

**MERLEAU-PONTY,  
WHITEHEAD Y LA POLÍTICA  
DE LA NATURALEZA**

**RESUMEN**

Considerando el tratamiento de Merleau-Ponty del *Concepto de naturaleza* de Whitehead, el trabajo aprecia la afinidad entre ambos autores en su caracterización de las deficiencias de la ontología clásica y en su invención de conceptos para un nuevo enfoque de la naturaleza y la ontología. Merleau-Ponty ve la tarea de la filosofía de la naturaleza, como la articulación de las dos dimensiones del cartesianismo, inmaterial y material, en una sola configuración, cuyo lugar privilegiado será el 'propio cuerpo' como inserción de la materia en la conciencia y de la conciencia en la materia. Whitehead piensa que esta tarea consiste en juntar la idea de naturaleza como totalidad que no es afectada por nuestra percepción de ella y la noción de la percepción como constitutiva de la naturaleza. La conclusión evalúa las preocupaciones actuales y las resonancias políticas de una filosofía de la naturaleza.

**PALABRAS CLAVE**

*Ontología, naturaleza, cuerpo, conciencia, percepción.*

**ABSTRACT**

Considering Merleau-Ponty's treatment of Whitehead's *Concept of Nature*, the paper regards the affinity between these two authors, in their characterisation of the deficiencies of classical ontology and in their invention of concepts for a new approach to nature and ontology. Merleau-Ponty sees the task of philosophy of nature as the articulation of the two dimensions of Cartesianism, immaterial and material, in a single configuration, whose privileged site will be the 'body proper', as the insertion of matter into consciousness and consciousness into matter. Whitehead conceives this task as bringing together the idea of nature as a totality which is unaffected by our perceptual capture of it and the notion of perception as constitutive of nature. The conclusion evaluates the current stakes and political resonances of a philosophy of nature.

**KEY WORDS**

*Ontology, nature, body, consciousness, perception.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: febrero de 2005

Fecha de revisión: marzo de 2005

Fecha de aceptación: septiembre de 2005

## 1. LA NATURALEZA EN LA TEORÍA

En el panorama del pensamiento moderno o postcartesiano, la invitación a una filosofía de la naturaleza, nunca debería ser considerada como la simple adición de un nuevo campo de investigación, con sus objetivos específicos y su metodología apropiada, a las ya existentes distinciones disciplinarias intrafilosóficas (teología, epistemología, ontología, etc.). Aunque pueda hacer su aparición como un suplemento, la entrada en escena de una ‘filosofía de la naturaleza’ es síntoma de una postura intranquila sobre lo más fundamental de los postulados epistemológicos: a menudo señala un intento de interrogar, y posiblemente reinventar, la constelación completa de demarcaciones intrateóricas y de cuestionar la práctica misma de la teoría o la filosofía misma. A este respecto, lejos de designar un campo-objeto bien circunscrito, ‘naturaleza’ servirá como nombre para aquello que excede el alcance de la filosofía, para ese tipo de ser o de relación que no han sido tenidos en cuenta por las actuales divisiones dentro de la práctica teórica. Precisamente en la medida en que así lo hace, cuando se la ve desde la perspectiva de la historia de las ideas, la introducción a la filosofía de la naturaleza –ya sea en Schelling, Whitehead, Merleau-Ponty, o Deleuze & Guattari–, es también una operación que va más allá de debates doctrinales para comprometerse con algo del mismo tipo de la cultura intelectual,

---

\* Versión castellana de José Joaquín Andrade, Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad del Norte.

\*\* Goldsmiths College University of London. Dirección postal: Floors 8-11 Warmington Tower New Cross, London SE14 6NW UK.

con la manera como la especulación teórica informa y refleja los parámetros generales de la actividad humana. En este sentido, el acto de invocar una filosofía de la naturaleza, de señalar su necesidad, puede ser útil visto como la conjunción de (1) un diagnóstico de la insuficiencia filosófica y el malestar cultural, y (2) un programa preliminar para una nueva forma de pensar.

Podemos formarnos una impresión inicial de la urgencia transformadora con la que se puede introducir en la teoría el tema de la naturaleza, volviendo ahora al *resumé de cours* en el cual Merleau-Ponty resumió y presentó su serie de conferencias en el Collège de France. En este texto, la tarea de rescatar ‘la naturaleza’ del olvido en que supuestamente cayó es parte y componente del proyecto de producir una nueva ontología, una interrogación radical del ser que ampliará las afinidades entre nuestra experiencia corpórea y la dinámica de emergencia y relación que estructura lo que es. Como escribe Merleau-Ponty, “el abandono en que ha caído la filosofía de la naturaleza, comprende también cierta concepción del espíritu, la historia y el hombre, a saber, el postulado que los hace aparecer como pura negatividad. Al retornar, en contraste, a la filosofía de la naturaleza, solo parecemos apartarnos de estos problemas fundamentales; de hecho estamos tratando de poner la base para encontrarles una solución que no sea *immaterialista*. Lejos del naturalismo, una ontología que deja en silencio la naturaleza, se encierra en lo incorpóreo y por esto mismo produce una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia. Si hemos enfatizado en el problema de la naturaleza, lo hemos hecho desde la doble convicción de que él solo no puede resolver el problema ontológico, pero de que tampoco es un elemento subordinado o secundario en una tal solución” (Merleau-Ponty 1970: 62). Como lo sugieren los comentarios sobre el marxismo que siguen inmediatamente después de este pasaje, la fuente de este interés renovado por la cuestión de la naturaleza, en lo que se refiere a Merleau-Ponty, no debe ser buscada primordialmente en un compromiso con las innovaciones teóricas de las ciencias naturales (aunque éstas ciertamente preocuparán amplios apartados de los cursos) sino en el intento de proporcionar una respuesta filosófica a una cuestión

urgente de la teoría social y la práctica política. El ‘inmaterialismo’ que Merleau-Ponty tiene en mente, es precisamente el generado por la combinación de Sartre, en su apología del comunismo (*Les communistes et la paix*), de un *extremo objetivismo de lo en sí* con un *extremo subjetivismo de lo para sí*, de puro determinismo social y económico, por una parte, y decisionismo terrorista, por otra (en la filosofía de la naturaleza, ésta se manifestará como la complementariedad entre extremo naturalismo y extremo artificialismo, ver Merleau-Ponty 1970: 103). Por extraño que pueda parecer al principio, las conferencias sobre la naturaleza, son una coherente prolongación de la confrontación tenaz con Sartre y Marx, planteada en el último capítulo de *Las aventuras de la dialéctica*, significativamente tituladas “Sartre y el ultrabolchevismo”. Si la consecuencia final de la científicidad de la dialéctica materialista e histórica propuesta por el marxismo, es terminar en el tipo de violencia puramente decisionista propuesta por Sartre, entonces –parece proponer Merleau-Ponty– lo que se requiere es nada menos que un replanteamiento radical de nuestros conceptos de determinación objetiva, praxis subjetiva y dialéctica. Los cursos sobre la naturaleza deben ser vistos, por lo tanto, como continuación del trabajo comenzado en los cursos anteriores sobre “La institución en la historia personal y pública” y “Filosofía dialéctica”. Los conceptos de ‘institución’, ‘dialéctica’ y ‘naturaleza’, están todos enfocados a evitar las consecuencias perniciosas de una porción de materialismo filosófico que ahuyenta la conciencia de las transformaciones del mundo sólo para hacerla retornar como un principio desencarnado o ‘inmaterial’ de la acción ética y política. Regresaré a esta motivación coyuntural del retorno a la filosofía de la naturaleza en la conclusión. Por el momento, simplemente nótese que lejos de ser un simple asunto de arqueología filosófica, la apelación de Merleau-Ponty al legado cartesiano en la filosofía de la naturaleza está imbuida de la urgencia cultural y política, que marca su intento de moldear una forma de pensamiento que pudiera sustentar lo que llamó una política de izquierda ‘acomunista’, un ‘nuevo liberalismo’ a igual distancia, si tal noción tiene sentido,

del capitalismo y del comunismo.<sup>1</sup> Parece entonces que tenemos la justificación para considerar el trabajo sobre la naturaleza, junto con la nueva ontología que se encarga de introducir, como un intento de dislocar e invertir una herencia filosófica puntuada por los nombres de Descartes, Marx y Sartre.

El ímpetu polémico y constructivo detrás del giro de Merleau-Ponty hacia la filosofía de la naturaleza en las conferencias del Collège de France, se pone aún más de manifiesto si reflexionamos sobre el papel singular que jugó la lectura del *Concept of Nature*, de Whitehead, en la estructura y desarrollo de la investigación de Merleau-Ponty. En vez de pertenecer a la primera parte crítica y arqueológica del curso del 56-57, titulado “Un estudio de las variaciones del concepto de naturaleza”, que le sigue la pista al paradigma cartesiano y a la secuencia de sus transformaciones y evasiones (en Schelling, Husserl, Bergson, Sartre), el tratamiento de Whitehead es el último capítulo de la segunda parte, “La Ciencia moderna y la idea de naturaleza”, que efectivamente concluye el primer curso sobre el concepto de naturaleza. En un sentido superficial, esto ya nos dice que para Merleau-Ponty la metafísica de Whitehead no es prisionera de la matriz cartesiana y puede ser considerada –en su afinidad putativa con la propia empresa de Merleau-Ponty– para proporcionar algunos de los elementos críticos y conceptuales que deberían pasar a la construcción de una nueva ontología. Más aún, sugiere que esta característica peculiar de Whitehead puede ser explicada por la manera como su filosofía responde a las transformaciones de la ciencia de fines del siglo XIX y del siglo XX, que forzaron el pensamiento a despojarse, si no de todos, de muchos de sus postulados cartesianos. En lo que sigue, sobre la base del tratamiento que hace Merleau-Ponty del *Concepto de naturaleza* de Whitehead, trataré de medir el grado de afinidad entre las propuestas de estos dos autores, en su caracterización de las deficiencias que afligen la ontología clásica de la naturaleza, y en su

1 En Merleau-Ponty, esto está acompañado de la idea del ‘desarrollo de la fenomenología en una metafísica de la historia’ basada en una ‘revisión del Hegelianismo’ (Merleau-Ponty 1970: 44-45).

respectiva invención de conceptos que podrían servir de armadura para un enfoque radicalmente nuevo de la naturaleza y la ontología. A la luz de esta breve empresa comparativa, en la conclusión, volveré a una valoración de las preocupaciones actuales y de las resonancias políticas de una filosofía de la naturaleza. ¿Cuáles son nuestras motivaciones para resucitar esta empresa, a la vez sintomática y constructiva? ¿Estamos llamados a esta tarea por la pobreza de nuestra ontología, por las transformaciones en las ciencias, o por las dos cosas? ¿Está todavía ligada esta empresa a proyectos de renovación cultural y política, y si es así, puede la filosofía de la naturaleza evitar ser relegada al campo de la ideología?

## 2. INMATERIALISMO: OBSTÁCULOS DE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA Y EL MECANICISMO CIENTÍFICO

Volvamos ahora al diagnóstico que funciona como fuente principal y justificación de un retorno a la naturaleza y del proyecto inacabado de una nueva ontología de Merleau-Ponty. En las conferencias del 56-57, el problema del ‘ser natural’ es visto, a través de Descartes, como la figura ejemplar de la ontología occidental. Es en Descartes que encontramos la alternativa clara entre ser y nada; las fuentes del humanismo, romanticismo y naturalismo; la noción de una posibilidad totalmente realizada en todo instante; un concepto de producción anclado en un ser infinito (Dios); la ausencia de toda topología cualitativa, ya sea de inclusión o de fusión. En breve, en Descartes encontramos los componentes filosóficos del *mecanicismo* y del *mentalismo* en una matriz aporética. Esta conjunción inestable es diagnosticada por Merleau-Ponty como una *doble visión ontológica* o *diplopía*. Esta doble visión señala una ausencia de toda dialéctica entre lo inmaterial (Dios o la mente) y lo material (la extensión infinitamente divisible), la certeza de que las apariencias no son más que una manifestación superficial y una restricción del ser, por una parte, y de que estas apariencias, estos seres o fenómenos, son la única fuente de nuestra comprensión del ser, por otra. Con Descartes oscilamos entonces entre una visión de las apariencias como telones

que cubren la realidad ontológica y otra en la cual el ser mismo (inmaterial) es un fantasma o *Unding*. Enfrentado a este rompecabezas, Merleau-Ponty ve que la tarea de la filosofía de la naturaleza, consiste en articular las dos dimensiones del cartesianismo, inmaterial y material, *naturans* y *naturata*, en una sola configuración, cuyo lugar privilegiado será el ‘propio cuerpo’ y su estructura quiásmica en tanto que cosa sensorial y sensora, como inserción de la materia en la conciencia y de la conciencia en la materia. La interrogación de la ciencia contemporánea, que Merleau-Ponty considera como indicación *negativa* de lo que la ontología ya no está en posición de proponer, es una manera de atravesar esta doble visión, de avanzar más allá de la dicotomía del pensamiento naturalizante (el orden de la verdad y del análisis, el dominio trascendental) y el pensamiento naturalizado (el orden de los hechos, de los procesos neuropsicológicos y empíricos que pueden ser abarcados científicamente). La consideración de modelos científicos que evitan la alternativa entre mecanicismo y vitalismo (o mentalismo), está pues llamada a trabajar contra la clara división del pensamiento en trascendentalismo y naturalismo. De aquí la importancia para Merleau-Ponty de categorías como ‘incorporación’, ‘institución’, ‘hábito’, ‘quiasmo’, etc. Todos estos conceptos participan en una ontología de la relación, que debe remplazar lo que Merleau-Ponty diagnostica como la presencia persistente de cierto tipo de onto-teo-epistemología, para la cual la creación absoluta y el mecanicismo homogéneo, son compatibles. Muy provocativamente, Merleau-Ponty afirma que el florecimiento político de tal filosofía del ‘mecanicismo inmaterial’, se encuentra en lo que él llama el ultra-bolchevismo de Sartre.

¿Cómo se compara esto con el intento de Whitehead de escribir una filosofía de la naturaleza que nivelaría la bifurcación anterior, invirtiendo la versión kantiana de la distinción *naturans* / *naturata*, i.e. la división en constitución subjetiva y determinación objetiva, en las *Críticas*?<sup>2</sup> En el intento de deshacer la ‘bifurcación de la naturaleza’,

<sup>2</sup> ‘La filosofía del organismo es la inversión de la filosofía de Kant. La *Crítica de la Razón Pura* describe el proceso por el cual los datos subjetivos pasan a la apariencia de un

es decir, de dar *coherencia* al concepto de naturaleza rechazando su disyuntiva entre una naturaleza objetiva o extensiva, por una parte, y una naturaleza subjetiva de la percepción, por otra, Whitehead le otorga a la filosofía de la naturaleza la tarea de juntar (1) la idea de naturaleza como totalidad que no es afectada por nuestra percepción de ella, y (2) la noción de que la percepción (no nuestra percepción *de* la naturaleza, sino la percepción *en* la naturaleza), es a su vez constitutiva de la naturaleza misma. En *La Ciencia y El Mundo Moderno*, Whitehead sigue muy de cerca el diagnóstico cultural o meta-filosófico hecho por Merleau-Ponty. Escribe: “Un realismo científico, basado en el mecanicismo, va de la mano de una creencia inamovible en que el mundo de los hombres y de los animales superiores, está compuesto de organismos que se auto-determinan. Esta inconsistencia radical en las bases del pensamiento moderno, explica mucho del poco entusiasmo e inestabilidad de nuestra civilización” (Whitehead, 1938: 94). Para avanzar más allá de esta inconsistencia, Whitehead busca transformar la *lógica* del sujeto-predicado en una lógica multi-relacional; transformar la *epistemología*, de una preocupación por datos separables y por el problema de los universales/particulares, en una empresa relacional-intencional; transformar la *ontología* de sustancias separadas, en una de ‘épocas’ plurales fundamentada en la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple. Como comenta Luca Vanzago: “La negativa a hipostasiar ciertos seres otorgándoles la capacidad subjetiva de actuar a través del experimento y de separarlos de otros seres que estarían solamente existiendo, separados de toda relación de cualquier tipo, lleva, según Whitehead, a la necesidad de reconfigurar la noción misma de experiencia, como actividad constitutiva, creativa,

---

mundo objetivo. La filosofía del organismo busca describir cómo los datos objetivos pasan a la satisfacción subjetiva y cómo el orden en los datos objetivos proporciona intensidad a la satisfacción subjetiva. Para Kant, el mundo emerge del sujeto; para la filosofía del organismo, el sujeto emerge del mundo – un ‘superjeto’ más que un ‘sujeto’. La palabra ‘objeto’ significa entonces una entidad que es una potencialidad de ser un componente en el sentimiento; y la palabra ‘sujeto’ significa la entidad constituida por el proceso de sentir. El que siente es la unidad emergente de sus propios sentimientos; y los sentimientos son los detalles del proceso intermediario entre esta unidad y sus muchos datos’ (Whitehead 1978: 88).



procesal” (Vanzago, 1994: 91). Lo que no hace, y volveremos a ello en la conclusión, es preocuparse, a la manera fenomenológica, por la irreductibilidad del significado y la centralidad de la corporeidad humana. En cierto sentido, la única conciliación posible para estas dimensiones separadas –o más bien, el único movimiento hacia una noción coherente de naturaleza y experiencia– requiere proceder sin la centralidad de lo humano y traer todas las categorías supuestamente subjetivas (percepción, subjetividad, sentimiento, etc.) a reforzar la totalidad de los procesos e interacciones naturales.

Consecuentemente, en ambos autores encontramos un ataque al tipo de individuación que sostiene la doble visión de la ontología. Además de la deidad, como productividad infinita y *causa sui*, a la raíz del sistema de fuerzas motoras de la materia (algo que Whitehead tratará mucho más que Merleau-Ponty). El corazón de la cuestión consiste en un asalto, basado en las consecuencias intelectuales de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, a la noción de individuación espacio-temporal.<sup>3</sup> La interacción entre la ciencia moderna y la ontología clásica, es atacada sobre la base de la fidelidad de esta última a la noción de punto-instante (*point-instant* o *flash-point*), y al postulado correlativo de un *estado* físico ahistórico como concepto fundante de la formalización científica. Para Whitehead (como también para Merleau-Ponty, quien aquí lo sigue muy al pie de la letra) este requerimiento, puramente formal del racionalismo científico, no puede ser hecho del material de una ontología de la naturaleza. La negación racional de la realidad del cambio y de la relación –del ‘avance creativo’ del universo, para ponerlo en términos

---

3 Barbaras comenta como sigue: “Esto exige deshacer el complejo ontológico característico de la metafísica clásica y cuyo núcleo consiste, como lo hemos visto, en la triplicidad (en realidad jamás verdaderamente tematizada por Merleau-Ponty) de la nada, de la esencia y de la existencia: es en virtud de un mismo gesto que la nada se pone como prealable del ser, que éste es identificado con lo cognoscible y que esta identificación es a la vez controvertida por el surgimiento de una facticidad pura que cae fuera de la esencia. En otras palabras, lo que está en juego, es la concepción, por así decir evidente, de la naturaleza como conjunto de ocurrencias espaciotemporalmente determinadas de realidades genéricas” (Barbaras, 2000).

Whiteheadianos—, conduce a una visión de la Naturaleza como un complejo de hechos sin significado (a lo Sartre) cuyas interacciones son pasivas y accidentales, y que es, por lo tanto, el correlato obvio de una conciencia desencarnada. El problema tiene que ver con la crítica y dislocación del ser Euclidiano, objetivo o ‘frontal’, i.e., ‘ser individual en la serie temporal y en el espacio de la exterioridad mutua’.

La transformación en la función atribuida al término ‘objeto’ es un ejemplo perfecto de lo que se viene diciendo. Para preparar el camino a su concepción del objeto como aquello que es integrado, aprehendido, ‘sentido’ —como ‘una potencialidad de ser un componente en el sentir’—, Whitehead se vio obligado a emprender una meticulosa transformación de las bases científicas y especulativas sobre las cuales se trazó la concepción original de Kant. Para comenzar, la noción de objeto es liberada de la hegemonía trascendental de la individuación espacio-temporal. Aquí encontramos el ataque incesante de Whitehead— probablemente el leitmotiv de su pensamiento —a lo que él llamó la falacia de la simple localización: la noción de que la materia mundana está inequívocamente individuada como puntualmente presente e instantánea: *hic et nunc*. Como lo ve Whitehead, nuestra comprensión de la individuación física, debe dejar de lado la obsesión Newtoniana con ‘este pedazo de materia que ocupa esta región en este instante sin duración’. Aquí radica la tarea negativa e incesantemente renovada de preparar el terreno para una alternativa a la panoplia completa de opciones trascendentales y ontológicas que descansan sobre la simple localización y su articulación en una noción sujeto-atributo de la sustancia individual.

Para Whitehead, cualquier subordinación de la individualidad a las representaciones de objetos localizados e instantáneos —aún cuando éstos estén vacíos de compromisos ontológicos sustantivos— cuenta para promover ‘ediciones simplificadas de asuntos fácticos inmediatos’. Solamente cuando se suspenden estas abstracciones mecanicistas y el análisis desciende hasta las últimas realidades concretas —los *eventos* de *El Concepto de Naturaleza* y *La Ciencia y el Mundo Moderno*—, se puede reconstituir la objetividad de tal manera que puede ser concebida como un ingrediente en los procesos de

ontogénesis subjetiva. El evento Whiteheadiano, más que estar condicionado en su unidad por un sistema de referencia espacio-temporal omnicompreensivo, es él mismo constitutivo de las regularidades sobre cuyas bases podemos llegar a abstraer un tal absoluto sistema formal de referencia. Desde su posición ‘propia’ –el evento es, en el análisis final, un ‘evento que percibe’– estas ‘condiciones de fondo’ putativas de la experiencia como tal, son solamente útiles fijaciones locales. El espacio y el tiempo extrapolan la estructura estática de las trayectorias y transformaciones entrecruzadas de los eventos, sus ‘historias-de-vida’, y de los patrones que éstas contienen, los ‘hechos concretos’ del universo, que Whitehead llama ‘organismos’.

Los objetos, a su vez, son las fijaciones representativas de eventos sub-representativos: fotografías del devenir. Esto es así porque los eventos, al no ser repetibles, también son no reconocibles, están continuamente enredados, atrapados en el pasaje de la naturaleza. O, para usar terminología de Whitehead, los objetos son ‘ingredientes’, ellos ‘ingresan’: “el carácter de un evento no es sino los objetos que son ingrediente en él y las maneras como esos objetos hacen su ingreso al evento. Así, la teoría de los objetos es la teoría de la comparación de los eventos. Los eventos sólo son comparables porque ellos le dan cuerpo a realizaciones actuales” (Whitehead 1970: 143-144). La solidaridad de cognición e individuación también se deshace, la nueva teoría “Despoja la mentalidad cognitiva de ser el sustrato necesario de la unidad de la experiencia. Esa unidad se pone ahora en la unidad del evento. Acompañando esta unidad, puede haber o no haber cognición” (Whitehead 1938: 112).

Nótese que las explicaciones de Whitehead de la cognición y de la organización teleológica *tout court* están fundadas en una noción de objetividad ‘eterna’ mucho más cercana a la función de las ideas kantianas o deleuzianas que a cualquier otro tipo de correlato de la *representación*. Hay pues dos sentidos básicos del objeto en Whitehead: Primero, el objeto como *datum*, como material para la aprehensión de la multiplicidad disyuntiva del mundo en la relativa y provisional interioridad (o privacidad) de un sujeto-en-proceso. Segundo, el objeto inmaterial eterno, cuya captación por ingreso en

procesos de individuación (concrecencia), es lo que les otorga un cierto grado de orden y estabilidad, y también, más significativamente, lo que siempre hace de la individuación un asunto de decisión sobre un potencial. Merleau-Ponty también desea dislocar las categorías tradicionales de objetividad, pero su estrategia es en verdad muy diferente. Para él, la tarea es comprender el ‘suelo’ de este ser como-cosa en el ser topológico o envolvente (Merleau-Ponty 1995: 267n). Pero contrario a Whitehead, para Merleau-Ponty este ser pre-objetivo es *macrofenoménico, holístico e ‘imageado’* (Merleau-Ponty 1995: 281). Podemos preguntarnos si Merleau-Ponty llega a ser capaz, como Whitehead, de atravesar las aporías de ubicación y corpuscularidad y confrontar la ‘ontología regional’ de la física mecánica frontalmente. ¿No la presupone más bien como una suerte de enemigo especulativo que necesita ser vencido a nombre de una concepción ‘orgánica’ del ser, la mediación, e incluso, la política? Aunque Merleau-Ponty no es un partidario abierto del vitalismo, su macro-fenomenología del organismo-cubierta, sigue siendo demasiado tímida en su confrontación con el mecanicismo, siendo incapaz, a diferencia del trabajo de Whitehead, de crear realmente una configuración de conceptos coherente que verdaderamente reaccione y trasmita la crítica intracientífica del ‘inmaterialismo’ y del ‘decisionismo’ trascendente que caracteriza la filosofía mecanicista.

### 3. CONCEPTOS TRANSVERSALES

Para Merleau-Ponty y Whitehead, la tarea es pues producir el tipo de escenario conceptual que evite la matriz cartesiana o kantiana, que proceda sin la yuxtaposición y complicidad de mecanismo y finalidad, cantidad y cualidad, conciencia y materia, innata y adquirida, *naturans* y *naturata*. La cuestión es, por supuesto, si las categorías que se ofrecen son meras suturas de estas dicotomías o si, por el contrario, son bien y verdaderamente transversales a ellas. En otras palabras, si son capaces de llevar a una nueva ontología que no regenere estas oposiciones y sus contrapartes experienciales, prácticas –ya sea en la ciencia, la ética, la política, o la cultura. Conceptos de

este tipo son los de *quiasmo*, *campo*, *estructura*, *percepción*, *toque*, *Ineinander* en Merleau-Ponty y *sentimiento*, *aprehensión*, *concrecencia* en Whitehead. Como lo anotamos más arriba, y como lo hace evidente el tratamiento que Merleau-Ponty hace de Whitehead en los cursos sobre la naturaleza, la clave de este movimiento de salida de la dicotomía de una naturaleza enteramente externalizada y una interioridad inmaterial de la mente, está (junto con la temática del cuerpo que percibe) en un cuestionamiento radical de la homogeneidad y antecendencia del espacio y el tiempo frente a la individuación y el proceso. En la noción de Whitehead de objetividad como una abstracción (o ingreso) construida a partir de un éter de eventos entretreídos, asumida por Merleau-Ponty en las conferencias, nos movemos de un espacio cartesiano extenso y divisible a un *spatium* diferencial, orientado, cualitativo y a una temporalidad cualitativa o anticipatoria, ambos, dimensiones generadas por procesos de individuación (concrecencia).

Para Renaud Barbaras, la fase temprana del trabajo de Merleau-Ponty está marcada por un intento de introducir una capa perceptivo-subjetiva, táctica que realmente no desestabiliza la ontología que subyace al horizonte de la objetividad de la percepción (la totalidad de la naturaleza como una totalización de los posibles objetos de percepción). Pascal Dupont considera que los dos primeros libros de Merleau-Ponty (*La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*), llevan a cabo una sutura o transición entre estos dos dominios (objetivo y subjetivo) por medio de las categorías de ‘estructura’ y luego ‘percepción’. La reducción fenomenológica es concebida aquí como una reducción al sujeto corporal y su esquematismo corpóreo. Yendo más allá del carácter ‘regional’ de la indagación sobre la percepción, el tema de la naturaleza le permite a Merleau-Ponty –en línea con su caracterización de toda ontología como ‘indirecta’ (de los seres al ser, no viceversa)–, cuestionar la legitimidad misma de la objetividad y la extensión como maneras de concebir el mundo, y a la vez considerar las condiciones que preceden las esquematizaciones ofrecidas por el sujeto hecho cuerpo. Tenemos entonces, por una parte, una teoría de la expresión y del lenguaje, por otra, un

intento de pensar lo que viene antes de la incorporación de ambos, específicamente, en términos de aquellas estructuras de la experiencia que Merleau-Ponty designa como ‘instituciones’.<sup>4</sup> Con el pasaje a la filosofía de la naturaleza, Merleau-Ponty radicaliza la reducción, reversando el movimiento inicial –que neutraliza la naturaleza y la percepción natural para revelar la conciencia trascendental– hacia uno que se inicia en la naturaleza para moverse luego hacia una comprensión renovada de la conciencia (véase Barbaras 2000).<sup>5</sup> Esto explica por qué Barbaras desearía concluir su tratamiento de las conferencias sobre la naturaleza con la siguiente pregunta: “¿Es esta tendencia a igualar la filosofía de la naturaleza a una ontología del hecho bruto o vertical un alejarse de la fenomenología (una herencia

4 Definidas como ‘aquellos eventos en la experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias va a adquirir significado, va a formar una serie inteligible o historia – o, de nuevo, aquellos eventos que se sedimentan en mí como significado, no solamente como sobrevivencias o residuos, sino como la invitación a una escuela, la necesidad de un futuro’ (Merleau-Ponty 1970: 40-41). Sobre la articulación de una filosofía de la naturaleza y una filosofía de las instituciones, Barbaras comenta como sigue: “La cuestión última, que está en el horizonte de lo *Visible y lo invisible*, es la del modo de unidad entre la expresión y la percepción, la verdad y la experiencia; la respuesta a esta pregunta exige regresar a lo percibido a partir de los logros del estudio de la expresión. Como lo dice Merleau-Ponty en un resumen del Curso ya citado, si se quiere escapar a una visión inmaterialista, es decir, fantástica del hombre y de la historia, es necesario interrogar el piso original de la expresión. Ahora bien, es precisamente *porque es aprehendido a la luz de una teoría de la institución que este suelo es determinado como naturaleza*. Lo percibido ya no es comprendido como lo inmediato en diferencia con lo derivado o como lo sensible por oposición a lo inteligible, como lo era en el contexto de una investigación que comenzaba con la percepción : ahora es concebido como lo natural por oposición a lo instituido” (Barbaras, 2000). Nótese también las repetidas críticas de Merleau-Ponty a la noción cartesiana de una ‘institución de la naturaleza’, en el *Curso*.

5 Barbaras comenta: “En este texto, se reducía el mundo natural (en el sentido de « objetivo ») en beneficio de un sujeto encarnado y se hacía aparecer la referencia constitutiva de este sujeto a un mundo percibido. En los textos posteriores, Merleau-Ponty suspende la subjetividad para interesarse sólo en el ser natural, en cuyo seno él descubre una referencia constitutiva a la percepción. Ya no toma la conciencia como punto de partida, lo que lo conducía inmediatamente al problema de la relación entre mundo percibido y naturaleza; parte de la naturaleza para, en ella, del ser y del ser-percibido, hacer aparecer la identidad. Así, es por la reflexión sobre la naturaleza que se opera la transición hacia la ontología” (Barbaras, 2000).

que algunos de nuestros más ortodoxos amigos considerarían que él ya habría abandonado hace tiempo, si no ‘originariamente’ ...)?”.

Podríamos entonces decir que en ambos autores en discusión, encontramos la idea de que la naturaleza está de alguna manera ligada a la percepción. Como escribe Merleau-Ponty, refiriéndose a Schelling, ‘La percepción nos enseña una ontología que solo ella es capaz de revelar’ (Merleau-Ponty 1995: 64). Como anota Barbaras, para Merleau-Ponty ‘el ser natural’ se convierte en el nuevo nombre de lo percibido, del correlato no-habitual, no-instituido de la subjetividad. Para Whitehead, la naturaleza es aquello de lo que nos damos cuenta en la percepción. Sin embargo, nunca hay en Whitehead la exigencia de que debemos avanzar hacia una ‘percepción bruta’, de que, como si estuviéramos atrapados en la objetividad, estamos llamados a lograr un tipo de dimensión pre-individual en la que las diferenciaciones de la percepción ‘normal’ no funcionan. En Whitehead, para quien la percepción en su relación con la concrecencia y el sentimiento, es ontológicamente constitutiva, no hay lugar para la diferencia ontológica, no hay pretensión de que la individuación –el paso de Muchos a Uno– necesita ser explicada por referencia a un elemento no-individuado y supuestamente originario. Si queremos considerar su metafísica como candidata para una nueva ontología entonces ésta sería una ontología totalmente ‘regionalizada’, en la cual la explicación de la ontogénesis de cualquier entidad real, debe referirse a otra entidad real, y así sucesivamente, *sin ningún acceso –incluso indirecto– a una dimensión no-individual*.<sup>6</sup> En este respecto, Whitehead es mucho más cercano al Schelling presentado por Merleau-Ponty que al mismo Merleau-Ponty. Después de Leibniz, Schelling y Whitehead tratan de pensar una naturaleza en la cual

<sup>6</sup> Una ontología indirecta que pasa por los seres (LN 266-267) para llegar al ser como fuente y generalidad. Para M-P, la ontología busca lo que *conecta* los seres unos a otros (y por tanto es siempre una ontología de la *relación*). Órdenes del ser: Dios/hombre/mundo (clásico); físico, vital, humano (SC); hombre y cosas (Sartre). Conocemos la naturaleza fuera de nosotros por medio de la naturaleza dentro de nosotros y viceversa (el estudio del cuerpo que percibe clarifica nuestro estudio de la naturaleza y viceversa).

cada cosa es también un sujeto, un ‘Yo’ (una ‘larva de ego’, para usar el vocabulario de Deleuze), en el cual ‘el mundo percibido, es un medio de experiencia en el que no hay proyección de conciencia en cada cosa, sino participación de mi vida en cada cosa y viceversa.’ Como anota Luca Vanzago en un artículo sobre tiempo y percepción en Whitehead, para Whitehead, “el Uno está al final del proceso y no a su comienzo. Y cada vez, este Uno se disuelve en Múltiples” (Vanzago, 1994: 104).

Pasando a otro punto saliente de proximidad entre nuestros dos autores, ¿cuál es el rol que hay que otorgarle a la categoría de evento en el pensamiento de Merleau-Ponty, en contraposición a Whitehead? Para Merleau-Ponty, el evento se relaciona con la espacialización y la temporalización inherente a un tema cualitativo, más que a una realización basada en la inscripción de una esencia formal en un tejido espacio-temporal pre-formado y homogéneo (aquí hay paralelos con la teoría de la ‘dramatización’ de Deleuze). Como comenta Barbaras: ‘Habría que decir entonces, que el evento natural no existe en el espacio-tiempo sino *como* espacio-tiempo; que no se despliega al interior del espacio-tiempo, despliega el espacio-tiempo’ (Barbaras 2000). Este ataque a la realización espacio-temporal, se debe también entender como un ataque a gran escala a la cuestión misma de la modalidad. Más que con una posibilidad dividida y clasificable, estamos tratando con una ‘esencia’ general y productiva. La generalidad de la esencia da lugar a una pluralidad de fenómeno-eventos. El problema de la esencia, dice Merleau-Ponty, desaparece con la desaparición de la materia, dejando solamente un ‘estilo’ general que se expresa él mismo. Podríamos decir, de nuevo tomando prestado de Deleuze, que este estilo se actualiza más que realiza. Siguiendo a Barbaras, podemos plantear que el ser general de Merleau-Ponty es una virtualidad que es ‘sólo’ sus actualizaciones, pero que no se agota en ellas –es actualizada por una multiplicidad de eventos y fenómenos pero mantiene una cierta existencia virtual propia.

Merleau-Ponty presenta el cuerpo mismo como un *Umwelt* reflexivo, como la unidad quiásmica de mente y cuerpo, la bisagra entre el adentro (de la conciencia) y el afuera (de la causalidad)



natural). Podemos preguntar entonces: ¿hasta qué punto la investigación sobre la carne y su reversibilidad, de sensación sentida, es una sutura casi dialéctica de dos dimensiones (objetiva y subjetiva) que mantienen su status y relativa soberanía? En Whitehead también hay una degradación de la importancia de ‘la discriminación clara, conciente, sensorial’, en favor del ‘estar-con (*withness*) del cuerpo’, de la percepción corpórea infra-intelectual. Whitehead habla del “conocimiento directo del funcionamiento antecedente del cuerpo en la senso-percepción”, contra Hume y Descartes quienes confinan la percepción a “inmediación presentativa”. Añade, “es este estar-con (*withness*) lo que hace al cuerpo el punto de partida de nuestro conocimiento del mundo circundante” (Whitehead 1978: 112). En este contexto, podríamos también señalar el significado filosófico del papel de los órganos de los sentidos, compartido con la ‘estesiología’ de Merleau-Ponty, que lleva a Whitehead a una ‘teoría biológica de la mente; mente descrita como insistencia, apetito, agencia, dirección de énfasis’ (Vlastos 1963: 162).

#### 4. LA CUESTIÓN DE LA ESCALA (MACRO-FENÓMENOS Y MICRO-ORGANISMOS)

“La vida es incomprensible para la filosofía del objeto (mecanicismo y vitalismo) y para la filosofía de la idea, y sólo puede ser clarificada por medio de una filosofía de ‘algo’, o, como se dice ahora, una filosofía de la estructura” [...] [los físicos] conciben la vida como una especie de reinversión del espacio físico, la emergencia de macrofenómenos originales en medio de microfenómenos, “áreas singulares” del espacio o “fenómenos cubiertos” (TL 126); la necesidad de admitir, ante los fenómenos de la evolución y la organización biológica, “una estructura escalar de la realidad, una pluralidad de “niveles espacio-temporales”. (TL 128) La audaz tesis de Barbaras es: la diferencia entre lo físico-químico y lo vivo, es la diferencia entre lo óptico y lo ontológico –*la diferencia in/orgánica*– (nótese como ANW le quita el antropomorfismo de contrabando y la teleología humanista a esta tesis, generalizándola y formalizándola). El énfasis en la escala en

Merleau-Ponty, se deriva también de una primacía otorgada a la percepción orgánica y humana. Lo que se propone es una referencia constitutiva de la naturaleza a la perceptibilidad (el caso kantiano del organismo); un ser *molar* que no se comprende en el detalle ni en la disección de la molecularidad (*esse est percipi*).

La respuesta más directa de Whitehead a este rompecabezas, viene en la forma de su doctrina del *mecanismo orgánico*, que podemos leer como un intento de producir una síntesis ontológica y científica allí donde Kant pensó que sólo una complementariedad de máximas puramente regulativas podría hacer posible una investigación empírica y pacificar el desacuerdo en el corazón de la razón. En línea con la teoría relacional de los eventos y la explicación de la individuación orgánica presentadas más arriba, las cuales consideran los fenómenos bajo sus dos aspectos –‘público’ y ‘privado’– Whitehead, postula que “una entidad individual, cuya propia historia-de-vida es un patrón mas amplio, más profundo, más completo, es confiable para tener aspectos de ese patrón más amplio reflejados en él mismo como modificaciones de su propio ser.” En vez de reforzar cualquier demarcación de dominios dentro de la naturaleza, esta diferenciación contextual de modos materiales de organización y comportamiento es perfectamente neutra, y no representa ningún privilegio para lo que consideraríamos normalmente lo ‘orgánico’. Como explica Whitehead: “Así, un electrón dentro de un cuerpo vivo, es diferente de un electrón fuera de él, en razón del plan del cuerpo. [...] Pero el principio de modificación, es perfectamente general en toda la naturaleza, y no representa una propiedad peculiar de los cuerpos vivos.”

Vinculada a esta respuesta en términos del contexto aprehensivo, y de cualquier ocasión real que queramos considerar, está una segunda respuesta a la disputa entre mecanicismo y vitalismo. Esta aparece formulada en términos de teoría del aspecto, de distinción público-privado, que Whitehead pone a la base misma de su ontología procesal. Como él escribe: “Si enfatizamos el rol del medio ambiente, este proceso es causación. Si enfatizamos el rol de mi patrón inmediato de gozo activo, este proceso es auto-creación. Si enfatizamos el rol de la anticipación conceptual cuya existencia es una necesidad en

la naturaleza del presente, este proceso es el objetivo teleológico de algún ideal en el futuro. Este objetivo, sin embargo, realmente no está más allá del proceso presente. Puesto que el objetivo del futuro, es un gozo en el presente. Entonces condiciona efectivamente la auto-creación inmediata de la nueva creatura.” Lo que en Kant –por lo menos el Kant de la *Crítica del Juicio*– se quedaba a nivel de máximas regulativas, del ‘como si’ sobre el que Vaihinger construyó toda una filosofía, es considerado por Whitehead como realmente constitutivo de la realidad en cuanto tal, en la medida en que ésta es ‘objetivamente’ subjetiva-objetiva. En el análisis final, encontramos entonces dos respuestas a la antinomia kantiana del juicio, ambas efectúan una conversión ontológica que considera la realidad en términos de su devenir: la primera, desde el punto de vista del carácter inextricablemente relacional de la individuación, relativiza la distinción (teoría del mecanicismo organicista); la segunda, la mantiene, pero a nivel de la distinción público-privado en procesos de concrecencia (teoría de los aspectos).

La teoría del sentimiento que subyace la filosofía del organismo y le permite explicar trayectorias de individuación de las que la aprehensión son los ‘vectores’ –y al hacerlo así combina creatividad última, objetos eternos, y la referencia mandatoria a otras entidades reales–, efectivamente sintetiza dos conceptos que, como vimos en el capítulo 1, permanecen yuxtapuestos en Kant: el evento, entendido como la individuación espacio-temporal que se funda objetivamente en la procesión regulada de la naturaleza, y los organismos, las problemáticas autoproducciones de la *Crítica del Juicio*. El movimiento aprehensible, vectorial, del mundo al sujeto, el factor definitivo en la definición de la filosofía del organismo, se revela así como una internalización, que no por ello abdica de sus relaciones externas. De allí el nombre preferido por Whitehead para individuación, *concrecencia*, y su ostensible rechazo de cualquier *principio* de individuación que definiese extrínsecamente una entidad dada. Por el contrario, Whitehead nos presenta un ‘principio del proceso’: “como una entidad real *llega a ser*, constituye *lo que* esa entidad *es* en realidad.”

Para Whitehead, el carácter último de lo real es el de ‘avance creativo’, pero el carácter de este avance es tal que funciona por una serie infinitamente compleja y mutante de relevos, relevos que sin embargo dependen de instancias transitorias de acción teleológica localizada, de la concrecencia de aprehensiones en una ocasión real. El significado básico de tal estructura de relevos en términos de nuestro tema guía, es que nos permitiría pensar los procesos de individuación sin buscar ninguna razón para ellos distinta de la que pueden sustentar otros procesos de individuación. Entonces ese devenir concrecente, está marcado, como la realidad en general, por un doble aspecto: es un *datum* para otras aprehensiones-hacia-la-concrecencia, pero también una auto-aprehensión (y la una ‘a causa’ de la otra). Más aún, detrás de la aparente ecuanimidad del enfoque del doble aspecto, parece que es el segundo aspecto, el del gozo privado de la auto-constitución, el que le proporciona a Whitehead la clave para los problemas de creatividad y novedad. De manera que aunque llegando a ser *superjeto*, cada ocasión se ofrece como el material, el dato, para ulteriores procesos de concrecencia o individuación, y aunque la génesis sigue siendo un Último Término tras el cual no hay ningún otro principio explicativo, es la interioridad teleológica la que nos proporciona el último motor de la ontogénesis, de la concrecencia como la ‘producción de nueva conjunción (*togetherness*)’. Entre el dato y la cuestión, entre la ocasión y el producto del proceso de concrecencia o individuación, está ‘la esencia de la existencia’, ‘el proceso de auto-determinación’: ‘No debemos concebir un dato muerto con una forma pasiva. El dato se impone en este proceso, condicionando sus formas. No debemos permanecer en la cuestión. Entonces, la inmediatez de la existencia pasa y termina. La vivacidad de la vida está en la transición, con sus formas apuntando a la cuestión. La realidad en su esencia está dirigida a la auto-formación.

En la doctrina de Whitehead del mecanicismo orgánico y en los varios usos de Merleau-Ponty de las nociones de *Gestalt* y de estructura (tal que lo orgánico es una ‘trampa para fluctuaciones’), ya no está la exigencia kantiana, basada en la supuesta evidencia de la autonomía, de que necesitamos postular otra causalidad, más bien, la vida es con-

siderada como una estructura o una cubierta para micro-fenómenos, una arquitectónica relacional que pone restricciones a los fenómenos a bajas escalas. ¿Cuál es aquí el significado de la inclinación anti-reduccionista de Merleau-Ponty por teorías de la emergencia, y de la defensa especulativa de Whitehead del carácter último e irreductible de la novedad, de lo que él llamó ‘avance creativo’? ¿No queda algo de prejuicio y de antropocéntrico en los argumentos de Merleau-Ponty de escalaridad que la indiferencia referencial de la metafísica de Whitehead se las arregla para evitar? En ambas perspectivas el problema gira en torno a la siguiente pregunta: *¿Cuál es el estatuto ontológico de la totalidad?*

##### 5. LA NUEVA ONTOLOGÍA: NEO-MONADOLOGÍA VERSUS LA DIALÉCTICA DE LA CARNE

Barbaras resume la concepción de la naturaleza de Merleau-Ponty según el siguiente esquema en cuatro partes: (1) “La totalidad no es menos real que sus partes”; (2) Realidad de lo negativo; no hay alternativa entre ser y nada; (3) Un evento natural no puede ser asignado a una sola localización espacio-temporal; (4) La única generalidad está en la generatividad [El ser natural es un *ser general*. Sólo hay generalidad existente, a caballo en la localización espacio-temporal (¿en una mezcla de immanencia y trascendencia?)].<sup>7</sup> ¿En qué medida podemos plantear que Whitehead coincide en este enfoque y qué tanto la aparente convergencia, es sólo una etiqueta bajo la cual podemos identificar muy diferentes problemáticas, temas y motivaciones?

La noción de que cualquier *fenómeno*, incluso el de la vida, ha de ser ‘reconstruido por nosotros sobre la base de nuestra propia vida’ (TL 128, en un movimiento similar a la OP de Kant) es extraña a

<sup>7</sup> A/ *La totalidad no es menos real que las partes*

B/ *Hay una realidad de lo negativo, entonces no hay alternativa entre el ser y la nada*

C/ *un evento natural no está asignado a una localización espacio-temporal única*

D/ *No hay generalidad sino como generatividad.*

Whitehead. Aunque se puede decir que también en Whitehead naturaleza y percepción preceden la subjetividad propiamente dicha, también es verdad que al otorgarle cierta variedad de sensibilidad y selectividad a entidades reales en general, Whitehead deja a un lado la conciencia y la reflexividad en la elaboración de su ontología. Es casi como si la ubicuidad y el carácter ontológicamente constitutivo del sentimiento y la aprehensión (para usar la terminología de *Proceso y Realidad*), convirtieran la interioridad del sujeto humano en un problema relativamente periférico o subordinado. “El modelo adoptado por Whitehead no corre el riesgo de atribuirle características antropomórficas a los objetos porque es una generalización del conocimiento derivado de las ciencias naturales, en vez de una universalización de un tipo de conocimiento propiamente humano. Así, se puede hablar de experiencia, en el sentido metafísico, aún para procesos descritos en términos de transferencia de energía” (Vanzago, 92).<sup>8</sup> Él también proporciona una versión esencialmente divergente de la idea según la cual ‘la vida y la naturaleza externa, son impensables sin referencia a la naturaleza percibida’ (TL 128) y la naturaleza es lo otro o la negación de la mente (Dupont). En referencia explícita a Husserl sobre el *Lebenswelt* y a Heidegger, en la conferencia principal dice: “Es este Ser pre-objetivo, entre la esencia inerte o *quidditas* y el individuo localizado en un punto del espacio-tiempo, el que es el tema propiamente dicho de la filosofía” (TL 110); ¿dos respuestas radicalmente diferentes al problema de la bifurcación? Consideremos cómo Whitehead se las arregla para permanecer al mismo nivel de una forma matematizada de la per-

---

8 El carácter constructivo y transformador (más que objetivo-contemplativo) de la experiencia (experimento) para ANW – entendido como la actividad de escoger, distinguir, ‘diferenciar’. Como comenta Vanzago, ‘Las entidades reales existen *porque* experimentan.’ En otras palabras, experimentar es ser. Este es el significado del ‘principio subjetivista’ de ANW, que se enuncia así: “El principio subjetivista es que la totalidad del universo consiste en elementos que se develan en el análisis de la experiencia de los sujetos. El proceso es el devenir de la experiencia.” [PR 166] Solo las entidades reales existen, todos los datos existen sólo en la medida en que están enredados en un proceso de individuación aprehensiva.

cepción científica proponiendo una teoría de la abstracción diferente (conjuntos abstractivos) y ‘diseminando’ la categoría de experiencia una vez que la filosofía del organismo comienza a preocuparse de la interioridad generada por las aprehensiones. En Whitehead, la forma básica de la percepción es la transferencia de energía vía el modo de eficacia causal; lo que cuenta es la complejidad de las transiciones implicadas en esta transferencia, sin *ruptura*, para el fenómeno de la conciencia. ¿Hasta qué punto, el problema compartido no es el de la reducción científica, el de la hostilidad hacia lo que en nuestros días se llamaría ‘naturalismo’ y el de la presentación de lo irreducible en una filosofía especulativa o filosofía de la naturaleza (cf. Serres, Latour’s *Irreductions*, Stengers, etc)?

Podemos entonces distinguir entre la Naturaleza como *physis*<sup>9</sup> y dialéctica de la carne en Merleau-Ponty y la naturaleza como la colección en desarrollo de las interacciones dinámicas entre entidades reales en Whitehead. En Merleau-Ponty, nos encontramos con la Naturaleza como Cubierta (la base siempre lista de cualquier pregunta y no la respuesta a ella). Sobre la base de Kant contra el *Kosmotheoros* (la mente incorpórea que comprendería el ser de las cosas mismas en la transparencia de la razón), Merleau-Ponty sugiere que pensemos la naturaleza como una pregunta y no como una respuesta, la contingencia como la fuente y ‘explicación’ de la necesidad. El ser no está ante nosotros (el objeto de Kant) sino detrás de nosotros (la Tierra de Husserl como *arche* originario, o Bergson) como no-objetivable. La Naturaleza como la ‘suma total’ de todos los objetos de la experiencia versus una naturaleza pre-tética. La naturaleza como cuasi-objeto transitorio que se presupone en el

9 “Si no nos resignamos a decir que un mundo del que serían expulsadas las conciencias, no es absolutamente nada, que una naturaleza sin testigos no habría sido y no sería, debemos reconocer de alguna manera el ser primordial que todavía no es el ser sujeto ni el ser objeto, y que desconcierta la reflexión en todos los sentidos: de él a nosotros no hay derivación ni ruptura; no tiene ni la textura apretada de un mecanismo, ni la transparencia de un todo anterior a sus partes; no se puede concebir ni que él se engendre a él mismo, lo que lo haría infinito, ni que él sea engendrado por otro, lo que lo llevaría a la condición de producto y de resultado muerto” (*Resúmenes de cursos*, 95).

movimiento entre sujeto y objeto, un significado que no es instituido por los sujetos sino que es continuado y elevado por ellos al nivel de expresión. “Pensar la naturaleza como mecanismo, es pensar lo artificial como natural; pensar la naturaleza como finalidad, es pensar lo natural como artificial.” Esto es permanecer dentro del universo humano sin la posibilidad de existir.

Whitehead por el contrario sigue un camino que el propio Leibniz había anticipado, el de considerar la individuación en términos de una actividad que no presupone la estática ‘noción de una sustancia individual independiente’. Esto explica la concentración de Whitehead, a la luz de Russell, en dos tendencias en juego dentro de la vasta y a menudo heterogénea *obra* de Leibniz: “Una era que la entidad final real, es una actividad organizadora que funde ingredientes en una unidad, de modo que esta unidad es la realidad. El otro punto de vista es que las entidades reales finales, son sustancias que soportan cualidades. El primer punto de vista, depende de la aceptación de relaciones internas que mantienen unida toda realidad. El último, es inconsistente con la realidad de tales relaciones.” Según el primer punto de vista, el espacio y el tiempo son ellos mismos abstracciones de un ‘primitivo’ dominio de la actividad individual e individualizante, cuyo asiento está en estos ‘puntos’ ontogenéticos que Whitehead llama –según el contexto especulativo– eventos, organismos, u ocasiones reales. Como insiste *El Concepto de Naturaleza*, el espacio y el tiempo, en vez de proporcionarnos las cubiertas formales absolutas de toda experiencia, son generados a partir de y por la interacción de eventos que, ellos mismos, no pueden ser individuados espacio-temporalmente. Como Whitehead escribe: “El pasaje de los eventos y la extensión de unos eventos sobre otros, son, en mi opinión, las cualidades de las cuales se originan como abstracción el espacio y el tiempo. [...] El espacio, como el tiempo, parece ser una abstracción a partir de eventos. Según mi propia teoría, él mismo sólo se diferencia del tiempo en alguna etapa, de algún modo desarrollada, del proceso de abstracción.” Como en Leibniz, en vez de recibir su diferenciación de estas cubiertas absolutas de la experiencia, es “por sus diferencias internas [...] que se distinguen ellos mismos, estas



diferencias siendo susceptibles de fundamentar sus situaciones en el espacio y el tiempo.”

#### CODA. ¿EL NUEVO LIBERALISMO?

Habiendo repasado algunos detalles conceptuales y técnicos del giro ontológico a la naturaleza en Merleau-Ponty y Whitehead, podemos retornar a nuestros comentarios iniciales sobre la idea de la filosofía de la naturaleza como síntoma cultural y agente cultural. Dada su preocupación por la relacionalidad y la percepción y su hostilidad hacia las formalizaciones desencarnadas características del racionalismo científico, en su versión inaugural, moderna, nos es lícito preguntarnos si la naturaleza de la filosofía de la naturaleza, es vocacionalmente una filosofía de la mediación, si es una manera de estar, de cualquier manera ‘transformativa’, ‘en el universo como en casa’. En otras palabras, ¿estamos confrontados aquí con lo que esencialmente es un pensamiento de conciliación y compatibilidad? Posiblemente hay un hilo fuerte entre el casi casual ‘dejar de lado todo naturalismo...’ de Merleau-Ponty en el resumen del curso de 1956 y sus objeciones al decisionismo político, dirigidas contra Sartre en particular y el marxismo en general. Nunca desde la Ilustración, el sello de un cierto tipo de filosofía radical había sido precisamente la conjunción de una noción de ‘absoluta libertad’ o decisión y una de naturaleza ‘reducida’ al despliegue del *mathema*, el diagrama y sus tributarios tecnológicos. Lo que Merleau-Ponty opone a esta posición, cuya apoteosis reconoce en el ultra-bolchevismo de Sartre, es una ontología que considera el ser, desde la ‘posición’ privilegiada de la reversibilidad de la carne, en términos de múltiples *facetes* (*feuilletés*) entrelazadas o dimensiones, en las cuales el ser bruto o salvaje, al que se accede a través de la tematización de la naturaleza, está primariamente, y al final del análisis, unificado. Esta ontología dialéctica de la carne es tan profundamente hostil a la diseminación indiferente de una materia inerte, como lo es a la posibilidad de una decisión desencarnada o axiomática. Donde la política de ultra-racionalismo cartesiano, tendía hacia una purificación de la acción y a

una formalización radical de la naturaleza material, Merleau-Ponty nos presenta una visión de un mundo compuesto de relaciones *significantes* y mediaciones infinitamente muchas y diversas, en medio de un entorno de ser salvaje. Esto no quiere decir que aquí plenitud y grado, rempazan simplemente la soberanía negativa concebida por el racionalismo y el existencialismo sartreano –y también por Kant, para quien ‘El hombre es *antiphysis* (Libertad) y completa la naturaleza oponiéndose él a ella’ (LN 47). Por el contrario, Merleau-Ponty desea ver la corporeidad humana como el sitio privilegiado de algo como una negación no-formal y no-puntual. Al final de la filosofía de la naturaleza, se encuentra un nuevo concepto de praxis y de libertad, que moviliza la negatividad alejándola de la pureza de la idea y de la instantaneidad de la decisión. Merleau-Ponty comparte con Whitehead una preocupación por el fenómeno de la novedad, de la irrupción de nuevos campos, de lo que él denomina ‘espacios cóncavos’ en el material del ser. Contra la absoluta libertad de un para-sí que decide (una libertad cuya sedimentación en lo práctico-inerte de lo en-sí, la des-realiza), Merleau-Ponty concibe el organismo como una ‘negatividad natural’ (LN, 272) basada en la *doble naturaleza* y el *simbolismo* del *cuerpo*. Del mismo modo, Whitehead ve la conciencia acompañada de una cierta negación, un hiato de decisión entre posibilidades, un intervalo entre la aprehensión de datos públicos y la direccionalidad de la satisfacción privada. En ambos pensadores, la libertad no toma la figura de una intervención puntual que trata de imponerle sus consecuencias a un mundo indiferente o determinista. Por el contrario, funciona como una especie de pliegue o zona de indeterminación, la cara invisible de un proceso visible, un macro-fenómeno que cubre la materia con procesos dadores-de-sentido.

Está, por supuesto, abierto a la discusión si este acoplamiento de una ‘nueva ontología’ y un ‘nuevo liberalismo’ en Merleau-Ponty realmente nos proporciona el tipo de solución a las aporías culturales y filosóficas identificadas en su valoración del legado cartesiano. Para comenzar, podemos preguntar si esta ontología dimensional o emergente, puede en realidad explicar el carácter disruptivo y arbitrario del principio político, si no simplemente reemplaza la interrupción

‘absurda’ de la libertad sartreana por una creencia inexcusablemente optimista o pía en el carácter benevolente del (salvaje) ser en sí. En otras palabras, ¿realmente podemos dejar atrás (1) la formalización y el desencanto característicos del materialismo, y (2) la política universalista del principio, los cuales son el legado gemelo (y posiblemente contradictorio) del racionalismo científico y de la filosofía de la Ilustración? También nos podemos preguntar si, para todos sus argumentos contra el *inmaterialismo* social, histórico y político, Merleau-Ponty no se juega muchos de sus postulados en la *irreducibilidad* al formalismo, al algoritmo o a la experimentación de esa dimensión crucial que él llama ‘carne’. A este respecto, mientras que, Merleau-Ponty de manera defensiva trata de señalar dominios que son permeables a la formalización y reducción científicas (específicamente el de ‘naturaleza en nosotros’), en Whitehead encontramos por el contrario la construcción de un sistema especulativo en el cual las categorías guía de la ontología clásica, están ausentes o desplazadas (ver la distinción público/privado como una ‘dislocación’ de la oposición objeto/sujeto), y en el cual la noción misma de reduccionismo pierde su significado y su contraparte (la irreducibilidad de lo humano). A este respecto, podríamos plantear que el enfoque de Whitehead radicaliza la inversión Merleau-Pontyana de la reducción fenomenológica mencionada más arriba. Como plantea Luca Vanzago, la primacía constitutiva de la relación y la concomitante disolución del sujeto experiencial en el proceso de concrecencia, implican una *des-antropomorfización de la naturaleza*, transmitiéndole experiencia a la naturaleza misma bajo la forma de lo que Whitehead llama sucesivamente, el evento perceptivo, el organismo y la entidad real. A este respecto, también preocupada por integrar esas dimensiones que el cartesianismo y el kantismo separan, la filosofía de Whitehead no exige que los ejes para esta integración se encuentren en el hombre. Es quizá por esta razón que es más capaz de proceder sin la plataforma anti-reduccionista de la fenomenología de la corporeidad y mucho más radical en su movimiento más allá de las aporías del legado cartesiano, el que no dialectiza sino que abandona en la construcción de una arquitectónica teórica auto-consistente, cuya preocupación es la coherencia especulativa y la inventiva más que el ‘significado’ del Hombre.

## REFERENCIAS

- Barbaras, Renaud. “Merleau-Ponty et la nature”. Conferencia dictada en el *Atelier Merleau-Ponty*, llevado a cabo en la Universidad de Toulouse, septiembre 9, 2000.
- Deleuze, Gilles. Seminarios sobre Leibniz y Whitehead ([www.web-deleuze.com](http://www.web-deleuze.com)), 1987.
- Dupond, Pascal. “Réflexions sur le concept de la nature dans le *Cours sur la Nature*”. Conferencia dictada en el *Atelier Merleau-Ponty*, llevado a cabo en la Universidad de Toulouse, septiembre 9, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Adventures of the Dialectic*. Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Themes from the Lectures at the Collège de France 1952-1960*. Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature. Notes – Cours au Collège de France*. Paris, Seuil, 1995.
- Vanzago, Luca. Temps et perception: problèmes d’interprétation de la méta-physique de Whitehead. In: I. Stengers (ed.) *L’effet Whitehead*. Paris, Vrin, 83-105, 1994.
- Vlastos, Gregory. Organic Categories in Whitehead. In: G.L. Kline (ed), *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 158-167, 1963.
- Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. London, Penguin, 1938.
- Whitehead, Alfred North. *Concept of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York, The Free Press, 1978.