



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

Honorato, Diego

El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty *

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 166, 2018, Enero-Abril, pp. 13-48

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.56177>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957079001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.56177>

EL FENÓMENO DE LA PERCEPCIÓN EN ARISTÓTELES Y MERLEAU-PONTY*



THE PHENOMENON OF PERCEPTION IN ARISTOTLE AND MERLEAU-PONTY

DIEGO HONORATO**

Universidad de los Andes - Santiago - Chile

Artículo recibido el 14 de marzo de 2016; aprobado el 18 de abril de 2016.

* Este artículo se inscribe, en calidad de coinvestigación, dentro del proyecto Fondecyt regular 1130365.

** dhonorato@uandes.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Honorato, D. "El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty." *Ideas y Valores* 67.166 (2018): 13-48.

APA: Honorato, D. (2018). El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty. *Ideas y Valores*, 67 (166), 13-48.

CHICAGO: Diego Honorato. "El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty." *Ideas y Valores* 67, n.º 166 (2018): 13-48.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se realiza un estudio comparativo del problema de la percepción en Aristóteles y Maurice Merleau-Ponty, considerando el marco antropológico en el que se inscriben sus propuestas. Se establecen sus posibles puntos de contacto y sus diferencias más importantes. Se presta especial atención al vínculo entre el acto senso-perceptual y el movimiento, así como al problema de la conciencia perceptual y a la cuestión de la actualidad común entre el sentiente y el sensible.

Palabras clave: Aristóteles, M. Merleau-Ponty, conciencia perceptual, movimiento, percepción.

ABSTRACT

The article provides a comparative study of the problem of perception in Aristotle and Maurice Merleau-Ponty, taking into account the anthropological context that frames their proposals. It establishes their possible points of convergence and their main differences. The study also pays special attention to the link between the sensory-perceptual act and movement, as well as to the problem of perceptual consciousness and the issue of the actuality common to the sentient and sensible aspects.

Keywords: Aristotle, M. Merleau-Ponty, perceptual consciousness, movement, perception.

Introducción

La dificultad de una filosofía de la sensación es la de llegar a pensar una unidad en la que no se pierda la dualidad de lo subjetivo y el mundo, y comprender al mismo tiempo esta dualidad de un modo tal que ella no acabe por contradecir la experiencia donde sujeto y mundo llegan a ser indiscernibles.

BARBARAS

Estas palabras de Renaud Barbaras, que encontramos en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, establecen una exigencia que estimo ineludible a la hora de realizar un análisis sobre la percepción. Una descripción adecuada del acto senso-perceptual debe ser capaz, entre otras cosas, de salvar una condición doble: por una parte, al sujeto percipiente le es dada una cosa o propiedad al modo de una alteridad radical que no se confunde con su propio acto o estado perceptual, es decir, un momento de *diferencia*; y por otra parte, ha de haber una cierta comunicación originaria e indivisa entre el sentiente y lo sentido, es decir, un momento de *unidad*, según la cual el percipiente y el mundo se imbrican en una ligazón íntima –lo que Husserl llamaría un *a priori* de correlación– que se presenta como anterior a la descomposición entre sujeto (*sub-jectum*) y objeto (*ob-jectum*). Esta formulación, que ciertamente nos remite a un problema central de la fenomenología y la hermenéutica de las primeras décadas del siglo xx,¹ constituiría –así lo cree Barbaras en su germinal ensayo– un punto en común con el pensamiento de Aristóteles. En esta línea, el presente artículo se propone examinar los puntos de contacto, así como las diferencias que Merleau-Ponty y Aristóteles exhiben tanto en lo que respecta al problema de la percepción como, de un modo más general, a los presupuestos antropológicos que inciden en sus respectivos planteamientos.

1 En un sentido general, los intentos de superar las descripciones típicamente modernas que contraponen al sujeto y al objeto se hallan en la reformulación del concepto de intencionalidad que Husserl hiciera a Brentano (para una buena introducción a este problema en Husserl, véase Drummond 2003). Así mismo, la posterior recepción que Heidegger hiciera de esta cuestión, a la luz de la experiencia originaria del *Verstehen*, significó una transformación fundamental de este pseudoproblema (la división entre objeto y sujeto). En efecto, la lectura que Heidegger hiciera de la intencionalidad husserliana, en el curso de verano de 1925 de Marburgo, es inequívoca a este respecto (cf. 2006 §5). La radicalización que Merleau-Ponty llevará a cabo, desde la perspectiva del cuerpo vivido, resulta incomprensible sin estos antecedentes.

A modo de breve excurso metódico quisiera mencionar lo que este artículo no hará. En primer lugar, no nos proponemos rastrear, a partir de las pocas referencias que Merleau-Ponty hizo de Aristóteles, la posible influencia de este en el pensador francés. Existe un claro consenso a partir de los textos y de la vida de Merleau-Ponty en este punto. Los grandes interlocutores de su pensamiento pertenecen, por una parte, a la modernidad –la revisión crítica de Descartes, el psicologismo inglés, el positivismo, el idealismo alemán– y, por otra, a algunas de las más importantes corrientes de comienzos del siglo xx –el psicoanálisis freudiano, el vitalismo de Bergson, la lingüística de Saussure y, por cierto, de un modo eminente, la fenomenología de Husserl y la fenomenología-hermenéutica de Heidegger–. En cambio, el pensamiento clásico y sus referencias a Aristóteles, tal como sostiene Foti, parecen estar casi todas mediadas por su conocimiento de fuentes renacentistas (*cf.* 40). No se intenta, por ende, revertir esa apreciación que más bien compartimos. En segundo lugar, pienso que me ajusto a los hechos al señalar que probablemente el especialista en Aristóteles no encontrará aquí argumentos que le permitan leer mejor los textos del estagirita.

Dicho esto, parece legítimo preguntarse por el sentido o la validez de establecer este tipo de lecturas comparativas. En efecto, ¿no se correrá el riesgo de establecer correlaciones conceptuales forzadas en el interior de sistemas filosóficos separados por veintitrés siglos de distancia? Debe reconocerse que esa posibilidad sin duda acecha constantemente a la labor del filósofo –y del humanista en general–, pero asumiré, para efectos prácticos, que un trato cuidadoso con los textos y su contexto nos permite aminorar las distancias conceptuales y culturales que separan a dos autores como Aristóteles y Merleau-Ponty.

Partiré del supuesto, por tanto, de que un mismo problema puede verse iluminado cuando se enfrentan perspectivas y escuelas de pensamiento distintas desde una perspectiva filosófica. En efecto, basta echar una mirada al siglo pasado y al presente para constatar que muchas consideraciones de Aristóteles no solo son actuales, sino que nos siguen desafiando a pensar en prácticamente todas las áreas de la filosofía. Al respecto, es un hecho constatable el renovado interés que desde los años sesenta se tiene por la filosofía práctica de Aristóteles en filósofos tan diversos como Gadamer o Anscombe. Asimismo, en torno a la psicología aristotélica y su discusión con posiciones funcionalistas, atributistas y sustancialistas de diversa índole han proliferado debates en la filosofía de la mente desde los años setenta.² En relación con el tema de este artículo, merecería un capítulo aparte el debate que se produjo en torno a la teoría

2 Una introducción comprensiva de la recepción de la psicología aristotélica en relación con estos debates se encuentra en Granger (1996); véase también Cohen (1992).

de la percepción de Aristóteles entre Sorabji³ y Burnyeat,⁴ quienes, al confrontar lecturas sistemáticamente diversas de Aristóteles –y en ocasiones opuestas–, han destacado la aparente imposibilidad de hacer lecturas rígidas o unívocas de problemas tan críticos como el hilemorfismo, la inmortalidad del alma o su causalidad motriz. Quizá precisamente por eso, la posibilidad de encontrar puntos de contacto entre la aproximación de Merleau-Ponty y la de Aristóteles al problema de la percepción dependerá, en grado no menor, de la particular sistematización conceptual con la que se lea a estos filósofos. En otras palabras, pienso que un intérprete de Aristóteles que lea sistemáticamente su obra desde una óptica afin a un monismo no-reduccionista, o quizá en las inmediaciones de alguna forma de atributismo⁵ (o incluso emergentismo), estaría más capacitado para ver las posibles semejanzas del estagirita con el pensamiento de Merleau-Ponty, que, por ejemplo, un lector sustancialista.⁶ Cabe señalar, por último, que este artículo se inscribe en la línea de algunos trabajos recientes sobre la

En español, la introducción de Marcelo Boeri (2010b) a su traducción de *Acerca del alma* contiene un resumen sucinto de estas cuestiones.

- 3 Un buen artículo que sintetiza las diversas posiciones frente a este debate se encuentra en Caston (2005). Se puede asimilar la lectura de Sorabji a una forma matizada de fisicalismo, la cual sostendría que la percepción es un cierto proceso fisiológico según el cual el órgano sensible toma o incorpora literalmente la cualidad percibida (e.g. al ver color rojo, la jalea transparente del ojo se colorearía en cierta manera del mismo color). Aunque Sorabji no niega que el *eidos* sensible es una forma inmaterial, devalúa esa evidencia en favor de los pasajes fisiológicos del corpus aristotélico (cf. 1979; 1992).
- 4 Burnyeat defiende la tesis contraria a la de Sorabji. Según él, Aristóteles habría sostenido que percibir no consiste en el proceso fisiológico (a lo sumo sería un proceso concomitante, pero no una condición necesaria), sino en un cambio o inmutación de tipo espiritual-intencional. Esto significa que al ver el color rojo, el único cambio que realmente se produciría en el sujeto percipiente sería un “darse cuenta” de que está viendo algo rojo (cf. Burnyeat 1992a; 1992b).
- 5 Las posiciones llamadas atributistas sostienen que el alma, para Aristóteles, sería un atributo o un grupo de atributos (no una cosa) que se dice o se predica de un sujeto (el cuerpo). Un pasaje clásico del *De anima* que, según estos intérpretes, propondría esta lectura es *DA* 412a17-119, pero véase también *Met.* 1049a27-36, 1043a5, 995b35. En todos estos pasajes, Aristóteles señala que la forma (a veces dice el acto) se predica de la materia. Jonathan Barnes es un claro defensor de esta interpretación (cf. 1971).
- 6 De acuerdo con Granger, las posiciones sustancialistas contemporáneas más importantes serían tres: el “dualismo de clases” de Sellars (*kind dualism*), el “constitucionalismo” de Wiggins (*constitutionalism*) y el “dualismo superveniente” de Shields (*supervenient dualism*) (cf. Granger 83 y ss.). Todas estas posturas exhiben argumentos muy refinados que no deben asimilarse a una forma cartesiana de dualismo, pues asumen un diálogo crítico pero constructivo con posiciones fisicalistas. De esta manera habría que situarlas entre el dualismo cartesiano y posiciones materialistas.

relación entre Merleau-Ponty y Aristóteles que han sido invaluable para llevar a cabo nuestra propia lectura.⁷

Los presupuestos antropológicos del problema

En primer lugar, considero relevante indicar que el problema de la senso-percepción, es decir, la particular conceptualización que podamos alcanzar de este asunto, no es independiente del modo de entender la relación entre el cuerpo y el alma –o, si se quiere, entre el cuerpo y el psiquismo–. Así, resulta evidente que no es lo mismo sostener que el alma percibe frío o calor a través del cuerpo, a decir que el cuerpo percibe frío o calor a través de una disposición suya (el alma), o que es el hombre, unitariamente considerado, el sujeto que percibe frío o calor. Las tres afirmaciones dicen y significan cosas muy distintas, tanto en lo que respecta al modo de entender la relación entre el cuerpo y el psiquismo, como respecto de lo que significa percibir en sí mismo. En otras palabras, aun si el fenómeno de sentir frío o calor puede ser descrito de un modo similar por un cartesiano o un empirista reduccionista (e.g. a partir de sus manifestaciones externas), parece razonable sostener *prima facie* que la psicología y la ontología –detrás de sus explicaciones– serán opuestas, lo que inevitablemente repercutirá en la comprensión última de lo que “es” (para ellos) la percepción del frío o del calor.

Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en el debate entre Sorabji y Burnyeat sobre la percepción. Sus interpretaciones sobre este asunto en Aristóteles difieren ostensiblemente, porque están aproximándose a los textos desde sistematizaciones conceptuales muy diversas. Es por esta razón que, en primer lugar, intentaré establecer las coordenadas antropológicas sobre las que descansan los respectivos pensamientos de Aristóteles y Merleau-Ponty para luego abordar desde ahí el problema de la percepción. Como resultará evidente de inmediato, la elaboración de esta tarea resultará particularmente problemática en Aristóteles, ya que es posible reconstruir la fisonomía de la cuestión cuerpo y alma de diversas maneras según qué textos aristotélicos se seleccionen –o, al menos, según la lectura o articulación que se haga de ellos–. Procederé, por tanto, a exponer brevemente la recepción más canónica del hilemorfismo presente en *De anima* y en algunos tratados biológicos de Aristóteles, para luego reseñar las razones que sostenidamente parecen indicar la necesidad de reintroducir una concepción del alma al modo de un agente causal ontológicamente más robusto y

7 Estas fuentes no pasan de un puñado. Además de los trabajos citados de Barbaras (1998) y Foti (1999), puede consultarse Stevens (2002) y la valiosa obra de Elena Pagni (2012), que, hasta donde sabemos, es el único estudio monográfico sobre la relación entre Aristóteles y Merleau-Ponty. Por su parte, una aproximación más general a Aristóteles y a la fenomenología francesa se encuentra en Mansion (1964).

estable. Aunque no habría necesidad de decirlo, es evidente que estas líneas no pretenden solucionar la dificultad de los textos mismos de Aristóteles, sino solo constatarla y asumir –sin ningún afán de originalidad– que ambas posiciones parecen tener algo de verdad.

La visión más extendida en la recepción aristotélica de estas cuestiones es aquella que sostiene –en parte siguiendo la lectura genética o evolutiva de Jaeger– que Aristóteles, después de un periodo de formación en la Academia platónica, fue tomando una distancia cada vez más crítica del dualismo de su maestro, así como de la metafísica de las formas platónicas (cf. *Met.* I 990b y ss.). Esta reflexión crítica respecto de Platón lo llevó a sostener que las formas no son trascendentes frente a las cosas sensibles, sino inmanentes a ellas, y actúan como su causa formal –es decir, como aquel principio que estructura o configura su materia–. El hilemorfismo, así comprendido, daría cuenta de todos los cuerpos sublunares como sustancias (*ousía*) unitarias compuestas de materia y forma, según una relación funcional expresada bajo la idea de que todo cuerpo natural (inorgánico u orgánico) es una materia determinada, informada por una forma determinada. Esta función expresa, por tanto, que las cosas están constituidas por dos principios distintos –uno material y otro inmaterial– pero inseparables. Esto es precisamente lo que Aristóteles nos estaría señalando al decir que “el alma no existe sin un cuerpo ni es un cierto cuerpo” (DA 414a20).⁸ De modo que, contra Platón, el alma ni preexiste ni subsiste al modo de una cosa que pueda darse separadamente del cuerpo, pero, al mismo tiempo y en continuidad con Platón, tampoco se confunde con el cuerpo.

Así pues, Aristóteles pareciera querer situarse entre Escila y Caribdis al evitar tanto una adscripción de tipo dualista como un compromiso fisicalista que reduzca el alma a una mezcla de los elementos de la naturaleza (tierra, fuego, aire y agua). De aquí que no sea necesario examinar si el alma y el cuerpo son una sola cosa, “como tampoco si lo son la cera y la figura [que en ella se graba], ni en general la materia de cada cosa y aquello de lo cual es materia” (DA 412b6-9). Como veremos a continuación, es a la luz de esta concepción estructural del hombre, entendido como una unidad funcional de materia-forma, desde donde deben leerse aquellos pasajes en que Aristóteles se pregunta por las afecciones del alma (*páthē*), si son todas comunes al alma y al cuerpo, o si acaso hay alguna que sea privativa del alma. Uno de los pasajes más representativos de este planteamiento aporético se encuentra en *De anima*:

8 Todas las citas de *De anima* provienen de la traducción de Boeri. Para un comentario en torno a las interpretaciones funcionalistas y al poder causal del alma respecto de esa extraordinaria cita, véase Boeri (2009).

También es una dificultad concerniente a las afecciones del alma [*páthē*] si todas son también comunes a lo que tiene [alma] o si también hay alguna que sea propia del alma misma. Por cierto que aprehender esto es necesario, pero difícil. Al parecer, en la mayor parte de los casos [el alma] no recibe una acción ni la produce sin el cuerpo [*áneu tou sōmatos*]; por ejemplo, enojarse, confiarse, apetecer y, en general, sentir [*aisthánesthai*]. Inteligir [*noeîn*], empero, parece lo más peculiar [de ella], y si eso también es un cierto tipo de imaginación o no se da sin imaginación, ni siquiera sería posible que existiera sin un cuerpo. Ahora bien, si hay algo que es propio de las funciones o de las afecciones del alma, será posible que ella sea separable. Pero si nada es propio de ella, no será separable. (Aristóteles I 1 403a3)

Este pasaje es importante porque enfatiza precisamente que, con la posible salvedad de la actividad del inteligir (*noeîn*) –la cual, para Aristóteles, no tiene una base orgánica (cf. DA 429a27), lo que le otorgaría una cierta aptitud para subsistir separadamente (*chōristós*) (ibid. 429b5)–, todas las restantes afecciones del alma requieren de la concurrencia del alma y del cuerpo para ser ejercidas, y ninguna de ellas, incluyendo el sentir (*aisthánesthai*), es una afección privativa del alma.⁹ Asimismo, el pasaje enfrenta con cierta duda –que se repite en

-
- 9 Algunos pasajes de los tratados biológicos contienen afirmaciones muy semejantes, aunque en su catálogo de afecciones no se haga referencia al pensar (o inteligir): “Dado, además, que sentir no es privativo del alma ni del cuerpo –pues el sujeto del acto es el mismo que el de la potencia y la llamada sensación, en cuanto que acto, es un cierto movimiento del alma por mediación del cuerpo [*hē de legomēnē aīsthēsis hōs enérgeia kínēsis tis dia tou sōmatos tēs psychēs estī*], es evidente que no es una afección privativa del alma y que un cuerpo sin alma no es capaz de sentir” (*De somno et vigilia* 454a7-11, énfasis agregado). También: “que todos los atributos mencionados [sensación, memoria, pasión, deseo, apetito, placer y dolor] son comunes al alma y al cuerpo, está fuera de duda. Todos, en efecto, aparecen, o bien con una sensación, o bien por medio de una sensación. Se da el caso de que algunos son afecciones o estados de la sensación, o su salvaguarda o salvación; otros, en cambio, su destrucción y privación. Y que la sensación se produce en el alma a través del cuerpo [*hē d’ aīsthēsis hōti dia sōmatos gígnetai tēi psychēi*] es evidente, tanto si es consecuencia del razonamiento como sin mediar tal razonamiento” (*De sensu et sensibilibus* 436b2-8). Nótese aquí que: a) en ambos textos Aristóteles es enfático en sostener que, en lo que respecta a estas pasiones (aunque no se hace mención del inteligir), ellas son comunes al alma y al cuerpo; b) que la sensación como actualidad (*hōs enérgeia*) es un cierto tipo de movimiento (*kínēsis tis*) que llega a ser en el alma “a través” del cuerpo (*dia tou sōmatos*). Pienso que estos pasajes nos permiten entrever la dificultad que mencionábamos más arriba. Si bien, por una parte, podemos leerlos como si apoyaran la concepción hilemórfica según la cual todas (o casi todas) las afecciones del alma requieren al mismo tiempo de la concurrencia del alma y del cuerpo; por otra parte, también pueden ser usados para apoyar una particular forma de dualismo instrumental (no platonizante), según el cual el alma y el cuerpo no concurren de igual modo, puesto que sería el alma, como sujeto último, la que efectivamente sentiría (sería

casi todos los textos donde Aristóteles dice algo acerca de esta delicada cuestión— la posibilidad de que el inteligir o la parte racional del alma sea separable.¹⁰ Al filósofo le resulta evidente, sin embargo, que el único candidato que podría cumplir con los requisitos formales suficientes para ello es el intelecto, aunque incluso esto no sería posible si es que el intelecto “es un cierto tipo de imaginación o no se da sin imaginación”. Ahora bien, Aristóteles en *DA* 431a14-17 dice expresamente que “el alma nunca entiende sin una imagen”, lo que puede ser interpretado como un argumento que haría insostenible la inmortalidad del alma. Por su parte, el así llamado “pasaje ryleano” –408b1-18, de acuerdo a Barnes— es un lugar que parece confirmar persuasivamente una lectura fuerte del hilemorfismo (e igualmente de sus rendimientos atributistas). En efecto, en el capítulo anterior (I 3) a ese conocido pasaje, Aristóteles argumentó acerca de la imposibilidad de que el alma sea sujeto de algún tipo de movimiento natural,¹¹ a no ser que sea accidentalmente, por lo que ahora se ve forzado a explicar cómo es posible que el alma sienta dolor o placer, esté enojada o piense, cuando tales afecciones son al parecer movimientos. El argumento que tiene en vista Aristóteles es el siguiente: a) las afecciones sentir placer o dolor, estar enojado o pensar son todas formas de movimiento; b) el sujeto de esas afecciones “parece” ser el alma; luego c) el alma ha de estar en movimiento (junto con ellas). Aristóteles responde a esta objeción señalando que no es el alma la que siente dolor, está enojada o piensa, sino que es el hombre quien realiza

activada) “a través de” la mediación (instrumental) del cuerpo. Para una interpretación que hace plausible esta particular forma de dualismo instrumental no platónico, véase Bos (2003) y Mittelman (2014).

- 10 Otros pasajes donde Aristóteles toca la cuestión son *DA* II 1 413a5 y III 4. Este último es, sin duda, uno de los apartados más espiritualistas del corpus aristotélico, donde se establece el carácter impasible y sin mezcla del intelecto, así como su ser separable. Acerca del problema de la separabilidad e inmortalidad del alma intelectual en Aristóteles, véase Miller (2012).
- 11 Para Aristóteles, se trata de alguno de los cuatro tipos de movimientos que afectan a las realidades naturales (traslación, alteración, decrecimiento y crecimiento). Al respecto, afirma que el alma no se mueve por sí misma, sino que tan solo lo hace accidentalmente como cuando, por ejemplo, el cuerpo del cual ella es forma se desplaza. Es necesario recordar, por tanto, que cuando Aristóteles habla de la percepción como de un cierto tipo de movimiento no estaría refiriéndose a ninguno de estas cuatro formas (de allí el “*tis*”, “un cierto”). Una alternativa para intentar armonizar estos textos es que Aristóteles en *De Somno* estaría usando la palabra *kínesis* en un sentido muy lato para referirse a una *enérgeia* (cf. 454a7-11). Este particular tipo de movimiento, que solo impropriamente cabría llamar así, no consistiría en ninguna forma de alteración hacia su contrario (como cuando algo se enfría o calienta), sino que se trataría de una particular forma de activación de una capacidad, poder o disposición que el alma posee. Véase Sisko (1996), Menn (2002) y Shields (2007).

tales acciones “por medio de” o “con” su alma (*tòn ánthrōpon tēi psychēi*): “pues probablemente es mejor no argumentar que el alma es compasiva, aprende o piensa, sino que el hombre [es compasivo, aprende o piensa] con su alma” (408b13-15). El dativo instrumental *tēi psychēi* deja en claro que es el hombre, es decir, el compuesto de materia y forma, el que siente o piensa y no el alma sin más, que bajo esta perspectiva parecería ser un atributo del sujeto.

Resulta paradójico que sea precisamente este pasaje –que como pocos exalta la unidad del compuesto hilemórfico como sujeto de las afecciones– el que nos permita hacer un giro, quizás imprevisto,¹² en el tratamiento invocado hasta aquí. Debemos recordar que la dificultad desde la que arranca este pasaje profundamente anti cartesiano es la tesis fundamental sobre la inmovilidad del alma. Según esta proposición, el alma no puede ser pensada ni como una proporción armónica de los cuatro elementos, ni como un grupo de corpúsculos más sutiles en movimiento, sino –y esta es la tesis principal del texto que desemboca en el pasaje ryleano– como un cierto motor inmóvil. Esto quiere decir que, aun si el alma está siempre indexada al cuerpo, ella es, por razones de principio irrenunciables para el estagirita, algo no corporal. Este nuevo énfasis nos descubre, quizá sorpresivamente, los límites de una interpretación que tiende a establecer la relación entre el cuerpo y el alma como un vínculo entre principios congéneres u homogéneos. En este sentido, debemos recordar la existencia de un número significativo de pasajes en el corpus aristotélico que hacen muy difícil ignorar que el cuerpo y el alma eran para el filósofo ateniense dos elementos heterogéneos e irreducibles entre sí, incluso si ambos deben concurrir conjuntamente para realizar las operaciones que normalmente predicamos del individuo Sócrates. Así, por ejemplo, uno de los problemas que con mayor claridad pone en entredicho una lectura reduccionista y deflacionaria del alma en Aristóteles –tanto en una versión funcionalista-fisicalista, como en una atributista– es la candente cuestión del poder causal del alma. La descripción que se hace en *DA II 4* 415b8 y ss., con un paralelo importante en *De Motu* 701b16-22, sobre el alma y su eficacia causal es decisiva. Aristóteles sostiene allí una posición difícilmente conciliable

12 En el pasaje ryleano, el alma parece ser descrita como un grupo de capacidades o atributos (sentir, enojarse, pensar), lo que ha sido objeto de una lectura atributista y deflacionaria respecto del estatuto ontológico del alma como *ousía*. No obstante, la estrategia general de los capítulos 3 y 4 en *De anima* es demostrar que el alma es, en un sentido fundamental, un principio inmóvil, lo que supone introducir una cierta asimetría ontológica entre el motor y lo movido. Dado que las afecciones del alma son un tipo de movimiento, el alma no puede sin más identificarse con esos atributos, sino como aquello “en virtud de lo cual” son poseídos. En su traducción de *De anima*, Lawson-Tancred argumenta en una línea similar a la nuestra (cf. 1986; Boeri 2010b 50).

con un paradigma fisicalista, definiendo el alma como causa motriz, formal y final. Tal como lo ha señalado Boeri, resulta particularmente desafiante para una posición reduccionista el hecho de que el alma sea pensada como causa motriz de los movimientos cuantitativos (crecimiento y decrecimiento), cualitativos (alteración) y locativos (traslación) (cf. 2010b LXIV y ss.).

Concluimos, por tanto, que los textos de Aristóteles no están exentos de tensiones internas y que probablemente algunas de ellas expresan simplemente la dificultad objetiva de la cuestión tratada. Tanto en el problema del cuerpo y el alma, como en lo que respecta a la sensación, existen razones fundadas para sostener lecturas con énfasis diversos (y no parece que esto pueda armonizarse del todo). Las lecturas más frecuentes al día de hoy transitan desde un hilemorfismo con caracteres atributistas, donde el alma es pensada como un grupo de atributos predicados del cuerpo, a posiciones que destacan en grados diversos el carácter de *ousía* del alma, según las que habría una heterogeneidad ontológica fuerte en la base del compuesto hilemórfico –esto es, una muy singular forma de dualismo instrumental que no podría ser asimilado ni al modelo platónico, ni mucho menos al interaccionismo cartesiano–.

En lo que sigue de este apartado, expondremos las coordenadas antropológicas del pensamiento de Merleau-Ponty para intentar circunscribir o poner en contexto la manera en que concibe la percepción. Si en Aristóteles era posible constatar una tensión interna en su proyecto, que subyacería en la divergencia de sus intérpretes, en el caso de Merleau-Ponty enfrentaríamos algo análogo, aunque esta vez se trataría de una tensión que, hasta cierto punto, fue explícitamente asumida como tal. Es decir, no ya una ambigüedad en su pensamiento, sino un pensamiento de la ambigüedad.¹³

Comencemos con una cita tomada de los resúmenes de los cursos que Merleau-Ponty dictó en el *Collège de France* en 1959-1960, un año antes de su muerte, sobre “Naturaleza y logos: el cuerpo humano”:

El objeto de la última parte del curso ha sido describir la animación del cuerpo humano, no como descenso a él de una conciencia o de una

13 El primero en designar así la filosofía de Merleau-Ponty fue Alphonse de Waelhens, en el prefacio que introduce *La estructura del comportamiento*. Por cierto, no estamos diciendo que la filosofía de Aristóteles haya sido ambigua en este mismo sentido. Quizá no haya un filósofo en Grecia que haya hecho del ideal de la claridad conceptual una tarea tan propiamente suya como Aristóteles, pero la dificultad genuinamente ontológica del problema que él tocó en estos asuntos permanece desafiándonos hasta hoy. En este sentido, pienso que ambos pensadores estarían de acuerdo en que “el hombre es y no es su cuerpo”, aunque una formulación tan heracliteana como esta no podría ser del agrado del estagirita, quien preferiría repetirnos: “el alma no existe sin un cuerpo, ni es un cierto cuerpo” (DA 414a20).

reflexión puras, sino como metamorfosis [*métamorphose*] de la vida, y el cuerpo como “cuerpo del espíritu” [*corps de l’esprit*] [...]. Esto exige, en primer lugar, una *aesthesiología*, un estudio del cuerpo como animal de percepciones; pues no puede tratarse de analizar el hecho del nacimiento como si un cuerpo-instrumento recibiera un pensamiento-piloto llegado de otra parte, o como si a la inversa un objeto llamado cuerpo produjera misteriosamente la conciencia de sí mismo. No hay en ello dos naturalezas, una subordinada a la otra, sino un ser doble [*un être doublé*]. (1979 231)

Aunque el texto citado corresponde al último periodo de Merleau-Ponty, pienso que en lo fundamental manifiesta una idea sustantiva que atraviesa el pensamiento del fenomenólogo francés, desde *La estructura del comportamiento* (en adelante *EC*) hasta sus últimos escritos, si bien su formulación adquirió formas diversas a lo largo de su trayectoria intelectual. En efecto, constituye una constante del pensamiento merleau-pontyano el intento de situar su propia reflexión filosófica –y aquí su visión del hombre– como una navegación que, de modo análogo al estagirita, intenta sortear los siguientes extremos: por una parte, las concepciones mecanicistas y empiristas (o positivistas) que creen dar cuenta de todos los fenómenos naturales (incluyendo la vida y la conciencia), como si estos estuvieran formados de *partes extra partes* –es decir, un método que busca explicar las realidades o bien en términos de relaciones extrínsecas entre sus componentes físicos–, o bien, cuando se trata del comportamiento animal, de una función determinada por variables lineales del tipo estímulo y respuesta. Merleau-Ponty realizó una crítica frontal a esas formas de reduccionismos en *EC*, donde sostuvo que el orden de la vida, como centro de acciones vitales, y el orden de la conciencia o del espíritu, como centro de significación, son irreducibles al orden cósmico de la física (al menos si eso significa reducirlos a una explicación mecanicista del orden natural) (cf. caps. 1 y 2).¹⁴

14 Pienso que aquí se deja entrever una cuestión que abre un debate propio de las corrientes fenomenológicas (y que nos indica tanto una posibilidad como una limitación de su método). Al señalar que el orden superior (vida) es irreducible al anterior (física), puesto que lo integra y al mismo tiempo lo supera añadiéndole una significación nueva (como señala Foti, una forma de “*surpassing in place*” cf. 1999 40), nos preguntamos: ¿se trata de una “irreducibilidad fenoménica” o de una “irreducibilidad ontológica”? Lo primero es evidente (puesto que “ser” *en principio* es aquí “ser fenoménico”), pero ¿estaría dispuesto Merleau-Ponty a subscribir el segundo tipo de irreducibilidad? ¿Hasta qué punto una ontología indirecta como la merleau-pontyana que verse sobre el ser (sin comillas) puede zanjar esta cuestión? ¿En la base última de los órdenes cósmicos (físico, vital y espiritual) hay homogeneidad o heterogeneidad ontológica? ¿Puede la filosofía de Merleau-Ponty responder esta cuestión? Si el lector ha seguido la argumentación que previamente esgrimimos en torno a Aristóteles, verá que hay un cierto eco en la

Por otra parte, Merleau-Ponty fue igualmente severo con aquellas formas de idealismo o intelectualismo –propias de la modernidad– que descienden desde el entendimiento, y aplican la legalidad de sus categorías fijando con excesiva rigidez los fenómenos. Los unos se quedan cortos frente a los fenómenos, pues solo perciben una sucesión de impresiones sensibles vagamente unidas por una ley de asociación (empirismo); los otros, en cambio, pasan de largo o desatienden el radical aparecer de los fenómenos, porque los observan desde la segura distancia de su torre de conceptos (idealismo). Unos no logran explicar nada; los otros, explican de más.¹⁵

Pienso que este brevísimo esbozo de los grandes adversarios frente a los que Merleau-Ponty sitúa su propio pensamiento puede ayudarnos a comprender mejor el extracto arriba citado. La interrogante desde la que se formulaba ese curso de 1959-1960, que responde a una inquietud que atraviesa todo la obra de Merleau-Ponty, era precisamente el problema de “la animación del cuerpo humano”. En este punto resulta interesante constatar que Merleau-Ponty, luego de descartar una respuesta de tipo intelectualista o espiritualista que explica la conciencia como sobreviniendo desde el entendimiento, haga referencia a esa extraordinaria cita del poeta Paul Valéry (*corps de l'esprit*) quien –dicho sea de paso– se interesó vivamente por el entrecruzamiento del cuerpo y de la sensibilidad con el espíritu.¹⁶ El sentido de esa enigmática afirmación, “el cuerpo del espíritu”, no puede, como lo aclara a continuación el mismo filósofo, ser interpretada de un modo instrumental –es decir, como si el cuerpo fuera un instrumento en posesión del espíritu– sino más bien en tanto que alude al profundo entrecruzamiento o quiasmo entre ambos órdenes del ser humano, el corporal y el espiritual. Así, lo que esta alusión estaría sugiriendo es la reversibilidad de las dos caras

aporía. Como intentaré mostrar a continuación, considero que la respuesta es más clara en Aristóteles que en Merleau-Ponty.

- 15 Cualquier lector de la *Fenomenología de la percepción* (1984, en adelante *FP*) reconocerá esta descripción (casi una imagen) como una que se repite a lo largo de esa obra capital del filósofo francés. Ella le permite con gran eficacia situar su propio pensamiento, aunque –debe admitirse– a costa de generalizar y simplificar mucho a sus adversarios.
- 16 La cita se encuentra en los *Cuadernos de apuntes* (*Cahiers* VIII 402) que Valéry escribió entre los años 1894-1945 y que fueron publicados póstumamente por ediciones Gallimard (1973-1974). Solo puedo conjeturar que Merleau-Ponty leyó esta frase en algún otro ensayo del que no tengo noticia. Los *Cahiers* de Valéry son apuntes extraordinarios sobre los asuntos más variados, en los que se incluyen muchas páginas sobre el cuerpo y la mente que transitan desde afirmaciones cartesianas a otras anticartesianas como la señalada arriba. La dimensión espiritual que le otorga al cuerpo (por ejemplo, las observaciones que Valéry hace sobre la dimensión espiritual de la mano) abren un fructífero campo de estudio en relación con Merleau-Ponty. Para una exposición sobre el pensamiento de Valéry, véase Rey (1997).

de una misma realidad: la interna e invisible del alma y la externa y visible de lo corporal. Se trataría, por tanto, de cerrar el hiato ontológico introducido por las dos sustancias cartesianas para afirmar, en cambio, la unidad funcional y ontológica del viviente humano, dado que “no hay dos naturalezas, sino un ser doble” (Merleau-Ponty 1979 231).¹⁷ En mi opinión, esta es la idea central del pasaje que comentamos, puesto que luego Merleau-Ponty la repite realizando una referencia crítica al dualismo platónico bajo la conocida imagen del piloto en el navío.¹⁸

Sin embargo, hay una segunda idea que contiene una reflexión metódica central que no hemos comentado. Merleau-Ponty añade que, para lograr una descripción del hombre como un cuerpo espiritualizado (o, si se prefiere, como un espíritu corporeizado), es necesario, “en primer lugar”, realizar “una ‘aestesiología’, un estudio del cuerpo como animal de percepciones” (1979 231). Ahora bien, esta exigencia no es *prima facie* tan evidente. En efecto, ¿por qué habría de ser necesario realizar un estudio del cuerpo como animal de percepciones para poder alcanzar una comprensión de él como “*corps de l’esprit*”? ¿Cuál es la relación entre una “aestesiología” y lo que cabría denominar el quiasmo ontológico entre la carne y el espíritu? Permítaseme postergar un momento este asunto fundamental, que nos exigirá entrar *in recto* en el problema de la percepción, de la aestesiología merleau-pontyana, para examinar un pasaje particularmente interesante en el que –a propósito de la cuestión del alma y el cuerpo– Merleau-Ponty hace una referencia directa a Aristóteles. Esto nos dará ocasión para discutir brevemente la posición de Merleau-Ponty frente a la del filósofo griego.

El pasaje en cuestión se encuentra en el último ensayo que Merleau-Ponty escribió antes de morir, *El ojo y el espíritu* (1960). En él, Merleau-Ponty reflexiona sobre el modo en que el arte, y particularmente la pintura, se encamina, a través de su exploración visual y kinésica, al sentido del ser pre-objetivo. La pintura, en la indivisión del sentiente y de lo sentido, realizaría un forma de pensamiento preconceptual que Merleau-Ponty llega incluso a calificar de metafísica (cf. 2013 36; véase también a este respecto el germinal ensayo de Merleau-Ponty *La duda de Cézanne*).¹⁹

17 Teodoro Ramírez ha señalado a este respecto, y con mucha razón, que en Merleau-Ponty lo que hay es una “dualidad”, pero no dualismo (cf. Ramírez 2013 23).

18 Debemos recordar que Aristóteles, justo después de introducir el esquema central de lo que conocemos como su hilemorfismo en DA II 1, hace una ambivalente mención a esta imagen, donde parece dudar del argumento unitarista: “más aún, no es claro si el alma es la actualidad de un cuerpo en este sentido como el marinero de la nave” (413a8). Mittelman (2014) ve aquí un indicio de lo que sería una forma de dualismo no platónico en Aristóteles.

19 Aunque *La duda de Cézanne* (1945) pertenece al primer periodo de Merleau-Ponty (probablemente fue redactado entre 1942 y 1943) ya se encuentra en él la concepción

En este contexto, y teniendo como primer interlocutor a Descartes, Merleau-Ponty alude a la forma en que la visión inhabita la situación espacial en que se encuentran los objetos:

El cuerpo que el alma anima no es para ella un objeto entre los objetos, y ella no saca del cuerpo todo el resto del espacio a título de premisa implicada. *El alma piensa según el cuerpo*, no según ella misma, y en el pacto natural que la une a él se estipula también el espacio, la distancia exterior [...] el cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de cualquier otro espacio existente. (2013 43, énfasis agregado)

La compleja imbricación cuerpo-alma no se deja traducir, según Merleau-Ponty, en fórmulas conceptuales previamente esbozadas desde “sistemas” filosóficos (provenzan ellos de la filosofía moderna o clásica),²⁰ sino que requiere de una aproximación existencial y fenomenológica que, como veremos de inmediato, parece desafiar un pensamiento de la claridad conceptual. En efecto, en el pasaje que comentamos el fenomenólogo retorna sobre el problema de la visión, distinguiendo dos formas o tipos: la visión que es recuperada desde el pensamiento reflexivo (el “ver” cartesiano), es decir, lo que podríamos llamar una “visión pensada”, y la visión que se practica o se ejerce al modo de una “visión pensante”, que para Merleau-Ponty introduce, entre el espacio y el pensamiento, “el orden autónomo del compuesto de alma y cuerpo” (2013 43). Ahora bien, es precisamente en este contexto donde Merleau-Ponty, para hacerse cargo reflexivamente de la primacía de la percepción según esta forma de visión pensante, nos dice que no cabe otro camino más que:

Retomar a Aristóteles y la Escolástica, y concebir el pensamiento como corporal [*la pensée comme corporelle*], lo cual no es concebible [*ce qui ne se conçoit pas*], pero es la única manera de formular ante el entendimiento la unión del alma y el cuerpo [*l’union de l’âme et du corps*]. (*id.* 44)

He ahí, pienso, un buen ejemplo de lo que de Waelhens ha llamado un pensamiento de la ambigüedad. La expresión “el pensamiento como corporal” o sencillamente “pensamiento corporal” es, por cierto, una excelente manera de traducir lo que –en la interpretación merleau-pontyana– Valéry llamaba “*corps de l’esprit*”. El provocativo juego que realiza el filósofo francés alcanza, sin embargo, una cota mayor, pues

de que la pintura, y también el arte en general, es un intento de aprehender, con el *logos* que le es propio, aquel momento en que las cosas nacen delante de nuestros ojos adquiriendo un nuevo sentido: “la vibración de las apariencias de las que surgen las cosas” (2012 47).

20 Por cierto, eso no significa que Merleau-Ponty haya despreciado la tradición filosófica. De hecho, el texto que comentamos es tanto una crítica como una recuperación positiva (aunque parcial) de la filosofía de Descartes.

relaciona esa formulación (“pensamiento corporal”) precisamente con Aristóteles y la Escolástica. Para cualquier lector resultará evidente el contrasentido implicado en ese notable oxímoron. Ni siquiera el intérprete más temerariamente reduccionista podría sostener algo así, sin cometer una violencia contra el espíritu y la letra aristotélica, para quien la actividad del inteligir (*noeîn*) o del pensar discursivo (*dianoeîn*) es, en cuanto que acto, rigurosamente inmaterial. Pero Merleau-Ponty lo sabe y es por eso que agrega que aquello “no es concebible”.

Ahora bien, pienso que aquí es necesario salir al paso respecto a dos posibles modos de leer la expresión “el pensamiento como corporal”. Aparte de que Aristóteles jamás sostuvo algo así, el punto que nos interesa mostrar podría replantearse de esta manera: supongamos, en vistas del argumento, que Merleau-Ponty está utilizando la expresión “el pensamiento como corporal” para describir su propia concepción de lo que es la actividad del pensar (o el resultado de esa actividad); en ese caso, ¿está utilizando la expresión “*la pensée comme corporelle*” en un sentido literal o en un sentido translaticio? ¿La conjunción *comme* (como) introduce una comparación estricta (literal) o metafórica? Pienso que aquí hay solo dos alternativas (*tertium non datur*): o bien el pensamiento es en último término corporal (material), lo que significa que solo fenomenicamente nuestras descripciones de lo corporal y de lo mental divergen; o bien tan solo *decimos* de él que es corporal (material), pero en un sentido translaticio o metafórico, porque –agrega el filósofo– esa sería “la única manera de formular [*la seule manière de formuler*]” el problema, si es que queremos ser fieles al hilemorfismo aristotélico. La primera interpretación leería, bajo los ropajes del fenomenólogo, a un Merleau-Ponty adscrito en una forma de monismo reduccionista; la segunda, en cambio, sería una particular forma de *unidad dual no-cartesiana* radicalizada hasta sus últimas consecuencias, lo que le habría significado “formular” la unidad de la dualidad usando un lenguaje reversible²¹ que, por diversas razones, Aristóteles no hubiera aceptado.²²

21 Acerca de la importancia de la reversibilidad como categoría central de *Lo visible y lo invisible*, véase Dillon (cap. 9).

22 Lo que aquí llamo “unidad dual no cartesiana” (o incluso excediéndonos un “hilemorfismo anticartesiano”) es una posición que dialoga críticamente con la modernidad en el contexto del desarrollo empírico de las ciencias y del idealismo. Aun cuando considero que tanto Aristóteles como Merleau-Ponty intentan delinear su propuesta frente a polos análogos (sustancialismos espiritualistas frente a formas de fiscalismo) para encontrar una *vía media*, no puedo sino recoger la sensata advertencia de Menn a este respecto: Aristóteles no tenía en mente “nuestros problemas” (mente-cerebro) y sería un grave error empujar excesivamente esta correlación ignorando los contextos histórico-culturales en que se realizan (cf. 84). Añado que introducir la expresión

Es verdad, empero, que frente a esta disyunción se podría objetar que existe una tercera alternativa. Se podría responder, en efecto, que estamos ante una forma de monismo no reduccionista, al modo de un emergentismo enactivo o un dualismo de propiedades no sustancialista. Pienso, sin embargo, que este tipo de respuestas, muy en boga hoy,²³ adolecen de una cierta confusión, puesto que no distinguen adecuadamente en su exégesis hermenéutica, por un lado, el problema genético-constitutivo acerca de cómo la significación gestual del esquematismo corporal se transforma en pensamiento reflexivo (lo que necesariamente significa, sin excepciones, que concurra la fisiología) y, por otro lado, el singular problema que versa sobre el estatuto ontológico del pensamiento cuando se ejerce *in actu*, es decir, cuando ya está ahí en nosotros.²⁴

Esta cuestión colinda, en mi opinión, con aquella otra en la que nos preguntábamos por el tipo de irreductibilidad que Merleau-Ponty tendría en mente al establecer la diferencia y superación dialéctica entre lo físico, lo vital y lo espiritual. No cabe duda de que Merleau-Ponty se opondría tenazmente a una “teoría” que subscribiera la existencia de mundos ontológicos autónomos o separados, pero eso no responde positivamente a la cuestión. ¿La novedad que supone el advenimiento (*l'avènement*) (cf. EC 252) de los órdenes superiores es *ontológicamente* irreductible al orden anterior? ¿O se trata, más bien, de una novedad puramente semiótica? Es decir, ¿entre los tres órdenes del ser hay homogeneidad o heterogeneidad ontológica, continuidad o discontinuidad? ¿O quizá debiera sostenerse una forma de discontinuidad fenoménica, pero continuidad ontológica, o viceversa?

Es cierto que el pensamiento merleau-pontyano de la ambigüedad evita constantemente ser puesto bajo el lente de categorías excluyentes (propias de la metafísica clásica), y que bien podría reclamarse la poca

“hilemorfismo anticartesiano” puede ser riesgosa, porque en ella subyace una metafísica de la forma y del acto que Merleau-Ponty no acepta.

- 23 La discusión acerca de si el pensamiento de Merleau-Ponty es asimilable al emergentismo enactivo de Varela, Thompson y Rosch (2005) es un tema frecuente en la literatura merleau-pontyana reciente. Battán Horenstein, por ejemplo, sostiene que en Merleau-Ponty habría un anteproyecto de naturalización como fenomenalización de la naturaleza (cf. 2010). Cleret, en cambio, sostiene la imposibilidad de reducir la fenomenología merleau-pontyana a una cosmovisión naturalista (fiscalista) (cf. 2007).
- 24 A lo primero –la perspectiva genética–, la respuesta de Merleau-Ponty es categórica: “no hay un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cuando menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas” (FP 95). El segundo problema –si el orden espiritual o el vital es ontológicamente irreductible en un sentido fuerte del término– me parece tremendamente aporético en sus textos y, en mi opinión, abierto a discusión.

sensibilidad (por no decir la poca comprensión) fenomenológica del autor frente al formidable *vaivén reflexivo* del filósofo francés. Pienso, empero, que los prospectos metafísicos de su pensamiento son tan formidables que, aun desde los presupuestos de una ontología indirecta como la suya, no solo es legítimo sino filosóficamente necesario intentar una aclaración de estos asuntos, aun si –o precisamente si– esto nos conduce a entender mejor los límites –y las posibilidades– que cada sistema filosófico (el aristotélico y el merleau-pontyano) encierra.

Por último, y más allá de cómo se interprete la expresión “el pensamiento como corporal”, me parece indudable que Merleau-Ponty vio en Aristóteles y en la Escolástica una concepción fuerte de la unidad entre el alma y el cuerpo que se sintió inclinado a proseguir y radicalizar hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, pienso que un lector que tienda a leer a Aristóteles poniendo énfasis en el pasaje ryleano –pasaje donde es el hombre, unitariamente considerado, el que actúa como sujeto último de sus operaciones– encontrará en Merleau-Ponty un interlocutor activamente receptivo e incluso, en sus últimos escritos, desafiante.

Percepción

Tanto Aristóteles como Merleau-Ponty elaboraron una riquísima reflexión sobre la percepción que intentaremos exponer muy sucintamente a continuación. Se establecerá que en ambos pensadores la relación entre la percepción y el movimiento es decisiva, aunque en el caso de Aristóteles esta articulación no se encuentra desarrollada sistemáticamente. Esto supone darle una primacía al horizonte del movimiento como categoría central en la aestesiología y en el ordenamiento práctico del animal. En segundo lugar, se argumentará que, para Merleau-Ponty, el acto perceptual –como primer modo de asimilación cognoscitiva– contiene una forma de entender la relación entre el cuerpo y el alma, que, en cierto modo, nos habilita para decir que la visión “traduce” –es decir, deja pasar de un lado a otro– el alma al cuerpo y el cuerpo al alma. La percepción es el primer punto de contacto que sella, como un vaso comunicante, la unidad entre la vida exterior y la vida interior del animal, esto es, la unidad entre su sentir y su sentirse. En el último apartado de esta sección intentaré mostrar que esta formulación es coherente con la filosofía de Aristóteles, porque está contenida en la raíz de la “coactualidad” entre el sentiente y el sensible, aunque quizá con motivos diferentes.

Aristóteles describe la sensación en general del siguiente modo:

La sensación es lo que recibe [*tò dektikón*] las formas sensibles [*tōn aisthētōn eidōn*] sin la materia [*áneu tēs hylēs*] como, por ejemplo, la cera del anillo recibe la impronta [*tò sēmeíon*] sin el hierro o el oro, sino que admite la impronta de oro o de bronce, pero no en cuanto oro o bronce. (DA II 12 424a17-21)

Este conocido pasaje contiene algunas consideraciones importantes que conviene tener presente desde el inicio. En primer lugar, se nos dice que sentir consiste en cierta capacidad de recibir o asimilar pasivamente unas formas (*eidē*) sensibles, cualidades de cierto tipo (e.g. este tono de blanco), aunque no en lo que tienen de individual *qua* individual, pues no se asimila el blanco de este papel en lo que este tiene de singular (si fuera así, el blanco del papel sería mágicamente sustraído o robado por el acto perceptual). En este sentido, la imagen o la comparación con la tablilla de cera resulta adecuada, pues ilustra con bastante claridad tanto el carácter pasivo de la impresión sensible, como el hecho de que en ella no se recibe la materia concreta o singular –la cera, en efecto, no recibe el oro mismo, sino su marca o impronta (*sēmeîon*)–. Pero al mismo tiempo resulta evidente que la imagen posee una limitación importante, ya que esa marca o señal (*sēmeîon*) dejada en la cera es siempre una magnitud física; en cambio, las formas sensibles son, en cuanto que *eidē* de las cosas –así lo cree el estagirita–, aspectos rigurosamente inmateriales de estas. A este respecto, pienso que no es irrelevante señalar que esta afirmación aristotélica vuelve al menos plausible la lectura espiritualista de Burnyeat, en la medida en que, aun si parece correcto establecer un paralelismo entre el carácter físico de la impronta que el anillo deja sobre la cera y el carácter igualmente físico de la impresión o inmutación que lo sensible en acto realiza sobre el órgano actualmente capacitado para sentir (inmutación que Aristóteles supone como necesaria para que se efectúe cualquier acto perceptual), resulta del todo irrecusable afirmar que el objeto formal del acto senso-perceptual es siempre una forma (sensible) inmaterial.

En segundo lugar, el hecho de que lo recibido en la sensación sea precisamente una “forma” apunta a una dirección que, si bien el pasaje en cuestión no explicita, nos parece fundamental tener presente. Me refiero a la decisiva dimensión activa que posee la forma como principio metafísico y que en el acto senso-perceptual se expresa en la llamativa capacidad de discriminar (*krinein*) entre diversos contenidos perceptuales. En efecto, Aristóteles en numerosos pasajes hace referencia a esta rudimentaria forma de unir y separar diversos contenidos perceptuales (lo que con alguna reserva podría denominarse una forma elemental de juicio preconceptual),²⁵ que estaría incluso presente en las formas más simples del sentir (e.g. la vista discierne entre lo blanco y lo rojo, el gusto

25 Por razones de tiempo y extensión no podemos discutir aquí las diferencias que, en el problema de la sensación, Aristóteles establece entre los animales irracionales y el hombre. Aristóteles señala que los animales irracionales, como los cefalópodos, también poseen cierta capacidad de discriminar perceptualmente. Pero es evidente que solo impropriamente cabría hablar ahí de una forma de juicio preconceptual.

entre lo dulce y lo amargo; asimismo, el sensorio común distingue entre lo blanco y lo dulce) (cf. *DA* 426b12-14; 426b17-22).²⁶

Ahora bien, para dar cuenta de esta dimensión activa del sentir, resulta de gran interés atender al estrecho vínculo que Aristóteles establece entre la capacidad discriminadora y unificadora que ostentan estas facultades sensitivas –y particularmente el sensorio común– con lo que cabría denominar una cierta primacía del movimiento.²⁷ Como intentaré mostrar a continuación, estimo que aquí se manifiesta un cierto espíritu común en la aproximación de ambos filósofos, aunque es evidente que esta primacía se haya notablemente radicalizada en el pensamiento de Merleau-Ponty, al punto de volver completamente dinámicas y reversibles las categorías más estables de la metafísica clásica.

En *DA* II 1-2, Aristóteles establece una clara correspondencia entre la sensación, el apetito y la capacidad de movimiento del animal. La dotación sensitiva de este –a diferencia de la planta– le otorga la capacidad de sentir placer y dolor, y junto con ella la inclinación o apetito para rehuir de lo que le hace daño y acercarse a lo que le resulta placentero. Pero estos poderes anímicos requieren o van acompañados normalmente de la capacidad de desplazamiento (uno de los tipos de movimiento). Así, ya sea por razones sistémicas o relativas al entrelazamiento de las facultades del alma en vista de la vida (o sobrevivencia) del animal, los actos senso-perceptuales suponen o se realizan junto con el movimiento. Una formulación casi idéntica a esta la encontramos en *DA* III 12, donde se nos dice que “si todo cuerpo fuera capaz de trasladarse y no estuviera dotado de sensación, perecería y no alcanzaría su fin, que es la función de la naturaleza; pues ¿cómo se alimentará?”.

Por su parte, en *De motu animalium*, Aristóteles aclara que el principio o el primer motor del movimiento de los animales es lo deseado y

26 Aristóteles también usa el verbo *krinein* para referirse a los sentidos en *DA* 422a20-21 y 425b20-22. Véanse también los tratados biológicos *De motu animalium*, que alude por igual a las capacidades críticas (*kritikà*, i.e. capacidad de enjuiciar) de la *phantasia* y la *aísthesis* en relación con la mente (Aristóteles señala ahí literalmente que la imaginación y la percepción ocupan el mismo lugar en la mente) (cf. 700b20-21), y *De partibus animalium*, donde se alude a la capacidad de distinguir el sabor en los alimentos de los cefalópodos (cf. 678b8-9). Un artículo reciente que trata el papel activo del acto perceptual y su capacidad discriminadora es el de Corcilius (2014).

27 No se trata de negar la evidente primacía metafísica que Aristóteles le confiere al acto (*enérgeia*) en su sistema filosófico, sino de atestiguar la notable importancia que el filósofo griego le otorga al problema del movimiento en su física (cf. *Física* 200b12-14) y, más aún, la rigurosa atención fenomenológica puesta sobre la cuestión del movimiento en sus asombrosas descripciones del orden natural. Para un valioso estudio que aborda el problema del movimiento en la filosofía occidental, y que incluye –entre otros– capítulos dedicados a Aristóteles y Merleau-Ponty, véase *The Primacy of Movement* de Maxine Sheets-Johnstone (1999 caps. 2 y 6).

lo pensado; con ello destaca, a su vez, que la imaginación y la sensación juegan un papel fundamental en ese proceso, dado que el pensamiento se remonta a ellas (cf. 700b20-25). Por ello, si el animal discrimina entre diversos colores y gustos, lo hace moviéndose (trátase del órgano sensorial o del animal mismo). De igual modo, puede ser útil recordar los ejemplos de percepciones sinestésicas a los que alude Aristóteles en *DA* 425a20 y ss., donde señala que un sentido puede percibir accidentalmente un sensible propio de otro sentido, como cuando decimos que vemos (algo) dulce o amargo. En efecto, como es sabido, la argumentación del pasaje está orientada a mostrar la necesidad de que haya algo así como un sensorio común (trátase de algo autónomo respecto de los sentidos externos o no)²⁸ que precisamente nos permita explicar de manera unitaria la senso-percepción de cualidades diversas (distintos sensibles propios), pero sintéticamente reunidas en una sola cosa (miel o bilis) y en un solo acto perceptual (ver amarillo). Ahora bien, el delicado problema que está discutiendo Aristóteles en ese pasaje es sumamente relevante para nosotros, porque en él se nos dice expresamente que el tipo de acto perceptual sintético (o de segundo grado) que está en la base de los sensibles comunes presupone el movimiento:

Por supuesto que tampoco es posible que haya un órgano sensorio propio de los [sensibles] comunes –como movimiento, reposo, figura, magnitud, número–, de los que tenemos sensación por accidente con cada sentido. Tenemos sensación de todos ellos [por medio del movimiento], tal como [tenemos sensación] de la magnitud por el movimiento, y también de la figura, pues esta es una cierta magnitud, y [tenemos sensación de] lo que está en reposo por el hecho de que no está en movimiento, y del número por la negación de la continuidad y por los [sensibles] propios, pues cada sentido tiene sensación de un único [sensible]. (*DA* 425a14-20)²⁹

No creo forzar el espíritu del texto (ni del filósofo) al añadir que, para Aristóteles, la mediación que sella el contacto entre el animal percipiente y el mundo no es nunca un sentir puro y estático, sino una particular forma de actividad senso-perceptual-motora. Esta lectura también encuentra apoyo textual en los así llamados pasajes fisicalistas de *De insomnis*, donde Aristóteles argumenta que el movimiento del órgano

28 La argumentación de Aristóteles es ambigua a este respecto. Aunque la lectura más satisfactoria es aquella que señala que no hay un órgano aparte de los sentidos externos (individuales) que tenga como objeto los sensibles comunes, hay pasajes en los que parece sostener lo contrario. Para una discusión sobre este asunto, véase Boeri (2010b 3.2.3).

29 Boeri, siguiendo a Ross (1961), omite traducir *kinései* en 425a17. No obstante, siguiendo a la mayoría de las traducciones modernas (cf. Bodéüs 1993; Calvo Martínez 2003a; Hamlyn 1968; Movia 2001), he optado por conservarlo. La repetición de *kinései* es, por lo demás, coherente con el énfasis del pasaje.

sensorial no solo es afectado por variaciones pequeñas y rápidas en las sensaciones, sino que –apelando a una forma de reversibilidad– señala que el mismo órgano sensorial (el ojo) actuaría en el sensible por medio de su movimiento (ocular), tal como ocurriría, por ejemplo, en el extraño caso de los espejos menstruantes (cf. 459a23-460a26).³⁰ En este punto, sin embargo, estimo necesario realizar una aclaración. El énfasis aquí puesto en la dimensión kinésica y motora de la percepción en Aristóteles no implica que el filósofo griego haya definido la percepción como una forma de movimiento. El componente kinésico de la percepción (trátese del sensible o bien del órgano o del medio transparente), tal como lo expresa el dativo *kinései* (“con”, “por” o “gracias a” el movimiento), constituye una dimensión física que “acompaña” a la percepción como una condición necesaria y concomitante para su realización, pero sería un error –particularmente a la luz de DA II 5– afirmar que, para Aristóteles, la percepción es sin más un tipo de movimiento. Entre otras razones esto significaría ignorar la dimensión propiamente activa del sentir, según la cual esta afección –de manera análoga al entender– sería un tipo de *enérgeia*, es decir, una forma de actualización hacia sí misma –de allí, por lo demás, que “no hay un hacerse de las sensaciones, sino que [estas] son, sin llegar a ser” (*De sensu et sensibilibus* 446b3-4)–. No hay aquí ninguna contradicción. Lo que Aristóteles estaría sosteniendo –a la luz de esta interpretación– es que el movimiento, así como la dimensión física de la inmutación del órgano, sería una condición necesaria para que se produzca la activación de un poder o disposición del alma que, en cuanto tal, constituiría la causa formal (inmaterial) del acto senso-perceptual. Es decir, el movimiento sería una condición necesaria para que se produzca la sensación, pero no una condición suficiente.³¹ La sola inmutación del órgano –aunque siempre sea necesaria– no basta para explicar la posesión en acto de la forma intencional por el sujeto percipiente, porque ver en acto *x* no es nunca estar aproximándose a ver *x* (al umbral fisiológico), sino precisamente verlo ya.

Ahora bien, pienso que esta consideración no es ajena al planteamiento merleau-pontyano, porque evidencia que, para el estagirita, la

30 Otro tanto puede decirse del movimiento del aire (o del medio transparente) como requisito para que se produzca la visión: “Se ha hablado en otro lugar acerca de que no es posible ver sin luz, sino que, ya sea la luz, ya el aire, hay un medio entre lo que se ve y el ojo, y el movimiento producido a través de ese medio es el que provoca la visión” (*De sensu et sensibilibus* 438b2 y ss.). Por último, en relación con la injerencia del movimiento en ciertos errores perceptuales, véase la explicación que Aristóteles da en el caso de los navegantes que dicen ver cómo la tierra se mueve junto con el barco (cf. *De insomnis* 460b23).

31 Esta lectura implica tomar una vía media en el debate Burnyeat-Sorabji. Al respecto, véase Boeri (2010a).

sensación, como primera forma de asimilación cognoscitiva de los entes, no consistiría en una relación intencional estática entre dos polos quiescentes –una suerte de sujeto y objeto cartesianamente contrapuestos el uno al otro–, sino en el entrecruzamiento dinámico de dos entidades naturales situadas en contacto físico –ya sea inmediatamente, a través del tacto y el gusto, o mediatamente, en el caso de los otros sentidos–, de modo que incluso cuando percibimos algo en reposo, lo percibimos de esta manera precisamente porque no está en movimiento (*mē kineîsthai*), es decir, como ausencia de movimiento.

Volvámonos en este punto hacia el pensamiento de Merleau-Ponty. Cualquier lector de su obra notará cierto aire familiar en las motivaciones de fondo –aunque no necesariamente en la letra– que animan las reflexiones sobre la percepción de ambos filósofos. Respecto del sentir, por ejemplo, Merleau-Ponty nos dice:

Las sensaciones, las “cualidades sensibles” distan, pues, de reducirse a la vivencia de un cierto estado o de un cierto *quale* indecibles, se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital. Se sabe, desde tiempo ha, que hay un “acompañamiento motor” de las sensaciones, que los estímulos desencadenan “movimientos nacientes” que se asocian a la sensación o a la cualidad y forman un halo alrededor de esta, que el “lado perceptivo” y el “lado motor” del comportamiento se comunican. (FP 225)

Es indudable que las coordenadas en las que se instala la filosofía de Merleau-Ponty son muy distintas a las de Aristóteles, pero en ambos pensadores el problema de la percepción ocupa un lugar central en sus respectivos sistemas filosóficos. En el caso del filósofo francés, no obstante, los motivos –quizás aún incipientes– que hemos procurado destacar en el estagirita alcanzan un desarrollo que desfondan el proyecto de este hacia una ontología más difusa, dinámica e indirecta, que nunca coincide plenamente con el objeto.³² Para Merleau-Ponty, el esfuerzo de la filosofía debe orientarse a recuperar el sentido del mundo en su estado naciente, antes de que el lenguaje, al formular los conceptos metafísicos o científicistas, lo recorte a la medida de sus categorías perfectamente nítidas. La así llamada primacía de la percepción está, por tanto, estrechamente ligada en Merleau-Ponty a la cuestión de la génesis del sentido (*Sinngenesis*), así como a una arqueología del sentido originario del mundo y la naturaleza. En este contexto general, lo primero que parece relevante poner de relieve es el fuerte rechazo de

32 Para una introducción comprehensiva al problema de la ontología en Merleau-Ponty, con un énfasis en su desarrollo cronológico hasta lo que se ha denominado, tras *Lo visible y lo invisible*, su ontología de la carne, véase Barbaras (1991) y Dillon (1997).

Merleau-Ponty a la noción de un sentir puro de cualidades autónomas o independientes. No existe –no al menos en nuestra experiencia normal– una impresión sensible de datos aislados,³³ puesto que “el ‘algo’ perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un ‘campo’” (FP 26). Esta idea de campo perceptual, que por cierto nos remite a la intencionalidad de horizonte husserliana, lo lleva a poner gran atención al halo de indeterminación en el que se realizan regularmente nuestras percepciones. En una percepción normal, se dejan fuera formas de percepción abstracta y analítica, no hay contenidos puros, objetos purificados de toda ambigüedad. La “idea” que se posee de la sensación –tanto en su vertiente empirista como en una idealista– falla, porque no la comprende en el contexto de su significación vital, que es la del cuerpo vivido en medio del mundo como correlato primero de su actividad motora. De allí que, para Merleau-Ponty, la significación perceptual y la significación motriz constituyan una unidad funcional de dos momentos coimplicados entre sí en un todo:

El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto o, mejor, mi mirada se acopla con el color, mi mano con lo duro y lo blando, y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro. Sin la exploración de mi mirada o de mi mano, y antes de que mi cuerpo sincronice con él, lo sensible no pasa de ser una vaga solicitud. (FP 229)

Es llamativo constatar que, desde una perspectiva aristotélica, Merleau-Ponty recurre en este pasaje a ejemplos que corresponderían tanto a sensibles propios (color, dureza), como a sensibles comunes (figura), pero analizándolos bajo la misma óptica: los sensibles se revisten de su *forma* o de su particular *significación* sensible en un acto unitario, según el cual el sentiente, por medio del movimiento, subtiende (*sous-tend*) lo sensible conformándose a su ser, al mismo tiempo que conforma (reconstituye) el ser de lo sensible según su propia historia natural e individual.³⁴ Así, la unidad del acto senso-perceptual no puede ser en-

33 En este punto creo necesario advertir que Merleau-Ponty no está criticando la noción de sensibles propios de Aristóteles, sino la noción de impresión del empirismo y el psicologismo inglés. Aristóteles, por lo demás, no hubiera suscrito nunca una forma de sensación pura al modo de *qualia* aislados. La misma noción de sensibles comunes, la correlación entre la percepción y el movimiento, así como los ejemplos de sinestesia que Aristóteles propone sugieren más bien lo contrario.

34 “Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él. Yo que contemplo el azul del cielo, no soy ante él un sujeto acósmico, no lo poseo en pen-

tendida ni al modo de una donación puramente pasiva del sensible, ni tampoco como una posición absoluta del sentiente, sino como una particular forma de unidad por acoplamiento que –tal como nos advertía Barbaras al comienzo– ni anula la dualidad o diferencia del sentiente y del sensible, ni se substrahe del dato originario entrañado en la unidad indiscernible de ambos relatos. De este modo, Merleau-Ponty, en cierta correspondencia con Aristóteles, afirma al mismo tiempo la dimensión pasiva y activa del sentir, una rigurosa forma de *coposición* que, en virtud de su carácter dinámico o motor, es también una *coimplicación*.³⁵

Ahora bien, este planteamiento nos pone delante de un aspecto central del problema de la percepción con el que quisiéramos cerrar estas reflexiones: la noción de *coactualidad* entre el sensible y el sentiente. Intentaremos mostrar retrospectivamente que la noción de coactualidad pertenece connaturalmente al planteamiento hilemorfista (la cuestión alma-cuerpo) con el que iniciamos este artículo y, a su vez, nos remite hacia lo que –siguiendo a Foti– ha sido llamado la génesis vertical del pensamiento reflexivo en Merleau-Ponty y Aristóteles. Comencemos esta vez con algunos pasajes de Merleau-Ponty, para luego remontarnos a la tesis clásica de Aristóteles:

Mi cuerpo no está en la ignorancia de sí mismo, no está ciego para sí, irradia de un sí-mismo... El enigma consiste en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, puede también mirarse y reconocer entonces, en lo que ve, el “otro lado” de su potencia vidente. El cuerpo se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo [*Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même*]. Es un sí-mismo, no por transparencia como el pensamien-

samiento, no despliego ante él una idea del azul que me daría su secreto; me abandono a él, me sumerjo en este misterio, él ‘se piensa en mí’, yo soy el cielo que se aúna, se recoge y se pone a existir para sí, mi consciencia queda atascada en este azul ilimitado” (FP 230). No obstante, este conformarse del sujeto a la cosa no la posee en términos absolutos. Una coincidencia total no es posible, no solo por la indeterminación que rodea al acto perceptual, sino porque lo percibido es siempre un momento inscrito en mi biología y en mi biografía: “Pero el espectáculo percibido no es ser puro. Tomado exactamente tal como lo veo, es un momento de mi historia individual y, como la sensación es una reconstitución, supone en mí los sedimentos de una constitución previa, estoy, como sujeto sensor, colmado de poderes naturales de los que soy el primero en asombrarme” (*ibid.*). Por cierto, esta referencia a los “poderes naturales” del sujeto sensor es una afirmación que Aristóteles, dentro de su propia noción de naturaleza, suscribiría completamente.

- 35 Por razones de espacio y tiempo dejo de lado el problema de la intersubjetividad. Esta coposición no solo no es nunca *acósmica*, sino que tampoco es asocial. Este quiasmo o entrecruzamiento entre el sentiente y el sensible, entre el cuerpo y el mundo, siempre se realiza en el orden de lo común. Sería casi innecesario recordar que, para Aristóteles, el individuo está naturalmente inserto en la comunidad de la *polis*.

to, que no piensa ninguna cosa más que asimilándola, constituyéndola, transformándola en pensamiento, sino un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve en lo que él ve, del que toca en lo que él toca, del sentiente en lo sentido; un sí-mismo, por tanto, atrapado entre cosas, que tiene un rostro y un dorso, un pasado y un porvenir. (2013 22, énfasis agregado)

Y un poco más adelante agrega: “ahí donde un visible se pone a ver, deviene visible para sí y por la visión de todas las cosas, ahí donde persiste, como el agua madre en el cristal, [surge] la indivisión del que siente y lo sentido” (Merleau-Ponty 2013 23).

Ver algo es, en el mismo acto, verse a sí mismo viéndolo. Ver verde es, a la vez, verme viendo el verde. En otras palabras, percibir y apercebirse constituirían un mismo acto (numéricamente el mismo), pero de carácter bifronte, porque nos dejaría abiertos simultáneamente en dos respectos distintos, pero estrictamente congéneres: la cosa y yo mismo. Usando una imagen, podría decirse que la percepción es pensada aquí como un umbral o un límite que, un su unicidad, abre dos espacios distintos, aunque inseparables. De este modo, la percepción en cualquiera de sus modalidades (ver, tocar, oler, escuchar, gustar) es pensada como un vaso comunicante que establece –lo repito, simultáneamente– el contacto entre mi ser y el ser del mundo.

Ahora bien, es evidente, tal como lo señalan las formas pronominales reflexivas (ver-se), que esta forma de copresencia, según la cual *me (a) percibo a mí mismo percibiendo algo*, constituye una forma primaria de conciencia perceptual en la que los sentidos vuelven reflexivamente sobre sí mismos al modo de una *reditio in seipsum*.³⁶ Sin embargo, esta “reflexividad de lo sensible” no encierra a la percepción en la soledad de su afección (cf. Merleau-Ponty 2013 30), sino que es de punta a cabo lo que Merleau-Ponty denomina, en *Fenomenología de la percepción*, “trascendencia activa” (FP 386). Esto quiere decir que “la visión se alcanza a sí misma y se reúne [*se rejoint*] en la cosa vista” (*ibid.*), pero no como una representación clara y distinta, sino asumiendo la ambigüedad y la oscuridad que le viene del

36 Se trata aquí de una *reditio in seipsum*, pero –advertimos– no completa. La expresión latina *reditio completa in seipsum* (o bien *rediens reditione completa*; cf. *In librum de Causis* xv) es usada por Tomás de Aquino para referirse al tipo de conocimiento o reflexividad perfecta (*completa*) que tiene el entendimiento de sí mismo. Los sentidos, sin embargo, tanto para Aquino como para Merleau-Ponty, no pueden volver sobre sí mismos completamente, aunque, de hecho, comienzan a hacerlo (cf. *De Veritate* 1, 9). De allí el carácter oscuro o confuso que tienen respecto de la *relativa* transparencia del pensamiento. Por último, se debe advertir que el enfoque de Aquino se remonta hacia la cuestión metafísica de la posesión que el alma tiene de sí misma y no es sin más comparable con la impronta fenomenológica de Merleau-Ponty.

hecho de que ni le es dado volverse sobre sí completamente (esa toma de distancia solo la realiza el concepto que prescinde de la existencia), ni tampoco le es posible agotar íntegramente en su contacto a la cosa que se le da siempre por lados. De este modo, Merleau-Ponty termina por afirmar –en cierta asombrosa correspondencia con Aristóteles– que la percepción, más que un registro pasivo de un acontecimiento externo y su respectiva huella psíquica, es

trascendencia de parte en parte [...] trascendencia activa. La conciencia que de ver o sentir tengo, no es la notación pasiva de un acontecimiento psíquico cerrado en sí mismo [...] es la efectuación de la visión [...] [es decir,] una acción, eso es, no una operación eterna –la expresión es contradictoria–, sino una operación que da más de lo prometido, que siempre rebasa sus premisas y que solo está interiormente preparada por mi apertura primordial a un campo de trascendencias, esto es, a un éxtasis. La visión se alcanza a sí misma y se reúne en la cosa vista. (FP 386)

Algunas páginas más arriba hacíamos ver, con cierta sorpresa nuestra, la estrecha relación que el filósofo francés establecía entre la aestesiología y el problema de la relación cuerpo y alma. Allí Merleau-Ponty nos advertía que, con vistas a entender al hombre como una unidad dual (o como una dualidad en la unidad radical de su ser corporal), era necesario realizar primero una aestesiología, es decir, un estudio del cuerpo como animal de percepciones. Ahora bien, si el punto de partida de la aestesiología merleau-pontyana es lo que aquí hemos descrito –usando las palabras del filósofo– como la indivisión del sentiente y de lo sentido, y si esa indivisión consiste en aquella originaria forma de conciencia perceptual o de reflexividad de lo sensible, que no es sino la reflexividad originaria del cuerpo mismo, es decir, lo que el filósofo ha llamado, siguiendo a Valéry, “cuerpo del espíritu” (*corps de l'esprit*) y “pensamiento corporal” (*la pensée comme corporelle*), entonces no podemos sino estar de acuerdo con lo arriba expresado. En la percepción, mucho antes que en los actos intelectivos, se realiza el hombre entero, de modo que en ese primer acto cognoscitivo se anudan los poderes del alma y el cuerpo entrelazados en una unidad indistinguible. Por ello:

La animación del cuerpo no es el ensamblaje de sus partes una con otra, ni por lo demás el descenso en el autómata de un espíritu venido de otra parte, lo cual supondría aún que el cuerpo mismo es sin interior y sin “sí mismo”. Hay un cuerpo humano cuando entre vidente y visible, entre lo que toca y lo que es tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se hace una especie de cruce, cuando se enciende la chispa del sentiente sensible, cuando prende el fuego que no cesará de arder, hasta que tal accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente hubiera bastado a hacer. (Merleau-Ponty 2013 24)

Terminemos estas consideraciones volviendo brevemente nuestra atención a los pasajes en que Aristóteles alude a la conciencia perceptual y a la coactualidad entre el sensible y la sensación. Quizás el pasaje más conocido a este respecto se encuentra el comienzo de *DA* III 2, donde Aristóteles continua discutiendo el problema de la sensibilidad común:

El acto de lo sensible y de la sensación, sin embargo, son uno y el mismo (*hē autē men esti kai μία*), aun cuando su ser (*tò d'ēinai*) no es el mismo. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto, pues es posible no oír aunque se tenga audición y que lo que tiene sonido no siempre esté sonando. Pero cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar está sonando, entonces el oído en acto y el sonido en acto se producen al mismo tiempo; y uno los llamaría “audición” a aquel y “sonación” a este. (425b26-426a1)

La visión en acto de un color (esto es, mi ver el color *x*) y el sensible percibido en esa sensación (el color visto en mi ver) se actualizan –nos señala el estagirita– en un acto numéricamente igual, aunque su ser o su forma intencional (*tò d'ēinai*) sean distintos. Esto quiere decir que el ser del ojo que ve y el ser de lo visto por él son dos cosas distintas, si bien se actualizan en la unidad (*i.e.* en la unidad dual) de un mismo acto. Ahora bien, Aristóteles también sostiene, de un modo análogo a lo expresado por Merleau-Ponty, que en esta actualidad común (la coactualidad del sentir y lo sentido) hay una percepción (el *aisthanómetha* de 425b12) en el sentido más general de un cierto “darse cuenta de”, esto es, al modo de una conciencia reflexiva de la visión o de la audición.³⁷

Puesto que percibimos sensorialmente que vemos y oímos (*aisthanómetha hōti horōmen kai akoúomen*), es forzoso o bien percibir con la vista que uno ve, o bien [percibirlo con otro sentido]. Sin embargo, el mismo [sentido percibirá] la vista y el color subyacente, de modo que habrá dos [sentidos que perciban] lo mismo o el mismo [sentido se percibirá] a sí mismo. Además, si el sentido de la vista fuera también otro, o habrá un regreso al infinito, o el mismo sentido lo será de sí mismo. De modo que hay [que] proceder a hacer esto en el caso del primer [sentido]. (425b12-17)

Como ha argumentado persuasivamente Caston, para Aristóteles toda alteración que se produzca en los sentidos –o según el modo de ser de los sentidos (*katà tās aisthēseis*) (cf. *Física* 245a2)– va siempre acompañada de un darse cuenta de la afección, lo que literalmente quiere decir que

37 Otros pasajes donde Aristóteles hace referencia a esta conciencia perceptual se encuentran en *De somno et vigilia* (455a12 y ss.), *De sensu et sensibilibus* (437a26-29), *Física* (244b12-245a2), y *Ética Nicomáquea* (1170a29).

ella *no nos pasa inadvertida* (cf. 2002 755 y ss.).³⁸ Esta forma de apereibirse uno mismo percibiendo *x* no se realizaría, sin embargo, por medio de una facultad o de un sentido sobrepuesto a la actividad misma del sentir directo, sino que estaría implicado internamente en la misma actividad del ver o del gustar. Esto es precisamente lo que Aristóteles parece argumentar, al señalar que si se sostuviera la existencia de otro sentido (uno más elevado o de segundo grado) que fuera responsable de retornar reflexivamente sobre el anterior, habría entonces dos sentidos que tendrían como objeto la misma cualidad –situación aparentemente inadmisible–, sin mencionar que se incurriría en una regresión al infinito (en efecto, si la percepción, es decir, la conciencia de la percepción involucra un acto ulterior, entonces se requería a su vez una nueva percepción para explicar la toma de conciencia de la anterior, y así al infinito). Ahora bien, dejando de lado el problema de que Aristóteles en algunos pasajes parece sostener lo contrario (e.g. *De somno et vigilia* 455a15-22),³⁹ lo que realmente nos interesa mostrar –siguiendo a Caston–⁴⁰ es que el estagirita, al aludir a una “percepción de una percepción”, no tendría en mente ningún tipo de acto reflexivo de orden intelectual, que vendría a iluminar la percepción externa desde arriba según alguna forma de razonamiento (*access consciousness*), sino que se trataría de un modo de conciencia fenoménica (*phenomenal awareness*) de doble faz (cf. Caston 2002 759), es decir, una conciencia perceptual directa e inmediata, pero actualizada en la unidad del acto según una cara externa (hacia el sensible) y una cara interna (hacia el sentiente).

Para concluir pienso que, si se cambia lo que hay que cambiar, esta lectura resulta muy afín a lo sostenido por Merleau-Ponty, esto es, tanto a la matriz antropológica como a la fenomenológica de su pensamiento, al tiempo que parece confirmar la intuición central desarrollada por Foti, en el sentido de que en ambos filósofos cabría sostener –al menos

38 Lo que los traductores vierten al español como “conciencia” o “darse cuenta de” corresponde o bien a la expresión griega *ou lanthánein*, esto es, “no pasar desapercibido o inadvertido” (*Física* 244b15-245a1), o, de manera más regular, a la forma media *aisthánetai*, es decir, “percibe [que ve]”, que encontramos en el pasaje arriba citado (*DA* 425b12) y también en *Ética Nicomáquea* (1170a29). Es muy posible que hablar de “conciencia perceptual” en Aristóteles no violente el sentido de lo que él quiere decir, siempre y cuando se tenga en cuenta que de ninguna manera esa conciencia puede ser equiparada al *cogito* cartesiano (y su oposición a la cosa extensa).

39 Para un comentario de esta dificultad y de sus posibles soluciones, véase Caston (2002 763 y ss.).

40 Un autor que propone eliminar la doctrina del sentido común es Welsch (1987). Otros, en cambio, al igual que Caston, defienden la lectura –aquí asumida– de que, a pesar de los titubeos del filósofo, no puede tratarse de un sentido o facultad diferente de los sentidos externos. Véase Everson (1997) y Polanski (2007). Debo estas referencias a Boeri (2010 CXLVIII n. 152).

desde una perspectiva genético-natural– una forma de génesis vertical del pensamiento a partir de la reflexividad sensible (cf. 40-43). El énfasis, por cierto, es importante: se trata de una perspectiva genético-natural, no metafísica. Esta última afirmación no puede ser pasada por alto, porque demarca el límite de ambas aproximaciones. En efecto, tal como lo sostiene Foti al final de su artículo, la concepción aristotélica del intelecto agente, de su carácter separable, impasible y sin mezcla, así como –agregamos– su concepción del alma en cuanto que motor inmóvil, queda a tal punto separada (*chōristós*) del cuerpo, que un pensador de la carne como Merleau-Ponty difícilmente podría aceptarla.

De igual modo, es fundamental tener presente que para Aristóteles hay una anterioridad metafísica del acto con relación a la potencia. Es decir, aun si el acto y la potencia pueden ser pensados como principios congéneres desde una perspectiva empírica o fáctica, pues siempre lo activo requiere un principio pasivo sobre el cual ejercerse, desde una perspectiva ontológica hay siempre, para el estagirita, una anterioridad formal del principio activo por sobre el pasivo y potencial (cf. *Met.* ix 8). Pero, otra vez, esta tesis, en lo que tiene de metafísica, no parece ser una que Merleau-Ponty estaría dispuesto a subscribir (como tampoco lo hizo gran parte de la tradición fenomenológica y hermenéutica del siglo xx). No obstante, también es verdad que incluso en el ámbito del alma como *enérgeia*, los poderes o disposiciones congénitas de esta requieren ser activados “a través” de un proceso o movimiento natural (o bien “en” un organismo natural). Y tal –creo– es siempre el quiasmo, el entrecruzamiento de la experiencia sensible del viviente, a la que tanto el fenomenólogo como el metafísico retornan una y otra vez.

Consideraciones finales

1. Nuestra advertencia inicial, respecto a la necesaria precaución a la hora de realizar estudios comparativos de este tipo, debe ser rigurosamente mantenida. Menn, con razón, nos recuerda que tanto los interlocutores de Aristóteles (Platón, los filósofos de la naturaleza de Jonia, los atomismos), como los problemas que tenía en vista no son los de la modernidad (cf. 84). Con todo, es posible sostener que cada filósofo, en su propio contexto, intentó desarrollar una vía media entre formas de reduccionismos materialistas y espiritualismos o idealismos desencarnados.
2. Las coordenadas antropológicas (la relación entre cuerpo y alma) en las que se realizan las reflexiones de estos autores sugieren que ambos tenían un talante filosófico y científico semejante. Su aproximación a la psicología (como saber del alma) era inseparable, con la sola posible excepción del intelecto agente en Aristóteles, de la matriz fisiológica en que se realizan sus operaciones. Al

mismo tiempo, ambos filósofos distinguían las funciones puramente vitales de las cognoscitivas, enfatizando que las superiores contienen una novedad irreductible frente a las primeras. De este modo distinguen sin separar y unen sin confundir. Asimismo, los enormes desarrollos logrados en el ámbito de la fisiología y la psicología, así como el cambio paradigmático en las nociones metafísicas predominantes, no impiden advertir la existencia de coincidencias sustantivas en sus propuestas.

3. Entre las semejanzas, cabe mencionar el predominio de un enfoque que busca integrar las potencias o capacidades perceptuales en una perspectiva holística que atiende cuidadosamente a una descripción del viviente, considerado de manera unitaria como un organismo que nunca puede ser reducido a un sistema de *partes extra partes*. La distinción analítica entre sensibles propios y comunes se abre paso a descripciones más dinámicas, donde el movimiento (del sensible, del órgano y del medio de contacto) adquiere un peso significativo. *De este modo, en ambos filósofos es posible hablar de un esquema senso-perceptual-motor, antes que de uno puramente sensitivo.* La evidencia textual en el caso de Aristóteles es ciertamente más exigua, aunque espero haber mostrado al menos el carácter plausible de esta lectura, que de todas formas requerirá ser desarrollada con mayor profundidad en otros trabajos. Por su parte, resulta muy llamativa la similitud de sus planteamientos respecto de la actualidad común del sentiente y de lo sensible, como apertura originaria hacia sí mismo y hacia el mundo, así como la cuestión esencial de la conciencia perceptual en cuanto que primera forma de reflexividad cognoscitiva. Para ambos filósofos, el advenimiento de las funciones significativas transforma *a radice* el organismo en toda la escala de sus funciones y permiten que ellas se trasciendan a sí mismas, al ser iluminadas o transformadas por la irrupción de las superiores. Por último, es importante subrayar los elementos pasivos y activos que intervienen en la constitución del acto senso-perceptual, que no consiste ni en un acto puramente pasivo de recepción de una forma sensible, ni en una actividad que configura espontáneamente (totalmente) el sensible. Es decir, el acto senso-perceptual como una forma de coposición.
4. Para Aristóteles, la percepción, en cuanto actualidad, consiste en un *cierto tipo* de movimiento que, aunque requiere siempre ser activado por una inmutación orgánica o fisiológica, es irreductible a ese puro desencadenamiento fisiológico, puesto que es una *enérgeia* del alma (es decir, un acto o activación inmaterial). De allí que Aristóteles exprese que, propiamente hablando, “no

hay un hacerse de las sensaciones, sino que son, sin llegar a ser” (*De sensu et sensibilibus* 446b4). De esta manera, la capacidad o la facultad de sentir (*tò aisthetikón*) requiere –desde una perspectiva genética– de un proceso de inmutación que provenga desde afuera. No obstante, el acto mismo del sentir, la *aísthesis* efectiva, es una forma (*eídos*) que, si bien –debemos enfatizarlo– requiere *siempre* del proceso fisiológico como una condición necesaria para su efectuación, no es *nunca* suficiente para desencadenarla. En este sentido, la tesis aristotélica, con todas sus aporías internas, es desde una perspectiva ontológica evidentemente más fuerte o robusta que la de Merleau-Ponty, porque dispone de un aparato conceptual (materia-forma, potencia-actualidad) que, en virtud de su talante especulativo y metafísico, provee al estagirita de herramientas conceptuales que no tiene la fenomenología del cuerpo fenomenal de Merleau-Ponty. En Aristóteles hay un espacio para hablar legítimamente del alma en cuanto que impasible y sin mezcla (de materia), como un principio causal que pone en movimiento permaneciendo inmóvil y como causa de afecciones que no es afectada ella misma. Pero no se ve cómo estas afirmaciones podrían tener cabida en el modelo merleau-pontyano del cuerpo vivido, donde la categoría de *reversibilidad* es omnicomprensiva.

5. La distinción anterior manifiesta también algo más. En Aristóteles –desde una lectura cercana a un dualismo no cartesiano– habría una discontinuidad o fuerte heterogeneidad ontológica entre el principio material (cuerpo) y el formal (alma) que incluso, en ocasiones, se mostraría refractaria con ciertas posiciones canónicamente hilemorfistas. Pero, ¿es este el caso de Merleau-Ponty? ¿Habría lugar en su pensamiento para una discontinuidad ontológica de ese tipo? En mi opinión, eso dependerá del lugar desde donde se lo lea. Así, un intérprete que se aproxime a su obra desde el emergentismo enactivo de Varela tendría –si quiere ser consecuente con el naturalismo que subyace en la base de esa teoría– que responder que no. Pero, por su parte, debe admitirse que es muy posible que un intérprete de Aristóteles afín a una lectura atributista –y deflacionaria respecto de un estatuto ontológico fuerte del alma como *ousía*– reconocerá en el hilemorfismo radical de Merleau-Ponty una concepción altamente familiar con la suya.

Bibliografía

- Aquino, T. “De Veritate.” *Quaestiones Disputatae*. Vol. I. Taurini-Romae: Marietti, 1953.
- Aquino, T. *In Librum de Causis expositio*. Turin: Marietti, 1955.
- Aristotle. *De anima*. Trad. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

- Aristotle. *De Anima. Books II and III (with passages from book I)*. Trad. David Walter Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Aristotle. *De anima (On the Soul)*. Trad. Hugh Lawson-Tancred. New York: Penguin Classics, 1986.
- Aristóteles. “De insomniis (Acerca de los ensueños).” *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trads. Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1987a.
- Aristóteles. “De sensu et sensibilibus (Acerca de la sensación y de lo sensible).” *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trads. Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1987b.
- Aristóteles. “De somno et vigilia (Acerca del sueño y de lo vigilia).” *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Trads. Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1987c.
- Aristote. *De l'âme*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- Aristóteles. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- Aristoteles. “De motu animalium.” *Parte de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Trads. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Editorial Gredos, 2000a.
- Aristoteles. “De partibus animalium.” *Parte de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Trads. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Editorial Gredos, 2000b.
- Aristotele. *L'anima*. Trad. Giancarlo Movia. Milan: Bompiani, 2001.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003a.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 2003b.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Marcelo Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Barbaras, R. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1991.
- Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Editions Vrin, 1998.
- Barnes, J. “Aristotle's Concept of Mind.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971): 101-114.
- Battán Horenstein, A. “M. Merleau-Ponty: fenomenología y naturalización.” *Ideas y Valores* 59.144 (2010): 117-139.
- Boeri, M. “Μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σώμα τι ἢ ψυχή (Aristóteles, *De anima* B2, 414A19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma.” *Elenchos* 30.1 (2009): 53-98.
- Boeri, M. “Aisthesis en Aristóteles. A propósito de *De anima* II 5; 12.” *Revista Latinoamericana de Filosofía-Anejo* (2010a): 179-203.

- Boeri, M. "Introducción." *Acerca del alma*. Trad. Marcelo Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010b.
- Bos, A. P. *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden; Boston: Brill Academic, 2003.
- Burnyeat, M. "How Much Happens when Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on *De anima* 2.7-8." *Essays on Aristotle's De anima*. Eds. Martha Nussbaum and Amélie Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992a. 421-434.
- Burnyeat, M. "Is Aristotle's Philosophy of Mind Still Credible?" *Essays on Aristotle's De anima*. Eds. Martha Nussbaum and Amélie Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992b. 15-26.
- Caston, V. "Aristotle on Consciousness." *Mind*. 111.444 (2002): 751-815.
- Caston, V. "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception." *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*. Ed. Ricardo Salles. New York: Oxford University Press, 2005. 245-320.
- Cleret, A. "Varela lecteur de Merleau-Ponty: l'impossible naturalisation de la phénoménologie merleau-pontyenne." *Chiasmi Internazionale* 8 (2007): 85-123.
- Cohen, S. M. "Hylomorphism and Functionalism." *Essays on Aristotle's De anima*. Eds. Martha Nussbaum and Amélie Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992. 57-74.
- Corcilius, K. "Activity, Passivity, and Perceptual Discrimination in Aristotle." *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*. Eds. José Filipe Silva and Mikko Yrjönsuuri. Cham: Springer, 2014. 31-53. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04361-6_3
- Dillon, M. C. *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.
- Drummond, J. "The Structure of Intentionality." *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2003. 65-92.
- Everson, S. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Foti, M. V. "Merleau-Ponty's Vertical Genesis and the Aristotelian Powers of the Soul." *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Ed. Burt Hopkins. Dordrecht: Springer, 1999. 39-58. https://doi.org/10.1007/978-94-017-2610-8_3
- Granger, H. *Aristotle's Idea of the Soul*. Dordrecht: Springer, 1996.
- Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
- Mansion, S. "Aristotle's Theory of Knowledge and French Phenomenology." *International Philosophical Quarterly* 4.2 (1964): 183-199.
- Menn, S. "Aristotle's Definition of Soul and the Program of the *De Anima*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002): 83-139.
- Merleau-Ponty, M. *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- Merleau-Ponty, M. "Naturaleza y logos: el cuerpo humano." *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960*. Trad. Eduardo Bello Reguera. Madrid: Narcea, 1979.

- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984.
- Merleau-Ponty, M. *La duda de Cézanne*. Trad. Daniel Mundo. Madrid: Editorial Casimiro, 2012.
- Merleau-Ponty, M. *El ojo y el espíritu*. Trad. Alejandro del Río. Madrid: Trotta, 2013.
- Miller, F. "Aristotle on the Separability of Mind." *The Oxford Handbook of Aristotle*. Ed. Christopher Shields. New York: Oxford University Press, 2012. 306-342. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195187489.013.0013>
- Mittelman, J. "¿Una imagen dualista en el *De anima* de Aristóteles?" *Quaderns de Filosofia* 1.2 (2014): 11-33. <https://doi.org/10.7203/qfia.1.2.4110>
- Pagni, E. *Corpo Vivente Mondo: Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*. Florencia: Firenze University Press, 2012.
- Polanski, R. *Aristotle's De anima*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press, 2007.
- Ramírez, M. T. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Rey, J. M. *Paul Valéry: la aventura de una obra*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1997.
- Sheets-Johnstone, M. *The Primacy of Movement*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1999. <https://doi.org/10.1075/aicr.82>
- Shields, C. "Aristotle on Action: The Peculiar Motion of Aristotelian Souls." *Aristotelian Society Supplementary Volume* 81.1 (2007): 139-161. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2007.00154.x>
- Sisko, J. E. "Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's 'De Anima.'" *Phronesis* 41.2 (1996): 138-157.
- Stevens, A. "Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote?" *Les Études philosophiques* 62.3 (2002): 317-331. <https://doi.org/10.3917/leph.023.0317>
- Sorabji, R. "Body and Soul in Aristotle." *Articles on Aristotle*. Eds. Jonathan Barnes, Malcom Schofield and Richard Sorabji. London: Duckworth, 1979. 42-64.
- Sorabji, R. "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception." *Essays on Aristotle's De Anima*. Eds. Martha Nussbaum and Amélie Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1992. 195-225.
- Valéry, P. *Cahiers*. Paris: Gallimard, 2010.
- Varela, F., Thompson, E., y Rosch, E. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Waelhens, A. Prólogo. *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- Welsch, W. *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.