

## **GRAMÁTICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN**

*Marc Jean-Bernard*

### **RÉSUMÉ**

*Le lieu problématique actuel de l'aisthesis configure un ample espace philosophique entre L. Wittgenstein et les divers courants de la phénoménologie allemande et française. Au-delà de la généalogie conceptuelle, de la "phénoménologie" depuis J.H. Lambert, et de la "grammaire", depuis les stoïciens jusqu'à la grammaire phénoménologique proprement dite de E. Husserl, le problème du logos de la perception constitue dans ce domaine l'authentique tópos de notre réflexion.*

*«El mundo de las diferencias, al no existir en la superficie de la tierra, entre todos los paisajes que nuestra percepción uniformiza, con más razón no existe en el mundo. ¿Y existe, por otra parte, en algún sitio? El Septuor de Vinteuil me había parecido decir que sí.»*

*Marcel Proust, La Prisonnière 2, III,*

*«Kann ich nun beim Aufleuchten des Aspekts ein Seherlebnis von einem Denkerlebnis trennen? - Wenn du es trennst, dann scheint das Aufleuchten des Aspekts verloren zu gehen»*

*«Ich Glaube, man könnte es auch so sagen: Dem Aspektwechsel wesentlich ist ein Staunen. Und Staunen ist Denken.»*

*Ludwig Wittgenstein, Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie, Band I. §§ 564 565*

### **ANALYSIS SITU**

*La construcción de la unidad diferenciada entre las modalidades de l'aisthesis y las funciones cognitivas, constituye la tarea primordial de*

toda teoría de las *aprehensiones* (para hablar como el Whitehead de *Process and Reality*), de toda *fenomenología* o *gramática* de la experiencia perceptiva. El enfoque propiamente filosófico de dicha experiencia perceptiva, incluso si se perfila como una fenomenología o una hermenéutica fenomenológica de la facticidad, abarca el entero dominio de las hipótesis construidas acerca de los procesos clasificatorios envueltos en la percepción y la reconoción. Los paradigmas de codificación propuestos en el campo de la neurofisiología, de la teoría de los modelos computacionales, de la psicología genética y del psicoanálisis, integran los datos descriptivos acerca de la *formación de símbolo y de concepto* que no solamente interesan al filósofo en primera instancia, sino que implican el uso implícito o explícito de categorías metafísicas en el sentido riguroso de la palabra. Por contraste con las variedades más plausibles de irrealismo profesadas principalmente en los medios filosóficos y literarios, cuya versión más sutil es la de Nelson Goodman<sup>1</sup>, la tonalidad de nuestra exposición temática procede del *espíritu realístico* en el sentido que adoptaron Cora Diamond y Jacques Bouveresse en relación con la interpretación de Wittgenstein. Sin embargo, sabemos al menos desde *Manette Salomon* de los Goncourt que en historia del arte como en filosofía, no se puede pensar rigurosamente con ideas como la de *Realismo*. Como lo apuntaba Valéry, las etiquetas de botellas no desalteran ni embriagan. Invocaremos por lo tanto el “*espíritu realístico*” para caracterizar una metodología armónica sensible al despliegue perceptivo del *Noüs*. En dicha perspectiva metodológica, tres procesos revelan entrecruzarse:

1. Conviene primero resaltar una conexión interna entre diferentes ontologías de índole *mitológica*, en el sentido propiamente wittgensteiniano: el *mito de la interioridad*, el mito de lo que está dado, el mito de lo mental y el mito de la modelización *explicativa* de procesos neurocerebrales.

1. GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Hacket Publishing Company, 1978; trad castellana: *Maneras de hacer Mundos*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1990, Vid. La interpretación de los trabajos de Paul Klers en el Cap. 5 y las hipótesis filosóficas propuestas en el Cap. 6. *Of Mind and Other Matters*, Harvard, Harvard University Press, 1984; De la mente y otras materias, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1995, Vid. La ontología defendida en el Cap. 2, pp 57-91.

2. Por otra parte, semejante regulación mitológica de los presupuestos *ontológicos* del discurso filosófico y científico, lejos de acreditar a una lectura *relativista* de la categoría de gramática, nos conduce a pensar que el sentido de las indagaciones de Wittgenstein posteriores al 1929 consiste en *una posición radicalmente distinta de alguna forma de antirealismo, de relativismo teórico y de escepticismo filosófico*.
3. El estilo conceptual *descriptivo* y la valoración de la experiencia antepredicativa y la carne del mundo establecen vínculos entre las concepciones aparentemente opuestas de la experiencia perceptiva formuladas en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y los *Vorstudien* a la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Existen, sin embargo, analogías y diferencias fundamentales entre los dos estilos metodológicos, que nos permiten componer una forma de “répons” filosófico.

El concepto de *fenomenología* en el texto husseriano, desde los *Ideen* de 1913, y el uso limitado del vocablo en el Wittgenstein de las conversaciones con Schlick de Diciembre 1929 y de las *Philosophische Bemerkungen*, configuran un amplio *espacio de diálogo filosófico* entre Wittgenstein y las diversas corrientes de la fenomenología alemana y francesa. El problema de la percepción constituye en dicho dominio (inicialmente señalado por Spiegelberg<sup>2</sup>), el punto de irradiación central, el auténtico tópos de la reflexión ontológica presente. El ámbito de la cuestión no se limita a una indagación de genealogía conceptual acerca del concepto de *fenomenología* desde J.H. Lambert y de *gramática* desde los estoicos hasta la *gramática pura* de Husserl, pasando por las *gramáticas filosóficas* del medioevo. En la modulación ejecutada por Wittgenstein en sus cursos del 1930 con la introducción de una categoría precisa de *gramática* se juega el destino del problema general de la intencionalidad formulado por la teoría de las presentaciones (*Vorstellungen*) de Brentano<sup>3</sup>.

2. SPIEGELBERG, H., *The puzzle of Wittgenstein's «Phänomenologie»* *American Philosophical Quarterly*, V, 1968.

3. BRENTANO, Franz. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, II, ch 1 secciones 2 y 3 y Cap. 9.

Conviene en este punto resaltar el hecho que Husserl hizo hincapié temprano -desde su artículo de 1894 que inicia la primera perspectiva fenomenológica- sobre la equivocidad del término de "representación". De semejante manera, Twardowski sacara todas las consecuencias de dicha antigüedad en su teoría del contenido y del objeto de las representaciones.

El *analysis situ*, al cual nos referimos en la definición liminar del lugar problemático actual de la *aísthesis*, nos invita a escuchar la doble resonancia del orden de lo *estético*, la relación interna entre lo que Paul Valéry llamaba lo estésico y lo que entendemos por estético. La invitación a una manera de *analysis situ* de las conexiones fisiológicas sensibles, desplegaba en la poética general de Valéry una tabla de traducciones, abriendo a una inteligencia múltiple del tiempo y de la frase en Bach, Mozart o Wagner, como a una topología general de los elementos de la figuración en el dibujo de Rembrandt, la pintura de Monet, o en aquellos singulares vitrales que forman las prosas de Mallarmé<sup>4</sup>. En su completitud, la temática de lo que llamamos percepción corresponde al punto de desarrollo del concepto de lógos y a la propia armonía melódica del *phronein*, anterior a la formación del concepto histórico de retórica y de *gramática*. En este nivel metodológico, entran reconociblemente en diálogo por una parte la eidética de Husserl, la aplicación del método fenomenológico del joven Heidegger en la perspectiva de la ontología de Aristóteles<sup>5</sup>, las descripciones de la percepción y de los procesos psíquicos por parte de la fenomenología existencial y, por otra parte, la descripción lógico-gramatical de las *Gestaltungen* perceptivas por Wittgenstein; su explícita referencia a la «praxis» como criterio semántico y su análisis de la ramificación del pensar en las *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* y *Zettel*. En la perspectiva del método fenomenológico concebido como el auténtico proyecto de filosofía científica o de ontología principal, en su triple realización como

4. Sobre el sistema de semejante tabla armónica, Vid Paul Valéry, *Carnets*, II, Gallimard, La Pléiade, 1974, sección Art et Esthétique, pp 923-983.

5. HEIDEGGER, Martin., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation), 1922, Dilthey Jahrbuch, pp 16-18. Vid. Los cursos de Marburg del verano del 1927, *Die Grundproblem der Phänomenologie*, V. Klostermann, tomo 24, Introducción § 5, pp 26-32.

*reducción, construcción y destrucción* según el Heidegger de *Los Problemas fundamentales de la Fenomenología*, los conceptos de las ciencias regionales y, a fortiori, los conceptos de la psicología aparecen como paradigmáticos de la reducción dogmática a la objetividad preteorética. A pesar de las importantes diferencias que separan el horizonte de una antropología fenomenológica del ámbito de la gramática filosófica, la crítica de los conceptos psicológicos ingenuos (como el mismo concepto de percepción) sistemáticamente realizada por Wittgenstein, Hacker o Shanker frente a las teorías de la percepción, evidencia una común exigencia conceptual. En su antagonismo, la fenomenología trascendental, la ontología fundamental y la investigación gramatical al estilo de Wittgenstein coinciden en el rechazo de la mitología del descubrimiento «objetivo» de los misterios de la percepción. *L'aisthesis* se revela en su verdad propia en un *lógos* donde se disuelven realismo e idealismo:

«“Verdadera”, en sentido griego, y más originariamente que el *lógos*, es la *aisthesis*, la simple percepción sensible de algo. La *aisthesis* apunta siempre a sus ídias, es decir al ente propiamente accesible sólo por ella y para ella, como por ejemplo el ver a los colores, y en este sentido, la percepción es siempre verdadera (...) “Verdadero” en el sentido más puro y originario -e.d. de tal manera descubridor que nunca puede encubrir- es el puro *noeîn*, la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en tanto que tal (...)»

Lo que no tiene ya la forma de realización de un puro hacer ver, sino que al mostrar algo recurre cada vez a otra cosa y, de este modo, hace ver algo como algo; asume, junto con esta estructura sintética, la posibilidad del encubrimiento. Pero la verdad del juicio es sólo la contrapartida de este encubrimiento -e.d. un fenómeno de verdad múltiplemente fundado. Realismo e idealismo desconocen con igual radicalidad el sentido del concepto griego de verdad (...)»<sup>6</sup>

El texto de Heidegger revela en su terminología que si Wittgenstein no se propone reconocer el sentido griego de verdad perceptiva y menos el proyecto de una filosofía como ontología fenomenológica universal,

6. HEIDEGGER, Martin., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, p.7 B pp 32-34; citamos la traducción al Español. *Ser y Tiempo*, de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp 56-57.

la analogía critica con la clarificación conceptual del aparecer en Wittgenstein se puede verificar en muchos aspectos: 1. el acercamiento del múltiple fundamento de la verdad fenoménica, 2. la crítica del concepto de ilusión (reafirmado por Merleau-Ponty en su crítica del prejuicio del mundo\*), 3. su enfoque del cambio de aspecto visual o acústico (y, por ende, de ambigüedad pictórica o musical), 4. su compromiso con un regreso al áspero terreno de las cosas mismas y, 5. sobre todo, el privilegio de la *posibilidad* sobre la *realidad*<sup>7</sup>. Las principales teorías actuales de la percepción, es decir, de la información sensorial y de los modelos que operan hipotéticamente basados en ella, efectuaron un giro en reacción contra una tradición que hacía de la percepción una facultad puramente receptiva y, como tal, inferior en la jerarquía de los medios de conocimiento. *Visión* de Marr y *The Confounded Eye* de Gregory son al respecto ejemplares. Rudof Arnheim llega hasta defender que todas las operaciones cognitivas que constituyen lo que llamamos *pensamiento* no son el privilegio de procesos mentales situados por encima de la percepción sino *los ingredientes mismos de la percepción*. Esa tesis lo conduce a formular claramente que «la percepción visual es el pensamiento visual»<sup>8</sup>. Frente a esta inversión jerárquica, Wittgenstein observaría probablemente que apuntar las similitudes entre el pensamiento y la experiencia perceptiva es muy valioso pero no tiene que opacar la mención de sus diferencias. De manera más general, para nuestro propósito podemos constatar que, tanto para la tradición metodológica nacida de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl como para filósofos de traza wittgensteiniana (y Fregeana) como Anscombe, Kenny, Hacker y Bouveresse, las teorías presumidamente científicas de la percepción dejan intactos los problemas conceptuales esenciales que hacen surgir la admisión (tácita en Gregory) de nociones como la idea de *hipótesis* y de *modelos internos* operando a partir del *input* sensorial. Frege, Husserl o Wittgenstein (y, a fortiori, Heidegger en referencia al *noein* aristotélico) no dejarían de preguntarse «¿de qué clase tiene que

7. HEIDEGGER, M., Op. cit, pág. 38.

8. ARNHEIM, Rudof. *Visual Thinking*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1969, pág. 14.

\* *Fenomenología de la percepción*, Trad. de Lem Cabanes. 4ta. ed. Introducción, T. la sensación. pp. 26-47.

ser el componente noético, o el pensamiento proto-conceptual, que viene a añadirse a la información sensorial para convertirla en un conocimiento objetivo del mundo? Y, sobre todo, insistiría Merleau-Ponty, ¿cómo podemos atribuir sin precisión a una entidad llamada *cerebro* comportamientos como ver o decodificar, pertinentes a los seres humanos integrales?». Contestar a estas preguntas supone que se tome en cuenta en forma crítica una amplia tradición filosófica del problema.

#### **GRAMÁTICA Y FENOMENOLOGÍA COMO ESTILOS METODOLÓGICOS**

Al enfocar el problema filosófico de la percepción en su curso en el *Colegio de Francia* y en *Lenguaje, Percepción y Realidad*, Jacques Bouveresse volvió a abrir, a partir 1996, un campo filosófico prácticamente abandonado por los filósofos franceses desde la *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty. Semejante eclipse en Francia podrá parecer más sorprendente si consideramos que, sin hablar de Arnauld, de Lamarck o de Maine de Biran, los fenomenólogos franceses proseguían una tradición crítica abierta por la metafísica de la experiencia de Bergson, fundamentada en un concepto de intuición pura.

Recordemos solamente cómo *Materia y Memoria*, abordaba el ser del mundo *percibido*. En efecto, antes de Husserl y de Heidegger, Bergson establecía el circuito entre el ser para mí, y entre el espectador y el ser. Bergson se propone profundizar el ser percibido que los cartesianos habían encerrado en un análisis. La intuición de las intuiciones, de 1907, es justamente la relación vivida con el ser vivo en nosotros y fuera de nosotros, en forma quasi presocrática. Se extiende a la memoria pura y a la percepción pura. (materia/memoria, percepción/recuerdo, objetivo / subjetivo). Reduciendo los prejuicios metafísicos de la psicofisiología experimental contemporáneos de Charcot, Bergson efectúa, antes de Merleau-Ponty y de Wittgenstein, una crítica de las teorías *explicativas* dogmáticas de la relación entre cuerpo y mente, demostrando que la memoria no es solamente una función del cerebro. La discusión actual acerca de las localizaciones tiende a dar razón al escepticismo de Bergson. El cerebro será concebido como una condición necesaria y no suficiente de la percepción. La percepción se vuelve el orden a partir del cual pensar lo universal y una duración universal. Lo que demuestra Bergson en

*Duración y simultaneidad*, contra ciertos relativistas, es que no hay simultaneidad entre cosas en sí. El entrecruzamiento de los campos perceptivos restituirá todas las duraciones. Bergson insiste en la pluralidad rítmica de las duraciones: nuestra duración, escribe en *El pensamiento y lo movente*, es “una cierta tensión bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles”. El universo o el ser mismo se convierte en una inmensa memoria.

La percepción originaria y la percepción activa en la evolución se unirán estrechamente. La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y las indagaciones fenomenológicas del primer Sartre supieron a la vez recibir la herencia y marcar la originalidad irreductible del método fenomenológico.

Este notable eclipse de un problema esencial hoy en día para la filosofía contemporánea, no se observó solamente en Francia y del lado «continental» de la filosofía. En el lado analítico, el primado concedido durante mucho tiempo al lenguaje opacó la consideración del orden general de lo *proto-lingüístico*. El problema del «realismo» en la filosofía del lenguaje volvió a hacer de la *aisthesis* un tópico central. En el campo continental, la desaparición del problema coincidió con una relativa y temporal astenia de la fenomenología, que resultó fundamentalmente desconocida por el estructuralismo a pesar del papel central que desempeñó en su elaboración. Hemos de precisar que en Francia el eclipse al cual nos referimos se ha reducido al escenario más ruidoso del mundo filosófico francés, por efecto de la albuminosa verbosidad que caracterizó los años setenta y ochenta. Tales síntomas no afectaron el curso de la investigación en psicología de la percepción y en psicología cognitiva.

Un problema mayor moviliza ahora tanto la investigación fenomenológica como la analítica en un espacio común de diálogo hermenéutico: ¿Cómo tendrá la filosofía que construir la relación entre pensamiento conceptual y experiencia? El problema tiene como correlativo la cuestión de la relación entre la realidad del mundo percibido y vivido, y el protocolo de idealizaciones característico de la ciencia. Saber determinar si el problema cobra la forma de un *antagonismo efectivo*, o si se trata más bien de una *apariencia de conflicto*, es una de las metas del filósofo. En el asunto, tendremos en cuenta la sugerencia

de Wittgenstein según la cual, frente al desorden de nuestros conceptos, "los problemas filosóficos tienen que poder ser resueltos sin residuo, por oposición a todos los otros"<sup>9</sup>. Bouveresse como Gilles Gaston Granger, a diferencia de lo que creían Deleuze y Lyotard, piensan que no es indigno del auténtico filósofo contribuir a una solución, por parcial que sea, de semejantes problemas, siguiendo así los ejemplos que nos ofrece la tradición filosófica.

El punto de partida de Bouveresse, en *Lenguaje, Percepción y Realidad* comparte con el de Putnam en *Words and Life*, una posición wittgensteiniana del problema, explícitamente la interrogación fundamental del *Tractatus*: "¿Cómo el lenguaje se engancha con el mundo?". Putnam sugería, en efecto, que Wittgenstein puede ser considerado como uno de los héroes posibles de la peregrinación hacia una nueva ingenuidad, en compañía de Aristóteles, William James, Husserl, Dewey y Austin.

Si queremos entender cómo puede ocurrir una pérdida del sentido problemático, tenemos que tener en cuenta cierta pérdida del sentido de la realidad que afectó a la filosofía continental.

La época estructuralista, especialmente en Francia, coincidió con la generalización de un primado sistemático del lenguaje en la descripción de los modos de contacto con el mundo.

"La impresión que tengo personalmente de la época estructuralista -decía Bouveresse- es la de una fase en la cual el lenguaje era por lo general considerado como el único medio que tenemos para entrar en contacto con el mundo y a la misma vez como incapaz, por razones intrínsecas, de hacer lo que esperamos de él: instaurar con la realidad extralingüística una relación que sea otra cosa que el reflejo de una sencilla ingenuidad filosófica"<sup>10</sup>.

En ese sentido Bouveresse compartió la convicción de Wittgenstein según la cual la correlación entre el lenguaje, el pensamiento y el mundo permanecía completamente misteriosa si no implicábamos nuestras conexiones con el mundo en la percepción y la acción. "Wittgenstein,

9. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Big Typerscript, Philosophie*, 86.93. pp. 405-435.  
Traducción al Español como *Ocasiones Filosóficas*.

10. BOUVERESSE, Jacques. *Langage, Perception et Réalité*, T. I *La Perception et le Jugement*, Ed. J. Chambon, 1995, pág. 27.

precisa Bouveresse, no estuvo nunca tentado por el género de errores que se pueden reprochar, en ese punto, a un cierto número de filósofos del lenguaje contemporáneos, incluso de todos los que en principio, se reclamaron seguidores suyos. Si hay una convicción colocada en el centro de su segunda filosofía, es la de una imposibilidad de entender cualquier cosa de las interacciones lingüísticas que tenemos con el mundo y nuestros prójimos, si no se toma en cuenta el ligamento que las une de manera esencial a los otros modos de interacción que tenemos a la misma vez con ellos”<sup>11</sup>.

El enfrentamiento directo de Wittgenstein con los múltiples aspectos de la praxis humana esta ligado con su extrema reserva argumentativa sobre el uso de los términos generales de *realismo*, *idealismo* y *solipsismo*. *Wittgenstein no critica el idealismo para convertirnos al realismo, a una justificación filosófica del sentido común*. Por consiguiente, tendremos que adoptar, con Bouveresse, una actitud muy prudente en la aplicación del término de *realismo* en el caso de Wittgenstein - y también de los otros protagonistas de la «nueva ingenuidad».

Es importante, por un lado, poner de manifiesto que las *Investigaciones filosóficas* no pueden ser consideradas como un ataque a todas las formas de realismo, lo cual conduciría al *idealismo lingüístico*, al relativismo y al escepticismo en el sentido de Kripke. Es también esencial reconocer, con Cora Diamond y Putnam, que existe desde el *Tractatus* una problemática del realismo, sino un realismo filosófico. Lo que Cora Diamond llama “*the realistic spirit*” ordena rigurosamente el enfoque wittgensteiniano de la percepción y de la experiencia cognitiva, en la medida que no se paran en algún sitio antes del hecho, no se detienen antes de lo real, en un umbral teórico de legitimación, de verificación o de codificación.

Por otra parte, hemos de aclarar que el espíritu del realismo no implica la asunción de ninguna forma de realismo teórico, ya lo llamemos *directo* o *natural*. Y la nueva ingenuidad que Wittgenstein comparte y enseña no corresponde, finalmente, a la pura mirada noemática de Husserl, ni tampoco comparte el “mito de la experiencia” de Dewey.

11. BOUVERESSE, Jacques. *Langage, Perception et Réalité*, T. I *La Perception et le Jugement*, París, Ed. J. Chambon, 1995, pág. 28.

Considero,- que la mejor de las actitudes en el asunto me parecía la abstinencia generalizada de los “ismos”, que carecen de virtud interpretativa y de verdadera potencia filosófica. A favor de semejante prudencia terminológica, figura el hecho de que ni Husserl, ni Wittgenstein, ni Whitehead han cedido al prurito de la generalización al que inducen, por fuerza, las versiones más sofisticadas del “realismo”. En el caso de la navegación entre Caribdis y Escila de la filosofía contemporánea, que denuncian tanto Putnam como Bouveresse, el concepto de realismo, como el de idealismo y también el de irrealismo podrían solamente acentuar la derivación metodológica de nuestra época de constante subversión radical, de restauración ciega y de alegre olvido de sus tradiciones.

Para la orientación de nuestro viaje de regreso a l'aisthesis, al sentir más arcaico y, en general, al orden de la apariencia o del *phainesthai*, tanto Putnam como Bouveresse, recomiendan el uso de un compás de gran valor topográfico: sus ramas destacan de un lado la analogía entre el pensamiento aristotélico del conocer, que nos parece realizar una prefiguración de lo teorético en lo estético, y del otro el pensamiento morfológico de Wittgenstein, en su descripción del abordaje del mundo. A pesar de numerosas diferencias en cuanto al régimen del concepto de forma, los dos filósofos comparten, según Putnam, una intuición claramente común: «la intuición de que el espíritu y el lenguaje no podrían engancharse con el mundo si aquello con lo cual han de engancharse no tuviera una forma intrínseca o “incorporada”»<sup>12</sup>.

En vez de pensar la relación entre el lenguaje y el mundo mediante la idea de *conexión casual*, Putnam sugiere que volvamos a la hipótesis de una comunidad de *forma* entre el lenguaje y el mundo, o entre el que conoce y lo conocido. Putnam se basa en la concepción expuesta en el *De Anima*, según la cual el intelecto se comporta en relación con los inteligibles de la misma forma que la facultad sensitiva en relación con los sensibles<sup>13</sup>. Según Aristóteles el *theorein* puede volverse potencialmente la cosa que conoce, de tal forma que la aisthesis y la epistemé se

12. PUTNAM, Hilary, *Aristotle after Wittgenstein*, Words and Life, p. 84; traducción al Español, *La herencia del Pragmatismo*, Paidos, Barcelona, Buenos Aires México, 1997, Capítulo 3.

13. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4 15 18.

identifican de una cierta manera (Pos), es decir, formalmente, con sus objetos<sup>14</sup>. La dificultad que solemos encontrar para admitir semejante identificación formal resulta del modelo causal acreditado por la tradición posterior a Berkeley y Hume, según el cual experimentamos afecciones internas causadas por las cualidades objetivas del mundo. Por supuesto para Putnam, se trata menos de reemplazar una teoría de la representación por una teoría de la identidad, que de subrayar que la idea de una codeterminación morfológica tiene una pertinencia teórica para la filosofía contemporánea. En *Sense, non sense and the sense*, Putnam precisó que, en cuanto al problema de la percepción, lo que defendía era algo como “el realismo aristotélico sin la metafísica aristotélica”, lo que podemos entender como una dirección de lectura de la obra de Aristóteles y como un redescubrimiento del espíritu del realismo aristotélico. Cualquiera que sea la posición que uno tome en cuanto a esa lectura de Aristóteles obviamente inspirada en Dewey, hay que poner de manifiesto que Aristóteles no hubiese compartido nuestra concepción de la imagen científica del mundo, la dicotomía entre la apariencia y la realidad y tampoco entre el espíritu y el cuerpo.

Bouveresse añade que Aristóteles estaba en efecto “mucho más preparado que nosotros para admitir las apariencias mismas, y no establecer necesariamente una cosa escondida atrás de ellas o colocada *más allá de ellas*”<sup>15</sup>. La ilusión de las versiones rígidas de la teoría científica de la apariencia, consistiría entonces en considerar que el conocimiento científico descubre gradualmente lo que son verdaderamente los objetos cuyas apariencias nos están presentadas.

Putnam indica que la mecánica cuántica ofrece “un maravilloso ejemplo de la manera como, con el desarrollo del conocimiento, nuestra idea de lo que cuenta como siendo sencillamente una pretensión de conocimiento *possible*, nuestra idea de lo que cuenta como siendo un objeto *possible* y nuestra idea de lo que cuenta como siendo sencillamente una propiedad posible, están todas sujetas al cambio”<sup>16</sup>.

Sin entrar por ahora en la cuestión de una contribución eventual de la filosofía de Aristóteles a una crítica de lo que Putnam llama el “realismo

14. *Ibid III*, 8 432 a 8-10.

15. BOUVERESSE, Jacques. *Langage, Perception et Réalité*, pág. 22.

16. PUTNAM, Hilary. *Words and Life*, pág. 451.

metafísico”, podemos, sin embargo, comprobar que la concepción aristotélica del proceso del *noein* y del *theorein* resulta en armonía con un modelo del espíritu que comparten Mac Dowell y Putnam, según el cual “el espíritu no es un órgano material, ni tan poco un órgano inmaterial, sino un sistema de capacidades”. La clarificación histórica del problema me parece que exige precisar, de acuerdo con Bouveresse, que esa lectura de Aristóteles no constituye una novedad absoluta. La interpretación por Hegel de lo que llamaba en los escritos de Jena lo esencial de su concepto de alma, en contra de la representación lockeana de la tábula rasa (una aprehensión “en exterioridad” del conocer), esa interpretación especulativa se presentaba también como un redescubrimiento de Aristóteles y, en acuerdo con sus tratados, una interpretación no dualista del Schein, de la apariencia. La tarea primordial de la filosofía del espíritu era explícitamente el redescubrimiento de los tratados aristotélicos, susceptible ella sola de permitir la nueva introducción del concepto en el conocimiento del espíritu. En las lecturas de los conceptos aristotélicos de sensación y de conocimiento, Hegel revelaba la doble unilateralidad del realismo y del idealismo, del empirismo y del criticismo.

Lo que podemos apuntar de esa amplia problemática histórica es que, según Hegel, en Aristóteles, la apariencia no está asociada a la *ilusión*, sino que al contrario, resulta como esencial a la esencia. *Dem Wesen Wesentlich*.

Como lo recuerda Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, “es solamente en la sofística y en Platón que la apariencia es declarada ilusoria, y, como tal, rebajada. Del mismo golpe, el ser está elevado como *idea* en un lugar suprasensible. La ruptura (*kórismos*) está marcada entre el siendo puramente, aparente aquí abajo y el ser real en algún sitio arriba”.

Según el juego de lenguaje hegeliano, cuando la esencia es considerada sólo como “algo diferente atrás del ser (etwas Anderes hinter den sein), como pura entidad independiente, queda siendo una mera abstracción opuesta exteriormente a lo inesencial. Pero la apariencia (Schein) no revela una determinación abstracta que se situaría atrás o más allá de ella, sino que constituye la apariencia en si de la esencia, la *immediatez* (no más als seind sino reflexionada o suprimida) de la esencia

misma: Es en su determinación *an und für sich nichtige Unmittelbare*<sup>17</sup>. Por supuesto, la apariencia constituye, en la absoluta negatividad de la inmediatez, un momento de la esencia, destinado a disolverse en el movimiento de una pura manifestación interna. Lo que es en si y por si puede solamente estar presente mediante el aparecerse a si mismo, el *Sich Erscheinen*.

En la lectura especulativa del *noûs* por Hegel, la decisión hermenéutica pertinente para el problema que nos interesa, consiste en la tematización de la noción de *receptividad como espontaneidad*, en tanto que actividad productiva del aparecer como lo que es percibido (*Anfgenomenwerdendes*). Nos permite entender como la *aisthesis da su sentido al intelecto*, y seguir la función de la metáfora estesiológica en la descripción del contacto, o del tacto, entre el pensamiento y su objeto.

El regreso a Aristóteles, en el contexto de una restitución del pensamiento indiviso de la apariencia, se puede efectuar desde puntos de vista teóricos antagónicos. Esa posibilidad señala una ambigüedad y una analogía formal en cuanto a la posibilidad de regresar a una teoría no dualista de la percepción.

El camino hacia lo que Putnam llama el *realismo natural* pasa, según Bouveresse, por un camino sensiblemente diferente del camino que siguieron Kant y Hegel, un camino abierto por la tradición filosófica de Bolzano, de Brentano y de sus discípulos directos o indirectos.

Las tradicionales teorías de la percepción presuponen una oposición entre la *receptividad* de la percepción y la *actividad constructiva* de una facultad separada. La tendencia más reciente consiste más bien en afirmar que todas las operaciones intelectuales superiores están ya activas en la percepción humana o animal. El problema esencial es el de saber en qué medida el pensamiento pueda estar implicado en la percepción y, si es el caso, cómo la sensación puede adquirir una relación con el mundo y cómo lo que resulta es una percepción y no un pensamiento del objeto.

En *Lenguaje, percepción y realidad* Bouveresse se pregunta si las teorías que consideran la percepción como teniendo ya la naturaleza de un juicio, o de una inferencia -según Helmholtz-, ofrecen una contribución tan significativa a la definición de la percepción. La amplia exposición

17. HEGEL, W.G.F. *Logik* (Teoría de la esencia) Suhkamp Verlag.

crítica de la teoría de la percepción como *inferencia inconsciente*, a la cual procede Bouveresse, tiene su razón:<sup>18</sup> Helmholtz representa en el siglo XIX la expresión magistral de la teoría clásica de la percepción como relación doblemente indirecta «ya que equivale, dice Bouveresse, a algo como el producto relativo de una relación epistémica y de una relación de dependencia causal»<sup>18</sup>. Helmholtz admite que lo que Kant llama la espontaneidad de los conceptos esté ya operando en la sensibilidad, pero no renuncia a la hipótesis de una receptividad sensorial pura. Sin embargo, no llega a poder concebir algo como la hipótesis sugerida por Mac Dowell, en *Mind and the world*, que ciertas capacidades de la *espontaneidad* puedan ser implicadas intrínsecamente en la pura receptividad. Sin embargo, Bouveresse no deduce de su crítica de Helmholtz una sencilla adhesión al punto de vista de Mac Dowell.

Bouveresse esboza su escepticismo en estos términos: “Aún si está claro que la relación existente entre la experiencia y el pensamiento conceptual no puede ser sencillamente causal (la experiencia debe poder constituir, de alguna manera, a la razón, y no sencillamente la causa del juicio; o, como dice Mac Dowell, el mundo en la experiencia tiene que poder ejercer una influencia racional y no solamente causal sobre nuestro pensamiento), no me parece posible renunciar a atribuir a nuestras experiencias perceptivas, por más conceptualizadas que sean, un contenido que no sea ya conceptual”<sup>19</sup>.

Bouveresse invita a emprender el viaje filosófico de lo familiar hasta lo familiar, según la famosa expresión de John Wisdom, practicando, a diferencia de Helmholtz, una forma de realismo directo o de *realismo natural* como lo bautizó Putnam. Para llegar al realismo natural, tendríamos que efectuar una transformación todavía más profunda que la del realismo directo que se define en una reforma lingüística sobre al uso de la palabra “percibir”.

Lo que Putnam llama el realismo natural implica una transformación completa de nuestro estilo de pensamiento filosófico. Supone una renuncia definitiva al modo causal de pensar, que sigue caracterizando todavía unos modos de pensar como los de Sellars o Davidson: Tenemos

18. BOUVERESSE, Jacques. *Langage, Perception et Réalité*, pág. 11.

19. Ibid. pág. 10.

que poder experimentar efectivamente las cosas del mundo, percibidas como *transparentes*, en vez de concebirlas como causas de las impresiones o de los *qualia*. Bouveresse expone las exigencias radicales del realismo natural como una metamorfosis integral de la concepción filosófica de la percepción desde el siglo XVII, tal como la *Investigación de la verdad* de Malebranche podía exponerla, y que adoptan, implícitamente, tanto la teoría de la percepción como inferencia de Helmholtz como las formas más recientes de las teorías de los modelos cerebrales elaborados a partir de las sensaciones y localizados en algún sitio de la cabeza. El realismo natural exige una demostración de la inutilidad de introducir entre nosotros y lo que percibimos y sobre lo que pensamos un cuerpo representativo intermedio que exige una propia semántica. Semejante realismo requiere, precisa Bouveresse, «que renunciamos pura y sencillamente a la idea central que estuvo al origen de todas las dificultades, y que responsable del desastre final, es decir la que postula que hay una pantalla (*interface*) entre nuestras facultades cognitivas y el mundo exterior - o, para decir las cosas de otra forma, la idea según la cual nuestras facultades cognitivas no pueden alcanzar completamente los objetos mismos»<sup>20</sup>.

En la historia de la filosofía, no es la primera vez que se critica la concepción de la representación como intermedia. Arnauld contestó formalmente el recurso de Malebranche a una entidad representativa, una idea que según los términos de Malebranche, sea «el objeto inmediato, o lo más cerca del espíritu cuando percibe algún objeto». Tanto Arnauld como Leibniz se negaron a admitir que el espíritu percibiera una representación del objeto percibido. Bouveresse piensa que la crítica por Arnauld del postulado de los seres representativos parece no haber perdido su actualidad, si se toma en cuenta el papel que desempeña la idea de *representación mental* o *interna* en algunas de las más recientes teorías de la percepción.

Para Putnam, la reforma de nuestra concepción de la representación, que por supuesto no se trata en ningún momento de eliminar, no podría contentarse con ser meramente verbal: podríamos decir que percibimos

20. BOUVERESSE, Jacques, *Langage, Perception et Réalité*, pág. 16; PUTNAM, Hylari, «*Sense, non sense and the sense*», en *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, N 9, pág. 453.

las cosas, admitiendo que causan de forma adecuada impresiones en nosotros. Pero ese compromiso parece inaceptable a Putnam. Rindiendo homenaje a Strawson, el autor de *Representación y realidad* considera que el autor de *Analysis and Metaphysics*, se paró en el camino del realismo natural, por haber seguido el sentido común hasta la admisión sin salida de la teoría causal de la percepción, perfectamente incompatible. Putnam precisa que el rechazo del punto de vista causal, y el regreso al sentido común de la percepción normal, no representa nada que sea anticientífico, y pueda ser considerado como un obstáculo para los intentos serios propuestos actualmente «para procurar mejores modelos, a la vez neurológicos y computacionales, de los procesos cerebrales responsables de nuestras facultades perceptivas y conceptuales»<sup>21</sup>.

Pero para Bouveresse, esa compatibilidad presentada como un beneficio metodológico representa un problema filosófico mayor. Si renunciamos en nuestra concepción de la representación a la idea de una entidad intermediaria entre nuestras facultades cognitivas y la realidad, ¿en nombre de qué tendríamos que aceptar modelos y descripciones científicas que juegan precisamente un papel conceptualmente similar? Bouveresse subraya que tenemos que sacar todas las consecuencias de la crítica de los sense data, cuya versión más radical es, ciertamente, la de Wittgenstein en sus *Notas sobre la experiencia privada y los sense data*. Si rechazamos la pertinencia de un recurso a la idea substancialista de los sense data como entidades primordiales de la experiencia perceptiva, ¿por qué buscar un equivalente fisiológico del *sense datum* en la región todavía presentada como misteriosa de los procesos neurocerebrales? Caemos, nuevamente, en una variante del realismo directo. La ficción de la construcción cerebral de la percepción reproduce todas las dificultades del paralelismo psicofisiológico. Bouveresse precisa que si Putnam reconoce que el viaje de regreso hasta la percepción familiar, en la perspectiva del realismo natural, nos impide renunciar a los sense data y a la concepción de lo mental como un mundo encerrado en la cabeza, tendría que renunciar también «a todo lo que podría parecerse de cerca o de lejos a una versión materialista de la misma historia»<sup>22</sup>.

21. PUTNAM, Hilary, *Ibid*, pág. 494.

22. BOUVERESSE, Jacques. *Langage, perception et réalité*, pág. 18.

En el juego de ajedrez de la experiencia sensible, Wittgenstein realiza una doble amenaza con la pieza del análisis gramatical de la noción de *sense datum*: contra el idealismo y contra el realismo rígido. La constitución egocéntrica del mundo y la constitución empirista o materialista proceden de la misma *Betrachtungsweise* metafísica.

Todo sucede como si nos encontráramos todavía, con la teoría de la percepción, en la situación que Wittgenstein juzgaba característica de la sicología: *unos métodos experimentales y una completa confusión conceptual*. Los modelos propuestos por Eccles en *xz* proceden de una perspectiva claramente metafísica.

En efecto Eccles buscaba la localización del ligamento entre los tres mundos de Popper en el cerebro mismo. En este caso, la ontología empirista de la representación se duplica en una localización substancial de una interface donde están colocadas entidades metafísicas como el ego (mundo 2). Esa metafísica de los tres mundos colocada en el cerebro constituye, en todo estado de causa, una manera de crear mundos de la cual podemos sospechar que sea efectivamente "irrealista" en cierto sentido. Se confirma la ambigüedad de la retórica nominalista del realismo. En esas condiciones, el proyecto de Eccles y el de Popper en *El conocimiento objetivo* comparten la misma manera de crear mundos de los arquitectos de sistemas metafísicos como Hartmann, cuando postulaba cuatro grandes estratos del ser real: el inorgánico, el orgánico, el síquico y el espiritual.

Bouveresse toma el caso ejemplar de los trabajos científicos de Helmholtz en la segunda mitad del siglo pasado, como un modelo para la discusión filosófica actual en cuanto a la teoría de la percepción.

En efecto la obra de Helmholtz presenta dos aspectos: un corpus extendido de resultados experimentales (especialmente el carácter mesurable de la velocidad de propagación de la excitación nerviosa) y un edificio conceptual a la base del cual esta la descripción de la percepción como *inferencia inconsciente*. Esa descripción es considerada por numerosos teóricos actuales como un acontecimiento revolucionario. Gregory considera por ejemplo que es una realidad indiscutible no solamente en los animales, sino también en las máquinas.

Sin embargo Helmholtz procede, y cual sea el valor de objetividad revolucionaria que se quiera atribuir a su enfoque, a unas equivalencias

ambiguas, introduciendo, finalmente, una confusión conceptual general que analiza Bouveresse: «Lo que Helmholtz quiere decir cuando dice que no percibimos otra cosa, hablando propiamente, que nuestras sensaciones, es, en realidad, que el cerebro no tiene directamente acceso a las sensaciones que resultan de la acción del objeto sobre nuestro aparato sensorial y no al objeto mismo; pero mejor sería no decir que tiene del objeto una percepción, si por “percepción”, en el sentido normal del término, se entiende, como lo hace, el resultado de una inferencia causal que, a partir de las sensaciones, concluye en la presencia de un objeto de tal o tal naturaleza en tal o tal sitio. Y en la medida en que considera la percepción como una especie particular de representación, no debería tampoco ignorar la diferencia de categoría que existe entre la representación y el juicio, y asimilar implícitamente la percepción al juicio de percepción. En otros términos, aunque Helmholtz haga en principio una distinción entre el objeto percibido y las sensaciones que produce, entre la percepción del objeto y el juicio de percepción explícita, cede frecuentemente a la tentación de hablar de una de las cosas en unos términos que se aplican en realidad a otra y, según sus propios criterios, deberían aplicarse solamente a ella».

El sistema de confusiones categoriales que describe aquí Bouveresse, compromete el mecanismo de la inferencia postulada y su viabilidad. Como lo subrayó Sellars, y que aprueba Bouveresse: La sensación de rojo no es aun una razón para “veo rojo”. “Veo rojo” es una razón por “este libro es rojo”. Tener sensaciones no equivale a un conocimiento de premisas de las que se puedan derivar inferencias.

Helmholtz considera las sensaciones como las premisas de una deducción y trata a la percepción como su conclusión. La sensación y la percepción no tienen, sin embargo, el estatus de *proposiciones* y como tal no pueden ser los *términos de una inferencia*.

En el origen de esa confusión conceptual podríamos considerar que figura la influencia de concepciones filosóficas del siglo XVII y XVIII. A esta hipótesis tenemos que añadir otra, que rige realmente todas las ambigüedades conceptuales: un diálogo crítico intenso con Kant que condujo Helmholtz a la convicción de haber demostrado que *Kennen* y *Wissen* no se pueden diferenciar. Si las percepciones espaciales resultan de operaciones de carácter inferencial, no se puede mas oponer el

entendimiento y la sensibilidad. La representación y la sensibilidad misma razonan, juzgan.

Ese punto crucial no deja de constituir un nudo gordiano que precisamente una perspectiva gramatical tiene que cortar. Una fenomenología, sea cual sea el sentido descriptivo o constitutivo en que se entienda la palabra tendría que incluir aquí otro horizonte categorial. Hacker tiene razón, creo, para considerar que sociólogos y neurofisiólogos han reemplazado las imágenes tradicionales y el aparato conceptual por otros de apariencia científica y de esencia paralógica. No será en estas condiciones, aún con algún progreso de las técnicas experimentales, que podremos librarnos de la confusión conceptual que proviene de Helmholtz, sino, ante todo, por el medio de *investigaciones conceptuales aplicadas a la gramática de los verbos de percepción*. Una gramática de la percepción sólo tendría esa función, claramente definida en las *Notas sobre la experiencia privada y los sense data*, el *Cuaderno azul* y las *Observaciones sobre el color*. De hecho, la modelización contemporánea de la percepción sufre de las mismas ambigüedades que una teoría como la de Helmholtz.

Hacker y Bouveresse evocan, desde ese punto de vista, la definición, por D. Marr, de la visión como un proceso de *tratamiento de la información*. Lo que constata Bouveresse es que, aún si el proceso de la visión es descrito como un proceso integralmente simbólico, de *transición* entre una representación analógica y una representación discreta de carácter simbólico, el mito de la pantalla interna insiste en imponerse en la conceptualización del proceso.

Marr conceptualiza, sin embargo, el proceso de la visión como una inferencia efectuada por el cerebro a partir de una imagen interna, cómo si se tratara de una muestra fotográfica: «El núcleo central verdadero de la percepción visual, explica Marr, es la inferencia efectuada a partir de la estructura de una imagen, a propósito de la estructura del mundo real exterior»<sup>23</sup>.

Si, efectivamente, la descripción de la visión como un proceso de tratamiento de la información ofrece un marco para revelar la explicación de las características del mundo en la percepción visual, todas las

23. MARR, D, *Vision*, W.H. Freeman and company, New York , 1983, pág. 68.

dificultades surgen en el momento de la *definición conceptual de la lectura de los mapas de las proyecciones corticales*. El designio teórico de Bouveresse no consiste en abrir, a propósito de la percepción, una discusión crítica o *deconstructiva*) de su "impensado" metafísico. Tenemos también que poner de manifiesto que Wittgenstein no entendía tampoco "*destruir*", en el propio sentido heideggeriano de < de la metafísica implícita de la noción de *sense datum*, como varios comentadores se inclinan a pensar. El propósito de ambos resulta en proponer una clarificación *constructiva* de la relación descrita por las descripciones científicas de la percepción, en términos simbólicos.

La ascesis que recomienda Bouveresse, a propósito del recurso a la interposición de pantallas internas, consiste en considerar que el problema de la percepción visual, por ejemplo, es la transformación de la información, producida por los objetos en los receptores visuales, en un conocimiento de las características objetivas, sin interponer una descripción elaborada por un dispositivo teórico susceptible de extraer tal conocimiento. El problema verdaderamente filosófico consiste en examinar cómo la idea de una descripción paradigmática o de una imagen interna, interpretada por el cerebro o el espíritu, paraliza la conceptualización:

«Si decimos, pregunta Bouveresse, que el cerebro contiene combinaciones de símbolos cualesquiera, que representan los estados de cosas percibidos, ¿hablamos nosotros del punto de vista de un observador externo (aún si está colocado en la cabeza) quien los encontraría inscritos en el cerebro y trataría de descifrarlos, o del punto de vista del sujeto que percibe los estados de cosas en cuestión?»<sup>24</sup>.

El nervio de la argumentación de Bouveresse consiste en la aplicación lógica del escepticismo sobre la existencia de las imágenes en el ojo y en el cortex visual, a sus versiones sustitutas, proponiendo representaciones más sofisticadas, de carácter simbólico. Si unos teóricos como Gregory o Mc Culloch denuncian también la tentación de considerar que el ojo produce imágenes en el cerebro, mientras alimenta al cerebro con información codificada en actividad neural, no se preguntan si la actividad neural, considerada como el objeto mismo, logra evidenciar

24. BOUVERESSE, Jacques, *Langage, perception et réalité*, pág. 325.

una percepción de los objetos. En consecuencia tenemos que aclarar el juego de lenguaje que jugamos con las expresiones "contener la información", "haber información" y "conocer la información".

La transformación del cerebro en cuasi sujeto que percibe, correlato de un cuasi objeto de percepción, reproduce, bajo una construcción más sutil, las aporías introducidas por la *idea* en las teorías clásicas.

La consideración del cerebro como entidad dotada del poder de manejar un lenguaje o un simbolismo reproduce una confusión que Wittgenstein, después del Bergson de *Materia y Memoria*, denuncia en las *Investigaciones filosóficas*:

«Es solamente del hombre vivo y de lo que le es semejante (que actúa de manera semejante), que se puede decir que tiene sensaciones; que ve; que es ciego; que oye; que es sordo; que es consciente o inconsciente».

Lo menos que se puede decir es que los teóricos de la percepción y de la inteligencia artificial no tienen mucho en cuenta este tipo de observación, al utilizar predicados que se aplican a un organismo completo, a órganos particulares o a las máquinas. P.M.S. Hacker considera justamente, en *Appearance and Reality*, que las terminologías aparentemente más científicas de ciertos psicofisiólogos contemporáneos sufren de los mismos vicios de razonamiento que afectaban a las teorías clásicas y a la teoría de Helmholtz. Ambas consideran que las sensaciones forman el material bruto a partir del cual las percepciones entran en una suerte de *síntesis inconsciente* del espíritu.

Esa aclaración conceptual de las confusiones filosóficas reiteradas por una descripción y una localización presentadas como científicas, constituye el marco general de la problemática filosófica que abrió Merleau-Ponty. En ese sentido, podemos decir que el resurgir, en Francia, de la problemática de la percepción tiene también su razón en una aclaración de lo que tenemos que entender por una *fenomenología de la percepción* en la tradición de la fenomenología husseriana, y, fuera de esa tradición, después de la transformación introducida por unos pensadores como Wittgenstein, Austin (en *Sense and Sensibility*) y Putnam.

Enfrentando el problema de la distinción entre impresión sensorial, percepción y juicio, Merleau-Ponty realizó, desde los años cuarenta, una doble crítica de lo que él llamaba el *intelectualismo* y el *empirismo*. En *La estructura del comportamiento*, abre una discusión exigente de lo

que llama los métodos de la sicología contemporánea, para demostrar que el comportamiento no puede ser descrito de una manera *analítica*.

Una de las características mayores de la concepción analítica del comportamiento y de la experiencia perceptiva es, precisamente, una concepción de la totalidad como suma de partes exteriores entre sí. En contra de un empirismo analítico, Merleau Ponty empieza por defender, exactamente como Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, una concepción orgánica, u holista, del ser en tanto actor que percibe, vive. Tal orientación suponía una reconsideración de la relación entre cuerpo y espíritu; se trata explícitamente de “entender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza” En la línea de los pensadores de la Gestalt, Merleau-Ponty define la naturaleza como un universo de formas.

Materia, vida y espíritu tienen que participar de manera desigual en la naturaleza de la forma, representar distintos grados de integración, y constituir en fin una jerarquía donde la individualidad se realiza cada vez más. El problema de la percepción se formula dentro de un marco filosófico trazado tanto por Köhler como por Husserl y, de alguna manera, por Aristóteles.

El problema de Merleau-Ponty coincidía con la cuestión de las relaciones entre la pura conciencia de sí y la conciencia “naturada”. La reducción de todas las dicotomías que derivan de la dicotomía central entre naturaleza y espíritu, se opera mediante una fundación del yo pienso sobre lo yo percibo. La *Fenomenología de la Percepción* se abre con una aclaración del modo de presentar las esencias y de concebir la esencia de la percepción, integrándola al movimiento de la existencia. Una fenomenología de la percepción tendrá que adoptar por método la descripción, y no la explicación. Su propósito no es el de explicar mediante razonamientos causales, sino el de “explicitar”, de modo descriptivo, la autoconstitución de la experiencia y la autorevelación de su sentido. Esa suerte de “mayeútica” fenomenológica de la experiencia perceptiva, se origina en el enfoque husserliano de la experiencia pura.

“Es la experiencia pura, todavía muda, para decirlo así, la que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”<sup>25</sup>.

El viaje al cual nos invita, por su parte, Merleau Ponty es una

25. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*.

peregrinaje hacia el *Lebenswelt*, al mundo vívido del yo percibo, para fundamentar la actividad predicativa sobre la actividad antepredicativa. La meditación del cuerpo propio prolonga a la vez la reflexión de Gabriel Marcel sobre el cuerpo y la determinación por Husserl de la *Urempfindung*, una auténtica *rehabilitación* ontológica de la *carne misma de lo sensible* realizada en las *Ideen II*.

En el campo filosófico francés, este nuevo primado de la percepción no representaba solamente un ataque obvio al campo epistemológico, sino a todas las hipótesis y categorías idealistas o empiristas, en la conceptualización de la experiencia natural viva. El camino hacia el mundo objetivo se metamorfosea en un predicado esencial del objeto mismo. El horizonte problemático en el cual Merleau Ponty no dejará de investigar la experiencia perceptiva está esbozado según las fuerzas sin origen ni término del campo constitutivo de Husserl.

En ese campo de la constitución husseriana, dominan relaciones de *Fundierung*, en un doble sentido, que demuestran cómo toda objetividad lógica existe sólo como cumplimiento del “Logos del mundo estético”. La descripción fenomenológica de la experiencia perceptiva se desarrolla como una exposición de la simultaneidad constitutiva entre la naturaleza, el cuerpo, y, entrecruzada con ellos, el alma. En ese movimiento de los círculos del análisis constitutivo, Merleau-Ponty desarrolla una doble crítica de las evidencias como solidificadas, paradas o paralizadas que caracterizan tanto al intelectualismo como al empirismo.

«El cubo no es lo que percibo de él, porque nunca veo más que tres faces a la vez; pero tampoco es un juicio por el cual yo unifco apariencias sucesivas. Un juicio, es decir una coordinación consciente de sí misma, sería necesaria únicamente si unas apariencias separadas estuvieran previamente dadas, lo cual es contrario a la hipótesis del intelectualismo. Queda siempre en el intelectualismo algo del empirismo que sobrepasa y como un empirismo reprimido»<sup>26</sup>.

Desde el punto de vista de Merleau-Ponty, una teoría como la que defiende Helmholtz, al considerar que las sensaciones son *signos* para el trabajo semántico ulterior del entendimiento, representaría el prototipo de una *síntesis irracional de intelectualismo y de empirismo*. Por intelectualismo, Merleau-Ponty entendía el conjunto de las concepciones

26. MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, pág. 202.

que, como las de Jules Lagneau, de Alain (que cita la *Optica fisiológica* de Helmholtz), consideraban al juicio como siendo “lo que hace falta a la sensación para volver posible una percepción”. En éstas condiciones, donde encontramos la pura sensación encontramos el juicio - es decir en todo sitio. El juicio desempeña el papel principal en el análisis intelectualista. Si la visión, por ejemplo, va más allá de la pura impresión, ya no se trata más de ver, sino de juzgar. “Para rendir justicia a nuestra experiencia directa de las cosas, habría que sostener a la vez, en contra del empirismo, que son irreductibles a sus manifestaciones sensibles y que se encarnan en sus apariciones”, precisa en la *Fenomenología de la Percepción*. En esas líneas, el fenomenólogo establece distinciones categoriales que no escaparon ni a Husserl en *Experiencia y Juicio*, ni a Russell y Whitehead en los *Principia Mathemática*. Pero, de manera original, esboza también el principio de las distinciones que establecerán una estratificación de la experiencia perceptual. La graduación de los “escenarios” y de las “protoproposiciones”, de Christofer Peacocke, constituye un ejemplo reciente<sup>27</sup>.

El carácter de simultaneidad constitutiva, requerido por Husserl, no se puede reducir a una sencilla experiencia de lo inmediato. Cuando dice que «el filósofo no busca explicar la percepción, sino coincidir con la experiencia perceptiva y entenderla», no debemos imaginar que promueve una percepción pura al estilo de Bergson, en absoluta adecuación con el objeto.

Sin embargo, persiste siempre el riesgo de llegar a efectuar una exclusión de las propiedades reales:

«El cubo con 6 faces iguales no solamente es invisible, sino incluso impensable; es el cubo como sería para sí mismo; pero el cubo no es para sí mismo, porque es un objeto»<sup>28</sup>. Las consecuencias ontológicas extremas de semejante versión de los esbozos perceptivos, representa, obviamente, un peligro de carácter intuicionista, que siempre puede amenazar al fenomenólogo.

27. PEACOCKE, C, *A study of concepts*, The MIT Press, Cambridge Mass, 1992.

28. MERLEAU-PONTY M., *Fenomenología de la Percepción*, ed. citada, 2da. parte, El Mundo Percibido. p. 220.

Husserl, cuya teoría de la percepción no dejó nunca de evolucionar, mencionó esta ambigüedad en *Raum und Ding*, defendiendo una descripción de la percepción como siendo incompleta pero directa.

En *El filósofo y su sombra*, Merleau Ponty me parece que formula, en contrapunto con Husserl, la indistinción constitutiva entre el cuerpo y el objeto en la experiencia, como una poesía de la creación del objeto:

«La cosa intuitiva reposa sobre el cuerpo propio. Eso no quiere decir el sentido de los sicólogos, que la cosa sea hecha de *kinesthesia*: Se puede decir igualmente que todo el funcionamiento del cuerpo propio está supeditado a la cosa intuitiva sobre la cual se cierra el circuito del comportamiento. El cuerpo no es nada menos, pero nada más, que la condición de posibilidad de las cosas».

Del cuerpo propio a la cosa, no existe una relación de *deducción proposicional*, ni una relación instrumental entre fin y medio. El lenguaje kantiano de la “condición de posibilidad” deja, sin embargo, como un aura de indeterminación. En un círculo terminal del *lógos* del mundo estético a las determinaciones semánticas del pensamiento, podemos observar que la descripción fenomenológica, en su regresión a la *Urempfindung* y a la *Uerfahrung*, resulta ser más que una fenomenología de la percepción.

El pasaje al análisis semántico revela una intensificación de la ambigüedad en un sentido metodológico. Merleau-Ponty, en su admisión de la categoría de sentido de Husserl, acentúa el proceso de desrealización de la teoría noemática de Husserl.

“¿Qué son, en efecto, *mis ojos, mi retina, el cubo exterior en si mismo, los objetos que no veo?* significaciones lógicas que están conectadas a mi percepción actual por unas motivaciones válidas, que explicitan su sentido, pero que le toman prestado el índice de existencia real. Esas significaciones no tienen en sí mismas con qué explicar la existencia actual de mi percepción”. Estamos aquí en el polo opuesto de las formas de realismo evocadas por Putnam y Bouveresse, porque la noción de significación se extendió, metafóricamente, hacia la realidad objetiva y orgánica hasta el punto de desvanecerla en una poesía de la intencionalidad pura. Aún si esa descripción tiene un precioso valor hermenéutico (por ejemplo en la estética pictórica), resulta, desde el punto de vista teórico, dependiente de una indeterminación radical de

la noción de sentido y de la noción de noema en los textos husselrianos.

La concepción de *noema* perceptual fue, como se sabe, introducida en los *Ideen*, en el curso de una nueva teoría de la percepción, en tanto que informada por el *noema*. En ese sentido preciso, su función resulta análoga al *sentido* de Frege. Pero Bouveresse observa que Frege nunca generalizó el concepto de sentido, que para él queda siendo el constituyente de un pensamiento. El *noema*, en sus diversas interpretaciones posibles, como *concepto* o como *percepto*, juega el papel problemático de los intermediarios que Wittgenstein denunciaba como fantasmáticos entre proposición y verificación. Podemos observar que Brentano manifestó una viva conciencia de las dificultades que conllevaban las entidades introducidas por sus discípulos. Recordemos brevemente la historia: empieza, en efecto, con la reintroducción que opera del concepto de intencionalidad. Por contraste con los fenómenos físicos Brentano hizo de la intencionalidad el criterio de lo que denominó el fenómeno mental. Recurrió en este propósito al concepto de presentación (*Vorstellung*) para designar el escuchar, el ver, el sentir y los estados de la imaginación. En cuanto al pensar, se incluyen bajo este término el juicio, el recuerdo, la expectativa, la inferencia, la opinión y la duda. En fin, bajo el concepto se incluye toda clase de emoción. Como tal las presentaciones son originarias; son ellas que confieren a cualquier acto su carácter intencional, el de estar dirigido hacia un objeto<sup>29</sup>. En su formulación más famosa, se enuncia la propiedad particular para la conciencia de ser conciencia de algo. Esta formulación siempre se cita como inspiración de la primera fenomenología de Huesserl; la sumieron tanto Sartre como Merleau-Ponty, y la filosofía de la mente la sigue usando en su definición de los acaecimientos mentales.

“Todo fenómeno mental está caracterizado por lo que los escolásticos medievales denominaron en la Edad Media la inexistencia intencional (y también mental) de un objeto (*Gegenstand*) y lo que podríamos denominar, no sin cierta ambigüedad, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (*Objekt*) (...) Todo fenómeno mental incluye algo como objeto (*Objekt*) en sí mismo, aún cuando todos no lo hacen

29. BRENTANO, Franz., *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, II, ch 1 secciones 2 y 3 y Cap. 9.

de la misma forma”<sup>30</sup>. Semejante definición clara y profética profetizó también serias dificultades conceptuales. ¿Podemos seguir aseverando que alguien que sufre de alucinaciones o que piensa en el snark de Lewis Carroll sigue dirigiendo su actividad mental y sensitiva hacia un objeto? Inversamente el caso de toda clase de irreabilidad objetiva es problemático tratándose de los actos de la percepción normal: cuando percibimos la iglesia, percibimos algo que hubiésemos visto también si hubiésemos visto la catedral sumergida de Debussy. El dilema que enfrento Brentano desde 1874 dio nacimiento a una nueva generación de entidades objectuales: precisamente el *noema* de Husserl (generalización de la noción de sentido), el *objektive* de A. Meinong y el pensamiento objetivo, el *Gedanke* de G. Frege. Sin embargo, la evolución de la teoría de Brentano no reconoció semejante descendencia de hijos ideales. La *inexistencia intencional* de 1874 podía muy bien conducir a atribuirle a los objetos de los actos mentales una clase de existencia mental, distingurable de la actual. Pero al contrario Brentano llegó a repudiar la concepción de una nebulosa existencia mental. Defendiendo la idea de que el objeto de un acto mental es *intrínseco al acto*, insistió, después de 1905, que era externo a la mente, en el sentido fuerte, es decir, al no ser un constituyente de la conciencia. Para mantener la coherencia de su teoría, Brentano admitió una gran variedad de modos de presentación, de tipos de actos mentales involucrando diferentes tipos de relación con los objetos. Todos los desarrollos de la concepción de Brentano mantienen la exigencia de la *referencia* en relación con el sentido (*Sinn*) (en el caso de Frege, 1892), la correlación de la conciencia con un objeto (en que consiste el sentido *noemático* de Husserl): “*Cada experiencia intencional tiene un noema y, en este noema, un sentido (Sinn) por medio del cual esta ligada al objeto*”<sup>31</sup>. En su obra manuscrita, por ejemplo en *Noema y sentido*, Husserl asume la tesis de irrealdad del sentido noemático en forma radical: “Un sentido (*Sinn*) no tiene realidad, está relacionado con un intervalo temporal mediante el acto en el cual figura, pero no tiene en sí realidad, conexión con el tiempo y la duración”. Los noemas y los sentidos noemáticos sólo se pueden conocer mediante una reflexión especial -la reflexión fenomenológica- cuyos objetos son por definición abstractos y no perceptibles. Los *Sinne* de Frege y los *noemas* de Husserl

30. BRENTANO, Franz., *Ibid.* II, C 1, s 5, pág. 115.

31. HUSSERL, Edmund., *Ideen*, I, pág. 233 ss.

no son el objeto de definiciones detalladas pero se asevera en ambos autores que a un objeto físico le corresponde una infinidad potencial de Sentidos o de Noemas. Cuando Merleau-Ponty analiza la manera como aprehendemos los objetos mediante *perspectivas* parciales, implicando otras caras co apuntadas, él desarrolla el sistema complejo del *noema* husserliano. El caso de las aprensiones artísticas y de su perspectivismo propio no será un ejemplo retórico sino un *desarrollo interno de la reflexión fenomenológica* acerca de los procesos que vuelven lo invisible visible y plantean una realidad escultural como la de Giacometti o musical como la de Mahler por ejemplo.

Bouveresse comparte la conclusión de Dummett según la cual ni Frege ni Husserl pudieron, por razones internas a sus categorías de *sentido* y de *pensamiento*, pensar la experiencia en el sentido general de la palabra.

En el problema que ocupa la teoría de la percepción, es decir, la cuestión del modo de implicación del pensamiento en la percepción, tanto en la teoría de Frege (que es esencialmente *proposicional*) como en la noción de *sentido* en Husserl, conduce a una disociación entre lo lógico y la experiencia. Ambas teorías pierden el aspecto de la praxis proposicional, y la *aisthesis* en el orden de la vida infantil o de la vivencia animal. El problema de un regreso a lo natural resulta ser siempre, como lo había anotado Giacomo Leopardi en otro contexto, un regreso a la adolescencia natural de la experiencia.

En la experiencia estesiológica, o «estésica» en el sentido de Valéry, así como en la experiencia estética, la interpretación de la percepción de todas las formas objetuales no puede ser confiada a un proceso intencional, a una pantalla empírica, al transparente telón trascendental o a la intuición primordial de la *Gestalt*.

La *gramática*, en el sentido en que el concepto está usado de manera plástica en Wittgenstein o en Bouveresse, *no es una candidata nueva para la descripción intencional o computacional de la percepción*. Podríamos decir que traza el espacio lógico que el filósofo persigue, pensando y actuando en busca de una cosmología del pensamiento de la vivencia perceptual y de las artes.

Para precisar esa última glosa pitagórica o Boeciana, observaremos aquí que se propone considerar, en la línea de Paul Valéry, una armonización de las categorías noéticas y estéticas, volver a plantear, la

doble irradiación de la perspectiva estética. Lo estético aparece en esa perspectiva como auténtico espacio de normatividad.

Diremos que es el espacio de *normatividad formal* para los fenómenos mentales que Brentano llamaba las presentaciones, para los sistemas, el conjunto de los sistemas simbólicos y, por consecuencia, la validez de ambos para los mundos posibles. El espacio estético tendría en este caso un estatus comparable a lo que el teórico de las probabilidades Von Kries<sup>32</sup> llamaba el *Spielraum*, espacio de libertad de las posibilidades de realización de una hipótesis, el espacio de juego para toda situación posible, identificándose así con el espacio lógico. Siguiendo la metáfora lúdica clásica de todos los filósofos de la matemática (especialmente Cantor, Frege, Husserl, Wittgenstein) semejante espacio sería para decirlo así, el mismo ajedrez, el orden de todas las posibilidades permitidas por las reglas del juego, es decir en forma más Wittgensteiniana, el mismo surtidor de los *juegos de lenguaje* (*Sprachspielen*) en su entrecruzamiento con la compleja *forma de vida* (*Lebensform*) que los define. La experiencia estética se podría revelar así como siendo el *juego de Abalorios* en el sentido de Hermann Hesse, donde se *realizan* (como en armonía musical) los saberes y las obras y donde se cifra toda *posibilidad lógica o metafísica*. En el caso de las tesis extremas, antes de hablar de un *modalismo real*, tendríamos que pensar el *modalismo estético*.

En las ramas aparentemente divergentes de la gramática filosófica y de la gramática pura, de la fenomenología husseriana y de la gramática Wittgensteiniana, se revela una descripción análoga de la significación de lo percibido.

Un estudio (en curso) de las relaciones entre la primera fase de la fenomenología de Husserl y la tradición filosófica austriaca nos puede mostrar por una parte que la teoría de la significación como modalidad intencional y la descripción fenomenológica del sentido de lo percibido *no proceden* necesariamente de un “mito de la significación”, por otra parte la reflexión *estética*, lejos de construir una mera *extensión temática* de la fenomenología y de la gramática filosófica, conforma su espacio propiamente *filosófico*.

32. VON KRIES, Johannes. *Die Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Eine Logische Untersuchung*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr, Freiburg i B., 1886, pág. VII.