

DISCERNIMIENTO, UNIDAD Y REFLEXIVIDAD DEL SENTIR EN ARISTÓTELES Y MERLEAU-PONTY

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: Este trabajo desarrolla un análisis comparativo de ciertos temas comunes a las teorías de la percepción de Aristóteles y de Merleau-Ponty. Se sostiene que, de distintos modos y discutiendo en cada caso con diferentes doctrinas «intelectualistas», ambas teorías atribuyen a la percepción sensible capacidades complejas de discriminación, unificación y autopercepción sin mediación de funciones intelectuales. A partir de estos elementos comunes a ambas teorías es posible esbozar una consideración del cuerpo sentiente que no lo reduce a su materialidad, así como una concepción de un sí mismo no restringido al pensamiento.

PALABRAS CLAVE: percepción; discernimiento; sinestesias; reflexividad; Aristóteles; Merleau-Ponty.

Discernment, Unity and Reflexivity of Sense in Aristotle and Merleau-Ponty

ABSTRACT: This paper develops a comparative analysis of certain common topics in Aristotle and Merleau-Ponty's theories of perception. It is argued that, in different ways and discussing in each case with different «intellectualist» philosophies, both theories attribute to sense-perception complex capacities of discrimination, unification and self-awareness without the mediation of intellectual functions. From these common elements it becomes possible to outline a consideration of the sentient body which does not reduce it to its materiality, as well as a conception of a self not restricted to thought.

KEY WORDS: Perception; Discernment; Synaesthesia; Reflexivity; Aristotle; Merleau-Ponty.

INTRODUCCIÓN

Merleau-Ponty forjó su propio pensamiento dialogando principalmente con la filosofía moderna y contemporánea, y sus referencias a los filósofos antiguos fueron más bien circunstanciales o generales. Sin embargo, algunos contados estudios en las últimas décadas se refirieron a los evidentes «rasgos aristotélicos» propios de algunas de las principales tesis del fenomenólogo francés¹. Este trabajo considera, en primer lugar y de modo introductorio, algunos obstáculos metodológicos que estudios de esta índole enfrentan, habida cuenta de la escasez de referencias explícitas de uno a otro filósofo así como de su pertenencia a contextos intelectuales tan distantes epocalmente, esbozando desde la filosofía merleau-pontiana una justificación de la posibilidad de identificar «resonancias» y establecer diálogos interepocales como los aquí propuestos (Sección 1)². Se consignan a continuación algunas aclaraciones terminológicas

¹ Entre ellos MALHERBE (1991), BARBARAS (1998), STEVENS (2002/3), PAGNI (2012 y 2015), HONORATO (2018), RODRIGO (1995), FÓTI (1999) y LIBONATI (2020).

² Adopto la expresión «diálogos interepocales» del título de la obra editada por E. BIEDA y C. MÁRSICO (2014), *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*, la cual contiene además dos estudios acerca de la relación de la filosofía de Merleau-Ponty con el pensamiento griego.

y conceptuales de tipo general acerca de la percepción y el carácter corporal del percipiente en la concepción de ambos filósofos, que permiten respetar los diferentes contextos epocales de enunciación de sus teorías y mediar entre ellos evitando los anacronismos (Secciones 1 y 2). Estas consideraciones preparatorias allanan el camino para el análisis comparativo de ciertos aspectos específicos de las teorías de la percepción propuestas por uno y otro autor, aspectos que constituyen el principal objeto de este estudio y que atañen particularmente a las capacidades de discernimiento atribuidas a la percepción sensible (Sección 3), el funcionamiento integrado de las diferentes modalidades sensoriales (Sección 4) y la reflexividad del sentir (Sección 5). El examen de esta acotada serie de resonancias de la doctrina aristotélica de la *aísthesis* en la fenomenología merleau-pontiana de la percepción puede contribuir no sólo a la comprensión del pensamiento del fenomenólogo francés, sino a la elucidación de los problemas mismos que fueron objeto de la reflexión de estos dos filósofos y lo son aún del nuestro, puesto que —en palabras de Merleau-Ponty— «lo visible que vemos, del que hablamos, es el mismo del que hablaron, que vieron Platón y Aristóteles» (Merleau-Ponty, 1996: 375)³. Así, los análisis aquí desarrollados apuntan a mostrar que para uno y otro filósofo la facultad de sentir es indisoluble de un cuerpo viviente que ejerce capacidades complejas de discriminación, síntesis y autopercepción sin recurrir a funciones intelectuales, y que en los desarrollos de ambos puede verse esbozada la noción de un «sí mismo» sensible que difiere del concepto de un «yo pienso» autotransparente⁴.

1. AÍSTHESIS, SENSACIÓN Y PERCEPCIÓN

Una dificultad metodológica inicial con la que se enfrentan estudios como el presente concierne al modo de justificar el diálogo conceptual propuesto entre filósofos tan distantes epocalmente, en particular cuando el mismo Merleau-Ponty nunca emparentó los rasgos más patentemente aristotélicos de su

³ Todas las traducciones al español de obras referidas en francés, inglés e italiano en la bibliografía final son propias. Al citar el tratado aristotélico *De Anima* (*DA*) sigo siempre la traducción de T. Calvo Martínez (1978), excepto cuando lo indico expresamente en nota al pie. Para el resto de las obras en griego citadas en español sigo las traducciones consignadas en la bibliografía final.

⁴ En contraste con estudios previos de espectro más general, orientados a las respectivas concepciones del cuerpo viviente (PAGNI, 2012; LIBONATI, 2020), las doctrinas de la potencia y la «doble actualización» (BARBARAS, 1998; MALHERBE, 1991), o los fundamentos sensibles de la intelección (FOTI, 1999) estos análisis apuntan a un reducido número de problemas específicos enmarcados en sus teorías de la percepción sensible, posibilitando un examen más minucioso y atento a ciertas diferencias que las perspectivas más abarcativas pueden desdibujar. Respecto de los estudios comparativos tocantes a la percepción sensible en ambos autores (específicamente los de STEVENS (2002/3) y HONORATO (2018) pero también algunas secciones de los antes mencionados) este trabajo pretende no sólo sistematizar sus resultados sino extender y precisar el análisis de ciertos problemas sólo esbozados precedentemente.

filosofía con la del Estagirita⁵. R. Barbaras llega a preguntarse si el hecho de que la teoría de Aristóteles sea prácticamente la única gran teoría de la percepción a la que Merleau-Ponty no se refirió directamente podría deberse al «olvido» de aquello que no es necesario recordar por ser demasiado cercano y familiar (1998: 14-15). Sin embargo, la teoría merleau-pontiana de la percepción acusa «resonancias» muy puntuales con la aristotélica más que un «aire de familia» general, y entre ambas pueden determinarse con bastante precisión convergencias y divergencias en torno a cuestiones específicas, como evidenciarán las secciones siguientes⁶. Alternativamente, cabría preguntarse si tal ausencia de referencias se debe en cambio a que la distancia epocal, los remotos contextos terminológicos y conceptuales o la disparidad de los problemas a los que sus filosofías responden significarían para Merleau-Ponty un abismo filosófico insalvable que a sus ojos haría imposible o fútil el intento de establecer tal diálogo. Sin embargo, Merleau-Ponty descarta explícitamente la idea de que las diferencias epocales y los cambios lexicales y conceptuales, por extremos que sean, hagan a los conceptos de una filosofía definitivamente «ininteligibles» para los lectores de otra época. Lo hace precisamente en la Introducción a los cursos que se proponen perseguir el sentido de «la naturaleza», en ese caso, como «algo a lo que siempre se ha apuntado» por medio de la diversidad histórica de términos y concepciones acerca suyo, desde Aristóteles y Descartes hasta la embriología, la etología y la física contemporáneas pasando por Kant, Schelling, Bergson o Husserl (1995: 19-20). En la misma dirección afirma en otro curso que nosotros, los «contemporáneos», nos referimos perceptiva y lingüísticamente a una misma experiencia y a un mismo paisaje que aquel al que se refirieron Platón o Aristóteles: lo visible para ellos y para nosotros, afirma, es «el mismo *numéricamente*» (1996: 375):

⁵ Como ejemplos significativos de esta «omisión» menciono que en *Phénoménologie de la perception* el nombre de Aristóteles sólo aparece dos veces, y en ambas indirecta y circunstancialmente, en referencia a «la ilusión de Aristóteles» (1945: 237) y «el Dios de Aristóteles» (1945: 412). La breve alusión a Aristóteles al comienzo de los cursos acerca de la naturaleza sólo se refiere en términos clásicos al finalismo y la doctrina de los lugares naturales, como introducción a su examen más detallado de DESCARTES (1995: 23-24). También la escueta mención a «Aristóteles y la escolástica» en *L'oeil et l'esprit* (1964b: 55) aparece en el contexto de una exposición acerca de Descartes, y lo mismo puede decirse de una de las dos breves referencias a Aristóteles contenidas en *La Structure du Comportement* (1967: 212), siendo la restante (1967: 156), que comentaré más adelante, igualmente incidental y sucinta.

⁶ Utilizo la figura del «eco» o la «resonancia» en el sentido en que una frase musical (o un concepto, en este caso) evoca en el oyente (o el lector) otra frase ya conocida, recogiendo la sugerencia de E. Pagni cuando se refiere a «los ecos de la concepción ontológica de Aristóteles en la ontología de MERLEAU-PONTY» (2012: 50). Hablar de «antecedentes», como hace en ocasiones la misma autora al referirse al *synolon* aristotélico como «antecedente directo de la filosofía del *embodiment* elaborada por Merleau-Ponty» (2012: xiv) o de «influencias» (HONORATO, 2018: 16) demandaría justificaciones históricas y textuales que considero cuanto menos difíciles de elaborar.

De Platón a nosotros, el hombre griego se borró, otro hombre se hizo [...] pero cuando lee a Platón [...] entonces en el centro de sí mismo y sincrónicamente algo que fue y es el pensamiento de Platón se mueve y revive. La Naturaleza y la Palabra, lo visible y lo escrito [...] recrean a cada instante una simultaneidad universal (1996: 375).

Es manifiesto entonces que Merleau-Ponty considera posible entablar un diálogo conceptual interepocal como el aquí propuesto —«entre Platón y nosotros» o «entre Aristóteles y nosotros», en este caso— incluso cuando ese «otro hombre [que] se hizo» en los siglos que nos separan haya sido precisamente «el hombre» en el sentido de la subjetividad humana que descubrieron o «construyeron», como prefiere decir el mismo filósofo, los pensadores renacentistas y modernos⁷. Ciertamente, Merleau-Ponty es consciente de que «el ser del sujeto o del alma no es jamás para los Griegos la forma canónica del ser» como sí lo es para «los modernos» (Merleau-Ponty, 1960: 193). Y sin embargo, «muchos elementos de una filosofía del sujeto estaban presentes en la filosofía griega», señala remitiendo a la sofística, el escepticismo e, incluso, a Aristóteles:

ella [la filosofía griega] habló de «el hombre medida de todas las cosas»; ella reconoció en el alma el singular poder de ignorar lo que sabe y la pretensión de saber lo que ignora, una incomprensible capacidad de error ligada a su capacidad de verdad. [...] Y por otro lado, concibió (Aristóteles lo ubica en la cumbre del mundo) un pensamiento de sí mismo, y una libertad radical, más allá de todos los grados de nuestro poder. Ella conoció pues la subjetividad como noche y como luz (Merleau-Ponty, 1960: 193).

Desde esta perspectiva general, entonces, no sería anacrónico afirmar que tanto Aristóteles cuando discute en qué sentido es lícito enunciar que «nada hay blanco ni negro independientemente de la vista» (DA 426a20), como Kant cuando afirma que los colores son «modificaciones inherentes sólo al sentido de la vista» (Ak., IV, 289-290/Kant, 1984: 52), o Merleau-Ponty cuando afirma que «veo el azul porque soy sensible a los colores» (1945: 249), los tres están reflexionando acerca de un mismo problema, a saber, el de las condiciones *subjetivas* del conocimiento sensible, o dicho de otro modo, acerca de cómo se relaciona lo percipiente —*tò aisthetikón*, en la terminología del *De Anima*— con lo percibido —*tò aisthetón*—, aun si la dimensión subjetiva o percipiente fuera concebida diferentemente y ocupara un lugar distinto en cada caso.

También la *aísthesis* aristotélica está separada por más de veinte siglos de historia filosófica de la *perception* merleau-pontiana, pero difícilmente las diferencias lexicales impidan reconocer aquellos momentos de los análisis de uno y otro pensador que se abren al mismo paisaje e intentan describir los mismos rasgos de la experiencia visual o táctil que las siguientes secciones examinarán

⁷ «La subjetividad no esperaba a los filósofos como la América desconocida esperaba en las brumas del Océano a sus exploradores. Ellos la construyeron, la hicieron, y de muchas maneras. Y eso que hicieron, quizás es necesario deshacerlo. Heidegger piensa que perdieron el ser desde el día en que lo fundaron en la conciencia de sí» (MERLEAU-PONTY, 1960: 193).

en paralelo. Algunas observaciones preliminares como las que siguen pueden ser útiles para tender lazos entre términos y conceptos aparentemente tan distantes. La *áisthesis* aristotélica es traducida indistintamente como «sensación», «percepción» o «senso-percepción»⁸, ya que es previa a las acepciones modernas y contemporáneas que distinguen estos términos (por ejemplo en la filosofía crítica o fenomenológica) y debido a que la teoría aristotélica de la *áisthesis* comprende tanto las «sensaciones» propias de cada sentido, las comunes a varios de ellos, así como la «percepción» de una «cosa» —en los ejemplos aristotélicos, el hijo de Diáres (*DA* 418a20) o la bilis (*DA* 425b3)— en la que se integran en una unidad diversas «sensaciones». La teoría de Merleau-Ponty, por su parte, sin poder ya sustraerse al léxico moderno, desdibuja los contornos semánticos de ambos términos —sensación y percepción— ya no por desconocerlos sino a partir de una crítica explícita de las acepciones modernas que los distinguen. La sensación, afirma contra el empirismo, no puede ser caracterizada como «la vivencia de un “choque” indiferenciado, instantáneo y puntual» (1945: 9) puesto que nuestra experiencia sensible se da siempre de modo integrado y articulado. Cada punto no puede «ser percibido más que como una figura sobre un fondo» (1945: 10), por lo que las sensaciones «no se distinguen más que en grado de las percepciones más complejas» (1945: 16), siendo en realidad «pequeñas percepciones» (1945: 391): «lo que llamamos sensación no es más que la más simple de las percepciones» (1945: 279). Simultáneamente al carácter perceptivo de la sensación es reivindicado el carácter sensible de la percepción. La percepción de «algo» —el reconocimiento de que es «tal cosa»— reside en la articulación misma de sus aspectos sensibles, o en otros términos, su esencia es captada a nivel del cuerpo sentiente mismo en vez de resultar de la imposición exterior de un concepto o de la superposición de una función intelectual: «la unidad de la cosa no está detrás de cada una de sus cualidades: es reafirmada por cada una de ellas, cada una de ellas es la cosa entera» (2002: III, §3). Esta difuminación de los perímetros semánticos de la sensación y la percepción que se da «por defecto» en Aristóteles y deliberadamente en Merleau-Ponty, previa y posteriormente a su distinción en la filosofía moderna, explica el intercambio frecuente de los términos que en lo sucesivo se observe en las referencias a las doctrinas de uno y otro filósofo.

2. EL ROL DEL CUERPO EN LA PERCEPCIÓN

Desde el marco provisto por estas observaciones es posible ahora preguntarse: ¿cómo concibe Aristóteles «lo percipiente»? «El sujeto» de la percepción en este sentido amplio de «aquello que percibe» es más precisamente para Aristóteles «*el* que percibe», es decir, un ser viviente particular y concreto: si

⁸ M. BOERI propone traducir *tò asithetikón* como «facultad sensitivo-perceptiva» en la «Introducción» a su traducción de *DA* (2010: CLI).

bien se dice que el alma siente o piensa, afirma el filósofo, es más correcto enunciar que es el hombre o el animal quien siente o piensa con su alma (DA 408b13-15)⁹. Con más exactitud, *De Somno et Vigilia* (454a7-11) explicita que el percibir sensorialmente (*aisthánesthai*) no es propio (ídion) —en el sentido de «exclusivo»— del alma ni del cuerpo, sino un proceso anímico que sólo puede ocurrir a través del cuerpo¹⁰. El recién mencionado tratado integra el conjunto de escritos cortos denominado *Parva Naturalia*, presentado por el mismo Aristóteles como tratando de las «funciones compartidas por alma y cuerpo» (*koina psychés kai sómatos erga*) (*De Sensu* 436a7-10)¹¹. Como señalan M. Nussbaum y H. Putnam, puesto que Aristóteles inicia estos análisis abordando la percepción (*De sensu et sensibilibus*), puede suponerse que allí «la percepción es tomada como el caso más claro de lo que es una función “común” o “compartida”» (1997: 45). Asimismo, desde el comienzo del *DA* Aristóteles enumera al sentir entre las afecciones y acciones del alma que sólo se dan «con el cuerpo»¹², y agrega que por ser «formas materiales» (*logoi enhyloi*) las definiciones que convienen a tales fenómenos deben enunciarse siguiendo la fórmula siguiente: «es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin» (DA 403a25ss.)¹³. La fuerte dependencia de la percepción respecto del cuerpo se advierte también en numerosos puntos de los desarrollos ulteriores del *DA*, donde se afirma incluso que el órgano sensible (*aisthetérion próton*) y la facultad (*dýnamis*) de sentir son en un sentido «lo mismo, y en otro diferentes» (DA 424a25)¹⁴. Así se comprueba, por ejemplo, en el hecho de que el órgano sensitivo se asemeja al percibir a lo sensible aprehendido (DA 425b22), o en que «los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación» (DA 424a29) a la par que la capacidad sentiente. Las diversas interpretaciones más o menos fiscalistas a las que se prestan varios pasajes del *DA* y que dividen a los especialistas no contradicen la visión general y compartida de que la percepción es para Aristóteles una facultad propia de un ser viviente, animal o humano, comprendido como *sýnolon* de cuerpo y alma, lo que permite afirmar alternativamente que se da en el alma *de* un cuerpo, que percibe *con* él, o bien en un cuerpo orgánico animado (como se lee en DA 403a25ss.)¹⁵.

⁹ Sigo en este caso la traducción de M. BOERI.

¹⁰ Cf. el comentario de M. BOERI acerca de este punto en la «Introducción» a su traducción de *DA* (2010: CXLIV).

¹¹ La misma caracterización aparece en DA 433b19-20.

¹² «En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general» (DA 403a5-10). Lo mismo se reitera en DA 403a18ss. pero afirmando positivamente que se dan «con un cuerpo».

¹³ Cf. NUSSBAUM-PUTNAM, 1997: 48, donde traducen *logoi enhyloi* como *formulae in matter*.

¹⁴ Según la traducción de M. Boeri. De acuerdo con la traducción de T. Calvo Martínez: «la potencia no se distingue realmente del órgano pero su esencia es distinta».

¹⁵ Acerca de la expresión «con» el cuerpo, cf. *supra*, n. 12. Acerca de la expresión «de» un cuerpo: DA 414a20-24 afirma que el alma «no es un cuerpo, sino algo del cuerpo, y por eso se da en un cuerpo, y en un cuerpo de una cierta índole» (trad. M Boeri). SORABJI, R. (1997) y

Teniendo esto en cuenta, una de las «resonancias aristotélicas» más generales que primeramente puede advertirse al leer las descripciones merleau-pontianas del proceso perceptivo atañe a la impronta marcadamente corporal que comparte con los desarrollos del Estagirita, reconocible por ejemplo en la atención que ambos filósofos prestan a las particularidades de las diferentes modalidades sensoriales, o en el rol fundante y central que otorgan a la percepción sensible en el contexto de las otras especies y facultades de conocimiento. Si Merleau-Ponty calificó como «intelectualistas» a las teorías de la percepción que consideran que cualquier discernimiento, integración o reconocimiento presentes en la percepción sensible resultan de la intervención de recursos intelectuales tales como conceptos o juicios, desestimando el rol del cuerpo en tales procesos, podría decirse que las teorías de Aristóteles y Merleau-Ponty son, por contraste, «teorías corporales» de la percepción, en el sentido preciso de que en sus visiones la percepción es una función que involucra profundamente al cuerpo y que, además, manifiesta capacidades complejas que se desarrollan a nivel sensible sin necesidad de recurrir a elementos o procesos intelectuales.

A principios de los años '50 Merleau-Ponty resumió el objetivo de sus primeras obras (*La structure du comportement* y *Phénoménologie de la perception*) en estos términos: «nuestros dos primeros trabajos buscaron restituir el mundo de la percepción» mostrando que «el espíritu que percibe es un espíritu encarnado, y es el enraizamiento del espíritu en su cuerpo y en su mundo aquello que intentamos primeramente establecer» (1962: 402). En efecto, uno de los propósitos centrales de su *Phénoménologie de la perception* es precisamente el de dar cuenta de la percepción del mundo como una función del cuerpo: «percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción» (1945: 239). Mediante los sucesivos análisis de la propiocepción, la motricidad, la comunicación de las modalidades sensoriales, la percepción de los colores, del espacio o del movimiento, la *Phénoménologie* ... se encamina a mostrar que es el cuerpo por sí mismo el que organiza un entorno perceptivo de objetos. Esta teoría es abiertamente polémica: sostener que el cuerpo percibe significa, contra las teorías empiristas de la percepción, que el cuerpo no es sólo un receptor pasivo de estímulos incoordinados, y contra las intelectualistas, frecuentemente asociadas en la obra con el cartesianismo o el kantismo, que no es necesaria la intervención de funciones intelectuales, de conceptos o de juicios para percibir. Desde el punto de vista

BURNYEAT, M. F. (1997) proveen ejemplos paradigmáticos de interpretaciones polarizadas, el primero más afín a una interpretación fiscalista de la percepción y el segundo más cercano a considerar la percepción como un puro «volverse consciente». Como afirma M. Boeri al reconstruir el debate entre estas posiciones, el hecho de que ninguno las declare reductivas, es decir, el que ninguno identifique sin más la percepción con un proceso fisiológico o material, ni tampoco con un puro estado de conciencia que pase absolutamente por alto las condiciones materiales necesarias de la percepción, muestra que «cada una de estas posturas constituye tan solo una visión unilateral de la *aisthesis* aristotélica que conviene evitar» (BOERI, 2010: CXLVI).

del filósofo, por otra parte, intelectualismo y empirismo sólo aparentemente se oponen: en realidad ambos son complementarios y solidarios, en la medida en que una concepción deficitaria de la sensibilidad como la propuesta por el empirismo reclama el auxilio de una función intelectual como la aportada por el intelectualismo para dar cuenta de la percepción¹⁶. Ahora bien, elaborar una tal «teoría corporal» de la percepción no significa reducir esta última a sus condiciones materiales o fisiológicas, sino que requiere al mismo tiempo, para Merleau-Ponty, desarrollar una original concepción de lo que es el cuerpo viviente más allá del modelo que de él nos proveen las ciencias modernas de la naturaleza, surgidas de la escisión cartesiana de la materia y el espíritu. Para esta tarea de «redescubrimiento del cuerpo» el filósofo recurre a los desarrollos husserlianos acerca del «cuerpo propio» o «vivid» así como a una heteróclita batería de instrumentos teóricos provistos por los desarrollos contemporáneos de diversas ciencias humanas y naturales¹⁷. El cuerpo así redescubierto es, para Merleau-Ponty, un «cuerpo que comprende» (1945: 169), que tiene «un saber que está en las manos» (1945: 168), en vez de un mero ensamble de partes materiales.

Por su parte, la «teoría corporal» —en el sentido específico antes aducido— de la percepción expuesta en el *DA* se desenvuelve también polemizando a dos frentes: uno «intelectualista» que niega a la percepción la ejecución de capacidades complejas que sólo reserva a «facultades superiores», y otro que reduce la percepción al cuerpo concebido en términos puramente materiales y fisiológicos. Por un lado, la teoría aristotélica atribuye al cuerpo sentiente competencias que la teoría platónica reserva al intelecto, como se verá con más detalle en el apartado siguiente. R. Sorabji advierte en este sentido que con Aristóteles las capacidades atribuidas a la percepción gozan de «una de las más enormes ampliaciones en la historia de la filosofía griega»: «para Aristóteles la percepción no debe ser considerada una reacción rudimentaria con poco contenido, como sugirió Platón. Tampoco, por otro lado, es la obra de la razón y el pensamiento (*dianoia, noien, nous*)» (1997: 194). V. Foti afirma en el mismo sentido que con Aristóteles se da una

expansión absolutamente sin precedentes (y, hasta Merleau-Ponty, nunca igualada) del alcance y la capacidad de la percepción. [...] Él incluye en la percepción humana no sólo la aprehensión de la unidad, la semejanza y la diferencia respecto de objetos percibidos, sino también la captación de «sensibles comunes» [...] y finalmente la reflexión (1999: 47).

¹⁶ El juicio se introduce «como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción*. [...] El intelectualismo vive de la refutación del empirismo» (MERLEAU-PONTY, 1945: 40).

¹⁷ «Hemos aprendido a sentir nuestro cuerpo, hemos redescubierto bajo el saber objetivo y distante del cuerpo ese otro saber que tenemos de él porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo» (MERLEAU-PONTY, 1945: 239).

Por otro lado, al considerar que es el cuerpo animado o el alma «con» su cuerpo, quien al percibir aprehende las formas sin la materia de las cosas, Aristóteles se distingue de las teorías materialistas y atomistas de la percepción que sólo advierten en ella el proceso físico en que un cuerpo recibe el impacto de partículas materiales emanadas desde lo percibido¹⁸. Tanto Aristóteles como Merleau-Ponty, entonces, al polemizar con posiciones teóricas en cada caso diferentes en torno a la percepción, alcanzan propósitos comparables: ensanchan ampliamente el rango de competencias atribuidas a la percepción sensible en sus respectivos contextos epocales, y lo hacen sin asignar estas competencias a una mediación intelectual, sino situándolas en el cuerpo como sujeto percipiente, un cuerpo que, a la vez, ambos consideran irreductible a una definición puramente material.

3. *KRÍNEIN*: UN «CUERPO QUE COMPRENDE»

Ahora bien, ¿cuáles son esas capacidades sentientes que para Aristóteles se dan «con el cuerpo», en el ser viviente o animado, y que Merleau-Ponty descubre —o redescubre— en el cuerpo percipiente? El primer rasgo que *DA* atribuye a la *aísthesis* es la pasividad, advirtiendo enseguida que esta afeción en que consiste la sensación significa a la vez una peculiar actividad o actualización: la alteración sufrida es «hacia un estado activo, hacia su actividad natural» (*DA* 417b15). Aristóteles compara esta actualización de la facultad sensible con la actualización de las habilidades de un constructor (además de las de un conocedor de la gramática y un director de ejército): la facultad sentiente no está en potencia al modo en que un niño es un constructor en potencia, sino como un constructor que mientras descansa es un constructor en potencia. La imagen apunta a hacer patente que «el objeto [...] no puede, en rigor, decirse que “enseña”» a la facultad (*DA* 417b12)¹⁹ sino que ésta cuenta de antemano con cierto saber o habilidad (como, en la analogía, el constructor) que ejercita al percibir, y que permite que lo sensible (lo audible, lo visible, etc.) pase de la potencia al acto (a ser visto, oído, etc.): «El ser dotado de sensibilidad [...] una vez engendrado posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia» (*DA* 417b16-20).

Merleau-Ponty, por su parte, también describe reiteradamente la percepción en términos de un entrelazamiento de pasividad y actividad, si bien uno de los sentidos que el fenomenólogo asocia a este entrelazo es ajeno a la especulación aristotélica. Tanto *La structure du comportement* como la *Phénoménologie...* aluden a una relación circular entre la recepción pasiva del

¹⁸ Aristóteles se refiere particularmente a Demócrito (por ej. en *DA* 419a15) y Empédocles (por ej. en *DA* 415b28 y *DA* 418b20).

¹⁹ Cf. también *De sensu* 441b: «sentir no es aprender, sino contemplar lo que se sabe».

estímulo y el movimiento activo del órgano o del cuerpo²⁰. Si tradicionalmente la fisiología moderna, heredera del paradigma cartesiano, consideraba el movimiento como siendo causado por el estímulo sensible, Merleau-Ponty propone en cambio que el movimiento anticipa el estímulo y lo «prepara», prefigurando su modo de ser acogido y condicionando incluso su captación misma. Aristóteles no parece observar esta circularidad entre sensación y movimiento, sino más bien anticipar la relación de estímulo-respuesta (causa-efecto) que luego retomaría y consagraría la fisiología mecanicista de Descartes, la misma que justamente Merleau-Ponty criticaría²¹. Ahora bien, aun si Merleau-Ponty no coincide con el modo aristotélico de concebir la relación entre sensación y movimiento, no es menos cierto que el sentido propiamente aristotélico del tándem pasividad-actividad característico del sentir, que consiste en atribuir a la sensación el ejercicio de un cierta habilidad o un cierto «saber previo» al ser afectada, está claramente presente en Merleau-Ponty. Y ambos, al resaltar estas capacidades inherentes a la percepción, son conscientes de estar asignando al sentir y al cuerpo sentiente competencias que teorías intelectualistas, en cada caso previas, reservaban sólo al intelecto.

Para Aristóteles, «el inteligir (*noeîn*) y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible; en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad» (DA 427a18-20). Aquí como en muchas otras ocasiones el Estagirita atribuye una capacidad de discernir (*krínein*) a la sensación, oponiéndose así frontalmente a la doctrina de Platón que afirmaba que por más que el tacto pueda sentir lo duro y lo blando, no puede en cambio discernir (*krínein*) su diferencia, siendo esta última una función privativamente

²⁰ *La structure du comportement* desarrolla la idea de que si el comportamiento está condicionado por influencias externas, a la vez «el comportamiento es la causa primera de todos los estímulos» de tal modo que «no puede decirse quién ha comenzado» (1967: 11 ss.). La *Phénoménologie* retoma la tesis de que «la “cualidad sensible” [...] e incluso la presencia o la ausencia de una percepción [...] no son efectos [...] sino que representan la manera como éste [el organismo] va al encuentro de unas estimulaciones» (1945: 89).

²¹ Para Aristóteles, el movimiento involuntario más básico es disparado por la percepción del objeto, la que provoca calor o frío en el corazón y éstos se amplifican mediante el *pneuma* en el movimiento de los miembros, en un proceso mecánico que Aristóteles compara con los movimientos de una marioneta, con cierta similitud con el autómatas cartesiano: «Tal como las marionetas se mueven al producirse un pequeño movimiento cuando se sueltan las cuerdas [...] del mismo modo se mueven los animales» (*De Motu Animalium* 701b). Descartes se habría inspirado precisamente en el tratado aristotélico sobre el movimiento animal por mediación del comentario que de él hiciera Jean Buridan en el siglo XIV. Cf. a este respecto la presentación de A. Marcos del tratado *Sobre el movimiento de los animales* en la traducción R. Bartolomé a la *Obra Biológica* de Aristóteles (2010: 54 ss.). D. Honorato propone, sin embargo, un acercamiento entre Aristóteles y Merleau-Ponty en torno a este punto, considerando que para ambos «la mediación que sella el contacto entre el animal y el mundo no es nunca un sentir puro y estático, sino una particular forma de actividad senso-perceptual motora» (2018: 33).

intelectual (*Teeteto* 186b)²². Aristóteles replica que, por el contrario, «cada sentido —asentado en el órgano sensorial en tanto que órgano sensorial— tiene su objeto sensible correspondiente y discierne (*krínei*) las diferencias de su objeto sensible correspondiente» (DA 426b8-11). Además de esta capacidad, la *aísthesis* comporta por sí misma otras aptitudes aun más complejas que examinaremos en esta y las siguientes secciones, tales como las de clasificar las sensaciones positiva o negativamente, medir su diferencia de intensidad, integrarlas en la percepción de una cosa y aun autopercatarse del propio percibir.

En primer lugar, para Aristóteles la sensibilidad misma, en la medida en que comporta placer y dolor, califica las sensaciones como positivas y negativas análogamente a una modalidad previa o primitiva del juicio, y esta «clasificación» condiciona el deseo y a su vez el movimiento del viviente: «la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello» (DA 431a7-11); «Y lo que en el intelecto son afirmación y negación, eso mismo es, en el deseo, persecución y evitación» (*Ética a Nicómaco* 1139a21). Así como Aristóteles afirma que la sensación discrimina positiva o negativamente los sensibles y tal discernimiento sensible condiciona el movimiento del viviente, Merleau-Ponty en su análisis de «El sentir» (1945: Parte II, cap. 1) atribuye a cada sensación «un valor motor definido»: «la aducción significa que el organismo se vuelve hacia el estímulo y es atraído hacia el mundo; la abducción que se aparta del estímulo y se retira hacia su centro» (1945: 242). Las sensaciones, agrega a este respecto, «lejos de reducirse a la vivencia de un cierto estado o un cierto *quale* indecibles, se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital» (1945: 243)²³.

En segundo lugar, para Aristóteles toda sensación es por sí misma el registro de una determinada diferencia respecto de un «término medio» (*mesótes*) o «proporción» (*logos*) entre cualidades contrarias (blanco/negro, agudo/grave; dulce/amargo, etc.): el sentir consiste así en una suerte de «medir» con el cuerpo, sin cálculo intelectual. El órgano de los sentidos está «templado» entre dos extremos y registra las diferencias respecto de este *mesótes* hasta cierto grado en ambas direcciones (DA 424a1ss.). Así como para Aristóteles la sensación «mide» o «estima» (*krínei*) la diferencia respecto de un término medio relativo al cuerpo viviente, para Merleau-Ponty «tenemos con nuestro cuerpo,

²² DA 432a14 afirma que una de las potencias que definen al animal es la de discernir (*krínein*), «actividad ésta que corresponde al pensamiento y la sensación». *Analytica Posteriora* caracteriza la *aísthesis* como una «facultad innata para distinguir» (*dýnamis sýmphytos kritiké*) (*An. Po.* 99b33-35). *De motu* 700b19-21 afirma que la *aísthesis* y la *phantasia* «disciernen todo» (*kritiká pánta*) o «todos son capaces de juzgar» (en la traducción de R. Bartolomé de Aristóteles, *Obra Biológica* (2010: 294)).

²³ Hay que notar, sin embargo, que mientras Aristóteles expresa esta relación entre sensación y movimiento en términos causales, Merleau-Ponty critica explícitamente tales términos para afirmar en cambio que la sensación, más que preceder al movimiento como su causa, está ya siempre «inserta en cierta conducta» (MERLEAU-PONTY, 1945: 242).

nuestros sentidos, nuestra mirada, [...] medidas del Ser (*des mesurants pour l'Être*), dimensiones a las que podemos remitirlo [...]. La percepción del mundo [...] es la práctica de esta medición (*mesure*), la detección de su brecha o de su diferencia respecto de nuestras normas» (1964a: 138); «mi cuerpo es el medidor (*mesurant*) de todos» los perceptos (1964a: 297); «el medidor de las cosas» (1964a: 197)²⁴.

Estas referencias de los últimos escritos merleau-pontianos a la percepción como «medida» respecto de una norma remiten a los más pormenorizados análisis de la previa *Phénoménologie ...* acerca de la percepción del espacio (Parte II, caps. 2 y 3), así como del tamaño, el color o el peso constantes de las cosas, como estando fundados todos ellos en su relación con el cuerpo percipiente, doctrina que parece evocar en términos generales la doctrina aristotélica del *mesótes*. La distancia a la que el objeto es percibido y su propio tamaño, por ejemplo, «no es una magnitud que crece o decrece, sino una tensión que oscila alrededor de una norma» (1945: 349): «La cosa es grande si mi mirada no puede envolverla; es, por el contrario, pequeña, si la envuelve de sobra» (1945: 350). El cuerpo percipiente provee, en términos de Merleau-Ponty, la norma, el «punto de equilibrio»²⁵ o el «centro de gravedad» (1945: 290) respecto del cual las cosas son percibidas con tales cualidades, y a tal distancia y posición: él es «un patrón pre-objetivo de las distancias y las magnitudes» (1945: 309) o «un nivel de las distancias y magnitudes» (1945: 308). Advirtiendo que el cuerpo que «mide» las cosas no es el cuerpo como una mera cosa entre otras —respecto del cual cualquier medida sería siempre cambiante y relativa—, sino el cuerpo en tanto viviente y percipiente, Merleau-Ponty afirma que las cosas percibidas cuentan con una «orientación absoluta», que el mismo filósofo expresa con terminología de procedencia aristotélica: «cada objeto tiene “su” arriba y “su” abajo que indican, para un nivel dado, su lugar “natural”, el que él “debe” ocupar» (1945: 292); «no podemos disociar el ser del ser orientado» (1945: 293). Ciertamente, la prosecución de estas analogías parece toparse con el obstáculo de que los análisis aristotélicos acerca de este punto derivan manifiestamente de los fundamentos físicos y ontológicos que enmarcan su teoría de la percepción, mientras que los merleau-pontianos proceden de una descripción fenomenológica del cuerpo vivido como un sistema de habitualidades motrices sedimentadas²⁶. Sin embargo, en una escueta referencia de su primera obra, Merleau-Ponty sugería que la doctrina física de Aristóteles acerca de los lugares naturales comportaba una cierta validez y vigencia «fenomenológica» leída como descripción de la experiencia tal como es

²⁴ Esta segunda analogía fue sugerida primeramente por STEVENS, 2002/3: 321-322.

²⁵ Cf. las referencias al equilibrio y desequilibrio en MERLEAU-PONTY, 1945: 303, 348, 349.

²⁶ Así, Merleau-Ponty enfatiza que el cuerpo que provee el «nivel» o la «norma» es el cuerpo que «envuelve las cosas» en una «cierta actitud» o en «una cierta situación cinestésica» (1945: 349), el «tacto activo» o «la mirada exploradora» (1945: 364), y no es fácil reconocer en este punto parentesco alguno con Aristóteles.

vivida, lo que le permitía incluso acercar la teoría aristotélica a los resultados de la contemporánea psicología gestáltica:

Podría decirse que abandonando el espacio homogéneo, la física [contemporánea] resucitaba el «lugar natural» de Aristóteles. Ahora bien, la física de Aristóteles no es en su mayor parte más que una descripción del mundo percibido, y Koehler ha mostrado que el espacio perceptivo no es un espacio euclidiano, que los objetos percibidos cambian de propiedades cuando cambian de lugar (Merleau-Ponty, 1967: 156).

4. *KOINÈ AÍSTHESIS*, COMUNICACIÓN INTERSENSORIAL Y RECONOCIMIENTO PERCEPTIVO

Es también a nivel de la sensibilidad misma y sin necesidad de que intervenga ninguna función superior que para Aristóteles se da la integración y coordinación de las distintas modalidades sensoriales, doctrina de la *koinè aísthesis*, el «sentido común» o «general» expuesta en *DA* III 1-2. Esta comunicación y articulación intermodal posibilita a su vez el ejercicio de una serie de otras capacidades aun más complejas, todas ellas propias del sentir, tales como el diferenciar cualidades sensibles de distintas modalidades sensoriales (e.g., lo blanco de lo dulce), el percibir cualidades de una modalidad sensorial por medio de otras de diferentes modalidades, el percibir cosas a través de la percepción de sólo algunas de sus cualidades sensibles, el percibir cosas como totalidades en las que se integran distintas cualidades sensibles, y, por último, la autopercepción del sentir, es decir, el «sentir que se siente». Como se verá enseguida, un gran número de estas capacidades específicas encuentra patentes ecos en la teoría merleau-pontiana de la percepción, a modo de una suerte de «variaciones fenomenológicas».

La doctrina aristotélica de la *koinè aísthesis* desarrollada al comienzo del Libro III de *DA* no alude a un sentido particular añadido a los cinco analizados en los capítulos previos de la obra, sino que *sensus communis*, como señala Ross, es un título que «resume un conjunto de doctrina» aristotélica relativa a la «naturaleza común inherente a los cinco sentidos» (Ross, 1981: 202). Aristóteles propone una serie de observaciones y argumentos que apuntan a mostrar que, si bien cada sentido específico tiene funciones propias, ellos funcionan coordinadamente y «comunican» entre sí, al modo de diferenciaciones de una capacidad de sentir que en su núcleo es unitaria: la *aísthesis*, sintetiza, «es indivisible, numéricamente una» pero «está a la vez diversificada en su ser» (*DA* 427a3)²⁷. Merleau-Ponty parece parafrasear tal conclusión bifronte tras analizar extensamente la diferencia y la relación entre los diversos campos sensoriales en su *Phénoménologie ...*, afirmando que «los sentidos son distintos unos de otros [...] en la medida en que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente trasponible. [...] Y podemos reconocerlo sin comprometer la unidad de los sentidos. Porque los sentidos comunican» (1945:

²⁷ Idéntica caracterización doble se reitera en *De sensu* 449a.

260). Así, el fenomenólogo dedica largos análisis a la operación conjunta del sentir en sus diversas modalidades, a la «comunicación de los sentidos» o las «sinestesias» (1945: 263, 264, 271), concluyendo que la percepción «se hace con todo nuestro cuerpo simultáneamente y se abre a un mundo intersensorial» (1945: 261)²⁸. Los «datos de los distintos sentidos», aun si incomparables, por ser cada uno «una manera de modular la cosa, comunican todos por su núcleo significativo» (1945: 266).

Una de las competencias que Aristóteles atribuye a este funcionamiento integrado y común de los diversos sentidos es la percepción de los sensibles comunes (DA 425a15ss.), tales como el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño (DA 418a17)²⁹. Por su parte, Merleau-Ponty a la hora de abordar la comunicación entre los sentidos se detiene precisamente en la percepción intermodal de algunos de estos caracteres señalados por Aristóteles, como el caso de la percepción táctil y visual de una *figura* o la percepción visual y auditiva del *tamaño* de una habitación³⁰. El fenomenólogo señala que aun si difieren en su modo de acceso a estos sensibles, las diversas modalidades comunican y se abren al mismo espacio: «No es ni contradictorio ni imposible que cada sentido constituya un pequeño mundo al interior del grande, y es incluso en razón de su particularidad que es necesario al todo y se abre a él» (1945: 256).

Otras dos competencias relacionadas entre sí que tanto Aristóteles como Merleau-Ponty atribuyen a la comunicación intersensorial o a la operación integrada de los distintos sentidos son la percepción por parte de un sentido de cualidades propias de otro, así como la convergencia de estas «traducciones», «equivalencias» o «transposiciones» intersensoriales en la percepción de una cosa única. En términos de DA 425a30-b4:

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás —pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo— siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla.

²⁸ Si bien el término «sinestesias», utilizado por Merleau-Ponty y la psicología contemporánea para aludir a la sensibilidad intermodal, proviene del griego *synaisthesis*, Aristóteles sólo utiliza este último sustantivo y el verbo *synaisthánesthai* con un significado ético (en relación con la amistad), como «percepción compartida» o «conocer en común», por ejemplo en *Ética Nicomáquea* 1170b9-10 y *Ética Eudemia* 1244b25; 1245b22-24 (cf. nota de M. BOERI en su Introducción a DA, 2010: CLXXXVII).

²⁹ En este punto y los que examinamos inmediatamente a continuación también se advierte el contraste de Aristóteles con Platón, quien consideraba que: a) las propiedades comunes o «los comunes» (*ta koiná*), entre los que contaba el número, son apreciados directamente por el alma sin participación de los sentidos (*Teeteto* 185e); b) los sentidos sólo pueden captar sensaciones propias, pero no atribuir tales cualidades a una cosa, lo que supone una función unificadora del pensamiento (*Teeteto* 184c5e1). Cf. a este respecto el comentario de M. BOERI a su traducción del *Teeteto* (2006: 177 n. 196).

³⁰ Me refiero a los casos del reconocimiento de un triángulo y un círculo en las personas ciegas de nacimiento recientemente operadas (1945: 257) y la percepción de la sala de conciertos (1945: 256).

Merleau-Ponty provee numerosos ejemplos de esta «percepción por accidente» intermodal: retomando a Sartre, menciona que el amarillo del limón es ácido, o su acidez amarilla, y recuerda que Cézanne creía posible pintar el olor de los árboles (2002: III, §3). Más aun, en su visión, una cosa se presenta como tal cosa al cuerpo sentiente precisamente por el modo particular de estar conjugadas sus diversas cualidades, o lo que es igual, de entrelazarse los distintos sentidos que convergen coordinadamente en su percepción: «las diferentes cualidades que posee no est[á]n simplemente yuxtapuestas en ella, sino que por el contrario, [son] idénticas en la medida en que todas manifiest[a]n la misma manera de ser» (2002: III, §3); «la certeza de una cosa exterior está envuelta en la manera como la sensación se articula y se desenvuelve delante de mí. [...] La “interpretación” que doy de mis sensaciones tiene que estar motivada, y no puede estarlo más que por medio de la estructura de estas sensaciones» (1945: 431). De este modo particular, tanto Aristóteles como Merleau-Ponty proponen que la síntesis o unificación de distintos «sensibles propios» en la percepción de una cosa se realiza a nivel del mismo sentir, sin necesidad de la intervención de conceptos u operaciones intelectuales. Aristóteles distingue claramente este reconocimiento sensible del reconocimiento intelectual en el siguiente párrafo:

Quando uno percibe que la antorcha es fuego y [ve] que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si lo viera con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello (DA 431b5-10).

Ciertamente es posible deducir a partir de algunas sensaciones dispersas que estamos frente a tal o cual cosa, como en el segundo ejemplo del párrafo de Aristóteles, o como en el caso del «paciente Schneider» analizado por Merleau-Ponty, quien deduce a partir del color, la forma alargada o el pinchazo de la punta que lo que tiene en sus manos es una estilográfica (1945: 152). Pero la síntesis que permite el reconocimiento de lo percibido puede hacerse —y, según Merleau-Ponty, de hecho se realiza usualmente— sin tales recursos intelectuales, sólo por medio de la capacidad propia de los sentidos de operar de modo conjunto, coordinado e integrado.

5. LA REFLEXIVIDAD DEL SENTIR

Tal como se anticipó, Aristóteles considera también que cada sentido, en la medida en que participa de una *koinè* aísthesis, no sólo siente, sino que siente que siente.

Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. [...] Si fuera otro el sentido encargado de captar la vista o bien habrá una serie infinita o bien

habrá, en último término, algún sentido que se capte a sí mismo. Establezcamos esto, pues, respecto del primero de la serie (DA 425b11-17).

Las «sensaciones dobles» son uno de los tópicos más característicos de la filosofía de Merleau-Ponty, quien se interesa en ellas particularmente a partir de la lectura de *Ideen II* de Husserl³¹. Si bien Merleau-Ponty alude frecuentemente al «doble toque» de una mano por otra, en el que ambas alternan sus funciones de tocada y tocante, esta situación es para el fenomenólogo francés, como también lo es para Husserl, un caso particular de la más general condición del cuerpo como sentiente-sensible que se comprueba en cualquier sensación, y primeramente en las no referidas al mismo cuerpo: como expresa *Le visible et l'invisible*, «el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas» (1964a: 189). Al sentir aquello que está tocando, el cuerpo tocante se siente también a sí mismo tocando o, en palabras de Merleau-Ponty, «bosqueja “una especie de reflexión”» (1945: 109), de modo similar a la «percepción de la percepción» que es para Aristóteles propia de cada sentido.

Los análisis aristotélicos y merleau-pontianos de la autopercepción sensible coinciden en señalar que ésta tiene lugar sólo a condición de que lo sentiente sienta algo distinto de sí mismo³². La afirmación aristotélica de que «no hay sensación de los sentidos mismos» no vale en general, sino que apunta específicamente, como el mismo filósofo precisa enseguida, a que «éstos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores» (DA 417a3-4). Como señala M. Oele al comentar la teoría aristotélica de la percepción, «la sensibilidad no es inherentemente reflexiva: no encuentra un origen en sí misma sobre la base del cual pueda volverse a sí misma» (2007: 31). De manera convergente con la propuesta aristotélica, según la cual el sentirse no es independiente sino concomitante del sentir algo (es decir que el sentirse es un «sentirse sintiendo»), Merleau-Ponty afirma que solamente «tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo»; «es en mi relación con “cosas” que me conozco; la percepción interior viene luego»; «es comunicando con el mundo que comunicamos con nosotros mismos. [...] Estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo» (1945: 97, 439, 485).

En sus últimas notas de trabajo Merleau-Ponty vuelve a referirse a esta figura de la reflexividad sensible y precisa su sentido afirmando que «el sentir que se siente, el ver que se ve, no es pensamiento de ver o de sentir, sino visión, sentir, experiencia muda de un sentido mudo» (1964a: 298). Esta nota subraya que la autopercepción que se da a nivel de la corporalidad percipiente no

³¹ *Phénoménologie* (1945: 108) remite a esta obra de Husserl entonces aún inédita en el contexto de una caracterización del cuerpo propio que incluye las sensaciones dobles. Merleau-Ponty vuelve a referirse a *Ideen II*, por ejemplo, en «Le philosophe et son ombre» (1960: 201-228) y los cursos sobre la naturaleza (1995: 106-109).

³² El toque de una mano por otra no es la excepción, puesto que la mano tocada no puede ser tocante simultáneamente, es decir que pasa a ser «objeto» y no coincide con el cuerpo (o el órgano) «sujeto» del toque: «nunca ambas manos son al mismo tiempo, una respecto de la otra, tocadas y tocantes» (MERLEAU-PONTY, 1945: 109).

supone una actividad intelectual, coincidiendo en tal sentido con Aristóteles, quien también reconoce a nivel de la sensibilidad una capacidad de volverse hacia sí misma que la filosofía moderna reservará sólo al pensamiento, como su posibilidad más propia y exclusiva. Como subraya D. Honorato, «el Estagirita, al aludir a una “percepción de la percepción” no tendría en mente ningún tipo de acto reflexivo de orden intelectual, que vendría a iluminar la percepción externa desde arriba» (2018: 41). Ciertamente, Aristóteles también atribuye esta capacidad reflexiva al pensamiento, puesto que describe la vida divina como «intelección de la intelección» (*Metafísica* 1074b34), pero no la reserva a él solo sino que la asigna igualmente al sentir por sí mismo: «si percibimos, percibimos que estamos percibiendo, y si pensamos, percibimos que estamos pensando» (*Ética a Nicómaco* 1170a29).

Las últimas notas de Merleau-Ponty enfatizan también que la reflexividad sensible no obtiene como resultado una total autotransparencia, una coincidencia o una unidad: «Tocar-se, ver-se, según esto, no es captarse como objeto, es estar abierto a sí [...]. Tampoco es entonces alcanzarse, es, por el contrario, escaparse, ignorarse, el sí mismo en cuestión es de separación» (1964a: 297). Esta conclusión deriva directamente de la situación ya observada en *Phénoménologie ...* y reiterada en *Le visible et l'invisible* de que el bucle reflexivo de lo sentiente nunca se cierra perfectamente sobre sí mismo, sino que es siempre inminente, elusivo o diferido: si la primera obra mencionada adelantaba que «sólo me toco rehuyéndome» (*je ne me touche qu'en me fuyant*) (1945: 467), la segunda confirma que «no logro completamente tocarme tocando, verme viendo, la experiencia que tengo de mí percibiendo no va más allá de una especie de inminencia» (1964a: 298; cf. también 1964a: 191); «esta reflexión del cuerpo sobre sí mismo aborta siempre a último momento» (1964a: 24). La reflexividad del sentir para Merleau-Ponty, en suma, no remite a una aprehensión total y unitaria de sí mismo, sino que por el contrario manifiesta la inherente duplicidad y el constitutivo carácter de abierto del cuerpo percipiente.

Puede observarse que, si bien de distintos modos en cada caso, el cuerpo sentiente también comporta una cierta duplicidad irreductible, una no-coincidencia consigo mismo o una imposibilidad de captarse a sí mismo por completo en los análisis precedentes de Husserl y aun, de acuerdo con una posible interpretación, en los de Aristóteles. Según los términos de Husserl (que Merleau-Ponty retomó de un modo propio modo en su *Phénoménologie ...*) «el mismo *Leib* que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una cosa constituida de modo curiosamente imperfecto» (Husserl, 1997: 199)³³. Aristóteles, por su parte, señala que si cada sentido se siente al sentir, entonces la vista debería ver la visión, lo cual es a todas luces problemático: si lo que se ve «es un color o bien algo que tiene color,

³³ MERLEAU-PONTY afirma que el cuerpo propio no puede estar nunca «completamente constituido» refiriendo en nota a pie de página a *Ideen II* en *Phénoménologie...* (1945: 108), y reitera más adelante sin referencias que Husserl habló del cuerpo como «nunca completamente constituido» (1945: 465).

[y] si aquello que ve puede, a su vez, ser visto, será porque aquello que primariamente ve posee color» (DA 425b16-19), lo cual no resulta evidente. Las dos respuestas a este problema provistas por DA —que «percibir con la vista» posee distintos significados y que en cierto sentido la visión se colorea al recibir la cualidad sensible— resultan un tanto oscuras en su formulación, por lo que se prestan a diversas interpretaciones entre las que no acuerdan los intérpretes³⁴. Intentando hacer justicia a la doble exigencia aristotélica de que la autopercepción sensible no puede ser función de un sentido distinto de los específicos, y sin embargo éstos últimos sólo perciben sus sensibles propios (por lo que es difícil entender cómo se sienten sintiendo, lo que es patentemente problemático en el caso de la visión, como advierte Aristóteles), los intérpretes más prudentes parecen coincidir, en la línea de Ross, en la conclusión abarcante y salomónica de que «por la vista percibimos la visión que tenemos de las cosas, pero por la vista no en tanto que vista sino en tanto que percepción» (1981: 204)³⁵. Cualquiera sea la interpretación que se prefiera, lo cierto es que el solo hecho de que Aristóteles se plantee esta situación como un problema supone la conciencia de aquello que señala Merleau-Ponty, esto es, que, si bien se comprueba en la experiencia un sentir del sentir, no es claro que esta vuelta del sentir sobre sí mismo se cierre formando un círculo perfecto y alcanzando la total coincidencia: ciertamente, las «soluciones» propuestas por Aristóteles al problema que él mismo formula parecen suponer la conciencia de que no es posible verse viendo, al menos en sentido literal y directamente³⁶.

En el *De somno* Aristóteles vuelve a plantearse la misma cuestión, esta vez proponiendo que «hay una facultad común que acompaña a todos los sentidos

³⁴ Así lo muestra el debate entre Sorabji y Burnyeat acerca del significado de que lo que ve se colorea, resumido por M. Boeri en la «Introducción» a su traducción de DA (2010: CXXXVII-CXLVII).

³⁵ Lo mismo afirma Rodier en su traducción francesa del *De Anima* de 1900 (citado por BOERI, 2010: CLII), y M. Boeri sigue esta misma interpretación desarrollándola de modo original (2010: CL ss.).

³⁶ De acuerdo con la lectura de DA propuesta por M. Oele, tanto el mencionado carácter problemático con el que Aristóteles aborda el desdoblamiento reflexivo del sentir como «el carácter aporético de la localización del tacto indican algo importante: [...] el cuerpo animal tiene un particular *carácter doble*. [...] Sus afecciones son partes suyas, pero también adopta una particular *distancia* respecto de ellas —las ve desde “dentro”» (Oele 2007: 32). (Los análisis aristotélicos del tacto señalan —aporéticamente según la autora— que sentimos con la carne o «a la vez que» la carne y sin embargo esta última no es el órgano del tacto sino que «el órgano del tacto es interno» (DA 423b15-27)). La lectura de Oele parece así acercar la visión de Aristóteles a la ya mencionada de Merleau-Ponty acerca del carácter irreductiblemente doble del cuerpo. En contraste, V. Foti opone en este punto a Aristóteles y Merleau-Ponty bajo el supuesto (en nuestra visión, injustificado) de que la reflexividad del sentir es para Aristóteles tan autotransparente, «autocoincidente», cerrada y convergente consigo misma como el «pensamiento del pensamiento» que esboza o anticipa. De acuerdo con la visión de esta última autora, sería precisamente «este desacuerdo ontológico con Aristóteles [el que] parece haber cegado a Merleau-Ponty respecto de la afinidad estructural de sus respectivos análisis de la percepción» (Foti, 1999: 51).

por lo cual uno siente también que ve y que oye (no es ciertamente por la vista como uno ve que ve [...] si no es gracias a una cierta parte del alma común a todos los órganos [...]). Y agrega que este «sentido común es sobre todo simultáneo al tacto» (455a12 ss.). Esta respuesta alternativa al problema, que apelaría al carácter primariamente táctil del sentido común, parece anticipar las descripciones fenomenológicas de Husserl en *Ideen II*, quien consideró que sólo las sensaciones táctiles son acompañadas de sensaciones referidas al mismo cuerpo tocante (las denominadas *Empfindnisse*, «ubiestesias» o «sensaciones táctiles localizadas»): en cambio, «el ojo no aparece visualmente» (Husserl, 1997: 186-7). Las sensaciones visuales son acompañadas reflexivamente de sensaciones referidas al mismo cuerpo que siente (que ve, en este caso) no porque el ojo vea, sino sólo «indirectamente» porque el ojo tiene también sensaciones táctiles, ellas sí «reflexivas»: «el ojo es palpado y él mismo suministra sensaciones táctiles y de movimiento; por ello es necesariamente apercibido como perteneciente al cuerpo» sentiente (Husserl, 1997: 188).

Si bien Merleau-Ponty, en la línea de Aristóteles y de Husserl, otorga en algunos pasajes cierta primacía al tacto como modalidad prototípica o primaria del sentir³⁷, no sigue la «vía táctil» de Husserl para explicar qué forma adopta la autopercatación en el caso de la vista, sino que desarrolla su propia versión de la doctrina del *DA* de que *cada* sentido —sin necesidad de remitir a otro— se siente a sí mismo sentir. Así, para Merleau-Ponty la referencia retroactiva del cuerpo sentiente a sí mismo no es privativa del tacto, como creía Husserl, sino propia de todas y cada una de las modalidades sensoriales, como afirmaba originalmente *DA*: el cuerpo entero en sus diversos modos de sentir es un «sensible para sí» (1964a: 169). Más específicamente, afirma que si «hay un círculo de lo tocado y el tangente: lo tocado toca al tangente», igualmente «hay un círculo de lo visible y el vidente: el vidente no carece de existencia visible» (1964a: 178). Para ver algo, mi vista debe ser visible «para sí misma por una especie de torsión, de vuelta sobre sí misma o de fenómeno especular» (1964a: 190). La visión de algo está siempre «acompañada de una visión complementaria o de otra visión: yo mismo visto por fuera, tal como me vería otro, instalado en medio de lo visible» (1964a: 168). Y proponiendo extender en paralelo lo dicho acerca del tacto y la vista al oído, agrega que «igual que hay una reflexividad del tacto, de la vista, y del sistema tacto-visión, hay también una reflexividad de

³⁷ Aristóteles considera que por el tacto «se define el vivir» del animal, es decir, el sentir (*DA* 435b16-17): «la actividad sensorial más primitiva que se da en todos los animales es el tacto» (*DA* 413b4). Merleau-Ponty se refiere en *Le visible et l'invisible* a «la palpación táctil» como aquella «en la que interrogado e interrogador están más próximos, y de la cual la del ojo no es, al fin y al cabo, sino una variante notable» (1964a: 173). También alude al ver como a un «palpar con la mirada» (*en le palpant du regard*) (1964a: 171). La observación de Merleau-Ponty acerca de la «proximidad» táctil parece casi una paráfrasis de *DA* 423b6-7 donde se afirma que lo sonoro, visible y oloroso se perciben «a distancia» y lo táctil (y lo gustativo como modo de lo táctil) se perciben «de cerca».

los movimientos de fonación y del oído, ellos tienen su inscripción sonora, las vociferaciones tienen en mí su eco motor» (1964a: 180).

CONSIDERACIONES FINALES

Puede pensarse que si en Merleau-Ponty es posible hallar esta suerte de variaciones fenomenológicas —como las recién analizadas— de los problemas que Aristóteles se plantea en torno a la percepción, lo percipiente y lo percibido, es porque Aristóteles intentaba dar cuenta de las mismas paradojas de la experiencia que el fenomenólogo: en definitiva, para Aristóteles su psicología es parte de la ciencia física, y Merleau-Ponty consideraba, como se vio, que «la física de Aristóteles no es en su mayor parte más que una descripción del mundo percibido» (1967: 156). Ciertamente las respuestas merleau-pontianas al «problema de Aristóteles» —acerca de cómo se da la autopercepción visual, siendo que no puede ser mediante una visión directa de la visión— pueden parecer insuficientes: sentirse visto al ver no es verse viendo, ni oírse hablando es oírse oyendo. Sin embargo, las variaciones y reelaboraciones de éste y otros problemas aristotélicos que encontramos en Merleau-Ponty sí parecen apuntar a los mismos problemas formulados en *DA*, si se considera más generalmente que éstos confluyen en el difícil propósito de dar cuenta del singular estatuto del sujeto del sentir. Por un lado, este último es ciertamente material y perceptible, tal como lo es aquello que es percibido, pero a la vez todo lo percibido converge en él, «se mide con él» y adquiere su fisonomía propia —«actualiza su forma»— con el ejercicio de sus competencias de discernimiento y síntesis. (Es precisamente esta singularidad del cuerpo percipiente respecto de los cuerpos meramente materiales y percibidos aquella que Aristóteles y Merleau-Ponty destacan al hablar, respectivamente, de un «cuerpo animado» y de un cuerpo vivo o «fenomenal»)³⁸. Por otro lado, el sentiente es consciente de sí mismo pero, a diferencia del sujeto pensante cartesiano, sólo lo es al percibir algo distinto de sí, y al volverse sobre sí no se aprehende totalmente sino que confirma su apertura al tiempo y al mundo. En definitiva, aquello que los análisis de «lo sentiente» en Aristóteles y Merleau-Ponty permiten pensar, respectivamente antes y después de que «el cuerpo viviente [deviniera] un exterior sin interior y la subjetividad [...] un interior sin exterior» (Merleau-Ponty, 1945: 68), es un cuerpo irreductible a su materialidad y un sí mismo distinto de la autotransparencia del yo pienso³⁹.

³⁸ *DA* 434b13 afirma que «el animal es un cuerpo animado». Acerca de la distinción entre el cuerpo «objetivo» y «fenomenal», cf. por ej. MERLEAU-PONTY, 1945: 123, 493, 286, 269.

³⁹ MERLEAU-PONTY afirma en *Phénoménologie ...* que la caracterización de «las manos, los pies, la cabeza [...] como fragmentos de materia» es tan abstracta como la solidaria consideración del ser humano «en la que se lo reduce a Cogitatio» (1945: 198).

REFERENCIAS

- Aristóteles (1978). *Acerca del Alma*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (2010). *Acerca del Alma*. Trad. M. Boeri. Buenos Aires: Colihue.
- (2005). *Ética a Nicómaco*. Trad. J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- (1986). *Metafísica*. Trad. H. Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2010). *Obra Biológica. De Partibus Animalium. Motu Animalium. De Incessu Animalium*. Trad. R. Bartolomé. Madrid: Luarna.
- (1993). *Parva Naturalia*. Trad. J. Serrano. Madrid: Alianza.
- (1982). *Tratados de Lógica (Órganon) II (Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos)*. Trad. M. Candel. Madrid: Gredos.
- Barbaras, R. (1998). «La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote». En *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 13-31.
- Bieda, E.-Mársico, C. (Eds.) (2014). *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Rhesis.
- Burnyeat, M. F. (1997). «Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?». En Rorty, A. O.-Nussbaum, M. C. (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 15-26.
- Fóti, V. M. (1999). «Merleau-Ponty's Vertical Genesis and the Aristotelian Powers of the Soul». En Hopkins, B. C. (Ed.). *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Dordrecht: Springer, 39-58.
- Honorato, D. (2018). «El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty». En: *Ideas y Valores*, LXVII, 166, 13-48.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. A. Zirió Quijano. México: UNAM.
- Kant, I. (1984). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Trad. M. Caimi. Buenos Aires: Charcas.
- Libonati, F. (2020). «Mecanicismo y teleología. Resonancias de la concepción aristotélica de lo viviente en la fenomenología de M. Merleau-Ponty». En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45 (2).
- Malherbe, M. (1991). *Trois essais sur le sensible*. París: Vrin.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries 1948*. París: Seuil.
- (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. París: Éditions du Seuil.
- (1967). *La Structure du Comportement*. París: PUF.
- (1964a). *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*. París: Gallimard.
- (1964b). *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard.
- (1996). *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. París: Gallimard.
- (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- (1960). *Signes*. París: Gallimard.
- (1962). «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty». En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXVII, 401-409.
- Nussbaum, M.-Putnam, H. (1997). «Changing Aristotle's Mind». En Rorty, A. O.-Nussbaum, M. C. (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 30-59.

- Oele, M. (2007). «Being Beyond: Aristotle's and Plessner's Accounts of Animal Responsiveness». En Painter, C.-Lotz, C. (eds.). *Phenomenology and the Non-Human Animal*. Dordrecht: Springer, 29-37.
- Platón (2006). *Teeteto*. Trad. M. Boeri. Buenos Aires: Losada.
- Pagni, E. (2012). *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*. Firenze: Firenze University Press.
- (2015). «Il corpo vivo in Aristotele, Merleau-Ponty e Patočka». En: *É: Revista Ética e Filosofia Política*, XVIII (II), 30-62.
- Rodrigo, P. (1995). *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. Grenoble: Millon.
- Ross, W. D. (1981). *Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Charcas.
- Sorabji, R. (1997). «Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception». En Rorty, A. O.-Nussbaum, M. C. (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 195-225.
- Stevens, A. (2002/3). «Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote?». En: *Les Études Philosophiques*, 62, 317-331.

Universidad de Buenos Aires
baneste72@gmail.com

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]