

“PARENTESCO EXTRAÑO”: MERLEAU-PONTY SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-ANIMAL¹

Ted Toadvine
Universidad de Oregón

De los trabajos publicados de Merleau-Ponty, sólo su primer libro, *La estructura del comportamiento*, dedica un lugar importante a la vida y mundo del animal. Respondiendo tanto a Henri Bergson como a Max Scheler, Merleau-Ponty aquí trata “el orden vital” del animal como un nivel integrador de la dialéctica de “forma” o “estructura” que él toma como ontológicamente fundamental. Pero la situación de la vida animal en este trabajo permanece ambigua: por una parte, la descripción de Merleau-Ponty de la vida animal como una unidad melódica tiene por objetivo respetar la originalidad y la irreductibilidad del nivel animal de estructura [*animal level of structure*], y su tratamiento tanto del alma animal como de la mente humana en cuanto niveles de estructura reconoce una continuidad ontológica entre los órdenes animal y humano que falta, por ejemplo, en la distinción que hace Scheler entre el alma animal y el espíritu humano.² Por consiguiente, Merleau-Ponty puede afirmar que los animales existen verdaderamente en el sentido de “ser-en-el-mundo”.³

Pero por otra parte, la vida perceptual de los animales nunca es estrictamente comparable a la nuestra, ya que el orden humano integra la vida perceptual en una dialéctica más amplia y efectivamente la transforma.

Así, “El hombre nunca puede ser un animal; su vida está siempre más o menos integrada que aquélla de un animal” (SB, 196/181). Además, la estructura, como realidad última, es entendida como el correlato intencional de la conciencia perceptiva, que al final es tratada como un nivel de la conciencia humana. El problema de la percepción, que Merleau-Ponty considera en la última parte de *La estructura del comportamiento* y que lo ocupa completamente en *Fenomenología de la percepción*, trata de la relación entre la conciencia humana perceptiva y la reflexiva. Es por eso que el mundo animal es escasamente abordado como tal en la *Fenomenología*, donde los ejemplos del comportamiento animal aparecen junto a aquellos del niño, el “primitivo”, y de lo patológico sólo para aclarar la vida prerreflexiva de la conciencia perceptiva humana. Se puede concluir, entonces, que la obra temprana de Merleau-Ponty, como en *Ser y Tiempo* de Heidegger,⁴ trata de la vida animal simplemente como un modo privativo de la existencia humana.

Sin embargo, el acercamiento de Merleau-Ponty a la vida animal en sus conferencias finales sobre la naturaleza, presenta una inversión notable de esta relación, con consecuencias importantes para el desarrollo de una ontología de la inter-animidad. El objetivo de estas conferencias es una determinación positiva del Ser que resuelva la ambigüedad ontológica del concepto más temprano de “estructura”, y la vida animal es la guía clave de Merleau-Ponty en esta reformulación. En vez de comenzar desde la conciencia perceptiva humana y trabajar hacia atrás, privativamente, para revelar las estructuras esenciales de la vida animal, Merleau-Ponty comienza desde la vida animal y su *Umwelt* para demostrar que el Ser es constitutivamente fenoménico. Esto le conduce a reconocer una irreductible *Ineinander* de animalidad y humanidad tal que “la relación del animal al humano no será una simple jerarquía fundada en una adición” sino más bien un “parentesco extraño” que es quizás mejor descrito por el “pensamiento mítico”.⁵ Este “parentesco extraño” nos permite reconocer diferencias entre el contenido de los mundos animal y humano, al tiempo que se insiste en su compartido arraigo en la naturaleza; así, comentando el trabajo de Jakob von Uexküll, Merleau-Ponty afirma que “no hay ruptura entre el animal planeado, el animal que planifica, y el

animal sin plan". (N, 231/176). Por lo tanto, lo que encontramos en el tratamiento final que Merleau-Ponty da a los animales tiene mucho más en común con el concepto de "devenir-animal"⁶ de Gilles Deleuze y Félix Guattari, acentuando la bi-direccionalidad del intercambio animal-humano, que con la insistencia de Heidegger en la diferencia absoluta entre la pobreza-en-el-mundo de los animales y la apertura de la humanidad al Ser.⁷

I. Instinto e inteligencia en *la estructura del comportamiento*

Cuando Merleau-Ponty anuncia, en las primeras líneas de *La estructura del comportamiento*, que su objetivo es "entender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza", está anunciando lo que será la trayectoria de su carrera entera. Pero sólo en este primer libro ofrece un tratamiento temático de la relación mente-naturaleza, proveyéndonos de una ontología comprensiva de la naturaleza como una serie de órdenes estructurales —físico, vital y humano— y con una teoría de la inherencia de la mente a, y su emergencia a partir de, otras estructuras naturales. *La estructura del comportamiento* es quizá, por tanto, el intento más temprano de ofrecer una fenomenología verdaderamente "naturalizada". A este respecto, podemos leer el primer libro de Merleau-Ponty como una respuesta a *La evolución creadora* (1907)⁸ de Henri Bergson y a *El lugar del hombre en el cosmos* (1928) de Max Scheler. Cada uno de estos trabajos da cuenta del lugar de la conciencia humana en el mundo natural, y ambos procedieron mediante un contraste de nuestra conciencia con la de los animales no humanos. La interpretación de Merleau-Ponty de la reducción fenomenológica está inspirada en el concepto de "intuición" de Bergson, que reúne instinto e inteligencia en una explicación más amplia de la conciencia, la cual puede permanecer verdadera en los divergentes y complementarios senderos de la vida. Pero, como veremos, Bergson falla al apreciar la originalidad del nivel humano, es decir, el punto hasta el cual esta estructura subsume la orientación vital dirigida por la necesidad dentro de una dialéctica que la transforma. Scheler, por otra parte, tematiza la reducción

fenomenológica precisamente como una ruptura con el instinto y la necesidad vital. Pero al hacer esto, localiza al agente de esta ruptura, el espíritu, fuera de la dialéctica de la vida como un todo. El primer libro de Merleau-Ponty se propone conducirse entre estos dos extremos en la búsqueda de una ontología inmanente de la vida y la mente.

En *La evolución creadora*, Bergson argumenta que el instinto animal y la inteligencia humana representan dos tendencias complementarias en el desarrollo evolutivo del *élan vital*. El instinto, tal como se encuentra paradigmáticamente en los artrópodos y en particular en el orden de insectos *Hymenoptera*, está ensimismado hacia la vida, mientras la conciencia de los vertebrados, culminando en la inteligencia humana, está enfocada externamente hacia la materia. Para comprender la vida como un todo, Bergson afirma que debemos ampliar nuestro entendimiento más allá de los límites del intelecto y recuperar la posesión de nuestra naturaleza instintiva latente. Al hacerlo, llegamos a la “intuición”, al instinto animal elevado a la autoconciencia, que comprende el movimiento entero de la totalidad de la vida desde adentro. La intuición opera, entonces, por una especie de *epoché*, un “enganchar” [*bracketing*] la tendencia del intelecto de esquematizar toda la experiencia en categorías prácticas del espacio puro y el tiempo fragmentado. Este “enganche” es un devenir-animal de la conciencia humana, o, más precisamente, un devenir-insecto, una adopción, por parte de la autoconciencia humana, de la simpatía indivisa del insecto con la vida.

Según Bergson, el instinto está orientado hacia la cosa misma, hacia lo que es, mientras que el intelecto está orientado hacia las relaciones, tales como la hipotética “Si x, entonces y”. El mundo del insecto, por lo tanto, está determinado por la forma particular orgánica que se abre o cierra a otros seres vivientes. Diferentes insectos realizan la misma función –por ejemplo, paralizar orugas sin matarlas mediante una serie de picaduras dadas con precisión– pero realizan estas mismas funciones en diferentes registros o claves:

Parece que estamos... ante un *tema musical*, el cual primero ha tenido que ser transpuesto, el tema como un todo, en un cierto número de tonos y sobre el

cual, todavía el tema en su totalidad, diferentes variaciones han sido tocadas, unas muy sencillas, otras con gran destreza. En cuanto al tema original, está por todas partes y en ninguna. Es en vano que intentemos expresarlo en términos de cualquier idea: debía ser *sentido*, originalmente, más que *pensado* (CE, 641/171-2).

El "tema original", el *élan vital* mismo, es expresado sólo a través de las actividades concretas de cada uno de los seres vivientes, que son diferentes improvisaciones de este tema. Sin embargo, si bien la clave y variación del insecto está fijado por su equipamiento orgánico, sólo el ser humano alcanza la verdadera libertad, lo que hace posible para el ser humano recapturar el "tema original" de la vida —no en conceptos intelectuales, que siempre se quedan cortos con respecto al movimiento de la intuición, sino más bien a través de creativas obras de arte. Así, el ejemplo de Bergson del tipo de orden adecuado para lo vital o lo dotado de voluntad, en contraste con el orden automático de la materia hacia el cual el intelecto está orientado, es una sinfonía de Beethoven (CE, 685/224).

El concepto de Merleau-Ponty de la fenomenología está inspirado, en parte, por este esfuerzo bergsonianos por superar las limitaciones del intelecto y para pensar la vida desde dentro. Pero, mientras que para Bergson el movimiento positivo de la vida se confronta a su inverso, la tendencia entrópica de la materia, en el punto de vista de Merleau-Ponty las estructuras de lo físico y lo vital son tratadas como dos órdenes igualmente positivos. Sin embargo, Merleau-Ponty se apropia de la metáfora de Bergson de la estructura musical para caracterizar el contraste entre la conciencia animal y humana. A lo largo de *La estructura*, Merleau-Ponty caracteriza el comportamiento animal como una "unidad melódica" o una "melodía cinética", pero sólo en el nivel simbólico del comportamiento característico de la humanidad encontramos una orientación hacia el tema como tal. Esta orientación hacia el tema es demostrada, por ejemplo, en la habilidad para tocar un instrumento musical a partir de una partitura, donde encontramos tres sistemas independientes comunicándose internamente: "El carácter de la melodía, la configuración gráfica del texto musical, y el desarrollo de los gestos participan en una estructura única, tienen un solo núcleo común de significación" es decir, su valor expresivo común (SB,

132/121). Lo que caracteriza el comportamiento humano simbólico es precisamente la orientación hacia esta “estructura de las estructuras”, la esencia musical misma, que hace posible la verdadera expresión y creatividad, por ejemplo, en la improvisación: “Es esta posibilidad de variadas expresiones de un mismo tema, esta ‘multiplicidad de perspectivas’, que no se conoce en el comportamiento animal, ya que, para ellos, los posibles temas están fijados por el ‘*a priori* de las especies’.” (SB, 133/122). La “estructura de las estructuras” atravesando diferentes sistemas simbólicos puede ser alcanzada sólo mediante el reconocimiento del tema como “el mismo” en diferentes claves y distintas representaciones simbólicas; así, requiere una conciencia de identidad a través de una “multiplicidad de perspectivas”. Lo que separa el comportamiento humano simbólico del instinto animal, entonces, es una orientación hacia la idealidad; la espontaneidad y la creatividad presuponen tal eidética, que la conducta humana ya no *tiene* una significación, sino que *es* en sí misma significación (SB, 133/122).

Pero es en este punto donde la explicación de Merleau-Ponty rompe con la de Bergson, porque éste fracasa al tematizar adecuadamente las diferencias estructurales entre instinto e inteligencia. Para Bergson, ambas son soluciones al problema que la vida le plantea al organismo, mientras que Merleau-Ponty ve en la dialéctica humana de “situación-trabajo percibida [*perceived situation-work*]” un desarrollo original que trasciende la orientación hacia necesidades vitales. La expresión hegeliana “trabajo” significa aquí, para Merleau-Ponty, el “ensamblaje de actividades en virtud del cual el hombre transforma la naturaleza física y viviente”, la omniabarcante dialéctica que sobrepasa los *a prioris* fijos de las especies orientados hacia la necesidad (SB, 175-6/162-3). Que la comprensión de la conciencia humana requiere una ruptura con la orientación hacia la necesidad vital hace eco de las concepciones de Scheler sobre la relación entre la vida y el espíritu, influencia que también aparece a lo largo de la explicación de Merleau-Ponty.

Para Scheler, “el hombre es más un problema para sí mismo en el momento actual que nunca antes en toda la historia registrada”. (MPN, 10/4). Este juicio aparentemente negativo realmente marca un avance,

ya que es precisamente esta auto-problematización lo que caracteriza al "hombre": el hombre deviene hombre sólo a través de una alienación de la naturaleza o la vida, que es al mismo tiempo el inicio de la filosofía. Por lo tanto, Scheler observa que la palabra "hombre" tiene una engañosa ambigüedad: por un lado "significa las características morfológicas particulares del hombre como una subclase de los vertebrados y mamíferos", por lo que el hombre está subordinado al concepto "animal" y en verdad "ocupa un rincón relativamente pequeño del reino animal" (MPN, 12/6). Pero esta acepción de "hombre" como un animal entre otros no es el significado esencial del término, ya que, de acuerdo con su segundo y esencial sentido, "hombre" significa un "conjunto de características que deben ser tajantemente distinguidas del concepto de 'animal' —incluyendo a todos los mamíferos y vertebrados". (MPN, 13/7). En otras palabras, el hombre-como-animal y el hombre-como-tal tienen significados y orígenes completamente diferentes.

Pero, para Scheler, la diferencia entre los seres humanos y los animales no se basa en el contraste entre el instinto y la inteligencia, ya que el animal participa en las cuatro etapas de la vida psico-física: el "sentimiento vital" o el impulso común a todos los seres orgánicos; el comportamiento del instinto, deliberado pero innato y específico-de-cada-especie; el comportamiento habitual característico de la asociación y el reflejo condicionado; y la inteligencia práctica, definida como la "capacidad de responder significativamente, no por prueba y error, a una nueva situación". (MPN, 33/29). Esta capacidad requiere "una visión interior o comprensión [*insight*] en una situación dada sobre la base de una estructura de relaciones cuyos elementos básicos son parcialmente dados por la experiencia, en parte completados en la representación anticipativa". (MPN, 34/30). Así, la inteligencia práctica es productiva más que reproductiva, e implica una especie de previsión anticipada de una situación que es nueva para el individuo. Sobre la base de los trabajos de Wolfgang Köhler con los chimpancés —los mismos estudios que serán fundamentales para el concepto de Merleau-Ponty de la conducta animal— Scheler llama a la comprensión profunda de una nueva solución un "experiencia ¡ajá!" (MPN, 34/30). Por tanto, para Scheler, es verdad que la inteligencia animal y

humana existe a lo largo de un *continuum*, y que, desde esta perspectiva, ninguna distinción ontológica tajante es admisible entre animal y “hombre”. Pero aunque el animal demuestra una inteligencia genuina, ésta permanece “práctica”, es decir orientada para lograr una meta puesta por los impulsos vitales. Mientras que el animal tiene la capacidad para escoger entre diferentes maneras de satisfacer este impulso, y aún puede aplazar la satisfacción inmediata para lograr una satisfacción mayor en el futuro, lo que distingue al animal del “hombre” es precisamente la capacidad para escoger valores en cuanto tales, y en particular para trascender los valores prescritos por la vida.

El principio que define la existencia humana, entonces, no es la inteligencia, sino el espíritu, que “está opuesto a la vida como tal, hasta a la vida en el hombre”. (MPN, 38-39/36). Mientras el animal queda sumergido “extáticamente” en su ambiente, los seres espirituales están libres del ambiente; es decir, ellos tienen un “mundo” y están abiertos a la naturaleza objetiva de las cosas. Los animales carecen de un mundo verdadero porque ellos encuentran sólo aquellos “centros de resistencia” dentro del medio que interesa a sus instintos o impulsos; en otras palabras, los animales fallan en constituir verdaderos “objetos” que permanezcan idénticos a través de múltiples perspectivas. El animal no puede acceder a la objetividad como tal, ni a la conciencia de sí mismo, ya que ambos requieren descentrarse del foco de necesidad vital. Lo que es esencial para el “hombre”, por otra parte, es precisamente la capacidad para lo que Husserl había llamado la “reducción fenomenológica” (MPN, 53/52), aunque en la interpretación de Scheler ésta no es una suspensión del juicio sobre la existencia del mundo, sino antes bien una suspensión del encuentro primordial con la resistencia que da a la experiencia su indicador existencial [*existencial index*]. El acto paradigmático del espíritu, para Scheler, es por lo tanto la ideación: a través de una “suspensión tentativa experimental de la realidad”⁹ la “esencia es exfoliada, como era, del objeto sensorial concreto”. (MPN, 53/51). Nuestra distintiva capacidad humana, la habilidad de distinguir entre la esencia y la existencia –o, en otras palabras, la capacidad de asombro y la capacidad para dedicarse a la filosofía– necesita nuestra ruptura con la existencia natural:

cuando el hombre, deviniendo él mismo, rompió con los métodos conservar la vida al adaptarse o ser adaptado al medio y se embarcó hacia la dirección opuesta: adaptar para sí el mundo revelado y a su propia vida de estabilidad orgánica, cuando el hombre se separó a sí mismo de la naturaleza y la transformó en un objeto sujeto a la dominación y al control de la manipulación simbólica –en este momento el hombre también fue conducido a anclar su propio ser central en algo más allá de este mundo. Él, que se había colocado sí mismo audazmente por encima de este mundo ya no podría considerarse simplemente como un “miembro” o “parte” de este mundo. (MPN, 88/90).

El espíritu, por consiguiente, no puede ser una parte del mundo natural; para proporcionar al “hombre” una verdadera imagen del mundo, debe ser situado fuera de este mundo. (MPN, 48/47).

La explicación de Scheler anticipa la de Merleau-Ponty identificando la ideación y la capacidad de retracción de la necesidad vital como los indicadores de conciencia específicamente humana. La crítica de Merleau-Ponty a Bergson se enfoca en este último punto. Aunque Bergson estaba en lo correcto al criticar las explicaciones previas que concebían la percepción como inmediatamente contemplativa, no lleva esta idea suficientemente lejos: “Para hacer justicia completamente habría sido necesario ante todo de dejar de definir la conciencia por el conocimiento de uno mismo e introducir la noción de una vida de la conciencia que vaya más allá del conocimiento explícito de sí misma”. (SB, 178/164). Bergson intenta traer la conciencia más cerca a la acción, pero concibe estrechamente la acción en términos estrictamente vitales. Una respuesta más rica requiere dos movimientos: primero, la conciencia debe ser entendida ante todo en su modo pre-reflexivo, perceptual, del cual la forma refinada de auto-conciencia es sólo una variación; pero, en segundo lugar, esta conciencia perceptual no puede ser inmediatamente asociada con la conciencia del animal, ya que la conciencia humana participa de una dialéctica más amplia, en un nivel de estructura que es específicamente humano. Tomando el significado inmanente de acción específicamente humana y su estructura interna, podemos evitar el error de Bergson al tratar el instinto y la inteligencia en el mismo plano, es decir, confundir la vida animal y humana. Por lo tanto, para Merleau-Ponty, “la palabra ‘vida’ no

tiene el mismo significado en la animalidad y la humanidad”. (SB, 188/174).

La vida humana, para Merleau-Ponty, está orientada hacia lo virtual, lo iterativo, el tema transferible que une las melodías del comportamiento a través de diferentes modalidades. Esta orientación hacia lo virtual – evidente en el lenguaje, la acción revolucionaria y el suicidio, que Merleau-Ponty dice tienen el mismo significado (SB, 190/175)– sitúa nuestro ser fuera de la “existencia biológica”, ya que esto presupone nuestra capacidad para “rechazar el entorno dado y buscar el equilibrio más allá de cualquier entorno”. (SB, 190n/245n97). El ser humano queda caracterizado, entonces, como Scheler había dicho del espíritu, por su capacidad para decir “no” a la vida. Es esta brecha entre los humanos y la vida, nuestra habilidad para romper con el entorno, lo que nos permite estar aparte de ello, tratarlo como un espectáculo, y “tomar posesión de ello mentalmente mediante el conocimiento propiamente llamado así”. (SB, 188/174).

Merleau-Ponty parece estar bastante cerca, por lo tanto, a la división tajante de Scheler entre el animal y el humano. Pero su aproximación se distingue marcadamente de la de Scheler en dos puntos que reverberan a lo largo de su ontología y su apropiación del método fenomenológico: primero, Merleau-Ponty reintegra la “función de realidad” o el índice existencial a la dimensión fenomenal de la conciencia perceptual, mientras Scheler había tratado al espíritu (y la reducción fenomenológica) precisamente como la ruptura con este índice existencial, el cual ubicaba del lado de la vida. Aunque para Merleau-Ponty la conciencia rompa con la orientación hacia la necesidad vital, no rompe con la orientación hacia la acción, como Bergson correctamente había intuido (SB, 189/175). En segundo lugar, esto quiere decir que las dos perspectivas sobre la conciencia –la de la vida, por una parte, orientada, hacia la acción y lo real; y, por otra parte, la de la razón o del espíritu, orientado hacia el universo objetivo y verdadero– simplemente no pueden ser yuxtapuestas como Scheler había intentado hacer. El problema de la relación entre estas dos perspectivas sobre la conciencia –la conciencia como vida y como espíritu– es precisamente lo que Merleau-Ponty llama el “problema de la percepción”. (SB, 191/176).

La relación entre el animal y el humano es así una dualidad inherente dentro de la conciencia humana misma, la relación entre lo psicológico y lo espiritual. Para Scheler, lo psicológico nos sitúa firmemente dentro de la ontología de la vida y establece nuestro parentesco con la animalidad, mientras que lo espiritual es una ruptura definitiva, incluso un rechazo, de esta continuidad con la vida. Pero, para Merleau-Ponty, ambos términos de esta relación deben ser rechazados: nuestra vida psicofísica no es la del animal, ya que esta vida ha sido tomada y transformada por su participación en una unidad original de complejidad mayor. Por lo tanto, el "Hombre no es un animal racional" y "nunca puede ser un animal", ya que "su vida está siempre más o menos integrada que la de un animal". (SB, 196/181). Pero, por el otro lado de esta relación, lo espiritual no es una ruptura con la existencia o una retirada a otro mundo sino que es precisamente la forma más lograda en la que estas relaciones están subsumidas:

ni lo psicológico en lo que concierne a lo vital ni lo espiritual en lo que concierne a lo psicológico puede ser tratado como sustancias o como mundos nuevos. La relación de cada orden a un orden superior es el del parcial al total... El advenimiento de órdenes más altos, al punto en que están logrados, elimina la autonomía de los órdenes inferiores y da un nuevo significado a los pasos que los constituyen (SB, 195/180).

Ahora, lo que es original en la explicación de Merleau-Ponty acerca de la relación entre la vida y la mente es que él puede mantener una tajante distinción entre la forma de vida animal y la razón humana sin dibujar ningún nítido límite ontológico entre los dos. Esto parece ser un avance sobre el dualismo metafísico apoyado por Scheler, en el que humanos, por su misma esencia —por la esencia misma que hace posible la filosofía— son opuestos a la naturaleza y a la vida. Pero este parentesco ontológico con los animales implica un costo: ya no hay nivel o capa de nuestras vidas de la cual podamos realmente decir que compartimos con otros animales, puesto que la incorporación de la vida en nuestra dialéctica expresamente humana otra vez nos separa absolutamente. Aunque Merleau-Ponty, a diferencia de Scheler, estuviera dispuesto a conceder a

los animales una cierta manera única de “ser-en-el-mundo”, al final él insiste que este mundo no puede tener nada en común con el nuestro.

En la conclusión de *La estructura del comportamiento* y en su continuación, *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty fija su atención en la relación entre la conciencia “perceptual” y “objetiva”, ambas consideradas en el nivel específicamente humano. Esta relación es la clave, como nos ha dicho, al “problema de la percepción”, el problema al cual todas las investigaciones de *La estructura* son reductibles (SB, 240/224). Puede concluir su primera obra, entonces, reiterando esta pregunta clave: “¿Cuáles son las relaciones de esta conciencia naturalizada y de la pura conciencia de sí mismo? ¿Puede uno concebir la conciencia perceptual sin eliminarla como un modo original; puede uno mantener su especificidad sin hacer inconcebible su relación con la conciencia intelectual?” (SC, 241/224). Estas preguntas establecen el terreno para la investigación de *Fenomenología de la percepción*, pero son notables en lo que dejan fuera de la consideración. Merleau-Ponty, en esta coyuntura, ya no está preocupado con el mundo del animal como tal, sino más bien con la relación entre la percepción humana y la razón humana.

Esta ambigüedad del tratamiento de Merleau-Ponty acerca de los animales en su primera obra es otra vez explícita en sus radio-conferencias de 1948, recientemente publicadas como *Causeries* [*El mundo de la percepción* (WP)], la cuarta conferencia se titula “Explorando el mundo percibido: animalidad”.¹⁰ Merleau-Ponty argumenta aquí que el redescubrimiento de la capa perceptual de la experiencia exige una revalorización de “las formas extremas o aberrantes de vida y conciencia” encontradas en “animales, niños, pueblos primitivos y dementes”. (WP, 34/70). El animal no es ni reducible a la colección de “ruedas, palancas, y resortes” que Descartes vio en él, ni a una modificación privativa de la conciencia normal humana. Abriendo de nuevo la investigación de estas “raíces irracionales” de la conciencia, la filosofía contemporánea y el arte encuentran en ellas “el movimiento por el cual todos los seres vivos, nosotros mismos incluidos, intentan dar forma a un mundo”. (WP, 37/73, 40/76). Los animales, entonces, a pesar de las sugerencias de la biología mecanicista, tienen su propia interioridad originaria y “siguen trazando en su ambiente, por el

modo que actúan o se comportan, su muy propia visión de las cosas”. (WP, 39/75). Pero la lucha de los animales para dar una forma al mundo nos recuerda, sobre todo, dice Merleau-Ponty, “nuestros fracasos y limitaciones”. (WP, 40/76). El “ser humano sano civilizado, adulto” se esfuerza para llegar a una especie de coherencia que falta en estas formas aberrantes de conciencia, y éstas sirven principalmente como un recordatorio de nuestro fracaso por jamás alcanzar una coherencia completa. Así, el pensamiento humano normal toma prioridad sobre el del niño, del primitivo, o del animal con la condición de que ello “no se enmascara como ley divina, sino más bien... mide[se] a sí mismo más honestamente contra la oscuridad y la dificultad de la vida humana y sin perder de vista las raíces irracionales de esta vida”. (WP, 37/73). Así, a pesar de la originalidad de su mundo, el animal todavía nos regresa una reflexión vacilante e inestable de nuestros propios rostros.

II. “Parentesco extraño” en las conferencias sobre la naturaleza de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty regresa a la cuestión de las relaciones animal-humano en sus conferencias sobre “El concepto de Naturaleza”, especialmente en el segundo y tercer curso de 1957 a 1960, y parece claro que intentó incluir las conclusiones de estas investigaciones en el texto completo de *Lo visible y lo invisible*. Por ejemplo, en la última nota de trabajo incluida en el texto publicado, fechada en marzo de 1961, Merleau-Ponty indica que la segunda parte del trabajo completo estaría dedicada a la Naturaleza: “no a la Naturaleza en sí misma, una filosofía de la Naturaleza, sino una descripción del entrelazamiento hombre-animidad”.¹¹ Aunque ningún tratamiento de este “*entrelazamiento* hombre-animal” aparezca en la parte publicada de *Lo visible y lo invisible*, podemos comprender un poco de las intenciones de Merleau-Ponty a partir de sus apuntes de curso.

En el curso de Merleau-Ponty 1957-58 sobre “Animalidad, el cuerpo humano, y el pasaje a la cultura”, él retoma otra vez la figura musical del comportamiento animal, esta vez vía una lectura del etólogo Jakob von

Uexküll. Ya en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty había notado la propuesta de Uexküll de que “Cada organismo... es una melodía que se canta a sí misma”, pero allí Merleau-Ponty sólo había estado citando una parte del texto tomada de Frederik Buytendijk, sin dar referencia de ello (SB, 172/159). La única investigación de Merleau-Ponty sobre el trabajo de Uexküll en sus propios términos ocurre en este curso, dos décadas más tarde. La melodía es nuevamente el centro del interés de Merleau-Ponty, y concluye que “es el tema de la melodía... lo que mejor expresa la intuición del animal según Uexküll”. (N, 233/178). Lo que la noción de melodía aclara es la condición ontológica del *Umwelt* del animal, el cual, según Uexküll, no puede explicarse ni por los procesos físicos solos, ni por un plan explícito en la conciencia del animal. De hecho, el *Umwelt* debe ser evocado como un principio explicativo tanto para el desarrollo físico del animal como para su comportamiento. Pero el *Umwelt* mismo no puede ser reducido a sujeto u objeto; es, en cambio, una especie de auto-organización en el nivel de vida. Así, es una especie de “melodía que se está cantando a sí misma”:

Quando inventamos una melodía, la melodía canta en nosotros mucho más que lo que la cantamos; ésta baja en la garganta del cantante, como Proust dice: “Pensamos naturalmente que el pasado secreta el futuro por delante. Pero esta noción de tiempo es refutada por la melodía. Al momento en que la melodía comienza, la última nota está allí, a su modo [...] Es de esta manera que las cosas pasan en la construcción de un ser viviente. No hay ninguna prioridad del efecto sobre la causa [...] Es imposible distinguir los medios y el fin, la esencia y la existencia en ello. De un centro de materia física surge un ensamble de principios de discernimiento en un momento dado, lo que significa que en esta región del mundo, habrá un acontecimiento vital”. (N, 228/173-74).

Mientras que la utilización más temprana de Merleau-Ponty de la metáfora musical había acentuado la fijeza de la melodía del organismo por las estructuras *a priori* de la necesidad vital, aquí el acento está puesto sobre las relaciones ecológicas formadas entre el organismo, otras criaturas, y su entorno. De hecho, la melodía del animal entra en una especie de contrapunto con el entorno que permanece causalmente inexplicable: “Cada acción del entorno está condicionada por la acción del animal; el com-

portamiento del animal levanta respuestas del entorno [...] Dicho brevemente, el exterior y el interior, la situación y el movimiento no están en una simple relación de causalidad". (N, 229/175). La relación entre el organismo y el entorno es por lo tanto una de significado, y el *Umwelt* como un "plan natural" es ya la introducción del simbolismo y un "principio de cultura". Pero no hay ningún sujeto al que el significado de esta melodía de contrapunto pueda ser atribuido, puesto que el "despliegue del animal se parece a una estela pura que no está relacionada a ningún barco". (N, 231/176).

Merleau-Ponty propone conclusiones similares a las de Robert Hardouin respecto del mimetismo animal y a las del examen de Adolf Portmann de las apariencias del animal, ambos se resisten a una explicación en términos de adaptación para la supervivencia o como una mera proyección de parte del observador externo. El mimetismo animal indica una relación intrínseca o una indivisión del animal de sus entornos, una "contaminación" mutua que parece implicar un tipo de "magia natural". (N, 242-43/185-86). Pero Merleau-Ponty sugiere que la indivisión del mimetismo no es más mágica que la emergencia milagrosa de órganos sensoriales, lo cual, sin violar las coacciones de la causalidad, tienen éxito en "comunicar lo ordinario y lo extraordinario". (N, 243/186). El estudio de Portmann sobre las formas de la apariencia animal subraya el carácter fundamentalmente expresivo de las relaciones del animal con su entorno y la relación interna o indistinción que existe entre ellos. La forma del animal presenta un "valor existencial de manifestación" que no surge ni de la búsqueda por la supervivencia, ni de ningún propósito intencional, sino en una "relación perceptual" entre el animal y el medio. (N, 246/188).

Además, no podemos entender las relaciones entre animales dentro de una especie como una suma de individuos exteriores el uno al otro: "Lo que existe no son animales separados, sino una interanimalidad", en la que cada animal es el espejo de los demás. (N, 247/189). Este aspecto de la vida animal se encuentra desarrollado en las descripciones de comunicación animal en Konrad Lorenz y Nikolaas Tinbergen, que demuestran la aparición de simbolismo a partir de signos naturales y la "expresión recíproca" manifiesta en comportamientos ritualistas. "En corto", Merleau-

Ponty concluye, “podemos hablar de un modo válido de una cultura animal”. (N, 258/198).

Pero el intento de Merleau-Ponty aquí no es elevar el animal al nivel de comportamiento simbólico o de actividad reflexiva que él antes había reservado para la conciencia humana. Sus conclusiones son, en cambio, ontológicas: “el comportamiento sólo puede ser definido por una relación perceptual y [...] el Ser no puede ser definido fuera del ser percibido”. (N, 247/189). Esta observación ilustra la inversión de método que los estudios de Merleau-Ponty sobre la naturaleza y la animalidad siguen en sus conferencias, inversión de método comparada con el enfoque anterior al problema de la percepción planteada en términos de la relación entre percepción del humano y la conciencia reflexiva. En *La estructura del comportamiento*, el concepto de estructura es un intento de tener juntos dos planteamientos incompatibles sobre la naturaleza: por un lado, Merleau-Ponty vio en el comportamiento vital una inteligibilidad inmanente y auto-organizante. Pero, por otra parte, su compromiso con los principios fenomenológicos lo obligaron a tratar esta inteligibilidad inmanente como un objeto para la conciencia humana. Esta problemática relación entre el Concepto inmerso en la Naturaleza y después hecho explícito en la auto-conciencia es, precisamente, el “problema de la percepción” en torno al cual giran los dos primeros libros de Merleau-Ponty. Sin embargo, en las conferencias sobre la naturaleza, Merleau-Ponty toma la naturaleza como no-instituida, como lo que precede a la actividad intencional de la conciencia, y esto le permite desarrollar sus ideas anteriores en la unidad melódica de la vida animal en la articulación de una ontología del ser percibido. En lugar de volver al ser por medio de la concepción perceptual, estos estudios de la vida animal indican la referencia constitutiva a la percepción dentro del Ser mismo. Renaud Barbaras expresa esta inversión metodológica de la siguiente manera:

En [*Fenomenología de la percepción*], el mundo natural [...] quedó reducido a la ventaja de un sujeto encarnado, y la referencia constitutiva de este sujeto para un mundo percibido fue hecha para aparecer. En sus últimos trabajos, Merleau-Ponty suspende la subjetividad y se interesa únicamente en el ser natural, en cuyo corazón descubre una referencia constitutiva a la percepción.¹²

En este cambio de enfoque, Merleau-Ponty ya no está pensando en la naturaleza, y en el animal en particular, de conformidad con lo que Giorgio Agamben ha llamado la “máquina antropológica”, es decir, con el objetivo de marcar una brecha interna en el “hombre”.¹³ Acercarse a ambos, animal y humano, por el camino del “ser natural” le permite reconocer una *Ineinander* irreductible, un entrelazamiento de animalidad y humanidad. La investigación de este *Ineinander* se encuentra primeramente en el tercer curso sobre la naturaleza, “Naturaleza y logos: el cuerpo humano”, que data de 1959-1960.

El objetivo de este curso, indica Merleau-Ponty, es considerar el ser humano “en su punto de emergencia en la Naturaleza”, y es en este punto que el entrelazamiento con el animal viene a destacar: “Así como hay una *Ineinander* de la vida y la fisicoquímica, es decir, la realización de la vida como un pliegue o una singularidad de la fisicoquímica –o estructura–, también la hay en el ser humano que debe ser tomada en el *Ineinander* con la animalidad y con la Naturaleza”. (N, 269/208). El ser humano no es ni reductible a lo animal, entonces, ni debe entenderse por mera adición como el “animal racional”. La relación no es jerárquica, sino lateral, “una superación que no puede abolir el parentesco”. (N, 335/268).

La mejor pista que tenemos para descubrir este “extraño parentesco”, sugiere Merleau-Ponty, está en el “el pensamiento mítico”. A modo de ejemplo, se refiere a un catálogo para una exposición contemporánea de máscaras esquimales en el Museo Guimet:

Las máscaras de los inuit hacen recordar la doble naturaleza original. El animal y su doble humano, el inuit, están inscritos en el mismo lado, ya sea presentado de manera simultánea o alternativamente, gracias a un dispositivo de solapas móviles para la obturación de una u otra. De esta manera es restituido el estado primitivo, cuando el envoltorio era una máscara que separábamos voluntariamente con el fin de aparecer como hombre o como animal, cambiando de apariencia pero no de esencia [...] Esto recuerda un tiempo [...] cuando la separación todavía no se había efectuado.¹⁴

Comentando sobre este pasaje, Merleau-Ponty hace hincapié en la transición desde una “primordial indivisión y metamorfosis”, un origen en el que el ser humano se duplica en animal y el animal se duplica en humano,

hasta la condición actual de separación. Pero las caricaturas y extraños devenires que marcan la relación lateral entre los seres humanos y los animales no son siempre tan unidireccionales, como Merleau-Ponty lo había reconocido en 1948, cuando señaló el papel que los animales siguen desempeñando “en los secretos ensueños de nuestra vida interior”. (WP, 40/76). Tal vez, entonces, la separación marcada por las máscaras inuit puede ser empatada, en una dirección opuesta, por el tipo de metamorfosis que Franz Kafka describe, lo que traería a Merleau-Ponty cerca de lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari han descrito con su concepto de “devenir-animal”.

Sin embargo, el propio interés de Merleau-Ponty radica en lo que esta indivisión primordial y metamorfosis bi-direccional nos pueden enseñar acerca de nosotros mismos y acerca de la emergencia de la mente en la naturaleza. “La extraordinaria representación del animal como variante de la humanidad y de la humanidad como variante de la animalidad” en las máscaras inuit demuestra que “debe haber una base vital del hombre y del espíritu”, es decir, el cuerpo humano (N, 277a/307n11). Este “extraño parentesco” nos revela nuestro entrelazamiento con el “Ser sensible”, por lo que incluso la mente o el espíritu está “increíblemente, penetrada por su estructura corporal”. (N, 339/271, 335/268). Mientras *La estructura del comportamiento* ha puesto el acento en el espíritu o la mente como una dialéctica integradora de la forma que subsume la vida, Merleau-Ponty aquí trata a la mente como emergiendo de la vida a través de la “forma figurativa” de la reflexión en el cuerpo humano (N, 335/268). Lo que distingue a la mente es precisamente su orientación hacia la dimensión invisible del Ser.

Merleau-Ponty dice de esta dimensión invisible, la cual él equipara con la mente o el espíritu, que “no es otra positividad: es el inverso o el otro lado de lo visible”, una “mente bruta y salvaje” que subyace en nuestro lenguaje y adquisiciones culturales (N, 274/212). Sólo podemos entender esta dimensión invisible del ser a partir de lo visible, y este proceso de reflexión es el “advenir-a-sí {*venue à soi/coming-to-self*} del Ser [...] sin la noción de un sujeto”. (N, 335/268). A pesar de que nuestro parentesco

con los animales está inmerso en lo visible, nuestra diferencia se deriva del contacto humano con la dimensión invisible:

La animalidad y el ser humano sólo se dan juntos, dentro de una totalidad del Ser que habría sido ya visible antes del tiempo en el primer animal si hubiera habido alguien para leerlo. Ahora en este Ser *visible e invisible*, lo sensible, nuestro *Ineinander* en lo sensible, con los animales, son testimonios permanentes, aunque el ser visible no sea la totalidad del ser, porque [Ser] ya tiene su otro lado invisible (N, 338/217).¹⁵

La definición tradicional de humanidad por la reflexión, como uno la encuentra, por ejemplo, en Teilhard de Chardin, debe ser rechazada, ya que elimina nuestra relación con la vida. La ontología de lo visible y lo invisible pretende precisamente evitar esta brecha entre la vida y la mente.

Más de una vez, mientras trabaja esta relación entre lo visible y lo invisible, Merleau-Ponty habla de la necesidad de unir "ojo y mente". Por ejemplo, escribe "Incluso la mente está increíblemente penetrada por su estructura corporal: ojo y mente". (N, 335/268). Esto recuerda, por supuesto, el título de su último ensayo publicado, escrito durante este mismo período, el cual examina la relación ontológica entre la visión y la pintura. En este ensayo, Merleau-Ponty da prioridad a la visión, y, en consecuencia, a la pintura, para la investigación de la ontología ya que hacen posible una cierta suspensión del mundo que el escritor, por ejemplo, no puede alcanzar. En este contexto, señala que "La música, en el otro extremo, está demasiado en el acá del mundo y de lo designable como para describir cualquier otra cosa que no sean algunos esquemas del Ser –su flujo y reflujo, su crecimiento, sus convulsiones, su turbulencia".¹⁶ Merleau-Ponty no elabora más sobre este comentario, pero sugiere un giro en su comprensión de la mente y la reflexión. En lugar de buscar el tema de la vida en la melodía que atraviesa todas las claves y variaciones, la mente se dirige primeramente hacia la invisibilidad que sólo la pintura, paradójicamente, puede revelar. El giro hacia la invisibilidad es la última formulación de Merleau-Ponty acerca de la retirada o la separación de la vida –la "suspensión del mundo"– que él sigue considerando necesaria para cualquier ontología filosófica. Así, en la conclusión de "El

ojo y el espíritu”, Merleau-Ponty reafirma que lo que busca el pintor está “en el más acá de los medios y los fines, mandando y supervisando toda nuestra actividad *útil*”.¹⁷

Pero quizás una ontología de la vida no puede evitar escuchar más cuidadosamente a las convulsiones y las turbulencias del Ser, al estribillo de contrapunto que constituye cada estilo de “cantar el mundo” característico de un organismo, como Merleau-Ponty ha descrito la expresión corporal en *Fenomenología de la percepción*.¹⁸ Sólo unas páginas después de haber acuñado esta frase, Merleau-Ponty hace una distinción entre el músico y el escritor por su comparativa libertad respecto de las restricciones de la tradición: “cada compositor comienza su tarea en el inicio, teniendo un nuevo mundo para entregar”.¹⁹ Es la naturaleza, en esta descripción, la que sería el músico consumado, teniendo, como Merleau-Ponty lo describirá en el inicio de su conferencia del segundo curso, “una productividad originaria”, aquí “desde el primer día” que “sigue por debajo de las creaciones artificiales del hombre”. (N, 169/125). Quizás podamos localizar la distinción entre la música y la pintura, entre el oído y el ojo, a lo largo de la división que Merleau-Ponty ha trazado entre lo visible y lo invisible. Así como lo invisible es, paradójicamente, lo que el pintor revela al ojo, tal vez es el mismo ser de lo visible –sus pulsaciones y vibraciones, los intensos ritmos de su propia duración peculiar– que la música es capaz de liberar de la mejor manera posible. Mientras una ontología de la mente invisible debería orientar directamente su ojo hacia la pintura, entonces, una ontología de la naturaleza debería escuchar atentamente a los flujos y reflujos, las convulsiones y disonancias, de lo sensible en sí.

*La traducción al español fue hecha con fines didácticos por Adriana Jaqueline Gómez Gómez, becaria del proyecto 13.8 “La categoría ‘animal’ en la obra de Merleau-Ponty” (Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2008), con el invaluable apoyo de Hélène Trottier, y revisada por Ana Cristina Ramírez Barreto.

Notas

¹Publicado con el amable permiso de Springer Science+Business Media: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Ted Toadvine, “‘Strange Kinship’: Merleau-Ponty on the Human–Animal Relation”, Vol. XCIII *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind, Book I. In Search of Experience*, 2007, pp. 17-32, Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.). El estilo de referencias es el del texto original.

²Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1949); *Man’s Place in Nature*, traducción de Hans Meyerhoff (Nueva York: Noonday Press, 1962). En el futuro, mencionado textualmente como MPN, con paginación del texto alemán precediendo a la del inglés. [Hay traducción al español de José Gaos: Scheler, *El lugar del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1974. NT].

³*La Structure du comportement* (París: PUF, 1942), pp. 136-37; *The Structure of Behaviour*, traducción de Alden Fisher (Boston: Beacon Press, 1963), pp.125-26. En el futuro, citado textualmente como SB, la paginación del francés precede a la del inglés. [La estructura del comportamiento, traducción de E. Alonso, Buenos Aires: Hachette, 1976].

⁴Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), §10 y 12; *Being and Time*, traducción de John Macquarrie y Edward Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1962), §10 y 12. [Ser y Tiempo, trad. José Gaos, México: FCE; y por Jorge Eduardo Rivera Madrid: Trotta].

⁵*La Nature*, notes, cours du Collège de France (París: Seuil, 1995), p. 277; *Nature: Course Notes from the Collège de France*, traducción de Robert Vallier (Evanston: Northwestern University Press, 2003), p.214. En el futuro, citado textualmente como N, paginación del francés precede al del inglés.

⁶Deleuze y Guattari, “1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *Mille Plateaux* (París: Minuit, 1980); “1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible”, en *Thousand Plateaus*, traducción de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980) [Mil mesetas. Trad. de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos].

⁷Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Francfort: Klostermann, 1983), esp. §62 y 63; *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, traducción de William McNeill y Nicholas Walker (Bloomington: Prensa de Universidad de Indiana, 1995), pp. 268-273.

⁸Bergson, *L’Évolution créatrice* [1907] en *Oeuvres*, edición de centenario (París: PUF, 1959); *Creative Evolution*, traducción de Arthur Mitchell (Nueva York: Henry Holt, 1911). En el futuro, citado textualmente como CE, paginación del francés prece-

de a la del inglés [La evolución creadora, traducción de María Luisa Pérez Torres, Madrid, Austral, Espasa-Calpe, 1973].

⁹ José Gaos tradujo esta expresión como: “anulación ficticia del carácter de realidad”. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Bs. As., p. 69.NT.

¹⁰ Merleau-Ponty *Causeries* 1948 (París: Seuil, 2002); *The World of Perception*, traducción de Oliver Davis (Londres: Routledge, 2004). En el futuro, citado textualmente como WP, paginación del francés precede a la del inglés.

¹¹ *Le Visible et l'invisible* (París: Gallimard, 1964), p. 328; *The Visible and the Invisible*, traducción de Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 274. Ver también el bosquejo de Merleau-Ponty para completar *Lo visible y lo invisible* incluido en la Nota del Editor, de Claude Lefort, pp. 10-11/xxxv-xxxvi; las notas de trabajo en pp. 222/168, 226/172, 230/176-77; y la Introducción del traductor a *Nature*, pp. xiii-xx. [Lo visible y lo invisible. Trad. José Escudé, Barcelona: Seix-Barral].

¹² Renaud Barbaras, “Merleau-Ponty and Nature”, *Research in phenomenology* 31 (2001):37.

¹³ Giorgio Agamben, *The Open; Man and Animal*, traducción de Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp.13-16 y *passim*. [Lo abierto. El hombre y el animal. Traducción de Antonio Gimeno, Valencia: Pre-textos].

¹⁴ *Les Masques Esquimaux*, catálogo de la exhibición *Le Masque*, Musée Guimet Paris, diciembre 1959 a mayo 1960. Merleau-Ponty cita el texto de Evelyne Lot-Falck (Department of the Archives, Musée de L'Homme), p. 9. Este texto está reproducido en *Nature*, p. 277a/307n11.

¹⁵ Texto original: “l’animalité et l’homme ne sont donnés qu’ensemble, à l’intérieur d’un tout de l’Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s’il y avait eu quelqu’un pour le lire. Or cet Être visible et invisible, le sensible, notre Ineinander dans le sensible (avec les animaux) sont l’attestation permanente bien que l’être visible ne soit pas le tout de l’être, parce qu’il a déjà son autre côté invisible”. NT.

¹⁶ *L’Œil et l’esprit* (Paris: Gallimard, 1964), p.14; “Eye and Mind”, traducción de Michael Smith, in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. (Evanston: Northwestern University Press), p.123. [El ojo y el espíritu, Trad. Jorge Romero, Barcelona: Paidós].

¹⁷ *L’Œil et l’esprit*, 90; “Eye and Mind”, p. 149.

¹⁸ Aquí me refiero, desde luego, a la famosa caracterización que hace Merleau-Ponty de la expresión encarnada en *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945), p. 218; *Phenomenology of Perception*, traducción de Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962; rev. 1981), p.187.

¹⁹ *Phénoménologie de la perception*, p. 221; *Phenomenology of perception*, p. 190.