

El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la *physis*

Esteban Andrés García
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo intenta delinear los ejes centrales de la concepción merleau-pontyana de la naturaleza, poniendo especial atención en los últimos cursos del filósofo acerca de la historia del concepto (*La nature*). El análisis hace escala en las cosmologías presocráticas, la concepción aristotélica de la *physis* y la interpretación merleau-pontyana del mecanicismo y la teleología moderna. Primeramente nos referimos a la crítica de las categorías con que tradicionalmente se ha pensado a la *physis*, crítica fundada en su originaria adscripción a lo humanamente instituido y construido. En segundo lugar, relativizamos esta crítica a partir de la posible consideración de la técnica humana como imitación y extensión de la naturaleza. La evaluación de ambos movimientos de este argumento circular da lugar a una particular relación de *Ineinander* o entrelazamiento entre lo natural y lo humano. Reparamos, por último, en la necesidad enfatizada por Merleau-Ponty de recobrar el significado primordial de la naturaleza como “suelo” y “excedente”.

*

“The Intertwining of Nature and Artifice: Merleau-Ponty and the Philosophies of *Physis*”. This paper attempts to delineate the main tenets of Merleau-Ponty’s understanding of nature, highlighting particularly the history of the notion developed in Merleau-Ponty’s last courses (*La nature*). The analysis covers pre-Socratic cosmologies, the Aristotelian notion of *physis*, and the Merleau-pontyan interpretation of mechanism and Modern teleology. In the first place, it refers to the critique of the categories with which the *physis* has been traditionally understood. This critique is founded on the originary adscription of these categories to what is humanly instituted and constructed. Secondly, it shows the limitations of this critique by pointing out that human technique may be interpreted as an imitation and extension of nature. The evaluation of both sides of this circular argument gives rise to a particular intertwining (*Ineinander*) between the natural and the human. It finally discusses Merleau-Ponty’s emphasis on the need to recover the original meaning of nature as “ground” and “surplus”.

Algunos exégetas se empeñan con cierta dificultad en distinguir netamente en el desarrollo del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty sucesivas etapas de inspiración dialéctico-gestáltica, fenomenológico-existencialista, lingüístico-estructuralista, y hasta una más de extraño cuño ontológico post-estructuralista “en sentido pre-derrideano”¹. Más allá de pretendidos giros o quiebres y dudosas adscripciones a monstruosos sincretismos², la evolución del pensamiento del filósofo permite ser abordada más simplemente como el desarrollo orgánico y original de una filosofía de la corporalidad y una filosofía de la naturaleza. Este último proyecto es reconocible desde su primera obra mayor, *La structure du comportement* –donde esboza una filosofía de la naturaleza en la que el orden físico, biológico y humano se distinguen como tres dimensiones estructurales entrelazadas–, hasta aquellos últimos cursos del Collège de France (1956-1960) publicados bajo el título de *La nature*, en los que nos detendremos en este trabajo³. Quizá el proyecto merleaupontyano de restaurar el valor filosófico de cierta noción de “naturaleza” pueda ser considerado extemporáneo e intempestivo,

¹ Esta última denominación pertenece a James Edie, quien delimita cuatro períodos en la vida filosófica de Merleau-Ponty en “The Meaning and Development of Merleau-Ponty’s Concept of Structure”, en: *Research in Phenomenology*, X (1980), pp. 39-57. R. Kwant establece en cambio una división en tres etapas fechadas respectivamente entre los años 1938-1946, 1947-1954 y 1959-1961 (*From Phenomenology to Metaphysics*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966). J. Nebreda suscribe a una división tripartita similar en *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*, Madrid: UPCM, 1981. Más recientemente, Bernhard Waldenfels y Rénaud Barbaras, en diversos trabajos exegéticos, enfatizan el contraste entre el filósofo que escribió la *Phénoménologie de la perception* y el de los últimos textos y notas de trabajo publicados póstumamente como *Le visible et l’invisible*. Contra las numerosas interpretaciones en términos de “quiebres” o “giros”, hemos brindado razones que avalan la continuidad y coherencia orgánica de la evolución del pensamiento merleaupontyano en nuestra Tesis Doctoral en Filosofía (“Merleau-Ponty y el proyecto de una filosofía de la corporalidad”, Universidad de Buenos Aires, 2005, inédita), así como en “Cuerpos que suenan. Aspectos de la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty”, en: *Escritos de Filosofía*, XXIII (2004), pp. 265-302.

² Una imputación de este tipo es formulada por Vincent Descombes en *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1979.

³ También en su *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty afirmaba reiteradamente su propósito de “redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico” (*Fenomenología de la percepción*, traducción de

si no directamente nostálgico, a la luz de los derroteros inmediatamente posteriores de la filosofía. La naturaleza no es para Merleau-Ponty meramente un “postulado filosófico perezoso”⁴ urdido para hacer pasar por eternas e inmutables ciertas construcciones históricas, como a veces se da por sentado en algunos recientes estudios culturales post-estructuralistas⁵. Tampoco se trata para el filósofo de hallar cifradas en los últimos hallazgos de las ciencias naturales las soluciones definitivas a los problemas gnoseológicos tradicionales, al modo de algunas “epistemologías naturalistas” contemporáneas. El sentido filosófico de la naturaleza se relaciona para Merleau-Ponty, expresado ahora en términos un poco enigmáticos, con su carácter de “englobante”, de “suelo” y de “resistencia” a lo humano. En sus últimos cursos define incluso a la filosofía como “una voluntad de confrontar el artificio humano a su afuera, a la Naturaleza. Ciertamente, la posición del filósofo no está exenta de riesgo. Como dice Bachelard, lo que llamamos ‘natural’ con frecuencia no es más que mala teoría”. Sin embargo, aun tras deslizarse esta precaución, Merleau-Ponty nos invita a preguntarnos si “el pensamiento puede vivir en un universo exclusivamente humano y artificial”⁶.

Sus cursos acerca del concepto de naturaleza se proponen inicialmente investigar “el sentido primordial” del término, lo que significaría no solo recordar los sentidos que antiguamente comportaba, sino también

J. Cabanes, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, p. 47; en adelante citado como *FP*). En este sentido resulta incomprensible la interpretación de Renaud Barbaras cuando propone que “a lo largo de toda la *Phénoménologie de la perception*” y “hasta los años 1956-57 Merleau-Ponty utiliza la noción de naturaleza de manera no crítica y le confiere su significado filosófico corriente” como “totalidad de eventos objetivos regulados por leyes” (“Merleau-Ponty et la nature”, en: *Chiasmi International*, II (2000), p. 47). Basta además con recordar que Merleau-Ponty es el autor de *La structure du comportement* para dudar de esta interpretación que considera que “la interrogación acerca de la naturaleza responde a un giro en el pensamiento de Merleau-Ponty”, representando un interés “tardío” (*ibid.*, pp. 47, 49). Jean-François Courtine se hace eco de esta visión en su diálogo con Areté al afirmar que son “los proyectos del último Merleau-Ponty” los que parecen “acercarse a la tradición de la *Naturphilosophie*” (*Areté*, XVI (2004), p. 331).

⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *La nature. Notes de cours du Collège de France*, París: Éditions du Seuil, 1995, p. 19 (en adelante citado como *N*).

⁵ “No hay ninguna naturaleza, solo existe... la naturalización”, afirma por ejemplo J. Derrida, citado por Judith Butler en: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, traducción de A. Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 17.

⁶ *N*, p. 119.

vislumbrar a través de este estudio histórico “algo que siempre habría sido divisado”⁷ por quienes primero hablaron filosóficamente de la naturaleza. Enumeraremos sucintamente los rasgos generales de esta noción, tal como lo hace el filósofo en la Introducción a sus cursos, a modo de “pistas” para guiar su indagación y la nuestra. El concepto “primordial” de la *physis* que Merleau-Ponty persigue en el significado antiguo del término estaría relacionado, en primer lugar, con el *movimiento*, tal como se muestra en la derivación etimológica de la palabra desde el “verbo *phyo*, que hace alusión al vegetal; la palabra latina viene de *nascor*, nacer, vivir; retiene algo del primer sentido, más fundamental”. En segundo lugar, este movimiento natural esbozaría para los antiguos un *sentido* inmanente: “hay naturaleza donde hay una vida que tiene sentido... sin que este sentido haya sido puesto por el pensamiento. Es la autoproducción de un sentido. La naturaleza... se determina desde dentro”. En tercer lugar, la breve Introducción subraya la idea de que el ser humano no es el creador ni el constituyente de esta estructura dinámica de la naturaleza, sino que es parte del orden natural y momento del movimiento natural. La producción natural no sería, por tanto, equiparable sin resto a la fabricación técnica humana, puesto que es *auto*-producción de un sentido. De allí la referencia tácita a la antigua distinción sofística entre lo natural y lo humanamente construido (técnica) o instituido (cultura): “la naturaleza es diferente del hombre; ella no ha sido instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso. Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido”. Por último, Merleau-Ponty adelanta la idea, derivada del punto precedente, de que la naturaleza reviste para la conciencia humana una cierta opacidad o misterio que le son inherentes y se resiste a nuestros intentos de quitarle todos sus velos: “la Naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es totalmente objeto; ella no está totalmente delante de nosotros. Ella es nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos sostiene”⁸.

54

En primer término, entonces, Merleau-Ponty pretende identificar un rasgo “primordial” del concepto de naturaleza en su dinamismo: “la Naturaleza

⁷ *Ibid.*, p. 19. En este trabajo concentramos la atención especialmente en los primeros cursos de Merleau-Ponty acerca de la naturaleza (1956-1957), en los que realiza una interpretación filosófica de las variaciones históricas del concepto de naturaleza.

⁸ *Ibid.*, p. 9. El texto francés dice “*ce qui nous porte*”: lo que nos lleva, en los que nos apoyamos.

es puro pasaje”, dice el filósofo citando a Whitehead⁹. Esta es efectivamente una de las notas de la antigua *physis*, por eso Merleau-Ponty comienza haciendo alusión al verbo *phýo*, cuya raíz *phý* significa “brotar” y se aplica primeramente a entidades vivientes que cambian y crecen¹⁰. Es usual asociar esta idea de la naturaleza como proceso de cambio y devenir con Heráclito, y de hecho Merleau-Ponty se refiere al pensador de Éfeso al proponer un “retorno a una noción presocrática de naturaleza”¹¹ como dinamismo. Pero esta visión del pensamiento heraclíteo sería parcial si no reconociera a la vez que el pasaje y el movimiento de la naturaleza se realiza para Heráclito de acuerdo a un *logos*, una estructura u orden que define igualmente la *physis*. El primer fragmento de Heráclito muestra ya la estrecha cercanía semántica que comportaban *physis* y *logos* cuando afirma consecutivamente que “todo se produce según este *logos*” y que en consecuencia corresponde al filósofo el enunciar “cada cosa según la *physis*”¹².

⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰ Esta connotación arcaica está presente en la primera aparición del término *physis* en Homero (cf. *Odisea*, X, 303), donde se aplica a una hierba medicinal, si bien en el contexto del pasaje homérico la *physis* de la planta se traduce más bien como su “constitución”, una acepción o uso “débil” del término que estará presente en toda la Antigüedad. El significado antiguo del término *physis* como “constitución” no es “débil” en contraste con un significado “fuerte” de naturaleza en sentido moderno, es decir, “en el sentido colectivo de suma total o agregado de cosas naturales”, puesto que este último también era bastante ajeno al uso antiguo de la palabra. Como observa Collingwood, existe otro sentido “que reconocemos como su sentido original y, en rigor, propio: cuando se refiere, no a una colección, sino a un ‘principio’, en el sentido propio de este vocablo, un *principium*, *arché* o fuente”. En este sentido, la naturaleza “significa algo interior a una cosa o que le corresponde íntimamente y que es la fuente de su comportamiento. Este es el único sentido que tiene en los primeros autores griegos y a través de toda la historia de la literatura griega se mantiene como su sentido normal” (Collingwood, R.G., *Idea de la naturaleza*, México/Buenos Aires: FCE, 1950, p. 59). Aun si este no fuera el “único” sentido antiguo del término, la observación de Collingwood merece ser tenida en cuenta para precavernos de asimilar la antigua *physis* al sentido moderno de la naturaleza como la colección total de las cosas mundanas.

¹¹ *N*, p. 119.

¹² Eggers Lan, C. y V. Juliá (eds.), *Los filósofos presocráticos I*, Madrid: Gredos, 1994, p. 380. Utilizamos la traducción directa del griego propuesta por el Dr. Néstor Luis Cordero (Universidad de Rennes I, Francia) en su Seminario de Doctorado acerca de “La noción de *physis* de Homero a los Estoicos” (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2003). La estructura de la *physis* heraclíteo, aquella “según la cual” se rige el movimiento natural, es la tensión y la lucha de los opuestos, el día y la noche, el calor y el frío, lo que sube y lo que baja, etc.

Esta convivencia de dinamismo y estructura que Merleau-Ponty acierta en reconocer en la concepción antigua de la naturaleza se hace especialmente evidente en la noción aristotélica de la *physis* como un proceso organizado en vistas del fin al que se orienta. En el libro V de *Metafísica*, Aristóteles define la naturaleza “en sentido primero y propio” como “la *ousía* [esencia] de los seres que tienen en sí mismos el principio de movimiento” y como “el principio de movimiento de los seres naturales”¹³. Como observa E. Hartman, Aristóteles afirma que la *physis* es “a la vez la esencia y la fuente interna del movimiento de una sustancia natural. Ahora bien, la esencia y la fuente del movimiento solo pueden ser lo mismo cuando la actividad de la sustancia está involucrada en su definición; y Aristóteles parece creer que este es el caso de todas las sustancias naturales que se mueven por sí mismas”¹⁴. Natural es entonces lo “semoviente”, lo que se mueve por sí mismo, y la “naturaleza” aristotélica es la esencia de lo “semoviente”. Este dinamismo de la naturaleza no contradice la presencia de una *forma*, sino que se deja regular por ella. Así, afirma Aristóteles en su *Física* que “lo naturado en tanto que está siendo naturado va de un término al otro. ¿Hacia cuál? No es hacia el punto de partida; es hacia donde tiende, es decir, la forma; así pues, es la forma lo que es naturaleza”¹⁵. La naturaleza aristotélica es, por lo tanto, la esencia de lo que se mueve por sí mismo, pero más propiamente es el sentido de este movimiento, su orientación (*telos*) que coincide con su forma (*morphé*). Merleau-Ponty, en sus cursos, se refiere en este sentido al pasaje del tratado *Del cielo* (IV, 1, 308a15ss), donde Aristóteles afirma que “por su naturaleza propia”¹⁶ los cuerpos livianos suben. Como sugiere Merleau-Ponty, el dinamismo pasa a un segundo plano en la definición aristotélica de la naturaleza, puesto que en última instancia prima “la idea de un destino cualitativo”: “lo que cuenta es el parentesco entre el cuerpo ligero y lo alto en tanto que región cualitativamente definida. La Naturaleza total es así dividida en regiones cualitativamente definidas, lugares de ciertos fenómenos naturales (fenómenos sublunares); ella es la realización,

¹³ Aristóteles, *Metafísica*, 1015a 10-20, traducción de H. Zucchi, Buenos Aires: Sudamericana, 1978, p. 239.

¹⁴ Hartman, E., *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1977, p. 138.

¹⁵ Aristóteles, *Physique I-IV*, texto establecido y traducido por H. Carteron, París: Les Belles Lettres, 1996, p. 60.

¹⁶ Citado en: *N*, p. 23.

más o menos lograda, de este destino cualitativo de los cuerpos”¹⁷. La definición aristotélica de la naturaleza se desliza entonces desde el movimiento hacia la finalidad del movimiento, y hacia la definición de este fin como forma. Aristóteles insiste en que la naturaleza posee o es en sí misma una especie de ordenamiento espontáneo, especialmente al oponerse a la concepción de la naturaleza –que atribuye al sofista Antifonte– como lo “informe”, lo *arythmiston* o no estructurado (*Física*, II, 193a): “por ejemplo, la naturaleza del lecho sería la madera; de la estatua, el metal. Prueba de esto es, dice Antifonte, que si enterramos una cama y la putrefacción tiene la fuerza de hacer brotar un retoño, es de la madera y no del lecho que se producirá”¹⁸. Aristóteles considera una serie de argumentos que se oponen a esta definición de la naturaleza como materia informe para concluir definiendo a la *physis* propiamente como forma y tipo (*morphé* y *eidos*). Si bien es cierto, por ejemplo, como decía Antifonte, que de una cama no crece una cama, sino que crece madera o “lo vegetal”, esto último no es, sin embargo, simple “materia informe”, sino que posee en sí mismo una forma que es su principio de movimiento, y es por ello que de lo vegetal crece lo vegetal y no algo diferente. El ejemplo de Antifonte es así reconducido por Aristóteles a la afirmación de su propia tesis de que “es aún la forma la que es naturaleza”¹⁹.

La reflexión de Merleau-Ponty, sin embargo, se detiene en aquella diferencia enfatizada por los sofistas entre lo natural y lo fabricado o instituido por el hombre, no solo en sus últimos cursos, sino ya en su *Phénoménologie de la perception* (1945). Una cosa natural tal como una piedra, dice en esta obra, tiene “algo de inhumano”, “nos ignora, reposa en ella”²⁰. “Lo real [*i.e.*, en el contexto, la cosa natural] se distingue de nuestras ficciones porque en él el sentido inviste y penetra profundamente a la materia. Del cuadro una vez rasgado, ya no tenemos en nuestra mano más que pedazos de tela pintada. Si rompemos una piedra y los fragmentos de esta, los trozos que obtendremos serán aún trozos de piedra. Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable. Por eso los objetos humanos, los utensilios, se nos manifiestan como pro-puestos en el mundo, mientras que las cosas

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Aristóteles, *Physique I-IV*, p. 60.

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ *FP*, p. 336.

están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana. [Respecto de un cuadro o de un utensilio]... sentimos muy bien que está fabricado expresamente, que en su caso el sentido precede a la existencia y que no se envuelve más que el mínimo de materia necesaria para comunicarse. Al contrario, la maravilla del mundo real estriba en que, en él, el sentido no forma más que uno con la existencia”²¹.

Traducido a los tradicionales términos aristotélicos, Merleau-Ponty está afirmando no solo que la naturaleza es la materia con la que se hacen los artefactos humanos y que esta materia contiene en sí misma una forma, como señalaba Aristóteles, sino que, al investir la totalidad de la materia, las formas naturales son mucho más esenciales, ubicuas y misteriosas que las formas artesanales. Ahora bien, si la forma de lo natural coincide con su materia, a diferencia del objeto fabricado en que son distinguibles, ¿no se está afirmando acaso que la distinción entre materia y forma se diluye al ser aplicada a la naturaleza y, para decirlo llanamente, que estas categorías no se aplican *strictu sensu* al ente natural y son más bien propias del artefacto humano?

Podemos preguntarnos, entonces, si la distinción aristotélica entre la materia y la forma no es en sí misma tomada en préstamo de la fabricación técnica humana y si al pretender aplicarlas a la naturaleza no está Aristóteles incurriendo en cierto antropomorfismo. Cuando desde *Física*, II, 194b Aristóteles comience a distinguir las cuatro causas de “la generación y la corrupción y todo el cambio físico”²² –causas material, eficiente, formal y final, siendo esta última la primordial (195a)– es notable que proliferen en el texto aristotélico los ejemplos de las técnicas humanas, especialmente la medicina, la escultura y la construcción de una casa. ¿No es cuanto menos curioso, por ejemplo, que los cuatro tipos de causas de “la generación, la corrupción y el movimiento” de los seres naturales solo puedan distinguirse netamente en la construcción de una estatua?²³

²¹ *Ibid.*, pp. 337, 338.

²² Aristóteles, *Physique I-IV*, p. 65.

²³ El que las categorías aristotélicas aplicadas a la naturaleza deriven de las propias para pensar las fabricaciones humanas se evidencia en pasajes de la *Física* como el siguiente: “Si las cosas artificiales son producidas en vista de algún fin, las cosas de la naturaleza lo son igualmente... pues en las cosas artificiales como en las cosas naturales los conseqüentes y los antecedentes están entre sí en la misma relación” (*ibid.*, II, 199a, p. 77).

Según Heidegger, quien llamó la atención sobre este problema, la tradición del pensamiento occidental ha pensado a “la cosa” como la síntesis de materia y forma –materia conformada– pero estas categorías provienen del modo de ser del artefacto o del útil. La forma es originariamente aquello que determina la elección de la materia y la confección del artefacto en vistas de cierta función o utilidad que el artesano prevé²⁴. Este modo utilitario y antropomórfico de ver las cosas, afirma Heidegger, regula y limita nuestra visión de la *physis*, nos impide ver qué podría ser la cosa como mera cosa más allá de lo fabricado por el hombre, y nos conduce a pensar la naturaleza –aun sin ser conscientes de ello– como adaptada al hombre: nos sugiere veladamente que está bajo nuestro control, manejo o dominio. Sin embargo, nos advierte el filósofo, “hay mucho en los entes que el hombre no es capaz de dominar. Solo se conoce poco. Lo conocido es aproximado, lo dominado inseguro. El ente nunca es, como podría parecer a la ligera, nuestra obra ni menos solo nuestra representación”²⁵. Si la forma y la finalidad son categorías derivadas de la fabricación técnica humana y suponen un hipotético artesano escondido, podría decirse que es la opacidad que reviste para nosotros el “autor” de la piedra y su oscura “intención” –o más bien, es la inexistencia del artesano en un proceso que Aristóteles bien definía como de “autoconstrucción”²⁶– la que le otorga su característica extrañeza y excedencia de sentido, la hace lindar con lo *arýthmiston* –aquel sinsentido que Aristóteles intentaba reprimir– y la abre a “una exploración infinita”. Percibimos la piedra como más extraña que la cuchara, puesto que ningún humano la fabricó y abriga entonces una función oscura y quizá insondable. Y es necesario recordar que esta consideración del misterio inherente a la naturaleza es cuanto menos tan antigua como la observación del *logos*, orden o sentido immanente a su

²⁴ Cf. Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en: *Arte y poesía*, traducción de S. Ramos, México/Buenos Aires: FCE, 1958, pp. 52, 43-46.

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁶ “Si el arte de construir las naves estuviera en la madera, ésta actuaría como la naturaleza” (Aristóteles, *Physique I-IV*, II, 199b, p. 79). En este sentido, según Pierre Hadot en su reciente estudio sobre la historia del concepto de naturaleza, Aristóteles “agrega radicales oposiciones” a la simple analogía entre las técnicas humanas y la *physis* como arte divino defendida por Platón (cf. *Sofista*, 265css). Esta problemática introducida por Aristóteles de la auto-organización natural “dominará toda la historia de la noción de naturaleza” (Hadot, P., *La voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, París: Gallimard, 2004, pp. 39-42).

movimiento. Fue Heráclito, observador del *logos* que rige el devenir natural, quien también afirmó que “a la *physis* le gusta permanecer oculta”²⁷. Merleau-Ponty dirá incluso que la naturaleza, en tanto no se muestra más que ocultándose, representa “la no-fenomenología”²⁸.

Merleau-Ponty sugiere que el hecho de que este orden inherente a la naturaleza en el que el hombre está inmerso no haya sido puesto por él, escape al pensamiento y se autoproduzca, connota no solo un esencial misterio de la naturaleza, sino que coloca al hombre y la naturaleza en una particular relación de entrelazamiento ontológico que difiere de la mera distinción y oposición²⁹. En este sentido, se refiere el filósofo en *La nature* a las ideas estoicas de simpatía, destino, lazo y acción a distancia (como la que se observa en una tela de araña), todas ellas expresando el mismo sentimiento de copertenencia que resume la sentencia estoica hallada en Diógenes Laercio: “nuestra *physis* es parte de la del universo”³⁰. Esto significa para Merleau-Ponty no solo que la naturaleza, lejos de ser un objeto frente a nosotros, es “nuestro suelo” y “aquello que nos sostiene”³¹, sino también que en tanto partícipes de la naturaleza participamos de su misterio: somos, en tanto seres naturales, opacos para nosotros mismos. La opacidad que representa la naturaleza en mi propia existencia se encuentra modelizada en mi ser nacido y mi ser mortal. Mi existencia carnal me

²⁷ Eggers Lan, C. y V. Juliá (eds.), *o.c.*, p. 394, fragmento 123. Utilizamos la traducción del Dr. Néstor L. Cordero (*cf. supra*, nota 12). P. Hadot considera traducciones e interpretaciones alternativas de la enigmática sentencia (*physis kryptesthai philei*), en: *o.c.*, pp. 25ss.

²⁸ *Cf.* Merleau-Ponty, M., *Signes*, París: Gallimard, 1960, pp. 225-227. En este punto la reflexión merleau-pontyana se acerca a la de M. Heidegger: basta recordar el inspirado párrafo heideggeriano acerca de la impenetrabilidad de la pesantez y el color de la piedra, que culmina de modo muy heraclíteo: “La tierra solo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento... La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma” (Heidegger, M., *o.c.*, p. 68).

²⁹ Esta relación de *Ineinander* (“uno-en-otro”) que Merleau-Ponty expresa en términos de “quiasmo”, “entrelazo”, “solapamiento”, “imbricación”, etc., constituye para el filósofo el hallazgo central de la fenomenología de E. Husserl (*cf.* Merleau-Ponty, M., *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, traducción de H. Acevedo, Buenos Aires: Proteo, 1969, pp. 111ss.).

³⁰ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traducción de R. Genaille, París: Librairie Garnier Frères, s/f, VII, 87. Utilizamos la traducción propuesta por el Dr. Néstor L. Cordero (*cf. supra*, nota 12).

³¹ N, p. 20. Merleau-Ponty se inspira explícitamente aquí en Husserl, E., “La tierra no se mueve”, en: *Excerpta philosophica*, 15 (1995). Otros interesantes desarrollos

conecta íntimamente con un “pasado originario” como el de mi nacimiento que me impide ser transparente para mí mismo y me señala, asimismo, un “futuro inaccesible” como el de mi muerte³². Podemos reparar, asimismo, en la imposibilidad de recordar el extraño pasado filogenético del cual nuestra constitución anatómica más íntima es, sin embargo, la huella. La naturaleza es un pasado que cargamos en nuestro cuerpo como un pasado *propio* en el que nos apoyamos, pero que no deja de ser un *extraño* pasado que se resiste a nuestra rememoración por cuanto nunca lo hemos vivido en presente: “un pasado original, un pasado que nunca ha sido presente”³³. En tanto nuestra existencia es corporal y estamos por ello “en circuito ontológico”³⁴ con el mundo, este se nos presenta no solo como un “problema” a resolver o explicar y cuyos datos puedo desplegar frente a mí, sino también como un “misterio” en el que estoy comprometido y que no me cabe más que experimentar, según la célebre distinción de Gabriel Marcel que parece retomar aquí Merleau-Ponty³⁵. En este sentido, Pierre Hadot ha reconocido acertadamente en la reflexión merleau-pontyana una tendencia a señalar los límites de la explicación científico-natural y “abrir la posibilidad... de un contacto vivido con el inexplicable surgimiento o brotar [*jaillissement*] de la realidad, es decir, con la *physis* en el sentido original de la palabra”³⁶.

Para hacer justicia a esta opacidad inherente al ser natural se hace necesario entonces, cuanto menos, debilitar la teleología fuerte aristotélica. Al culminar su recorrido por las concepciones antiguas y modernas de la naturaleza, tanto finalistas como mecanicistas, Merleau-Ponty concluirá que la teleología –que halla expresiones diferentes en Aristóteles y luego,

fenomenológicos de estas ideas de Husserl en torno a la tierra se hallan, por ejemplo, en Held, Klaus, “Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World”, en: Orth, E.W. y Chan-Fai Cheung (eds.), *Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Friburgo/Munich: Alber, 1998, pp. 21-41; Patočka, J., *Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana*, traducción de Diana Maffía, Buenos Aires: Intentum, 1996.

³² *FP*, p. 375. Desarrollamos algunas implicancias de este *Ineinander* entre la propiedad y la extrañeza de nuestra experiencia en nuestro trabajo “Incommensurabilidad, experiencia de lo extraño y comunidad carnal en Simone Weil y la fenomenología contemporánea”, en: *Dianoia*, XLV (1999), pp. 187-216.

³³ *FP*, p. 257.

³⁴ *N*, p. 288.

³⁵ Cf. Marcel, Gabriel, *Être et avoir*, París: Aubier, 1935.

³⁶ Hadot, P., o.c., p. 313.

como veremos enseguida, en el kantismo— es una forma de antropomorfismo a mismo título que el mecanicismo³⁷. De la constatación de que “el ser no está delante nuestro, sino detrás nuestro” se sigue más bien para Merleau-Ponty un “retorno a una idea presocrática de la naturaleza: la naturaleza... es un niño que juega; ella da sentido... [pero] este sentido no es nunca total. Para un pensamiento de este tipo, finalismo y causalismo son ambos rechazados como artificialismos que, en cuanto tales, ignoran la producción natural”³⁸. El retorno a esta idea presocrática, entonces, equivaldría a hacer justicia al dinamismo de la naturaleza debilitando su forma o finalidad en términos de un “sentido esbozado o abierto”: es verdad que la naturaleza parece pergeñar o bosquejar un sentido, pero pretender develar su sentido último o postular un “fin final” de su movimiento —como el primer motor inmóvil aristotélico— significa pasar por alto el hecho de que somos parte de su movimiento y no sus constituyentes. Aristóteles se ve llevado a postular que la forma en su sentido último, tal como el físico “la debe conocer”, escapa al movimiento que define lo natural: la finalidad última del movimiento termina siendo el fin del movimiento cuando el conocimiento del físico —ya transformado en “metafísico” en el sentido posterior del término— termina por subsumir el movimiento natural en un conocimiento omniabarcador último de las “primeras causas”³⁹. Si en cambio tenemos en cuenta que no instituimos ni fabricamos la perpetua “producción natural”, no solo renunciamos a descifrar su finalidad última, sino que debemos afirmar que no la tiene, porque de tenerla perdería su dinamismo esencial. Por eso Merleau-Ponty habla del mundo como de una “estructura en perpetua reestructuración” o como poseyendo un “sentido en perpetua resignificación” y “nunca acabado”. “El mundo natural —dice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*— es el horizonte de todos los horizontes... que asegura a mis experiencias una unidad”, pero no lo hace en el modo de un sentido último o total: “el mismo mundo no es una cierta significación común a todas nuestras experiencias”. Puesto que por ser cuerpo soy también un ser natural, “mi vida se me escapa de todos

³⁷ “El mecanicismo afirma un artificial natural y el finalismo un natural artificial” (N, p. 119).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Nos referimos a “los motores no movidos, como el motor absolutamente inmóvil y el primero de todos” (Aristóteles, *Physique I-IV*, II, 198b, p. 75).

lados, está circunscrita por zonas impersonales⁴⁰. Y esta incompletud de mi experiencia del mundo –que es incompletud del mundo mismo– no es obstáculo para que mi experiencia sea significativa, sino condición de que lo sea, puesto que no podría haber un entorno espacial ni un contexto temporal más que para un cuerpo que los habite desde un punto de vista limitado y circunscripto. Es así que el mundo se nos da siempre en un movimiento que simultáneamente disocia y compone lo presente con sus horizontes no presentados y por ello la conciencia no puede separar su claridad del equívoco⁴¹. En suma, resume Merleau-Ponty, es esencial al mundo el presentarse como “abierto” y prometernos “siempre ‘algo más por ver’”. Es lo que algunas veces se expresa al decir que la cosa y el mundo son misteriosos... Son incluso un misterio absoluto, que no comporta ninguna aclaración, [y] no por un defecto provisional de nuestro conocimiento... Nada hay por ver más allá de nuestros horizontes, sino otros paisajes y otros horizontes; nada al interior de la cosa, salvo otras cosas más pequeñas⁴².

Un paso más allá de Merleau-Ponty, podemos preguntarnos si un “retorno a una idea presocrática de la naturaleza” como el que el filósofo propone significaría precavernos definitivamente de caer en algún tipo de antropomorfismo. Nos preguntamos, de modo más general, si es indiscutible la “larga y autorizada tradición –de la que Merleau-Ponty parece hacerse eco– que sostiene... la anterioridad de la filosofía de la naturaleza a la del hombre y de la cultura⁴³. Según la visión tradicional que afirma la precedencia del problema cósmico respecto del humano, la filosofía occidental se habría presentado por primera vez “con los naturalistas presocráticos, en forma de cosmología, y... solo más tarde, con los sofistas y Sócrates, [habría bajado] del cielo a la tierra, volviéndose hacia el hombre y sus creaciones morales, jurídicas, políticas, artísticas, etc., es decir, al mundo de la cultura⁴⁴. Este supuesto tradicional (expresado de modos diversos por Zeller, Berthelot, y hasta cierto punto Jaeger) es puesto en

⁴⁰ *FP*, pp. 342, 344.

⁴¹ *Cf. FP*, p. 345.

⁴² *Ibid.*, p. 346.

⁴³ Mondolfo, Rodolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires: Hachette, 1960, p. 13.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

cuestión por R. Mondolfo en su obra *En los orígenes de la filosofía de la cultura*⁴⁵. El filósofo señala al menos tres ámbitos del obrar humano que habrían provisto las categorías básicas en las que se apoyaron las primeras filosofías de la naturaleza: la *mitología* y el politeísmo antropomórficos, la *moral* y el funcionamiento *jurídico* y *político* de las comunidades antiguas y, por último, las *técnicas* humanas. Tanto Aristóteles (*Metafísica*, I, 982b) como Platón (*Sofista*, 242c) compararon a los primeros que filosofaron con narradores de mitos, y es claro que estas representaciones míticas – que, al menos formalmente, los inspiraron– se caracterizaban por un politeísmo antropomórfico. Los seres y las fuerzas cósmicas eran frecuentemente representados al modo de dioses con formas, caracteres y relaciones recíprocas análogas a las propias de los hombres y las sociedades humanas: el amor que los une, el odio que los separa, las alianzas, luchas, generaciones, etc.⁴⁶ Podría pensarse, sin embargo, que la filosofía propiamente dicha nace justamente cuando se separa de estas representaciones míticas antropomórficas e intenta dar una visión sintética u orgánica del mundo hallando principios, regularidades y leyes. Pero al interrogarnos por el origen de esta concepción propiamente filosófica de una necesidad impersonal e inmutable que resume el concepto de “ley”, nos vemos conducidos a la consideración de la siguiente fuente del implícito “antropomorfismo presocrático” señalada por Mondolfo: la moral y la vida jurídico-política propias de las comunidades antiguas. Ya en Homero y Hesíodo “el sometimiento del mundo humano a la ley de justicia (*Dike*, *Némesis*, *Themis*) llega a implicar un sometimiento indirecto y parcial del mundo natural a la misma ley, preludio de una proyección total de esta”. La idea de ley aparece, así, inicialmente “como una exigencia y realización de justicia”, tratándose, en suma, de una “idea de origen social y no natural”⁴⁷. La primera afirmación propiamente filosófica de la legalidad de la naturaleza probablemente deba atribuirse a Anaximandro, cuya “justicia cósmica” nos recuerda que “la idea griega de causa (*aitia*) ha sido en su origen una e idéntica con la de culpa” y, como afirma también

⁴⁵ Las investigaciones de Mondolfo recogen y desarrollan de modo original sugerencias de Karl Joël (*El origen de la filosofía de la naturaleza desde el espíritu de la mística*), A. Rey (*La jeuneuse de la science grecque*) y B. Farrington (*Ciencia griega, El cerebro y la mano en la antigua ciencia griega*), entre otros autores. (Cf. Mondolfo, Rodolfo, o.c., pp. 15, 22).

⁴⁶ Cf. Mondolfo, R., o.c., p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

Jaeger, “ha sido transferida de la imputación jurídica a la causalidad física”⁴⁸. Lo mismo podría observarse en Heráclito, en quien se consolida el concepto típicamente griego de que “así como en la *polis*, también en el universo hay una ley... Su doctrina de los opuestos saca su fuerza viva... de una intuición directa del proceso de la vida humana”⁴⁹. La proyección de la ley humana a la naturaleza habría otorgado retroactivamente mayor valor y poder a la idea misma de legalidad, de modo tal que una vez que se hubo aceptado la idea de una naturaleza ordenada, esta última habría servido, por una paradójica inversión, como modelo para justificar el orden y la legalidad del microcosmos humano, tanto en lo político como en la técnica médica –más adelante nos referiremos en este sentido a la escuela hipocrática. En este último caso, los conceptos propios del funcionamiento de la sociedad humana no se habrían transferido directamente al cuerpo humano, sino que primeramente habrían sido proyectados al macrocosmos natural para recaer luego en el organismo por medio de una *melotesía* cósmica, es decir, una asimilación o correspondencia entre los elementos y partes del cosmos a elementos, miembros y órganos del cuerpo⁵⁰. Podría decirse que la naturaleza, según esta última hipótesis de Mondolfo, no habría sido más que un espejo que le devolvía a la humanidad su propio reflejo –la imagen de sí mismos que los hombres habían proyectado previamente en ella– sin que la humanidad lo supiera cuando buscaba en ella la fundamentación o explicación de su propio orden. Recordemos por último, para avalar la tercera fuente de antropomorfismo referida por Mondolfo, que la inspiración técnica de las cosmologías presocráticas es evidente para los numerosos historiadores que han observado que la filosofía griega nació precisamente en una época (siglo VI) y un lugar (colonias jónicas) de intenso contacto con civilizaciones orientales técnicamente avanzadas⁵¹. En Anaximandro, por ejemplo, “todo el mundo parece concebido a imagen de la máquina”, y particularmente de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁰ *Melotesías* como las que se hallan en Empédocles y anteriormente en concepciones orientales, egipcias y babilónicas, cuya herencia se transmitió incluso a la Edad Media y el Renacimiento. A este respecto, *cf.* por ejemplo, Wayman, A., “The Human Body as Microcosm in India. Greek Cosmology, and Sixteenth-Century Europe”, en: *History of Religions*, 22 (1982), pp.172-190.

⁵¹ *Cf.* Mondolfo, R., *o.c.*, p. 86.

la rueda⁵². La técnica de la honda combinada con la técnica de encender el fuego por frotación habría inspirado la idea que se halla en Anaxágoras y los atomistas de que el sol y las estrellas son piedras encendidas por la rapidez del movimiento circular. Los términos mismos usados en la cosmología de Anaxímenes son propios del enfurtido de la materia textil en la tejeduría, que florecía en Mileto⁵³. Su concepción de la bóveda celeste como cristalina, por su parte, sería deudora de la técnica de la fabricación del vidrio, que los milesios habían traído de Egipto. En Heráclito los ejemplos se multiplican: técnicas como el cribado, el enfurtido, la fermentación o el intercambio comercial, e instrumentos como el arco y la cítara son algunos de los modelos indiscutidos que inspiran el pensamiento heraclíteo acerca de la *physis*, mientras que la pintura, la panificación, la fabricación del vidrio y las clepsidras inspiran las ideas de Empédocles acerca del funcionamiento del mundo y el organismo⁵⁴. “El antiguo filósofo naturalista –resume Mondolfo– intenta una interpretación de los cambios que tienen lugar en la naturaleza, a la luz de los cambios que el hombre de esa época era capaz de realizar [técnicamente]”⁵⁵.

Al parecer, tanto Aristóteles con sus conceptos de forma y finalidad –extrapolados del artefacto–, como los primeros “filósofos de la naturaleza” y su inspiración mítica, jurídica y especialmente técnica, pintaron sin saberlo un retrato demasiado humano de la naturaleza. Mediante un recorrido por el destino que nociones antiguas tales como las de causa y finalidad sufrieron en la modernidad, Merleau-Ponty muestra en sus últimos cursos que si el antropomorfismo de los antiguos es quizá inconciente, el antropomorfismo de los modernos es, en cambio, explícito –desde que Descartes propone considerar el mundo físico como una gran máquina, es decir, por analogía con una construcción humana– y culmina, incluso, con la restauración del finalismo que se da en el humanismo ilustrado kantiano, en una monumental afirmación antropocéntrica. Según Merleau-Ponty, los rasgos generales que caracterizan a las concepciones antiguas de la naturaleza –el dinamismo, la teleología, las definiciones cualitativas

⁵² *Ibid.*, p. 89. También el fuelle del herrero es el modelo de Anaximandro para comprender el fuego de los astros.

⁵³ *Cf. ibid.*, pp. 91, 92.

⁵⁴ *Cf. ibid.*, pp. 93-98.

⁵⁵ Los términos son de Farrington (*El carácter de la primitiva ciencia griega*), citado por Mondolfo en: *o.c.*, p. 105.

aristotélicas de los “lugares naturales”, lo humano ubicado como parte de la naturaleza en las sentencias estoicas– van a ser transformados radicalmente en los comienzos de la Modernidad cuando tome cuerpo la idea de la naturaleza “como un ser totalmente exterior, hecho de partes exteriores, exterior al hombre y a sí misma, como puro objeto”⁵⁶. La ruptura que se da en la Modernidad sería deudora de la tradición judeocristiana y sus nociones de creación y de infinito, mediante las cuales el orden y la teleología, que eran para los griegos inmanentes a la naturaleza, se desplazan hacia un Dios creador trascendente. Así puede la naturaleza ser vista por primera vez como una totalidad homogénea (desprovista de lugares cualitativamente distinguibles) y hecha de partes exteriores unas a otras que mantienen entre sí relaciones puramente causales⁵⁷. Merleau-Ponty reconoce en Descartes el modo en que todas las notas antiguas de la noción son revisadas: la naturaleza “pierde su interior” para tornarse “la realización exterior de una racionalidad que está en Dios” y “la finalidad deviene una noción sin empleo”, ya que es posible describir la naturaleza mediante relaciones puramente mecánicas y causales. Más precisamente, la finalidad ya no le es inmanente, sino que ha sido “sublimada” en la trascendencia divina: la teleología no es simplemente suprimida, sino que más bien “se agazapa” concentrándose en un punto, y no lo hace en el término del movimiento natural como en Aristóteles, sino en el momento de la creación. Ahora la forma de la naturaleza se encuentra contenida en la intención creadora de un artesano divino, pero se deja explicar sin recurrir a él, puesto que el pensamiento humano posee en sí mismo el “manual de instrucciones” –básicamente matemático– que rige *a priori* el funcionamiento de todo lo existente.

El que la naturaleza sea concebida explícitamente en la Modernidad como un mecanismo, desdibuja también la idea de lo natural como no-constituido que Merleau-Ponty hallaba en la Antigüedad, constituyendo un síntoma de la exacerbación del artificialismo y el antropomorfismo. El ser humano, por otro lado, ya no está integrado y entrelazado con la naturaleza como en la visión estoica, sino que su esencia es el pensamiento como sustancia separada de la *res extensa*, la máquina universal que incluye a

⁵⁶ N, p. 25.

⁵⁷ En el sentido restringido de la “causa eficiente”.

su propio cuerpo: “es manifiesto que yo soy distinto en realidad de mi cuerpo y que puedo existir sin él”, dice Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*⁵⁸. La moderna investigación anatómo-fisiológica es coherente con este dualismo cartesiano que ubica al cuerpo del lado de la *res extensa* y lo somete a una causalidad cerrada: el cuerpo es ahora propiamente una máquina cuyas partes estudiará la anatomía y su funcionamiento la fisiología. Platón (*Timeo*) ya había comparado el movimiento de los vertebrados con goznes y pivotes, y Aristóteles (*De motu animalium*) había trazado un claro paralelo entre los órganos del movimiento y las partes de las máquinas de su tiempo, tales como el brazo de una catapulta al lanzar un proyectil. Pero, así como era evidente en estas máquinas que su funcionamiento necesitaba una fuente de energía (la fuerza humana, en este caso), así también para Aristóteles el cuerpo necesitaba estar ligado a su *psyché* como principio de movimiento. La época de Descartes conoce otras máquinas –relojes, molinos de agua, órganos de iglesia y autómatas hidráulicos– que solo necesitan la intervención de una fuerza que los construya y los ponga en funcionamiento para luego dar la impresión de funcionar por sí mismos aunque sea por un tiempo limitado. Era necesaria esta imagen de la máquina que puede funcionar por sí misma –el autómata– para concebir el cuerpo como una totalidad causal cerrada. La *Praxis medica* de Baglivi (1696) incluye en el cuerpo-máquina –además de pinzas (dientes), tubos hidráulicos (sistema vascular), cables y cuerdas (sistema muscular)– al principio mismo del movimiento como una parte más, una *bomba*: el corazón⁵⁹.

⁵⁸ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, traducción A. R. Huescar, Buenos Aires: Aguilar, 1989, p. 211.

⁵⁹ Cf. Canguilhem, Georges, “Máquina y organismo”, en: *El conocimiento de la vida*, Barcelona: Anagrama, 1976, pp. 117-149. Merleau-Ponty observa que esta reducción de la naturaleza a la máquina no se opera sin resto ni sin contradicciones en Descartes mismo, y por eso el filósofo reconoce “dos inspiraciones cartesianas” que se alternan. La doble vertiente puede observarse en el camino *desviado* de las *Meditaciones metafísicas*, que cambian de sentido después de la tercera. Así se afirma en la última meditación, por ejemplo, que “no solo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él” (Descartes, R., *o.c.*, pp. 214, 215). Habría en Descartes, según Merleau-Ponty, un “concordato inestable” entre “la distinción que hace el entendimiento entre el alma y el cuerpo, y por otro lado, su unión sustancial” (*N*, pp. 34, 35).

En la segunda parte de su *Crítica del juicio*, Kant se pregunta si efectivamente el organismo y la naturaleza en general pueden ser descritos mediante relaciones de causalidad y equiparados a mecanismos, como creía Descartes. Kant observa allí que el organismo manifiesta a la vez una “causalidad progresiva” y una “causalidad regresiva”: el todo es producto de las partes, pero las partes dependen del todo para su funcionamiento y existencia. Esta última causalidad regresiva (que opera desde el todo hacia las partes) solo se concibe por analogía con el diseño inteligente: es como si el corazón, los pulmones, etc. hubieran sido diseñados y puestos allí “a propósito” en vistas del desempeño perfecto de un tipo particular de organismo que no podría funcionar sin cada uno de estos órganos en interrelación. Según Kant, no podemos *conocer* el que haya sido así pero, en tanto nuestro conocimiento científico debe estar guiado por nuestra aspiración a la razón, debemos investigar a un organismo *como si* hubiera sido fabricado inteligentemente. Esto significa volver a integrar la teleología a la indagación causal, como principio regulativo que conduzca la investigación empírica: “el concepto de la finalidad de la naturaleza... vale para nuestro Juicio humano tan necesariamente como si fuera un principio objetivo”⁶⁰. Ahora bien, si en el caso del organismo parece fácil pensar las partes en función del todo, ya que tenemos una idea específica del todo (tales o cuales órganos convienen a tal tipo de organismo), es más difícil hacer lo mismo en el caso de la totalidad inabarcable de la naturaleza. La “solución” de Kant a este enigma –o su modo de *escapar* de esta extrañeza– es la siguiente: dada nuestra humana aspiración a la razón, debemos incluso pensar la totalidad de la naturaleza teleológicamente, y para ello la única opción es considerar a una parte de la naturaleza como excediendo a la naturaleza, como extra-natural, *anti-physis* o final (*Endzweck*). Es, por supuesto, la humanidad racional la que aparece en el argumento de Kant para suplir este rol vacante. Kant percibe que es más difícil encontrar sentido (*telos* o función) en la organización de la naturaleza considerada ampliamente que en un organismo particular, y su defensa contra este deslizamiento en el sinsentido es cifrar en la racionalidad humana el sentido último de todo el despliegue natural. El kantismo, como resume Merleau-Ponty, representa al fin y al cabo “un

⁶⁰ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, Madrid: Espasa-Calpe, 1977, p. 384.

pensamiento humanista. El hombre reintroduce el concepto de Naturaleza finalizada, a pesar de la reducción cartesiana. Pero no se trata más que de la finalidad humana”⁶¹.

Lo que esta historia merleau-pontyana de la noción de naturaleza deja traslucir es siempre la reducción del dinamismo y el misterio de la naturaleza a un modelo artificial –i.e., propio del artefacto– a la medida del ser humano. El diagnóstico resultante parece cercano al que Adorno y Horkheimer adelantaban en su *Dialéctica de la Ilustración*: el pensamiento moderno ha solo exacerbado el mismo movimiento de reducción y dominio de la extrañeza y la alteridad natural que estaba implícito en los orígenes de la razón⁶². Precisamente contra este sometimiento de la naturaleza a la razón y a la humanidad, y particularmente contra el avasallamiento racional de la naturaleza que late oculto en el proyecto humanista de la Ilustración, se levantó el concepto romántico de la naturaleza, atendiendo a la “resistencia” que la naturaleza opone a lo humano. La naturaleza es para Schelling “una fuerza destructora o salvaje” y, según el mismo filósofo, los pensadores del siglo XVIII, “en su esfuerzo loable hacia la *Aufklärung*, disolvieron todas las cosas en pensamiento y diluyeron... este principio bárbaro, fuente de toda grandeza y de toda belleza”⁶³. Merleau-Ponty se hace eco de esta intuición romántica al escribir que “esta *erste Natur* es la tela fundamental de toda vida y de todo existente... un principio bárbaro que podemos superar pero sin poder jamás hacer a un lado”⁶⁴.

De acuerdo a la interpretación que hemos esbozado, la Modernidad filosófica en sus versiones tanto “mecanicistas” como “teleológicas” de la naturaleza no habría sino extendido y explicitado el mismo antropomorfismo que animaba ocultamente a los antiguos filósofos de la naturaleza. En este punto, sin embargo, intentaremos invertir nuestro argumento para dar cabida a la idea de que un instrumento técnico –modelo implícito y explícito

⁶¹ N, p. 47.

⁶² “El pensamiento surgió bajo el signo de la liberación de la terrible naturaleza, que al final fue enteramente sojuzgada” (Horkheimer, M. y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J.J. Sánchez, Valladolid: Trotta, p. 151). A este respecto, cf. nuestro trabajo “Corporalidad y sexualidad en la teoría crítica”, en: Martínez Ruiz, C. y S. Sánchez (eds.), *Naturaleza, significado, experiencia: hacia una reconstrucción de la filosofía*, Córdoba: Universitas, 2005, pp. 193-200.

⁶³ Schelling, Friedrich von, *Exposé de l'empirisme philosophique*, citado en: N, p. 62.

⁶⁴ N, p. 62.

de la naturaleza antigua y moderna respectivamente– puede ser considerado originariamente, a su vez, como un producto de la naturaleza. La observación de que la técnica humana continúa e imita a la naturaleza, y de que un útil es una extensión de las capacidades sensibles y motrices de un organismo natural –una especie de prótesis–, fue expuesta contemporáneamente de diversos modos y en el contexto de diversas disciplinas. La hallamos expresada, por ejemplo, en los escritos de S. Freud, G. Canguilhem, M. Merleau-Ponty⁶⁵, A. Leroi-Gourhan y M. McLuhan⁶⁶, si bien se remonta cuanto menos a Aristóteles y los teóricos hipocráticos. Aristóteles (*Física*, II, 199a) sostiene que “de manera general, la artesanía o bien ejecuta lo que la naturaleza no puede efectuar, o bien la imita”⁶⁷. Luego de más de veinte siglos de desarrollo técnico Freud expresa una intuición similar al afirmar que “con las herramientas el hombre perfecciona sus órganos –tanto los motores como los sensoriales... Gracias al navío y al avión, ni el agua ni el aire consiguen limitar sus movimientos. Con la lente corrige los defectos de su cristalino y con el telescopio contempla las más remotas lejanías”. Mediante la superación técnica de sus límites orgánicos el hombre ha llegado a ser, en la feliz definición freudiana, “un dios con prótesis”⁶⁸. Esta interpretación de la experiencia técnica como extensión de las funciones naturales del cuerpo adquiere una especie de constatación empírica en la investigación paleoantropológica contemporánea⁶⁹. La reconstrucción de la evolución técnica desde la prehistoria realizada por A. Leroi-Gourhan muestra que el desarrollo técnico siguió la vía de una progresiva exteriorización de las facultades motrices y sensibles primero inmanentes al cuerpo. La evolución técnica puede ser considerada en este sentido como una

⁶⁵ “Habituar a un sombrero, a un coche o a un bastón, es... hacerlos participar en la voluminosidad de nuestro cuerpo. La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo... anexándonos nuevos instrumentos” (*FP*, p. 161).

⁶⁶ Cf. McLuhan, Marshall, *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*, México: Diana, 1980.

⁶⁷ Aristóteles, *Physique I-IV*, p. 77.

⁶⁸ Freud, S., “El malestar en la cultura”, en: *Obras completas*, traducción de L. López-Ballesteros y de Torres, Buenos Aires: Hyspamérica, 1993, vol. XVII, pp. 3003ss.

⁶⁹ Me he referido críticamente a ciertas limitaciones de esta comprensión protésica de la técnica no consideradas aquí en: “The Tool as an Extension of the Body: The Technological Illusion”, en: *Outis. Publication of the Society for Phenomenology and Media*, II (2004), pp. 49-55.

prolongación de la evolución biológica: “toda la evolución humana concurre a desplazar fuera del hombre lo que, en el mundo animal, responde a la adaptación específica... Se ve al útil surgir literalmente del diente y de la uña del primate sin que nada marque en el gesto mismo la ruptura decisiva”⁷⁰. La biología evolucionista, de hecho, ya no prescinde de la técnica como dato de interés biológico, por cuanto la aparición del útil efectivamente determinó la evolución del cuerpo del primate mediante la atrofia de los órganos que fueron “exteriorizados” técnicamente. Como señala brillantemente D. Dennett, puesto que la vestimenta y los instrumentos técnicos son parte de su “fenotipo ampliado”, “representar desnudo al *Homo sapiens* en una enciclopedia ilustrada de Zoología tiene el mismo sentido que representar al *Ursus arctus* –el oso negro– montado en bicicleta y vestido de payaso”⁷¹.

Ahora bien, si útiles y máquinas pueden ser vistos como prolongaciones de los comportamientos naturales de los organismos vivientes, entonces abordar la investigación de los cuerpos como máquinas significa simplemente investigar a los cuerpos como cuerpos, y no existe deficiencia alguna en la consideración mecanicista del cuerpo y de la naturaleza. Quizá, como ha afirmado Georges Canguilhem, estemos tratando con “una tautología, porque las máquinas pueden ser... consideradas como los órganos de la especie humana. Una herramienta, una máquina, es un órgano y los órganos son herramientas o máquinas”⁷². Sin embargo, el epistemólogo francés nos recuerda que la apariencia de *tautología* disimula lo que es en realidad una *serie* que tuvo y tiene su primer término en el cuerpo y, en última instancia, la naturaleza. El útil y la máquina ciertamente extienden o replican un *aspecto* o un *modo de comportamiento* de un cuerpo, pero explicar al ser vivo como un mecanismo es invertir los términos y empobrecer nuestra visión, porque un cuerpo es seguramente algo más y algo distinto de un mecanismo. La polivalencia funcional de los órganos, los misterios de la Embriología y los asombrosos procesos de regeneración celular del ser vivo aún recuerdan a la Biología contemporánea

⁷⁰ Leroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris: A. Michel, 1964, cap. VIII.

⁷¹ Dennett, Daniel, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 427.

⁷² Canguilhem, Georges, *o.c.*, p. 134.

que, como ya afirmaba Spinoza, “nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo”⁷³.

Dimos un giro a nuestro argumento inicial al observar que aun si fuera cierto que siempre se ha pensado a la naturaleza a partir de lo construido por el hombre, no es menos cierto que los útiles y artefactos humanos pueden ser vistos a su vez como extensiones e imitaciones del funcionamiento de los seres naturales que somos –de los comportamientos, las capacidades sensoriales y motrices de nuestros cuerpos. Si esto es así, entonces comprender a la naturaleza a partir de las creaciones humanas es comprender a la naturaleza a partir de sí misma, y nuestras categorías quedan relativamente justificadas en su aplicación a la naturaleza porque proceden en última instancia de ella: el círculo parece cerrarse. Hallamos este tipo de complejo razonamiento circular operando en el antiguo tratado hipocrático *Sobre la dieta* para justificar el saber acerca del cuerpo: “Los hombres no saben observar lo invisible a partir de lo visible. Porque usan técnicas semejantes a la naturaleza humana y lo ignoran. La providencia de los dioses les enseñó a imitar sus propias funciones... desconociendo lo que imitan”⁷⁴. Una traducción recogida por Mondolfo subraya más explícita y claramente el sentido que nos interesa: “los dioses enseñaron a los hombres a imitar las funciones de sus organismos en las técnicas... [y por eso] sus técnicas se parecen a los procesos fisiológicos humanos; pero los hombres no lo saben”⁷⁵. El autor hipocrático no solo afirma que en su tratado aplica analogías entre las técnicas humanas y el “funcionamiento” del cuerpo y la naturaleza –algo que, como vimos, los antiguos filósofos de la naturaleza nunca dejaron de hacer tácitamente–, sino que si lo hace es justificadamente, porque estas técnicas no son más que imitaciones de la naturaleza aun sin que los hombres lo sepan. Las

⁷³ Spinoza, B., *Ética*, traducción de A. Rodríguez Bachiller, Buenos Aires: Aguilar, 1980, Parte III, Prop. II, Escolio, p. 165. Para Canguilhem (en o.c.) se deriva de esto la necesidad de una investigación alternativa del cuerpo más allá del mecanicismo, y el desarrollo complementario de nueva comprensión del ser del útil y de la máquina: en sus términos, es necesario elaborar una “organología” de la técnica.

⁷⁴ Hipócrates, *Sobre la dieta*, traducción de Carlos García Gual, en: *Juramento hipocrático. Tratados médicos*, Madrid: Gredos, 1995, p. 199. De hecho, también Aristóteles parece tener en mente este razonamiento circular como una posible justificación de su definición teleológica de la naturaleza en el contexto del pasaje de *Física*, II, 199a, citado *supra* (nota 23).

⁷⁵ Mondolfo, R., o.c., p. 103.

técnicas humanas son “simulacros de la vida y la naturaleza”⁷⁶ y por eso podemos, a partir de ellas que nos son conocidas y visibles, conocer cómo funciona lo que es más difícil de observar: “lo invisible”, la vida y la naturaleza. Si, por ejemplo, la rueda del alfarero sirve para explicar cómo la rotación del universo produce con los mismos materiales una gran diversidad de seres, es solo porque en primer lugar –afirma el pensador hipocrático– la rueda “imita al universo”⁷⁷. Ahora bien, puesto que conocemos primero el movimiento de la rueda y sabemos qué es lo que imita, podemos extender nuestro conocimiento de ella al mundo sin que esta anterioridad epistemológica de nuestro conocimiento técnico le reste prioridad ontológica a la naturaleza.

Es quizá en este sentido que Merleau-Ponty afirmaba que los antiguos poseían la clave de esta noción “primordial” de naturaleza que perseguía su filosofía: porque aun siendo sus explicaciones naturales antropomórficas –y no es posible desligarse absolutamente del antropomorfismo– no por ello eran antropocéntricas. ¿Cómo se relacionan en definitiva *physis* y *nomos*, *physis* y *techné*, la naturaleza y lo establecido y construido por el hombre? Parece no haber mejor exégeta de la respuesta que propone la filosofía de Merleau-Ponty que el pensador hipocrático. Los dos términos se diferencian como lo visible –en tanto conocido porque es fabricado por el hombre– se distingue de lo invisible –el misterio de la naturaleza, lo no fabricado ni instituido por el hombre. Pero en tanto lo fabricado imita sin saberlo a lo no fabricado y se desarrolla desde el suelo de la naturaleza, los dos términos no se oponen, sino que se entrelazan, y es por ello que el autor hipocrático afirma que “todo [naturaleza y técnica] es semejante siendo distinto, concertado siendo divergente, dialogante sin entrar en diálogo, poseedor de razón siendo irracional. Opuesto es el modo de ser de unas cosas y otras, concertándose entre sí. Porque convención y naturaleza... no andan de acuerdo, concordando”⁷⁸. El paradójico calificativo de “poseedor de razón siendo irracional” resulta ser una buena paráfrasis de aquella otra sentencia de Merleau-Ponty con la que comenzamos este trabajo: *est nature ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par la pensée*. La naturaleza, aun pareciendo “irracional” en contraste con el entendimiento

⁷⁶ Hipócrates, o.c., p. 200.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 203, 204.

⁷⁸ *Ibid.*

humano, posee un *logos* propio que se nos muestra y se nos escapa de modo semejante a como –según el autor hipocrático– “el estómago carece de entendimiento, pero con él entendemos que tenemos sed o hambre”⁷⁹. Hay una especie de “inteligencia operante” en la naturaleza que no ha sido puesta por el hombre, en tanto evidentemente difiere de la racionalidad clara y distinta de nuestro pensamiento, pero que nos antecede y en la que nuestra propia inteligencia se apoya.

Más arriba reconstruimos las tesis de R. Mondolfo recurriendo a una metáfora especular: la naturaleza antigua se revelaba en su análisis como el espejo inconciente del microcosmos humano. Pero si es en primer lugar la humanidad la que espeja a la naturaleza –en tanto sus comportamientos técnicos no hacen más que imitarla y continuarla–, la situación del hombre respecto de la naturaleza se expresa mejor, tal como lo hace Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, en términos de “dos espejos, que se hallan uno frente a otro”, de los que “nacen dos series indefinidas de imágenes metidas unas en otras que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que cada una es solo réplica de la otra, de forma que constituyen una pareja, una pareja más real que cada una de ellas”⁸⁰. No es posible, en suma, precavernos definitivamente de algún tipo de antropomorfismo al pensar la naturaleza –de encontrar orden, estructura, finalidad, causa, función, razón y sentido– y no es ni siquiera necesario, puesto que si proyectamos categorías humanas y técnicas a la naturaleza, es también porque el hombre y sus técnicas son, en última instancia, productos de la naturaleza, lo cual valida en alguna medida nuestra “proyección”. Pero, por otra parte, si esta justificación relativa se basa en que somos parte de la naturaleza, es decir, producto de un proceso que nos trasciende, entonces debemos continuar oyendo la advertencia que nos formulan los antiguos y los románticos de incluir en nuestra caracterización de la naturaleza su opacidad, su resistencia, su excedencia respecto de lo humano, su carácter de “suelo” y de “englobante”. No se trata meramente de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁸⁰ Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, traducción de J. Escudé, Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 173. Roberto J. Walton desarrolla las implicancias de esta imagen merleau-pontyana en “La tradición moderna y la crítica de la relación especular con la naturaleza en otras formas de escribir filosofía”, en: Cristin, Renato (comp.), *Razón y subjetividad. Después del postmodernismo*, Buenos Aires: Almagesto, 1998, pp. 79-105.

definir a la naturaleza como un proceso teleológico cuyo fin simplemente desconocemos pero podemos pensar, sino de reconocer en la naturaleza –para hacer justicia a la realidad de su excedencia– un proceso que esboza un sentido siempre inacabado y en perpetua reestructuración del que nuestra conciencia humana participa. En este particular sentido indicaba Merleau-Ponty la necesidad de un “retorno a una idea presocrática de la Naturaleza: la Naturaleza, decía Heráclito, es un niño que juega; ella da sentido, pero al modo del niño que está jugando, y este sentido no es nunca total”⁸¹. Este retorno nos conduce, en suma, a la cabal asunción de que nuestro conocimiento, en la medida en que no es más que la continuación del *logos* inacabado de la naturaleza, estará siempre y solamente en camino.

⁸¹ N, p. 119. El fragmento de Heráclito se refería particularmente al tiempo: “Le temps est un enfant qui s’amuse, il joue au trictrac” (Dumont, J.P. (ed.), *Les présocratiques*, p. 158; citado en: N, p. 119).