



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS"

TESINA

TRADUCCIÓN DE TED TOADVINE

"PARENTESCO EXTRAÑO: MERLEAU-PONTY SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-ANIMAL"

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ADRIANA JAQUELINE GÓMEZ GÓMEZ

ASESORA:

DRA. ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Morelia Michoacán a Febrero de 2009

AGRADECIMIENTOS

La verdad tengo mucho que agradecer y hay tantos. Sé, que la palabra “gracias”, no es suficiente, no me basta para expresar lo que quiero. Pero es la única manera para reconocer a ciertas personas que han estado en los momentos decisivos e importantes de mi vida, así como de la licenciatura. Primero que nada quiero agradecer a Dios y a mis papás: Ma. Antonia y Ciro que se han encargado de formarme dándome siempre lo mejor (su amor incondicional y confianza).

A mis hermanas por todo lo bueno que me han enseñado, a mis tías: Chusy, Rosy, Loly y a mis tíos: José Bartolomé, Fernando, Ismael por su apoyo incondicional en los momentos que más los necesitaba. A mis abuelos Sebastiana, Bartolomé, Carmen, Bartolomé. Por haberme querido tanto, y por sus buenos consejos que jamás olvidaré.

Dentro de la licenciatura agradezco a muchos profesores que contribuyeron en mi formación filosófica, el orden que seguiré no significa jerarquizarlos: a mi asesora Ana Cristina Ramírez quien dedicó tiempo en este presente trabajo, y me facilitó materiales, bibliográficos, y por ser una excelente persona, nunca terminaría de agradecerle todo. A Fernanda Navarro Solares, Jaime Vieyra, Carlos Bustamante, Eduardo González Di Pierro, Roberto Briceño, Raúl Garcés, Rubí de María y a Teo, el culpable de que quisiera a Merleau-Ponty. Sólo me queda restarles gracias.

Por otro lado quiero y debo agradecer a mis amigas y amigos a los que admiro no sólo por aguantar todas mis tonterías y locuras que el presente trabajo de investigación

me provocó, sino por lo que son como persona cada uno irrepetible. Con ellas (os) se me hizo más fácil recorrer este gran camino y sobre todo la carrera. Sarahí Piñón Reyes, Liliana Bautista, Patricia Cervantes, Guadalupe Tulais, Erandi, Noé Molinero, Ázael, Jaime, Marco, Alberto. Gracias porque han compartido conmigo un mundo de alegría, aprendí muchas sabidurías que serán imborrables para mí.

INDICE

Introducción.....5

I. Naturaleza y animalidad en Merleau-Ponty.....12

1.-Merleau-Ponty y las referencias a animales en su obra.....14

2.- ¿Por qué los humanos muestran tanta indiferencia hacia los animales?....21

3.-El Animal también existe. Ted Toadvine y el tema de la Naturaleza....30

II. Traducción de Ted Toadvine “Parentesco extraño: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal”.....33

Conclusiones.....60

Bibliografía.....62

Anexos.....63

INTRODUCCIÓN

<<El Filósofo es el hombre que se despierta
y que habla, y el hombre contiene silenciosa-
mente las paradojas de la filosofía>>.

Merleau-Ponty, Maurice, *Posibilidad de la Filosofía*, p.11

El Filósofo es un hombre. Un hombre -Merleau-Ponty- que se despierta en una época dada a la hora contingente que marca el reloj de la historia. Se despierta en un mundo nuevo; la novedad es tal vez el aire fresco de una mañana tranquila, o tal vez el ruido ensordecedor de las máquinas bélicas del treinta y nueve, o es quizá la atmósfera enrarecida de las relaciones humanas inherentes a la guerra fría.

Se despierta y toma conciencia de los problemas de su mundo nuevo. Problemas filosóficos, problemas políticos, problemas culturales. Vive despierto a tales problemas. Y habla de ellos. Habla y escribe. Escribe notas, libros y artículos. Su mano no acierta a delimitar si los problemas se agotan en la escritura. O si ésta acaba en ella misma. Habla en el *L'École Normale*, en *La Sorbonne* o en el *Collège de France*; y su discurso, que sin duda alguna hace posible la filosofía, contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía¹.

Así, pues Merleau-Ponty desde 1962 hasta 1960 pronunció unos cursos en el Collège de France. Posteriormente e inmediatamente antes de su imprevisible muerte en 1961, el mismo redactó los resúmenes de estos cursos con el deseo de publicarlos.

¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Posibilidad de la Filosofía, Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Narcea, Colección Bitácora nº67, Madrid, 1968, p.1

Por lo tanto leer hoy a este maravilloso autor es preguntarse fundamentalmente por los problemas, que, en su inquietud filosófica ha interrogado; y sobre todo es preguntarse si su discurso filosófico se articula con alguna originalidad a la hora de plantear los problemas de su tiempo, entre los demás discursos de la historia de la filosofía, y concretamente del pensamiento contemporáneo.

Pero por qué hablar acerca de la animalidad en la obra de Merleau-Ponty, pareciera que ello es una gran banalidad, pues alguien podría decir: observa a los animales de aquí y de allá están bien, es más están mejor que tú. Pues ya sea que cambien los astros o las estaciones, tus cambios físicos, culturales, etc. Es más hasta de ánimo, los animales siguen allí ¿qué más deseas saber? O más aun alguien se atrevería a decir ¿Por qué intentar comprender acerca de la animalidad? Que sea el tiempo o la naturaleza quien se haga cargo de ellos.

Ahora bien la presente traducción de Ted Toadvine “Parentesco extraño: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal”² surge por la inquietud de saber más sobre la diferencia que hacemos los humanos hacia los animales. Este parentesco extraño al que se refiere Merleau-Ponty, y con él, Ted Toadvine permite reconocer diferencias entre el contenido de los mundos animal y humano insistiendo, en su compartido arraigo en la naturaleza.

Comentando el trabajo de Jakob von Uexküll, Merleau-Ponty afirma que no hay ruptura entre el animal planeado, el animal que planifica, y el animal sin plan. Pero también en que la vida perceptual de los animales nunca es estrictamente comparable a la nuestra, ya que el estado humano integra “la vida perceptual en una dialéctica más amplia y efectivamente la transforma.”

²Toadvine, Ted. “Strange Kinship”: Merleau-Ponty on the Human-Animal relation. En A.-T. Tymieniecka *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind* Springer, Netherlands, 2007, pp.17-32

Surge también al querer comprender lo problemático que es saber de esta pequeña y a la vez gran palabra –naturaleza– ya que al escucharla suena como algo tan simple pero realmente siento que abarca en gran medida en la vida del hombre. Me he preguntado siempre acerca del misterio que hay en los animales, pues algunos seres humanos piensan que los animales, al no ser racionales, no sienten, no deciden, no son libres, sino siempre son dominados por el ser humano. Con esto no quiero decir qué legítimo lo que los humanos hagan con los animales, sino más bien observo que si hay una diferencia de naturaleza pues los seres humanos, somos libres de elegir y decidir y por esta razón o diferencia es lo que separa a los humanos de los animales.

Ted Toadvine desempeña el cargo de director de estudios de Licenciatura en Filosofía, en la universidad de Oregón. Filósofo del medio ambiente que explora la intersección de la fenomenología, post-estructuralismo, y la filosofía de la naturaleza. En particular, está interesado en las concepciones de la naturaleza y la relación hombre-naturaleza, la historia de estas concepciones, y su relación con la experiencia corporeizada, el idioma, las instituciones culturales y los métodos filosóficos.

De igual manera ha escrito un sin fin de obras tales como: *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, *The Merleau-Ponty Reader*, *Nature's Edge: Boundary Explorations in Ecological Theory and Practice*, *Merleau-Ponty: Critical Assessments of Leading Philosophers*, *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*, *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*.

Este interés lleva a su trabajo en dos direcciones complementarias: en primer lugar, está dedicado a la elaboración de una ontología fenomenológica de la naturaleza y en

segundo lugar, ha de investigar el papel que nuestras concepciones de la relación hombre-naturaleza en la configuración de nuestro juego enfoques a los problemas ambientales concretos. Sus intereses particulares son la agricultura, la restauración ecológica, la estética del medio ambiente, la tecnología y la vida silvestre. Como resultado de su trabajo con el programa de estudios ambientales, también está muy interesado en las formas en que la interdisciplinariedad es entendida y practicada en la investigación sobre medio ambiente y la educación.

Las principales fuentes de inspiración en su trabajo son Husserl, Bergson, Heidegger, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze, Guattari, y Naess.

Para el centenario de Merleau-Ponty en 2008, ha presentado ponencias en conferencias en Basilea, París, Morelia, Pittsburgh, Bergen, y Lisboa. También cuenta con páginas de internet que contiene desde sus datos personales, inquietudes, intereses, artículos, libros. Así pues el pensamiento de Ted Toadvine es muy importante en nuestro tiempo ya que observa, la cuestión filosófica de la naturaleza en donde es casi totalmente olvidada, oculta en parte por un miope se centran en resolver “los problemas del medio ambiente” sin preguntar cómo estos problemas se enmarcan. Cabe mencionar que sigue trabajando, en este tema pues está por salir de la imprenta su libro sobre la Filosofía de la Naturaleza de Merleau-Ponty. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*.

El haber hecho la presente traducción del texto de Ted Toadvine me fue de mucha utilidad en mis inquietudes ya que este autor explora y encuentra en la Filosofía de Merleau-Ponty un lugar importante acerca del tema “animal” nos habla de un parentesco extraño, este “parentesco extraño” nos permite reconocer diferencias entre

el contenido de los mundos animal y humano, al tiempo que se insiste en su compartido arraigo en la naturaleza.

Este proyecto de investigación lo inicié prácticamente con Sartre, pues despertaba en mí un sin fin de cuestiones cuando hablaba de la libertad. Al estarlo abordando me interesé más acerca de la libertad pero en los animales, fue por ello que dejé a un lado a Sartre y recurrí a Elizabeth Benhke, le da un lugar bastante importante a los animales así como también describe su propia experiencia acerca de una pelea de gatos. No contenta con ello, apareció Ted Toadvine y fue del todo satisfactorio, pues aborda desde la Naturaleza y la animalidad, así como también la relación humano-animal.

Esta tesina está dividida en dos capítulos, el primer capítulo aborda el tema Naturaleza y animalidad en Merleau-Ponty, así como las referencias a animales y su existencia. En el segundo capítulo abordo la traducción de Ted Toadvine. Los situé de esta manera porque señalo el interés que tuvo Merleau-Ponty en la Naturaleza así como la importancia de referencias que otros autores aportan, y posteriormente, la traducción de mi tema central en la obra de Ted Toadvine. Ante todas las cuestiones que ya mencioné y considerando que más allá de sustentar, encontrar respuestas concretas y evidentes, fue como intenté aproximarme y, en la medida de lo posible, a la obra y pensamiento de Merleau-Ponty.

Por otro lado la ponencia de Ted Toadvine : “Verdad y resistencia” que presentó en Morelia Michoacán en septiembre de 2008, me pareció muy importante cuando citaba que Merleau-Ponty reflexiona sobre su propia obra luego de la publicación de sus primeros dos textos teóricos, *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, escribe como si el problema de la verdad permaneciera aún en el horizonte,

como si todavía tuviera que producir una “teoría de la verdad” que diera cuenta del “campo del conocimiento propiamente llamado tal” y su relación con el mundo percibido. Aún habiendo una continuidad entre los dos, al estar nuestro conocimiento y concepción del mundo verdadero fundados en el percibido, se necesita sin embargo “establecer...una diferencia entre la verdad ideal y la verdad percibida” y dar cuenta de esta diferencia filosóficamente. Estas observaciones nos alientan a consultar escritos más tardíos de Merleau-Ponty, sus estudios sobre el lenguaje y la expresión en *La prosa del Mundo*, sus cursos, y sus otros escritos inéditos en busca de pistas en pos de una clarificación definitiva del problema de la verdad.

El objetivo de este trabajo es acercarnos al tema de la relación humano-animal en Merleau-Ponty a través de un texto de Ted Toadvine. Me inquieta reconocer la libertad, la reafirmación de nuestra cercanía y comunidad con miembros de otras especies animales inteligentes. Sin negar las cruciales diferencias, pues desde mi perspectiva considero que tenemos características animales, aspectos que son relevantes, entre ellos, como de nosotros los seres humanos, la naturaleza de nuestra identidad. Allí, el punto de partida es reconocer que es a partir de esa identidad animal que se gestan y mantienen parcialmente la continuidad, y las relaciones con los otros.

A lo largo de la humanidad el tema de los animales, ha despertado interés, pues se le ha tratado y abordado desde diferentes enfoques, ya sea científico, biológico, y hasta filosófico. De igual manera se han hecho un sin fin de cuestiones como beneficencia de los animales, su inteligencia, sus sentimientos e instintos están en juego. Debe concluirse que es virtualmente imposible formular guías claras para juzgarlos. Surgen multitudes de preguntas que sería imposible dar respuestas precisas a estas

preguntas, y por esta razón, para muchos no existen reglas o guías que pueden ser incluidos como conceptos básicos para los derechos de los animales.

Por otro lado, se podría aceptar el incluir estos conceptos al trabajar con los derechos de los animales en la práctica o cuando se trata de prever la violación de los intereses de los animales.

Desde un tiempo hasta nuestra actualidad hemos estado escuchando un sin número de maltrato de los animales. Se sabe que es castigado por la ley, pero me parece que no incluye la penalización del maltrato pasivo de los animales, por ejemplo, la restricción extrema de la libertad de movimiento de un animal. Al estar buscando información sobre mi proyecto de investigación, me encontré con la sorpresa de que Jeremy Bentham filósofo británico fundador del utilitarismo, creía que la pregunta clave era lo siguiente ¿es un animal capaz de sufrir? De así serlo, los animales tienen el derecho de ser considerados iguales a los humanos en este respecto pero no garantiza los derechos de los animales. (Que Ironía)

Capítulo I

Naturaleza y Animalidad en Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, el pensador francés, es claramente representativo de los rasgos, problemas y avatares del pensamiento y la cultura del siglo XX. Su obra realizada, tanto la que publicó en vida como la serie de manuscritos que se han ido editando en las últimas décadas, nos ofrecen suficientes elementos para poder valorar plenamente y desarrollar sus planteamientos teóricos y sus aportes filosóficos³.

Según Behnke, entre 1956 y 1960, Maurice Merleau-Ponty, ofreció tres cursos en el colegio de Francia: “relativa nature”, “la animalidad”, “el cuerpo humano”, “un paso a la cultura” (1957-1958) y “el concepto de carácter, naturaleza y logotipos”.

Hasta hace poco, este material estaba disponible sólo en forma resumida, con la excepción de un breve segmento extraído de las conferencias del 14 y 25 de marzo de 1957. Ahora sin embargo, las notas de dichas conferencias se han publicado en un volumen llamado: **la naturaleza**. Las conferencias de Merleau-Ponty son ricas y amplias; él no sólo presenta una revisión del tratamiento de naturaleza en la tradición occidental filosófica, si no también en las exposiciones detalladas de teoría científica e investigación mucho de ello concerniendo criaturas vivas⁴.

³ Ramírez Cobian, Mario Teodoro, Introducción al curso de “Merleau-Ponty, en su centenario (I)”, Morelia Michoacán, 2007, Pág.2.

⁴ Behnke, Elizabeth. from Merleau-Ponty's Concept of Nature to an Interspecies Practice of Peace.

A partir de la tesis de Merleau-Ponty podemos decir, que la definición del hombre no es originaria: el ser humano no es en principio dualidad de Espíritu y Naturaleza reunidos en nuestro ser. El hombre nunca es mera Naturaleza, así como tampoco es Espíritu puro. Pero tampoco es su dualidad. ¿Es una síntesis de ellos? Tal cosa podríamos decir, pero siempre que nos demos cuenta de que esta síntesis nos debe llevar a un sentido del ser del hombre que la sostiene: el hombre antes de un ser dual; es una unidad. Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria del cuerpo y del espíritu y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez siempre apoyada en el cuerpo.⁵

En H. P. Steeves, *Animal others: on ethics, ontology, and animal life*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice, El hombre y la adversidad, *Signos*, P.286.

MERLEAU-PONTY Y LAS REFERENCIAS A ANIMALES EN SU OBRA

Primero que nada voy a empezar a definir el término animal. El concepto animal se deriva del latín *anīmal*, *-ālis*. Ser orgánico que vive, siente y se mueve por propio impulso. Para Merleau-Ponty, lo que las Conferencias en la Naturaleza ahora aclaran es que el animal, también, es “una escapatoria” para escaparse de los esquemas explicativos que quieren asignar todo al reino de mente pura o al reino de materia pura. Manda a la cultura de animal, instituciones de animal, y comunicaciones de animal; alude a su noción clave de intercorporalidad, insistiendo que las especies no sea una suma de individuos separados, pero debe ser descrito en términos de interanimalidad.

En el año 1956-1957 a Merleau-Ponty en sus cursos del lunes y del jueves proponía como tema único para los cursos de ese año e incluso para los del año próximo, el concepto de Naturaleza, da la impresión de que insistimos en un tema inactual. Pero el abandono en que ha caído la filosofía de la naturaleza comprende cierta concepción del espíritu, de la historia y del hombre. Tal es el permiso que nos concedemos al hacerlos aparecer como pura negatividad. De modo inverso, al volver a la filosofía de la naturaleza, no nos apartamos, sino en apariencia, de esos problemas preponderantes, buscamos una solución que no sea inmaterialista. Dejando aparte todo naturalismo, una filosofía que margina la naturaleza se encierra en lo incorporeal y da, por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia. Si insistimos en el problema de la naturaleza es con la doble convicción de que no es por sí sola una solución del

problema ontológico y de que tampoco es un elemento subalterno o secundario de tal solución.

Ante todo parece asombroso que los filósofos marxistas presten tan poca atención a este problema. El concepto naturaleza hace entre ellos breves y fulgurantes apariciones. Esta ahí para atestiguar que uno está en lo en-sí, en un ser masivo, en el objeto puro.

La naturaleza decía Lucien Herr al comentar a Hegel “está en el primer día” siempre se da como ya ahí antes que nosotros, y, sin embargo, como nueva bajo nuestra mirada”⁶.

Desde mi punto de vista me parece muy importante que nuestro autor le haya despertado esta inquietud acerca de la naturaleza, así como también deja en claro que en esta ocasión ha pretendido entresacar los elementos históricos que han configurado nuestro concepto de naturaleza. Sólo después se ha comenzado a investigar en el desarrollo del saber, los síntomas de una nueva toma de conciencia de la naturaleza.

Así pues Merleau-Ponty menciona que; este trabajo sólo se ha podido efectuar este año en lo que concierne a la naturaleza física. “El próximo proseguiremos con el examen de la toma de conciencia de la vida y de la cultura en las investigaciones contemporáneas. Solo entonces nos hallaremos en condiciones de fijar la significación filosófica del concepto de naturaleza”⁷. En sus *Lecciones sobre la naturaleza*, Merleau-Ponty la concibe como intercorporalidad desprovista de confines propios que “se extiende a los otros porque estos se me aparecen como otros cuerpos, a los animales porque los contemplo como variantes de mi corporalidad, y en definitiva a los propios

⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Posibilidad de la Filosofía, Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Narcea, Colección Bitácora nº67, Madrid, 1968, p.170-174.

⁷ *Ibíd.*, p. 174

cuerpos terrenales, porque los reintegro en la sociedad de los vivos”⁸. En la naturaleza, por consiguiente, explora Merleau-Ponty la “preconstitución corporal” que gobierna toda clase de entes, de manera que todo los “otros cuerpos”, sin exceptuar los animales y las cosas, son considerados ahora como las variantes de una única intercorporalidad. Un término que para él también se aplica a relaciones entre especies.

Por lo tanto el concepto de naturaleza para Merleau-Ponty no sólo evoca aquello que no ha sido construido por mí, sino también una productividad originaria que continua activa bajo las creaciones artificiales del ser humano. Es aquello que hay de más viejo y, al mismo tiempo, algo que siempre es nuevo. Es por ello que para nuestro autor la naturaleza está siempre en su primer día.

Me apasiona hablar tanto de la animalidad y por qué no hablar de la libertad de los animales. ¿Cómo no? podemos decirla, maldecirla, contradecirla, desdecirla y hasta decidirla. Si todo se puede decir: lo bueno y lo malo, lo que existe y lo que no, lo privado y lo público, lo bello y lo feo. En la naturaleza la libertad es evidente. Desde mi punto de vista la libertad es la posibilidad de moverse, la capacidad de tomar decisiones, es una ausencia de condiciones o límites y sobre todo de poder elegir de acuerdo a las razones. Pero en los animales se observa esta falta de libertad pues existe sólo debido a enfermedades o vejez, pero por suerte o desgracia la muerte rápidamente libera al animal del sufrimiento. Ninguna de las muchas especies de la naturaleza le quita la libertad a ninguna otra, excepto por cortos períodos en los que una se come a la otra. De todas maneras, ni a los humanos que comen carne ni a los vegetarianos les resulta un problema cuando los animales se comen entre ellos. Pues lo hacen por su instinto no por gusto como lo hacemos los seres humanos, pues es fácil dejar de comer carne y

⁸ Ibíd.,p. 174-175

volvernos vegetarianos, pero en el caso de los animales es totalmente diferente pues hay animales herbívoros, carnívoros, insectívoros, es decir de acuerdo a sus necesidades.

De igual manera es más difícil ver si se han cruzado sus bordes, no podemos comunicarnos con ellos al respecto. Los animales sólo tienen medios limitados para establecer sus límites. Y por ello ante esta cuestión se ha vuelto en un problema central. Pero bueno el ser humano no se queda atrás, pues la vida que ha tenido se ha vuelto tan polémico, que de igual manera muchos han abordado sobre la figura del hombre, contra la imagen de la naturaleza. La modernidad ha concebido que el hombre y la naturaleza han construido una relación de lucha que se manifiesta de muchos modos: desde la idea de torturar la naturaleza para extraer sus secretos, hasta el hecho de dominar lo natural, o sea lo animal, en el propio hombre, pasando por la problemática ecológica actual.

Al investigar sobre este tema di con Lulu Sales Rank, o con la Fundación Animal Freedom. Y estoy de acuerdo con sus ideas cuando menciona en su obra: los animales y la gente del tercer mundo son esclavos modernos “Como esclavos de hoy los animales tienen derecho también a una libertad. Esa misma libertad mal utilizada por el ser humano con el único interés de construir su imperio”⁹.

Para qué haya una liberación animal es necesario acabar con la explotación a la que son sometidos los animales, por razón de especie, es necesario que quienes podemos reflexionar sobre las consecuencias de nuestros actos, erradiquemos aquellos hábitos y

⁹ Lulu Sales Rank, Fundación Animal Freedom, *La libertad es la base de los derechos de los animales*, los animales y la gente del tercer mundo son esclavos modernos. <http://www.lulu.com/content/1296511>. Diciembre 2008.

actitudes que contribuyen a perpetuar dicha injusticia. Adoptando un estilo de vida respetuoso con los intereses de los demás animales, es decir, no alimentándonos ni vistiendo con productos derivados de su explotación, no asistiendo a espectáculos donde los utilizan, oponiéndonos a la experimentación sólo de esta manera conseguiremos acabar con el sufrimiento y la muerte de la que son víctimas. Cada vez que alguien cambia su estilo de vida, y rechaza la utilización de los animales, evita una gran cantidad de sufrimiento y un gran número de muertes.

Algo que Merleau-Ponty menciona y que verdaderamente me parece impresionante es lo siguiente: “no sólo tengo un mundo físico, no sólo vivo en medio de la tierra, del aire y del agua, sino que en torno mío hay caminos, plantíos, pueblos, calles, iglesias, útiles, una campana, una cuchara, una pipa cada una de estos objetos lleva grabada la impronta de la acción humana a la cual sirve¹⁰”. La razón es por qué no puedo creer que las cosas que anteriormente mencione muchas personas si le ponen importancia hasta le rinden tributos, día de fundación, y entonces por qué con los animales no se puede hacer eso, y eso que los animales, son seres que sienten, que expresan la alegría o tristeza no sólo con sus amos.

Entonces, si otros objetos se les dan un uso y valor por qué entonces a algunos animales se les trata con repudio. Este repudio del cual yo hablo no debería existir pues de una u otra manera los animales sienten, escuchan, me parece impresionante que algo tan simple el ser humano nunca tratara de entender y seguirá viendo a los animales inferiores, e intrusos en la vida del hombre. Bueno no todos, pues hay personas que si

¹⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Cap. IV (el otro y el mundo humano) pp. 382-383.

tratan con mucho afecto a los animales e inclusive los llegan a considerar parte de la familia.

¡Que locura! , ¡Que ironía!, nunca entenderé semejante cosa, será acaso que es tal como lo dije al principio que el hombre se siente dueño y poseedor de toda naturaleza, comúnmente en nuestra actualidad se trata al hombre como aquella criatura humana caracterizada por la capacidad de decidir, de construirse, de autodeterminarse, la alegría de la libertad como destino, y al mismo tiempo hace ver el peso implacable de la responsabilidad.

A diferencia de los animales , aunque claro no puedo definir, ni sostener que los animales u otros seres vivos no puedan elegir, aunque muchos seres humanos consideran que solamente el hombre decide, esta situación me confunde porque en ocasiones siento que los animales no deciden y solamente nosotros somos los únicos, pero me pregunto ¿Cómo sé que los animales no deciden?, porque en ocasiones he visto pasar a animales en algún camino donde se caen, o hay alguna persona que los acecha, entonces ellos después no vuelven a pasar en el mismo camino, para no sucederles lo mismo, por lo tanto pienso que al haber optado no pasar por el mismo camino anterior **¡los animales ya están eligiendo!**, aunque muchos me van a contradecir por su puesto pero a veces lo pienso y no puedo evitarlo. Pues para mí elegir es el procedimiento por el cual se toma una posibilidad determinada con preferencia a otras.

Pero por otro lado se me viene a la mente ¿que clase de cultura tenemos los seres humanos? si es que somos dignos de ello pues *“la cultura no es más un lastre o un mero aditamento en la experiencia humana: es el modo como los seres humanos comprendemos creativamente nuestra estancia en el mundo y como hay ser para*

nosotros”¹¹. A partir de lo anterior me atrevo a mencionar que la definición de hombre, es tan clara y transparente, desde diferentes perspectivas y autores, pues se coincide en una definición implícita. ¿Pero por qué se siente dueño y poseedor de la naturaleza? Es por ello que desde mi perspectiva considero que los animales tienen derechos: de vida, a no ser torturados, a ser libres. Derechos que en cierto momento de la historia humana alguien concibió dicha noción y es sólo para el hombre que se emplea tal concepto.

El concepto de los derechos de los animales, desde mi punto de vista, puede ser interpretado de diferentes maneras. Por un lado, algunos pueden ejercer el derecho a matar animales con el propósito de consumo o de deporte. Algunas personas, por otra parte, se privarán del derecho de matar aún al más pequeño de los animales por error.

¹¹ Ramirez, Mario Teodoro, Bases para una Filosofía culturalista, Ontología a la ética, *Devenires*, Morelia, no. 10, julio 2004. p. 13.

¿Por qué los seres humanos muestran tanta indiferencia hacia los animales?

Pregunta clave acerca de este presente trabajo, me parece algo muy preocupante la situación, pues al toparme ante la pregunta, se me vienen a la mente tantas cosas y locuras, que no me dejan a veces ni siquiera hablar.

Acaso es porque están persuadidos de que hay un hombre consumando, destinado a ser “dueño y poseedor” de la naturaleza, como decía Descartes, y por lo tanto capaz desde por principio de penetrar hasta el ser de las cosas, de construir un conocimiento soberano.

Los animales no pueden defenderse, por lo que están completamente en el poder de los seres humanos. Es por ello que el hombre y la naturaleza aparecen en la concepción moderna como dos entes separados de manera tajante. Cuando en realidad ambos comparten todo, tienen relación lógica, es por ello que habría mejor que pensar en las relaciones que existen y no al hombre o la naturaleza por separado. Pues las personas solamente usan o tiene relación hacia los animales de la siguiente manera: los tienen como mascotas, a los que les gusta el sabor de los animales los comen, e inclusive algunas personas les gustan los animales por placer, y algunos seres humanos que les gustan los animales simplemente los dejan tranquilos.

Todo se deja decir lo han dicho por ahí de lo que no se puede hablar mejor callar, pero en este proyecto de investigación pretendo, hablar, gritar, acerca de esta ¡bendita! o ¿acaso maldita libertad? No lo sé, pero juguemos con el lenguaje, claro que sí, con todo

se puede jugar o hay que dejar que él lenguaje juegue con nosotros y nos diga que la libertad de los animales está destinada desde el principio hasta el final por el hombre.

Por otro lado estoy de acuerdo con Merleau Ponty cuando menciona que es fácil advertir la importancia que tiene el lenguaje en la realización de la conducta humana, y en el ámbito del sentido de los objetos, por decirlo así, el que tienen las estructuras percibidas, pues el lenguaje asume el sentido que tienen estas cuando da cuenta de sus elementos y caracteres pero al mismo tiempo expresa a la conducta humana que en ellos incide y que las propone como medios o fin de sus procesos, contribuyendo a sí a la constitución de su sentido. Más yo creo que los animales sí tienen una cierta comunicación entre ellos, y hasta llegan a comprender los tipos de señales que se les ordena.

En cierta ocasión leía un artículo que no recuerdo el nombre pero sí apunté el contenido en donde mencionaba que es perfectamente aceptable mencionar el valor intrínseco y respeto cuando se habla del comportamiento hacia los animales pero los conceptos no pueden ser usados para juzgar el comportamiento humano desde un punto de vista judicial. Usaban como ejemplo; *“señora, le vamos a dar un citatorio para presentarse en la corte por tratar a su perro faldero sin respeto”*. Por supuesto que siempre es posible distanciarse de un comportamiento inaceptable y etiquetarlo como un comportamiento irrespetuoso. Un ejemplo es cuando los osos y los leones del circo son forzados a hacer trucos indignos de un animal, se podría decir que es tratar a los animales de manera irrespetuosa.

Al hablar de este tema, me mueven tantas cosas, y me vienen a la mente demasiadas opiniones hacia los animales que creo que nunca terminaría. Si tomamos un segundo y nos sentáramos analizar la forma tan tajante que se le está tratando a los animales todos

sería más fácil. Pues trataríamos a los animales y a cada especie de manera separada. Animales incluye lombrices así como elefantes, peces y también insectos. Debemos llegar a una fórmula general para los derechos de los animales, incluyendo ciertas condiciones previas en las que se incluyan todas las categorías de animales.

Antes de hacer este presente trabajo siempre me preguntaba si acaso “¿Tienen sentimientos los peces?” o “¿Los caballos y los perros se aburren?” Claro que sí, cómo no va estar fastidiado de nosotros, creo que si un día tuviera uso del lenguaje y poder, lo primero que haría sería acabar con todos los seres humanos que hay sobre la tierra. Sé que bueno... desde mi perspectiva sería imposible dar respuestas precisas a estas preguntas. No tienen sentido dirían algunos.

Para Merleau-Ponty el sentido no es un elemento añadido a lo puramente sensible por un acto ulterior de pensamiento: *“el árbol tiene sentido por su simple pertenencia al bosque, al monte o al jardín, por su emergencia al suelo y su ascenso en el cielo visible”*¹²

El propio Merleau-Ponty lo menciona, todo tienen sentido por su simple pertenencia al lugar que estén, por qué entonces para los hombres es algo tan difícil de comprender. No cabe duda que el peor enemigo de los animales somos nosotros los humanos, pues estamos totalmente alejados de ellos más la única opción que encuentro para que los animales subsistan y bien, es el derecho a la libertad. La libertad es un concepto paradójico. Pues para los animales, aunque estén en su hábitat natural, no son libres, pues en cualquier momento llega el ser humano para querer destruirlos. Sinceramente se cometen tantas injusticias con los animales que si nos pudiéramos analizar jamás

¹² Merleau Ponty, *Sentido y sin sentido*. Les editions Ángel, 1948. p. 48.

terminaríamos, de enlistarlos, por ejemplo en mi niñez siempre le preguntaba a mi papá el por qué ver animales muertos en los mercados, no nos daba ni una sensación de culpa, y nadie se alteraba, sino al contrario. Y por qué cuando vemos a un hombre muerto reaccionamos de otra manera, buscamos culpables, llamamos a las autoridades, la respuesta que mi papá me daba era algo tan absurdo pues decía que eran animales y que ellos no sentían y que para eso estaban hechos, como un objeto cualquiera que viene a este mundo para ser devorado y ya. Que fácil se les hace a los humanos. Ah, pero los seres humanos no nos gustaría que nos hicieran todo lo que se les hace a los pobres animales, pues a pesar de que existen animales que dan la vida por sus amos, los amos terminan diciendo "*son solamente animales*" e inclusive después de una vida entera son reemplazados por otros animales que al igual que ellos terminan igual que el anterior y así sucesivamente.

Es tan cierto, el hombre, debido a su conciencia, o al menos eso creemos, actúa libre de toda imposición. Pues, por ejemplo, los animales que cazan no lo hacen porque tengan intención de cazar como si tuviera conciencia, es decir darse cuenta del ambiente que los rodea. Sino porque su cuerpo sigue órdenes genéticas y fisiológicas con esto no significa que quiero convertirlos en una máquina, sino más bien siguen su instinto, su naturaleza. Al igual también un perro no puede decidir ser vegetariano, o no puede decidir qué prepararse de comer hoy, o si estudiará o no, un lobo no puede decidir bañarse en un río, los seres humanos piensan que los animales **"ya tienen la vida hecha"** no tienen nada que plantearse, qué hacer, porque hay unas leyes físicas, químicas y biológicas que les marcan de antemano lo que han de hacer. El hombre, en cuanto cuerpo, está regido por leyes fisicoquímicas y biológicas. No puede decidir que la gravedad no le afecte. No puede decidir vivir sin comer, ni beber. Vivir su vida como

a él le parezca, todo depende de lo que él quiera, de la intención que tenga. En esto es libre y nadie ni nada le obliga si él no quiere. Pero no por ello quiere decir, que deba tratar a los animales, como seres que vienen en este mundo, viven, crecen y mueren o peor aun decir que: “son solamente animales”, ¿qué podría pasar si los matamos o los torturamos? La sociedad en la que vivimos no recompensa el comportamiento hacia los animales. El comportamiento responsable se da cuando una persona voluntariamente intenta prever o solucionar problemas a los animales, cuando está dentro de sus posibilidades y por las cuales corre algún tipo de riesgo.

Así pues, lo que se llama naturaleza no es, por cierto, un espíritu actuante en las cosas para resolver problemas por las vías más simples pero tampoco es la simple proyección de un poder pensante o determinante presente en nosotros. Es la naturaleza lo que hace, sencillamente y de una sola vez, que haya tal estructura coherente del ser, (...) la naturaleza es lo que instauro los estados privilegiados, los caracteres dominantes en el sentido genético de la palabra¹³.

Por otro lado me parece impresionante la siguiente cita pues coloca a un lugar importante a los animales al grado de decir que los animales son hermosos. “Acaso Sartre sea escandaloso por la misma razón por la que Gide lo ha sido porque sitúa el valor del hombre en su imperfección. “Yo no amo al hombre –decía Gide-, como a aquello que lo devora” la libertad de Sartre devora al hombre al hombre constituido. La materia, el cielo, las cosechas, los animales son hermosos. Las actitudes, el vestido mismo del hombre testifican que no procede de este orden. Es literalmente un defecto en el diamante del mundo. Frente a este ser que no es un ser, que no tienen instintos

¹³ Ibid., p.198

fijos, ni punto de equilibrio ni de reposo, las cosas pierden su suficiencia y su evidencia, y, por una inversión repentina, aparecen arbitrarias y gratuitas; al mismo tiempo que él mismo también está de más en el mundo de las cosas.

La fealdad es la colisión del hombre en tanto que no es nada o que es libre y de la naturaleza como plenitud y destino”¹⁴

Una de las cosas que siempre me he preguntado es que el ser humano construye su esencia en el tiempo ya que elige entre las posibilidades que tiene, es decir se ve en la obligación de hacerse en vez de ser. Entonces, por qué para los animales no puede ser así, ¿Por qué no darle esta libertad que los animales tanto anhelan? y de este anhelo se llega a ver en la mirada triste o en la inquietud con la que están en sus jaulas o acorralados queriendo salir, queriendo valor ¿Por qué resulta difícil respetarles esta libertad? Qué cosas tan absurdas mientras que el ser humano se queja de esta libertad, los animales darían todo por tenerla y lo digo no por que haya conversado con ellos, ni nada por el estilo, pues no es necesario, ya que me fijo en la mirada triste que tiene cada animal al estar encerrado en una jaula, en un circo, o en cualquier lugar expuesto.

Sartre deja bien claro que el mundo es absurdo, las cosas se imponen aunque uno no lo quiera, están ahí, pero estas cosas podrían no estar, porque no hay necesidad de que estén. Los humanos a diferencia de los animales pueden elegir un sin fin de cosas, puede elegir hasta en el suicidio pues lo sacaría de la vida que ya no quiere, **puede dejar de vivir pero no puede dejar de elegir**. Pues el suicidio es una elección, el ser humano tiene que decidir tarde o temprano sobre mil cosas, hasta si decide no elegir,

¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice, “Un Autor escandaloso”, *Sentido y sin sentido*, les editions ángel, 1948 p.84.

esa ya es una elección. Pero los animales ni siquiera pueden elegir cómo llamarse, o si prefieren vivir en el bosque, en su hábitat, o con seres humanos.

Es más, ni siquiera en su propio hábitat son libres pues ante la presencia de los seres humanos tienen que andar por ahí escapando de su propia libertad ¿Por qué razón habría de huir de la propia libertad como se dice que hay que huir del mismo diablo? Pues considero que para los animales somos el mismo demonio, ya que no dejamos que vivan plenamente, pues para los animales la libertad es algo tan fascinante como el mismo Dios. Algo libre, poderoso, anhelante.

Ahora bien, quiero abordar nuevamente a otro autor y me refiero a Peter Albert David Singer titular de la Universidad de Princeton, es uno de los principales filósofos contemporáneos. Su obra, inscrita en la tradición de la ética utilitarista, ha estado en el centro de intensos debates internacionales en diversos ámbitos, como la bioética y la pobreza en un mundo globalizado. Singer, sin embargo, es mundialmente conocido como el fundador intelectual del movimiento de liberación animal, el cual se propone terminar con la discriminación ejercida en contra de los animales por el hecho de no pertenecer a la especie humana. Esta discriminación adquiere varias formas, siendo las más visibles el consumo de animales como comida, y su utilización como objetos de experimentos científicos y materia prima para ropa, zapatos y otros productos manufacturados. Para Singer los animales son, al igual que los seres humanos, seres sensibles capaces de sufrir y, por lo tanto, también de tener intereses. Ignorar esta condición y utilizar a los animales simplemente como medios para fines humanos supone una forma de tiranía y un prejuicio moralmente injustificable, análogo al sexismo o al racismo. Singer conversa acerca de sus razones para considerar el trato a los animales no humanos como uno de los principales temas de la ética, así como una de

las luchas sociales más urgentes. La mayoría de los seres humanos piensan que los animales son seres que no pueden actuar moralmente sin embargo se preguntan por que merecen protección moral. Para Singer es un error suponer que para obtener protección moral se tiene que ser capaz de actuar moralmente.

Me parece muy impresionante la crítica que tiene este autor ante la cuestión de que “primero están los humanos” es lo mismo que decir, “primero está la gente de descendencia europea” o “primero está la gente de sexo masculino”. Es colocar un grupo biológico antes que otros de una manera arbitraria sólo porque pertenecemos a ese grupo. Yo soy de descendencia europea y podría decir también “primero están los europeos” o “primero está la gente de sexo masculino”, pero no habría ninguna justificación moral para eso. De manera similar, no hay justificación para decir “primero están los humanos” sólo porque somos miembros de la especie *homo sapiens*¹⁵.

Singer menciona y con mucha razón que los seres humanos usamos a los animales como comida, y de que en términos evolutivos siempre hemos preferido a nuestro propio grupo. También el racismo tiene un probable origen evolutivo: los grupos que preferían a su propio grupo y que estaban preparados para agredir a otros quizá sobrevivían mejor.

En términos evolutivos, también nosotros sobrevivimos matando animales y utilizándolos, pero no existe una justificación moral para esto. La evolución no justifica el racismo u otra clase de agresión grupal o guerra. Por lo tanto, tampoco justifica la preferencia por una especie. Después, al entrar al tiempo histórico, esta actitud inicial de preferencia hacia la propia especie obtuvo un sustento ideológico, sobre todo en la religión. Se afirma la idea, particularmente en la religión occidental, de que son los

¹⁵ Ibid. p.1-2

humanos, y no los animales, quienes fueron hechos a imagen de Dios, de que sólo los humanos tienen un alma inmortal, de que Dios otorgó al hombre el dominio sobre los animales. Son modos ideológicos de justificar la manera en que tratamos a los animales, pero ninguno de ellos proporciona una justificación moral sólida.

Por último Giorgio Agamben menciona de que la idea de “animalidad no está referida simplemente a tener cuatro patas, hocico y rabo, sino que es una idea que contradice la idea de humanidad, que tampoco está referida simplemente a tener dos piernas, y a siliconarse los labios¹⁶”. Me parece que el hombre nunca podrá retornar ya al estado animal, no cae en la cuenta, o tal vez sí, de que en el mundo animal todo está formalizado y ritualizado, y acaba riéndose de su propia seriedad y de la nuestra, el hombre es producto de la tensión entre su animalidad y su humanidad. Y tan monstruoso es un hombre sólo animal, como un hombre sólo humano.

¹⁶ Agamben Giorgio, *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Ed. pre-textos, 2005, p.10.

El Animal también existe: Ted Toadvine y el tema de la Naturaleza:

Primeramente la palabra existir desde mi punto de vista es poder acceder el ser, al tiempo y al espacio, adquiere el carácter de concreto y, por tanto, de individual. Se expresa la manera o el modo de ser de un objeto concreto.

Así pues, por otro lado Merleau-Ponty sigue presente en los trabajos de Ted Toadvine como ya lo mencioné en la parte introductoria el tema de la naturaleza en Ted Toadvine desde mi punto de vista tiene un poder especial para hacer frente a esa idea de que los animales tienen el derecho de existir, ser respetados, y ser tratados con igualdad. En este trabajo pretendo demostrar una forma en la que el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty se halla *viviente*: Ted Toadvine Filósofo del medio ambiente, ha recurrido a la obra de este filósofo francés para plantear importantes propuestas teóricas para su disciplina así como para la Filosofía.

Tiene ese poder filosófico que lo adopta o lo contrasta mucho mejor a las preguntas que otros enfoques modernos, con su excesiva dependencia de las hipótesis extraídas de las ciencias naturales. Ted Toadvine examina los momentos clave en el desarrollo de Merleau-Ponty la filosofía de la naturaleza, nos demuestra prácticamente la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Su investigación explora la intersección de la fenomenología, post-estructuralismo, y la filosofía de la naturaleza. En particular, se centra en las concepciones de la naturaleza y la relación hombre-naturaleza, la historia de estas concepciones, y su relación con la experiencia corporeizada, el idioma, las instituciones culturales y los métodos.

Ted Toadvine explora en la obra de Merleau-Ponty la presencia o ausencia del tema animal, para mostrar que “el extraño parentesco” que nos vincula sin anular las diferencias, corresponde a la situación ambigua de la vida animal en la obra del autor. Por una parte, su alusión a la vida animal como unidad melódica alude a la irreductibilidad y originalidad de la misma. Pero por otra, mantiene una posición de inconmensurabilidad que lo acerca más a la propuesta espiritualista de Scheler que al vitalismo de Bergson

En general, los estudios sobre este tema en Merleau-Ponty coinciden en señalar que este filósofo francés había encontrado en el ser viviente una referencia constitutiva, ontológicamente relevante, a la percepción y al sentido.

En su texto “Parentesco Extraño” Ted Toadvine nos muestra que el acercamiento de Merleau-Ponty a la vida animal en sus conferencias finales sobre la naturaleza, presenta una inversión notable de esta relación, con consecuencias importantes para el desarrollo de una ontología de la inter-animalidad. Merleau-Ponty comienza desde la vida animal y su *Umwelt* para demostrar que el Ser es constitutivamente fenoménico. Esto le conduce a reconocer una irreductible *Ineinander* de animalidad y humanidad tal que “la relación del animal al humano no será una simple jerarquía fundada en una adición” sino más bien un “parentesco extraño” que es quizás mejor descrito por el pensamiento mítico. Cuando Merleau-Ponty anuncia, en las primeras líneas de *La estructura del comportamiento*, que su objetivo es “entender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza”, está anunciando lo que será la trayectoria de su carrera entera. Pero sólo en este primer libro ofrece un tratamiento temático de la relación mente-naturaleza, proveyéndonos de una ontología comprehensiva de la naturaleza como una serie de estados estructurales –físico, vital y

humano— y con una teoría de la inherencia de la mente a, y su emergencia a partir de, otras estructuras naturales. *La estructura del comportamiento* es, por tanto, quizá el intento más temprano de ofrecer una fenomenología verdaderamente “naturalizada”.

Por otro lado menciona que lo que separa el comportamiento humano simbólico del instinto animal, es una orientación hacia la idealidad; la espontaneidad y la creatividad presuponen tal eidética, que la conducta humana ya no *tiene* una significación, sino que *es* en sí misma significación. El hombre está subordinado al concepto “animal” y en verdad “ocupa un rincón relativamente pequeño del reino animal”. Pero esta acepción de “hombre” como un animal entre otros no es el significado esencial del término, ya que, de acuerdo con su segundo y esencial sentido, “hombre” significa un “conjunto de características que deben ser tajantemente distinguidas del concepto de ‘animal’ –incluyendo a todos los mamíferos y vertebrados” En otras palabras, el hombre-como-animal y el hombre-como-tal tienen significados y orígenes completamente diferentes.

Este “extraño parentesco” nos revela nuestro entrelazamiento con el “Ser sensible”, por lo que incluso la mente o el espíritu está “increíblemente, penetrada por su estructura corporal” Mientras *La estructura del comportamiento* ha puesto el acento en el espíritu o la mente como una dialéctica integrativa de la forma que subsume la vida, Merleau-Ponty aquí trata a la mente como emergiendo de la vida a través de la “forma figurativa” de la reflexión en el cuerpo humano. Lo que distingue a la mente es precisamente su orientación hacia la dimensión invisible del Ser.

CAPITULO II

Traducción de Ted Toadvine parentesco extraño: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal.

TED TOADVINE

“PARENTESCO EXTRAÑO”: MERLEAU-PONTY SOBRE LA RELACIÓN HUMANO-ANIMAL¹⁷

De los trabajos que Merleau-Ponty publicó, sólo su primer libro, *La estructura del comportamiento*, dedica un lugar importante a la vida y mundo del animal. Respondiendo, tanto a Henri Bergson como a Max Scheler, Merleau-Ponty aquí trata “el estado vital” del animal como un nivel integrativo de la dialéctica de “forma” o “estructura” que él toma como ontológicamente fundamental. Pero la situación de la vida animal en este trabajo permanece ambigua: por una parte, la descripción de Merleau-Ponty de la vida animal como una unidad melódica apunta a respetar la originalidad y la irreductibilidad del nivel animal de estructura, y su tratamiento tanto del alma animal como de la mente humana como niveles de estructura reconoce una continuidad ontológica entre los estados animal y humano que falta, por ejemplo, en la distinción que hace Scheler entre el alma animal y el espíritu humano¹⁸. Por

¹⁷ Publicación original: Toadvine, Ted. 2007. “Strange Kinship”: Merleau-Ponty on the Human–Animal Relation. En *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*, A.-T. Tymieniecka (ed.): Springer, Netherlands, pp. 17-32. La traducción al español fue hecha con fines didácticos por Adriana Jaqueline Gómez Gómez, becaria del proyecto 13.8 “La categoría ‘animal’ en la obra de Merleau-Ponty” (2008, Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), con el invaluable apoyo de Hélène Trottier, y revisada por Ana Cristina Ramírez Barreto.

¹⁸ Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1949); *Man’s Place in Nature*, traducción de Hans Meyerhoff (Nueva York: Noonday Press, 1962). En el futuro, mencionado textualmente como MPN, con paginación del texto alemán precediendo a la del inglés. [Hay traducción al español de José Gaos, publicada en Losada. NT].

consiguiente, Merleau-Ponty puede afirmar que los animales *existen* verdaderamente en el sentido de “ser-en-el-mundo”.¹⁹

Pero por otra parte, la vida perceptual de los animales nunca es estrictamente comparable a la nuestra, ya que el estado humano integra la vida perceptual en una dialéctica más amplia y efectivamente la transforma. Así, “El hombre nunca puede ser un animal; su vida está siempre más o menos integrada que aquélla de un animal” (SB, 196/181). Además, la estructura, como realidad última, es entendida como el correlato intencional de la conciencia perceptiva, que al final es tratada como un nivel de la conciencia humana. El problema de la percepción, que Merleau-Ponty considera en la última parte de *La estructura del comportamiento* y que lo ocupa completamente en *Fenomenología de la percepción*, trata de la relación entre la conciencia humana perceptiva y la reflexiva. Es por eso que el mundo animal es escasamente abordado como tal en *Fenomenología*, donde los ejemplos de comportamiento animal aparecen junto a aquellos del niño, el “primitivo”, y de lo patológico sólo para aclarar la vida prerreflexiva de la conciencia perceptiva humana. Se puede concluir, entonces, que la obra temprana de Merleau-Ponty, como en *Ser y Tiempo* de Heidegger²⁰, trata de la vida animal simplemente como un modo privativo de la existencia humana.

Sin embargo, el acercamiento de Merleau-Ponty a la vida animal en sus conferencias finales sobre la naturaleza, presenta una inversión notable de esta relación, con consecuencias importantes para el desarrollo de una ontología de la inter-animalidad. El objetivo de estas conferencias es una determinación positiva del Ser que resuelva la ambigüedad ontológica del concepto más temprano de “estructura”, y la vida

¹⁹ *La Structure du comportement* (París: PUF, 1942), pp. 136-37; *The Structure of Behavior*, traducción de Alden Fisher (Boston: Beacon Prensa, 1963), pp.125-26. En el futuro, citado textualmente como SB, la paginación del francés precede a la del inglés.

²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), §10 y 12; *Being and Time*, traducción de John Macquarrie y Edward Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1962), §10 y 12.

animal es la guía clave de Merleau-Ponty en esta reformulación. En vez de comenzar desde la conciencia perceptiva humana y trabajar hacia atrás, privativamente, para revelar las estructuras esenciales de la vida animal, Merleau-Ponty comienza desde la vida animal y su *Umwelt* para demostrar que el Ser es constitutivamente fenoménico. Esto le conduce a reconocer una irreductible *Ineinander* de animalidad y humanidad tal que “la relación del animal al humano no será una simple jerarquía fundada en una adición” sino más bien un “parentesco extraño” que es quizás mejor descrito por el “pensamiento mítico”²¹. Este “parentesco extraño” nos permite reconocer diferencias entre el contenido de los mundos animal y humano, al tiempo que se insiste en su compartido arraigo en la naturaleza; así, comentando el trabajo de Jakob von Uexküll, Merleau-Ponty afirma que “no hay ruptura entre el animal planeado, el animal que planifica, y el animal sin plan” (N, 231/176). Por lo tanto, lo que encontramos en el tratamiento final que Merleau-Ponty da a los animales tiene mucho más en común con el concepto de “devenir-animal”²² de Gilles Deleuze y Félix Guattari, acentuando la bi-direccionalidad del intercambio animal-humano, que con la insistencia de Heidegger en la diferencia absoluta entre la pobreza-en-el-mundo de los animales y la apertura de la humanidad al Ser.²³

²¹ *La Nature, notes, cours du Collège de France* (París: Seuil, 1995), p. 277; *Nature: Course Notes from the Collège de France*, traducción de Robert Vallier (Evanston: Northwestern University Press, 2003), p.214. En el futuro, citado textualmente como N, paginación del francés precede al del inglés.

²² Deleuze y Guattari, “1730 –Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible”, en *Mille Plateaux* (París: Minuit, 1980); “1730: Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible”, en *Thousand Plateaus*, traducción de Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980).

²³ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Francfort: Klostermann, 1983), esp. §62 y 63; *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, traducción de William McNeill y Nicholas Walker (Bloomington: Prensa de Universidad de Indiana, 1995), pp. 268-273.

I. INSTINTO E INTELIGENCIA EN *LA ESTRUCTURA DEL COMPORTAMIENTO*

Cuando Merleau-Ponty anuncia, en las primeras líneas de *La estructura del comportamiento*, que su objetivo es “entender las relaciones de la conciencia y de la naturaleza”, está anunciando lo que será la trayectoria de su carrera entera. Pero sólo en este primer libro ofrece un tratamiento temático de la relación mente-naturaleza, proveyéndonos de una ontología comprehensiva de la naturaleza como una serie de estados estructurales –físico, vital y humano– y con una teoría de la inherencia de la mente a, y su emergencia a partir de, otras estructuras naturales. *La estructura del comportamiento* es, por tanto, quizá el intento más temprano de ofrecer una fenomenología verdaderamente “naturalizada”. A este respecto, podemos leer el primer libro de Merleau-Ponty como una respuesta a *La evolución creadora* (1907)²⁴ de Henri Bergson y a *El lugar del hombre en la Naturaleza* (1928) de Max Scheler. Cada uno de estos trabajos da cuenta del lugar de la conciencia humana en el mundo natural, y ambos procedieron mediante un contraste de nuestra conciencia con la de los animales no humanos. La interpretación de Merleau-Ponty de la reducción fenomenológica está inspirada por el concepto de “intuición” de Bergson, que reúne instinto e inteligencia en una explicación más amplia de la conciencia, la cual puede permanecer verdadera en los divergentes y complementarios senderos de la vida. Pero, como veremos, Bergson falla al apreciar la originalidad del nivel humano, a saber, el grado al cual esta estructura subsume la orientación vital hacia la necesidad dentro de una dialéctica que la transforma. Scheler, por otra parte, tematiza la reducción fenomenológica precisamente como una ruptura con el instinto y la necesidad vital. Pero al hacer esto, él localiza al

²⁴ Bergson, *L'Évolution créatrice* [1907] en *Oeuvres*, edición de centenario (París: PUF, 1959); *Creative Evolution*, traducción de Arthur Mitchell (Nueva York: Henry Holt, 1911). En el futuro, citado textualmente como CE, paginación del francés precede a la del inglés.

agente de esta ruptura, el espíritu, fuera de la dialéctica de la vida como un todo. El primer libro de Merleau-Ponty se propone dirigirse entre estos dos extremos en la búsqueda de una ontología inmanente de la vida y la mente.

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

Según Bergson, el instinto está orientado hacia la cosa misma, hacia lo que es, mientras que el intelecto está orientado hacia las relaciones, tales como la hipotética “Si x, entonces y”. El mundo del insecto, por lo tanto, está determinado por la forma particular orgánica que se abre o cierra a otros seres vivos. Diferentes insectos realizan la misma función –por ejemplo, paralizando sin matar orugas por una serie de picaduras

dadas con precisión-pero realizan estas mismas funciones en diferentes registros o claves:

Parece que estamos... ante un *tema musical*, el cual primero ha tenido que ser transpuesto, el tema como un todo, en un cierto número de tonos y sobre el cual, todavía el tema en su totalidad, diferentes variaciones han sido tocadas, unas muy sencillas, otras con gran destreza. En cuanto al tema original, está por todas partes y en ninguna parte. Es en vano que intentamos expresarlo en términos de cualquier idea: debía ser, originalmente, *sentido* más que *pensado* (CE, 641/171-2).

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

El concepto de Merleau-Ponty de la fenomenología está inspirado, en parte, por este esfuerzo bergsoniano por superar las limitaciones del intelecto y para pensar la vida desde dentro. Pero mientras que para Bergson el movimiento positivo de la vida se confronta a su inverso, la tendencia entrópica de la materia, en el punto de vista de

Merleau-Ponty las estructuras de lo físico y lo vital son tratadas como dos órdenes igualmente positivos. Sin embargo, Merleau-Ponty se apropia de la metáfora de Bergson de la estructura musical para caracterizar el contraste entre la conciencia animal y humana. A lo largo de *La estructura*, Merleau-Ponty caracteriza el comportamiento animal como una “unidad melódica” o una “melodía cinética”, pero sólo en el nivel simbólico del comportamiento característico de la humanidad encontramos una orientación hacia el tema como tal. Esta orientación hacia el tema es demostrada, por ejemplo, en la habilidad para tocar un instrumento musical a partir de una partitura, donde encontramos tres sistemas independientes comunicándose internamente: “El carácter de la melodía, la configuración gráfica del texto musical, y el desarrollo de los gestos participan en una estructura única, tienen un solo núcleo común de significación” es decir, su valor expresivo común (SB, 132/121). Lo que caracteriza el comportamiento humano simbólico es precisamente la orientación hacia esta “estructura de las estructuras”, la propia esencia musical, que hace posible la verdadera expresión y creatividad, por ejemplo, en la improvisación: “Es esta posibilidad de variadas expresiones de un mismo tema, esta ‘multiplicidad de perspectivas’, que no se conoce en el comportamiento animal, ya que, para ellos, los posibles temas están fijados por el ‘*a priori* de las especies’” (SB, 133/122). La “estructura de las estructuras” atravesando diferentes sistemas simbólicos puede ser alcanzada sólo mediante el reconocimiento del tema como “el mismo” en diferentes claves y distintas representaciones simbólicas; así, requiere una conciencia de identidad a través de una “multiplicidad de perspectivas”. Lo que separa el comportamiento humano simbólico del instinto animal, entonces, es una orientación hacia la idealidad; la espontaneidad y la

creatividad presuponen tal eidética, que la conducta humana ya no *tiene* una significación, sino que *es* en sí misma significación (SB, 133/122).

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

Para Scheler, “el hombre es más un problema para sí mismo en el momento actual que nunca antes en toda la historia registrada” (MPN, 10/4). Este juicio aparentemente negativo realmente marca un avance, ya que es precisamente esta auto-problematización lo que caracteriza al “hombre”: el hombre deviene hombre sólo a través de una alienación de la naturaleza o la vida, lo que es al mismo tiempo el inicio de la filosofía. Por lo tanto, Scheler observa que la palabra “hombre” tiene una engañosa ambigüedad: por un lado “significa las características morfológicas particulares del hombre como una subclase de los vertebrados y mamíferos”, por lo que el hombre está subordinado al concepto “animal” y en verdad “ocupa un rincón relativamente pequeño

del reino animal” (MPN, 12/6). Pero esta acepción de “hombre” como un animal entre otros no es el significado esencial del término, ya que, de acuerdo con su segundo y esencial sentido, “hombre” significa un “conjunto de características que deben ser tajantemente distinguidas del concepto de „animal’ –incluyendo a todos los mamíferos y vertebrados” (MPN, 13/7). En otras palabras, el hombre-como-animal y el hombre-como-tal tienen significados y orígenes completamente diferentes.

Pero para Scheler la diferencia entre los seres humanos y los animales no se basa en el contraste entre el instinto y la inteligencia, ya que el animal participa en las cuatro etapas de la vida psico-física: la “sensibilidad vital” o el impulso común a todos los seres orgánicos; la intencional pero innata y específica a las especies o comportamiento del instinto; la etapa del comportamiento habitual característico de la asociación y el reflejo condicionado; y la etapa de la inteligencia práctica, definida como la “capacidad de responder, sin prueba y error, a una nueva situación significativamente” (MPN, 33/29). Esta capacidad requiere “una visión interior o comprensión [*insight*] en una situación dada sobre la base de una estructura de relaciones cuyos elementos básicos son parcialmente dados por la experiencia, en parte completados en la representación anticipativa” (MPN, 34/30). Por lo tanto, la inteligencia práctica es productiva más que reproductiva, e implica una especie de previsión anticipada de una situación que es nueva para el individuo. Sobre la base de los trabajos de Wolfgang Köhler con los chimpancés –los mismos estudios que serán fundamentales para el concepto de Merleau-Ponty de la conducta animal– Scheler llama la comprensión profunda de una nueva solución un “experiencia ¡ah!” (MPN, 34/30). Por tanto, para Scheler, es verdad que la inteligencia animal y humana existe a lo largo de un continuum, y que, desde esta perspectiva, ninguna distinción ontológica tajante es admisible entre animal y

“hombre”. Pero aunque el animal demuestra una inteligencia genuina, ésta permanece “práctica”, es decir orientada para lograr una meta puesta por los impulsos vitales. Mientras que el animal tiene la capacidad para escoger entre diferentes maneras de satisfacer este impulso, y aún puede aplazar la satisfacción inmediata para lograr una satisfacción mayor en el futuro, lo que distingue el animal del “hombre” es precisamente la capacidad para escoger valores en cuanto tales, y en particular para trascender los valores prescritos por la vida.

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

tentativa experimental de la realidad”²⁵, la “esencia es exfoliada, como era, del objeto sensorial concreto” (MPN, 53/51). Nuestra distintiva capacidad humana, la habilidad de distinguir entre la esencia y la existencia –o, en otras palabras, la capacidad de asombro y la capacidad para dedicarse a la filosofía– necesita nuestra ruptura con la existencia natural:

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

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

La explicación de Scheler anticipa la de Merleau-Ponty identificando la ideación y la capacidad de retracción de la necesidad vital como los indicadores de conciencia específicamente humana. La crítica de Merleau-Ponty a Bergson se enfoca en este último punto. Aunque Bergson estaba en lo correcto al criticar las explicaciones previas que concebían la percepción como inmediatamente contemplativa, no lleva esta idea

²⁵ José Gaos tradujo esta expresión como: “anulación ficticia del carácter de realidad”. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Bs. As., p. 69. NT.

suficientemente lejos: “Para hacer justicia completamente habría sido necesario ante todo de dejar de definir la conciencia por el conocimiento de uno mismo e introducir la noción de una vida de la conciencia que vaya más allá del conocimiento explícito de sí misma” (SB, 178/164). Bergson intenta traer la conciencia más cerca a la acción, pero concibe estrechamente la acción en términos estrictamente vitales. Una respuesta más rica requiere dos movimientos: primero, la conciencia debe ser entendida ante todo en su modo pre-reflexivo, perceptual, del cual la forma refinada de auto-conciencia es sólo una variación; pero, en segundo lugar, esta conciencia perceptual no puede ser inmediatamente asociada con la conciencia del animal, ya que la conciencia humana participa de una dialéctica más amplia, en un nivel de estructura que es específicamente humano. Tomando el significado inmanente de acción específicamente humana y su estructura interna, podemos evitar la falla de Bergson al tratar el instinto y la inteligencia en el mismo plano, es decir, juntar la vida animal y humana. Por lo tanto, para Merleau-Ponty, “la palabra „vida’ no tiene el mismo significado en la animalidad y la humanidad” (SB, 188/174).

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

entorno, lo que nos permite estar aparte de ello, tratarlo como un espectáculo, y “tomar posesión de ello mentalmente mediante el conocimiento propiamente llamado así” (SB, 188/174).

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

La relación entre el animal y el humano es así una dualidad inherente dentro de la conciencia humana misma, la relación entre lo psicológico y lo espiritual. Para Scheler, lo psicológico nos sitúa firmemente dentro de la ontología de la vida y establece nuestro parentesco con la animalidad, mientras que lo espiritual es una ruptura definitiva, incluso un rechazo, de esta continuidad con la vida. Pero, para Merleau-

Ponty, ambos términos de esta relación deben ser rechazados: nuestra vida psicofísica no es la del animal, ya que esta vida ha sido tomada y transformada por su participación en una unidad original de complejidad mayor. Por lo tanto, el “Hombre no es un animal racional” y “nunca puede ser un animal”, ya que “su vida está siempre más o menos integrada que la de un animal” (SB, 196/181). Pero por el otro lado de esta relación, lo espiritual no es una ruptura con la existencia o una retirada a otro mundo sino es precisamente la forma más lograda en la que estas relaciones están subsumidas:

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

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

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

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

Esta ambigüedad del tratamiento de Merleau-Ponty acerca de los animales en su primera obra es otra vez explícita en sus radio-conferencias de 1948, recientemente publicadas como *Causeries [El mundo de percepción]*, la cuarta conferencia del cual se titula “Explorando el mundo percibido: animalidad”.²⁶ Merleau-Ponty argumenta aquí que el redescubrimiento de la capa perceptual de la experiencia exige una revalorización de “las formas extremas o aberrantes de vida y consciencia” encontradas en “animales,

²⁶ Merleau-Ponty *Causeries 1948* (París: Seuil, 2002); *The World of Perception*, traducción de Oliver Davis (Londres: Routledge, 2004). En el futuro, citado textualmente como WP, paginación del francés precede a la del inglés.

niños, pueblos primitivos y dementes” (WP, 34/70). El animal no es ni reducible a la colección de “ruedas, palancas, y resortes” que Descartes vio en él, ni a una modificación privativa de la consciencia normal humana. Abriendo de nuevo la investigación de estas “raíces irracionales” de la consciencia, la filosofía contemporánea y el arte encuentran en ellas “el movimiento por el cual todos los seres vivos, nosotros mismos incluidos, intentan dar forma a un mundo” (WP, 37/73, 40/76). Los animales, entonces, a pesar de las sugerencias de la biología mecanicista, tienen su propia interioridad originaria y “siguen trazando en su ambiente, por el modo que actúan o se comportan, su muy propia visión de las cosas” (WP, 39/75). Pero la lucha de los animales para dar una forma al mundo nos recuerda, encima de todo, dice Merleau-Ponty, “nuestros fracasos y limitaciones” (WP, 40/76). El “ser humano sano civilizado, adulto” se esfuerza para llegar a una especie de coherencia que carece en estas formas aberrantes de consciencia, y ellas sirven principalmente como un recordatorio de nuestro fracaso de jamás alcanzar una coherencia completa. Así, el pensamiento humano normal toma prioridad sobre el del niño, del primitivo, o del animal con la condición de que ello “no se enmascara como ley divina, sino más bien... mide[se] a sí mismo más honestamente contra la oscuridad y la dificultad de la vida humana y sin perder de vista las raíces irracionales de esta vida” (WP, 37/73). Así, a pesar de la originalidad de su mundo, el animal todavía nos regresa una reflexión vacilante e inestable de nuestros propios rostros.

II. “PARENTESCO EXTRAÑO” EN LAS CONFERENCIAS

SOBRE LA NATURALEZA DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty regresa a la cuestión de las relaciones animal-humano en sus conferencias sobre “El concepto de Naturaleza”, especialmente en el segundo y tercer curso de 1957 a 1960, y parece claro que intentó incluir las conclusiones de estas investigaciones en el texto completo de *Lo visible y lo invisible*. Por ejemplo, en la última nota de trabajo incluida en el texto publicado, fechada en marzo de 1961, Merleau-Ponty indica que la segunda parte del trabajo completo estaría dedicada a la Naturaleza: “no a la Naturaleza en sí misma, una filosofía de la Naturaleza, sino una descripción del *entrelazamiento* hombre-animidad”²⁷. Aunque ningún tratamiento de este “entrelazamiento hombre-animal” aparezca en la parte publicada de *Lo visible y lo invisible*, podemos comprender un poco de las intenciones de Merleau-Ponty a partir de sus apuntes de curso.

En el curso de Merleau-Ponty 1957-58 sobre “Animalidad, el cuerpo humano, y el pasaje a la cultura”, él retoma otra vez la figura musical del comportamiento animal, esta vez vía una lectura del etólogo Jakob von Uexküll. Ya en *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty había notado la propuesta de Uexküll de que “Cada organismo... es una melodía que se canta a sí misma”, pero allí Merleau-Ponty sólo había estado citando una parte del texto tomada de Frederik Buytendijk, sin dar referencia de ello (SB, 172/159). La única investigación de Merleau-Ponty sobre el trabajo de Uexküll en sus propios términos ocurre en este curso, dos décadas más tarde.

²⁷ *Le Visible et l'invisible* (París: Gallimard, 1964), p. 328; *The Visible and the Invisible*, traducción de Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 274. Ver también el bosquejo de Merleau-Ponty para completar *Lo visible y lo invisible* incluido en la Nota del Editor, de Claude Lefort, pp. 10-11/xxxv-xxxvi; las notas de trabajo en pp. 222/168, 226/172, 230/176-77; y la Introducción del traductor a *Nature*, pp. xiii-xx.

La melodía es nuevamente el centro del interés de Merleau-Ponty, y concluye que “es el tema de la melodía... lo que mejor expresa la intuición del animal según Uexküll” (N, 233/178). Lo que la noción de melodía aclara es la condición ontológica del *Umwelt* del animal, el cual, según Uexküll, no puede explicarse ni por los procesos físicos solos, ni por un plan explícito en la consciencia del animal. De hecho, el *Umwelt* debe ser evocado como un principio explicativo tanto para el desarrollo físico del animal como para su comportamiento. Pero el *Umwelt* mismo no puede ser reducido a sujeto u objeto; es, en cambio, una especie de auto-organización en el nivel de vida. Así, es una especie de “melodía que se canta a sí misma”:

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

Mientras la utilización más temprana de Merleau-Ponty de la metáfora musical había acentuado la fijeza de la melodía del organismo por las estructuras *a priori* de la necesidad vital, aquí el acento está puesto sobre las relaciones ecológicas formadas entre el organismo, otras criaturas, y su entorno. De hecho, la melodía del animal entra

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

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

Además, no podemos entender las relaciones entre animales dentro de una especie como una suma de individuos exteriores el uno al otro: “Lo que existe no son animales separados, sino una interanimalidad”, en la que cada animal es el espejo de los demás (N, 247/189). Este aspecto de la vida animal se encuentra desarrollado en las descripciones de comunicación animal en Konrad Lorenz y Nikolaas Tinbergen, que demuestran la aparición de simbolismo a partir de signos naturales y la “expresión recíproca” manifiesta en comportamientos ritualistas. “En corto”, Merleau-Ponty concluye, “podemos hablar de un modo válido de una cultura animal” (N, 258/198).

Pero el intento de Merleau-Ponty aquí no es elevar el animal al nivel de comportamiento simbólico o de actividad reflexiva que él antes había reservado para la consciencia humana. Sus conclusiones son, en cambio, ontológicas: “el comportamiento sólo puede ser definido por una relación perceptual y (...) el Ser no puede definido ser fuera del ser percibido” (N, 247/189). Esta observación ilustra la inversión de método que los estudios de Merleau-Ponty sobre la naturaleza y la animalidad siguen en sus conferencias, inversión de método comparada con el enfoque anterior al problema de la percepción planteada en términos de la relación entre percepción del humano y la consciencia reflexiva. En *La estructura del comportamiento*, el concepto de estructura es un intento de tener juntos dos planteamientos incompatibles con la naturaleza: por un lado, Merleau-Ponty vio en el comportamiento vital una inteligibilidad inmanente y auto-organizante. Pero, por otra parte, su compromiso con los principios fenomenológicos lo obligaron a tratar esta inteligibilidad inmanente como un objeto para la conciencia humana. Esta problemática relación entre el Concepto inmerso en la Naturaleza y, después hecho explícito en la auto-conciencia es, precisamente, el “problema de la percepción” en torno al cual los dos primeros libros de Merleau-Ponty

están orientados. Sin embargo, en las conferencias sobre la naturaleza, Merleau-Ponty toma la naturaleza como no-instituida, como lo que precede a la actividad intencional de la conciencia, y esto le permite desarrollar sus ideas anteriores en la unidad melódica de la vida animal en la articulación de una ontología del ser percibido. En lugar de volver al ser por medio de la concepción perceptual, estos estudios de la vida animal indican la referencia constitutiva a la percepción dentro del Ser mismo. Renaud Barbaras expresa esta inversión metodológica de la siguiente manera:

En [*Fenomenología de la percepción*], el mundo natural (...) se redujo a la ventaja de un sujeto encarnado, y la referencia constitutiva de este sujeto para un mundo percibido fue hecha para aparecer. En sus últimos trabajos, Merleau-Ponty suspende la subjetividad y se interesa únicamente en el ser natural, en cuyo corazón descubre una referencia constitutiva a la percepción.²⁸

En este cambio de enfoque, Merleau-Ponty ya no está pensando en la naturaleza, y en el animal en particular, de conformidad con lo que Giorgio Agamben ha llamado la “máquina antropológica”, es decir, con el objetivo de marcar una brecha interna en el “hombre”.²⁹ Acercarse a ambos, animal y humano, por el camino del “ser natural” le permite reconocer una *Ineinander* irreductible, un entrelazamiento de animalidad y humanidad. La investigación de este *Ineinander* se encuentra primeramente en el tercer curso sobre la naturaleza, “Naturaleza y logos: el cuerpo humano”, que data de 1959-60.

²⁸ Renaud Barbaras, “Merleau-Ponty and Nature”, traducción de Paul Milan. *Research in phenomenology* 31 (2001):37.

²⁹ Giorgio Agamben, *The Open; Man and Animal*, traducción de Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp.13-16 y *passim*.

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

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

Las máscaras de los inuit hacen recordar la doble naturaleza original. El animal y su doble humano, el inuit, están inscritos en el mismo lado, ya sea presentado de manera simultánea o alternativamente, gracias a un dispositivo de solapas móviles para la obturación de una u otra. De esta manera es restituido el estado primitivo, cuando el envoltorio era una máscara que separábamos voluntariamente con el fin de aparecer como hombre o como animal, cambiando de apariencia pero no de esencia (...) Esto recuerda un tiempo (...) cuando la separación todavía no se había efectuado³⁰.

³⁰ *Les Masques Esquimaux*, catálogo de la exhibición *Le Masque*, Musée Guimet Paris, diciembre 1959 a mayo 1960. Merleau-Ponty cita el texto de Evelyne Lot-Falck (Department of the Archives, Musée de L’Homme), p. 9. Este texto está reproducido en *Nature*, p. 277a/307n11.

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

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

que distingue a la mente es precisamente su orientación hacia la dimensión invisible del Ser.

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

La animalidad y el ser humano sólo se dan juntos, dentro de una totalidad del Ser que habría sido ya leíble en el primer animal si hubiera alguien para leerlo. Ahora en este Ser *visible e invisible*, lo sensible, nuestro *Ineinander* en lo sensible (con los animales), son testimonios permanentes, aunque el ser visible no sea la totalidad del ser, porque [Ser] ya tiene su otra cara invisible (N, 338/217).³¹

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

³¹ Texto original: “l’animalité et l’homme ne sont donnés qu’ensemble, à l’intérieur d’un tout de l’Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s’il y avait eu quelqu’un pour le lire. Or cet Être *visible et invisible*, le sensible, notre *Ineinander* dans le sensible (avec les animaux) sont l’attestation permanente bien que l’être visible ne soit pas le tout de l’être, parce qu’il a déjà son autre côté invisible”.

Más de una vez mientras trabaja esta relación entre lo visible y lo invisible, Merleau-Ponty habla de la necesidad de unir “ojo y mente”. Por ejemplo, escribe “Incluso la mente está increíblemente penetrada por su estructura corporal: ojo y mente” (N, 335/268). Esto recuerda, por supuesto, el título de su último ensayo publicado, escrito durante este mismo período, el cual examina la relación ontológica entre la visión y la pintura. En este ensayo, Merleau-Ponty da prioridad a la visión, y, en consecuencia, a la pintura, para la investigación de la ontología ya que hacen posible una cierta suspensión del mundo que el escritor, por ejemplo, no puede alcanzar. En este contexto, señala que “La música, en el otro extremo, está demasiado lejos en el lado del mundo y del designatable para describir cualquier otra cosa que no sea algunos esquemas del Ser –su flujo y reflujo, su crecimiento, sus convulsiones, su turbulencia”.³² Merleau-Ponty no elabora más sobre este comentario, pero sugiere un giro en su comprensión de la mente y la reflexión. En lugar de buscar el tema de la vida en la melodía que atraviesa todas las claves y variaciones, la mente se dirige primeramente hacia la invisibilidad que sólo la pintura, paradójicamente, puede revelar. El giro hacia la invisibilidad es la última formulación de Merleau-Ponty acerca de la retirada o la separación de la vida –la “suspensión del mundo”– que él sigue considerando necesaria para cualquier ontología filosófica. Así, en la conclusión de “El ojo y el espíritu”, Merleau-Ponty reafirma que lo que busca el pintor está “en el aquí de aquí de los medios y los fines, mandando y supervisando de toda nuestra actividad *útil*”³³.

³² L'Œil et l'esprit (Paris: Gallimard, 1964), p.14; “Eye and Mind”, traducción de Michael Smith, in Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*. (Evanston: Northwestern University Press), p.123.

³³ L'Œil et l'esprit, 90; “Eye and Mind”, p. 149.

Pero quizás una ontología de la vida no puede evitar escuchar más cuidadosamente a las convulsiones y las turbulencias del Ser, al contrapunto estribillo que constituye cada estilo de “cantar el mundo” característico de un organismo, como Merleau-Ponty ha descrito la expresión corporal en *Fenomenología de la percepción*.³⁴ Sólo unas páginas después de haber acuñado esta frase, Merleau-Ponty hace una distinción entre el músico y el escritor por su comparativa libertad de las restricciones de la tradición: “cada compositor comienza su tarea en el inicio, teniendo un nuevo mundo para entregar”.³⁵ Es la naturaleza, en esta descripción, la que sería el músico consumado, teniendo, como Merleau-Ponty lo describirá en el inicio de su conferencia del segundo curso, “una productividad originaria”, aquí “desde el primer día,” que “sigue por debajo de las creaciones artificiales del hombre” (N, 169/125). Quizás podamos localizar la distinción entre la música y la pintura, entre el oído y el ojo, a lo largo de la división que Merleau-Ponty ha trazado entre lo visible y lo invisible. Así como lo invisible es, paradójicamente, lo que el pintor revela al ojo, tal vez es el mismo ser de lo visible –sus pulsaciones y vibraciones, los intensos ritmos de su propia duración peculiar– que la música es capaz de liberar de la mejor manera posible. Mientras una ontología de la mente invisible debería orientar directamente su ojo hacia la pintura, entonces, una ontología de la naturaleza debería escuchar atentamente a los flujos y reflujos, las convulsiones y disonancias, de lo sensible en sí.

Universidad de Oregon

³⁴ Aquí me refiero, desde luego, a la famosa caracterización que hace Merleau-Ponty de la expresión encarnada en *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard, 1945), p.218; *Phenomenology of Perception*, traducción de Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962; rev.1981), p.187.

³⁵ *Phénoménologie de la perception*, p 221; *Phenomenology of perception*, p. 190.

Conclusión:

Ted Toadvine es uno de los más notables conocedores de la obra de Merleau-Ponty sobre la naturaleza. Demuestra un interés por la naturaleza, la ecología y, en el caso que nos ocupa, por la relación humano-animal en la obra de Merleau-Ponty.

Ted Toadvine es uno de los filósofos contemporáneos y en plena producción que recupera el pensamiento merleau-pontyano; su grado de sensibilidad me sorprende, admiro su capacidad al demostrarnos la gran similitud que tenemos los seres humanos con los animales, pues le dedica un lugar muy importante.

Cuando leí por primera vez, a Ted Toadvine no entendí absolutamente nada, aunque claro hay muchas cosas en la que sigo sin entender. Pero desde mi punto de vista me parece que Merleau-Ponty, sigue presente a través de Ted Toadvine en donde ambos no solamente le da un valor al ser humano, sino también a todo lo que le rodea, como las plantas, calles, animales.

El haber hecho la traducción de Ted Toadvine fue una gran experiencia y un gran reto, ya que fueron días de trabajo, tanto para mí como la de mi asesora. Pues mi mayor problema fue la falta de dominio del inglés, sin embargo valió la pena y fue del todo satisfactorio, pues gracias a este autor aprendí a darle un cierto valor a la naturaleza, a la ecología y sobre todo a entender la relación humano-animal. Pues cada vez que me preguntaba acerca de estos temas resolvía mis dudas, pero surgían otras.

Ted Toadvine llenó todas mis inquietudes, la realización de esta tesina me llevó a reconocer que para algunas personas la vida y la muerte de otros animales, da lo mismo, ya que al saber que son solamente animales y como no los reconocemos como parientes,

son sólo materia prima que terminan para consumo de algunos humanos. Humanos que creen tener todo el derecho sobre su carne, su vida y su muerte.

Esta cuestión es muy preocupante, pues será acaso entonces que ¿los animales nunca tendrán libertad? ¿Estaríamos dispuestos a nunca más consumir carne?

A llegar a disfrutar esta libertad que nos brindó la naturaleza y compartirla con los otros “no humanos” y sobre todo estar dispuestos a cambiar la forma de vida de nuestras sociedades empezando por darles la libertad a los animales y a aprender a verlos como “parientes” y no como algo para consumo y venta. Continuamente utilizamos a los demás animales para nuestro beneficio en diversos ámbitos como son la alimentación, el entretenimiento, la vestimenta, la experimentación u otros, infravalorando siempre sus intereses a favor de los nuestros. Estas formas de explotación animal son causantes de una gran cantidad de sufrimiento y muerte. Solamente podremos poner fin a nuestra relación de dominación sobre los demás animales, si cuestionamos los principios en que ésta se basa y cambiamos aquellos hábitos o formas de consumo que contribuyen a perpetuar su explotación.

Bibliografía:

Agamben Giorgio, *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Ed. pre-textos, 2005.

Behnke, Elizabeth. From Merleau-Ponty's Concept of Nature to an Interspecies. Practice of Peace. En H.P. Steeves, *Animal others: on ethics, ontology, and animal life*, Albany, N.Y.: State University of New York Press. 1999.

Merleau-Ponty, Maurice, *Posibilidad de la Filosofía, Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, trad. Bello Reguera, Eduardo Narcea, Colección Bitácora nº67, Madrid, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice, “Un autor escandaloso”, *Sentido y sin sentido*, les éditions ángel, 1948.

Ramírez Cobián, Mario Teodoro, Introducción al curso de “Merleau-Ponty, en su centenario (I)”, Morelia Michoacán, 2007.

Ramírez, C. Mario Teodoro, Bases para una Filosofía culturalista, Ontología a la ética, *Devenires*, Morelia, no. 10, julio 2004, p. 13.

Sartre, Jean Paúl. *El Ser y la Nada*. Ed. Porrúa, Buenos Aires, 1998.

Singer, Peter, *Liberación animal*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.

Toadvine, Ted y Leonard Lawlor. *Merleau-Ponty Reader* Evanston: Northwestern University Press. Evanston: Northwestern University Press. 2007.

Toadvine, Ted y Charles S. Brown (eds). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. Albany: SUNY Press, 2003.

Toadvine, Ted. “Strange Kinship”: Merleau-Ponty on the Human-Animal relation. En A.-T. Tymieniecka *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind* Springer, Netherlands, 2007.pp.17-32.

Toadvine, Ted. "La resistencia de la verdad en Merleau-Ponty". *Investigaciones fenomenológica*. 2008.

Sitios de Internet sobre Ted Toadvine:

Sales Lulu Rank, Fundación Animal Freedom, *La libertad es la base de los derechos de los animales*, los animales y la gente del tercer mundo son esclavos modernos. <http://www.lulu.com/content/1296511>. Diciembre, 2008.

Toadvine, Ted. Philosophy & Environmental Studies University of Oregon. Enero, 2009. <http://www.uoregon.edu/~toadvine/>

Merleau-Ponty. http://ramos.filos.umich.mx/coloquio_ponty/ponencias.htm. Enero, 2009.

ANEXOS.

consequences for the development of an ontology of inter-animality. The goal of these lectures is a positive determination of Being that resolves the ontological ambiguity of the earlier concept of "structure," and animal life is Merleau-Ponty's guiding clue in this reformulation. Rather than starting from human perceptual consciousness and working backward, privately, in to disclose the essential structures of animal life, Merleau-Ponty starts from animal life and its *Unwelt* to demonstrate that Being is constitutively phenomenal.¹ This leads him to recognize an irreducible *Intersubjectivity* of animality and humanity such that "the relation of the animal to the human will not be a simple hierarchy founded on an addition" but rather a "strange kinship" that is perhaps best indicated by "mythical thinking."² This "strange kinship" allows us to recognize differences between the content of animal and human worlds while insisting on their shared rootedness in nature; thus, commenting on the work of Jakob von Uexküll, Merleau-Ponty affirms that "there is no break between the planned animal, the animal that plans, and the animal without plan" (N, 231/176). What we find in Merleau-Ponty's final treatment of animals, therefore, has much more in common with Gilles Deleuze and Félix Guattari's concept of "becoming-animal,"³ emphasizing the bi-directionality of the animal-human exchange, than with Heidegger's insistence on the absolute difference between the world-poverty of animals and humanity's openness to Being.⁴

1 INSTINCT AND INTELLECT IN THE STRUCTURE OF BEHAVIOR

When Merleau-Ponty announces, in the opening lines of *The Structure of Behavior*, that his goal is to "understand the relations of consciousness and nature," he is announcing what will become the trajectory of his entire career. But only in this first book does he offer a thematic treatment of the mind-nature relation, providing us with a comprehensive, apologetic of nature as a series of structural orders – physical, vital, and human – and with a theory of mind's inheritance and emergence from other structural structures. *The Structure of Behavior*, then, is perhaps the earliest attempt to offer a truly "naturalized" phenomenology. In this respect, we can read Merleau-Ponty's first book as a response to Henri Bergson's *Creative Evolution* (1907) and Max Scheler's *Man's Place in Nature* (1928). Each of these works provides an account of the place of human consciousness in the natural world, and both proceed by a contrast of our consciousness with that of non-human animals. Merleau-Ponty's interpretation of the phenomenological reduction is inspired by Bergson's account of "intuition," which brings together instinct

and intelligence in a more encompassing account of consciousness that may remain one to the diverging and complementary paths of life! But, as we will see, Bergson fails to appreciate the originality of the human level, namely, the extent to which this structure subsumes the vital orientation toward need within a dialectic that transforms it. Scheler, on the other hand, thematizes the phenomenological reduction precisely as a break with instinct and vital need. But in so doing, he locates the agent of this break, spirit, outside of the dialectic of life as a whole. In seeking an immanent ontology of life and mind, Merleau-Ponty's first work aims to steer between these two extremes.

In *Creative Evolution*, Bergson argues that animal instinct and human intelligence represent two complementary strands in the evolutionary unfolding of the *élan vital*. Instinct, as found paradigmatically in the arthropods and the insect order of *Hymenoptera* in particular, is turned toward life, while the consciousness of the vertebrates, culminating in human intelligence, is focused outward toward matter. To grasp life as a whole, Bergson contends, we must widen our understanding beyond the limits of the intellect and regain possession of our latent instinctual nature. By so doing, we arrive at "intuition," animal instinct elevated to self-awareness, which compels the entire movement of the whole of life from within. Intuition operates then, by a kind of epoche, a "bracketing" of the intellect's tendency to schematize all experience into the practical categories of pure space and materialized time. This bracketing is a becoming-animal of the human consciousness, or, more precisely, a becoming-insect, a taking-up of the insect's undivided sympathy with life into human self-consciousness.

According to Bergson, instinct is oriented to the thing itself, toward what is, while the intellect is oriented toward relations, such as the hypothetical "If x, then y." The insect's world is therefore determined by the particular organic form that either opens or closes it to other living things. Different insects perform the same function – for example, paralyzing without killing caterpillars by a series of precisely delivered stings – but they perform these same functions in different registers or keys.

We seem ... to be before a musical theme, which had first been transposed, the theme as a whole, into a certain number of tones and on which, still the whole theme, different variations had been played, some very simple, others very skilful. As to the original theme, it is everywhere and nowhere. It is in vain that we try to express it in terms of any idea: it must have been, originally, just rather than thought (CE, 641/171-2).

The "original theme," the *élan vital* itself, is expressed only through the concrete activities of individual living things, which are different improvisations of this theme. However, while the key and variation of the insect is fixed

"STRANGE KINSHIP" MERLEAU-PONTY
ON THE HUMAN-ANIMAL RELATION

Of Merleau-Ponty's published works, only his first book, *The Structure of Behavior*, devotes significant place to the life and world of the animal. Responding to both Henri Bergson and Max Scheler, Merleau-Ponty here treats the "vital order" of the animal as one integrative level of the dialectic of "form" or "structure" that he takes as ontologically fundamental. But the situation of animal life in this work remains ambiguous. On the one hand, Merleau-Ponty's description of animal life as a melodic unity aims to respect the originality and irreducibility of the animal level of structure, and his treatment of both animal soul and human mind as levels of structure recognizes an ontological continuity between animal and human orders that is lacking, for instance, in Scheler's distinction of animal soul from human spirit.¹ Consequently, Merleau-Ponty can claim that animals truly exist in the sense of "being-in-the-world."²

But on the other hand, the perceptual life of animals is never strictly comparable to our own, since the human order integrates perceptual life into a larger dialectic and effectively transforms it. Thus, "Man can never be an animal; his life is always more or less integrated than that of an animal" (SB, 196/181). Furthermore, structure as ultimate reality, is understood as the intentional correlate of perceptual consciousness, which in the end is treated as one level of human consciousness. (The problem of perception, which Merleau-Ponty considers in the last part of *The Structure of Behavior* and which occupies him entirely in *Phenomenology of Perception*, concerns the relation between human perceptual and reflective consciousness. This is why the animal's world is scarcely discussed in its own right in *Phenomenology*, where examples of animal behavior appear alongside those of the child, the "primitive," and the pathological only in order to illuminate the pre-reflective life of human perceptual consciousness. One may conclude, then, that Merleau-Ponty's early work, like Heidegger's *Being and Time*,³ treats animal life merely as a privative mode of human existence.

Merleau-Ponty's approach to animal life in his final lectures on nature, however, presents a remarkable reversal of this relationship, with important

Merleau-Ponty says of this invisible dimension, which he equates with mind or spirit, that it is "not another positivity: it is the inverse of the other side of the visible," a "true and savage mind" that undertakes our language and cultural acquisitions (N, 274/212). We can only understand this invisible dimension of being starting from the visible, and this process of reflection is the "coming-to-self of Being ... without the notion of a subject" (N, 335/268). Although our kinship with animals is grounded within the visible, our difference stems from the human contact with the invisible dimension as well:

Animality and human being are given only together, within a whole of Being that would have been visible ahead of time in the first animal had there been someone to read it. Now this visible and invisible Being, the sensible, our *Archimède* in the sensible, with the animals, are permanent attestations, even though visible being is not the whole of being, because [being] already has its other invisible side (N, 338/217).

The traditional definition of humanity by reflection, as one finds it, for instance, in Teilhard de Chardin, must be rejected, since it eliminates our relation with life. The ontology of the visible and the invisible aims precisely to avoid this schism between life and mind.

More than once while working through this relationship between visible and invisible, Merleau-Ponty speaks of the need to conjure "eye and mind." For instance, he writes, "Even mind is incredibly penetrated by its corporeal structure: eye and mind" (N, 335/268). This recalls, of course, the title of his last published essay, written during this same period, which examines the ontological relationship between vision and painting. In this essay, Merleau-Ponty prioritizes vision, and consequently painting, for the investigation of ontology since they make possible a certain suspension of the world that the writer, for instance, cannot achieve. In this context, he notes that "Music, at the other extreme, is too far on the hidden side of the world and the designable to depict anything but certain schemata of Being – its ebb and flow, its growth, its upheavals, its turbulence."¹ Merleau-Ponty does not elaborate on this remark, but it suggests a shift in his understanding of mind and reflection. Rather than seeking the theme of life in the melody that cuts across all keys and variations, mind directs itself primarily toward the invisibility that only the painting, paradoxically, can disclose. The shift toward invisibility is Merleau-Ponty's last formulation of the withdrawal or separation from life – the "suspension of the world" – that he continues to find necessary for any philosophical ontology. Thus, at the conclusion of "Eye and Mind," Merleau-Ponty reaffirms that what the painter seeks is "on the hidden side of means and goals, commanding and overseeing all our useful activity."²

But perhaps an ontology of life cannot avoid listening more carefully to the upheavals and turbulence of Being, to the contrapuntal retrans that constitute

each organism's characteristic style of "singing the world," as Merleau-Ponty had described corporeal expression in *Phenomenology of Perception*.³ Just a few pages after coining this phrase, Merleau-Ponty differentiates the musician from the writer by his comparative freedom from the constraints of tradition: "Every composer starts his task at the beginning, having a new world to deliver."⁴ It is nature, on this description, that would be the consummate musician, having, as Merleau-Ponty will describe it at the beginning of his second lecture course, "an original productivity," there "from the first day," that "continues beneath the artificial creations of man" (N, 169/125). Perhaps we can locate the distinction between music and painting, between ear and eye, along the division Merleau-Ponty has drawn between the visible and the invisible. Just as the invisible is, paradoxically, what the painter reveals to the eye, perhaps it is the very being of the visible – its pulsations and vibrations, the intense rhythms of its own peculiar duration – that music is best able to release. While an ontology of the invisible mind should rightly turn its eye toward painting, then, an ontology of nature should listen attentively to the ebbs and flows, the upheavals and dissonances, of the sensible itself.

University of Oregon

NOTES

- ¹ See also, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munster: Nymphenburger Verlagshandlung, 1959), *Man's Place in Nature*, trans. Ross Meyersdorf (New York: Noonday Press, 1982). Heidegger, cited textually as MP, with German preceding English pagination.
- ² *La Structure du comportement* (Paris: PUF, 1942), pp. 136–37; *The Structure of Behavior*, trans. Allen Fisher (Boston: Beacon Press, 1963), pp. 125–26. Heidegger, cited textually as SB, with French preceding English pagination.
- ³ Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), §10 and 12; *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1962), §10 and 12.
- ⁴ *La Nature morte, cours du Collège de France* (Paris: Seuil, 1995), p. 217; *Nature: Course Notes from the Collège de France*, trans. Robert Vallier (Evanston: Northwestern University Press, 2003), p. 214. Heidegger, cited textually as N, with French preceding English pagination.
- ⁵ Deleuze and Guattari, 1730 – "Devenir-animal, devenir-terrestre-planté," in *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 1980) – 1730k. Becoming-Intense, Becoming-Animal, Becoming-Imperceptible," in *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980).
- ⁶ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt: Klostermann, 1983), esp. §62 and 63; *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1993), pp. 268–273.
- ⁷ Bergson, *L'Évolution créatrice* [1907] in *Oeuvres*, century edition (Paris: PUF, 1939). Creative Evolution, trans. Arthur Mitchell (New York: Henry Holt, 1911). Heidegger, cited textually as CE with French preceding English pagination.

Merleau-Ponty concludes, "we can speak in a valid way of an animal culture" (N, 238/198).

But Merleau-Ponty's effort here is not to raise the animal to the level of symbolic behavior or reflective activity he had earlier reserved for human consciousness. His conclusions are, instead, ontological: "behavior can be defined only by a perceptual relation and ... Being cannot be defined outside of perceived being" (N, 247/189). This remark illustrates the reversal of method that Merleau-Ponty's studies of nature and animality follow: in his lecture courses, as compared with the earlier focus on the problem of perception posed in terms of the relation between human, perceptual, and reflective consciousness. In *The Structure of Behavior*, the concept of structure attempted to hold together two incompatible approaches to nature: on the one hand, Merleau-Ponty saw in vital behavior an immanent and self-organizing intelligibility. But on the other hand, his commitment to phenomenological principles required him to treat this immanent intelligibility as an object for human consciousness. This problematic relationship between the Concept sunk into Nature and then made explicit in self-conscious awareness is precisely the "problem of perception" around which Merleau-Ponty's first two books are oriented. But in the nature lectures, Merleau-Ponty takes nature as the non-instituted, as what precedes the intentional activity of consciousness, and this allows him to develop his earlier insights into the melodic unity of animal life into the articulation of an ontology of perceived being. Rather than returning to being by way of perceptual consciousness, these studies of animal life indicate the constitutive reference to perception within Being itself. Renaud Barbaras expresses this methodological reversal as follows:

In [*Phenomenology of Perception*], the natural world ... was reduced to the advantage of an incarnated subject, and the constitutive reference of this subject to a perceived world was made to appear. In the later works, Merleau-Ponty suspends subjectivity and becomes interested in "only natural being, at the heart of which he discovers a constitutive reference to perception."

In this reversal of his approach, Merleau-Ponty is no longer thinking nature, and the animal in particular, in accordance with what Giorgio Agamben has called the "anthropological machine," that is, with the aim of making an internal *schöten* in "man."⁴ Approaching both the animal and the human by way of "natural being" allows him to recognize an irreducible *betweenness*, an intertwining of animality and humanity. The investigation of this *betweenness* is found primarily in the third course on nature, "Nature and Logos: The Human Body," from 1959-60.

The aim of this course, Merleau-Ponty indicates, is to consider the human "at his point of emergence in Nature," and it is at this point that the intertwining with the animal comes to the fore: "Just as there is an *betweenness* of life

and physicochemistry, i.e., the realization of life as a fold or a singularity of physicochemistry – or structure, so too is the human to be taken in the *betweenness* with animality and Nature" (N, 269/208). The human being is neither reducible to the animal, then, nor to be understood by mere addition as the "rational animal." The relation is not hierarchical, but lateral, "an *overcoming* that does not abolish kinship" (N, 335/268).

The *best* picture that we have for *unweaving* this "strange kinship," Merleau-Ponty suggests, is "mythical thinking." By way of example, he refers to a catalog for a contemporaneous exhibit of Eskimo masks at the Musée Guimet:

Masks of the first type recall the original double nature. The animal and its human double, the human, we mentioned on the same side, presented either simultaneously or alternately, thanks to a disposition of mobile lips opening and closing in on each other. In this way is restored the primitive state, when the animal was a mask that we willingly separated in order to appear as men or as animal, changing appearance but not essence. ... It recalls a time when the separation was not yet effected.⁵

Commenting on this passage, Merleau-Ponty emphasizes the transition from a "primordial indivision and metamorphoses," an origin in which the human doubles the animal and the animal doubles the human, to the present state of separation. But the caricatures and strange becoming that mark the lateral relationship between humans and animals are not always so unidirectional, as Merleau-Ponty had recognized in 1948, when he noted the role that animals continue to play "in the secret reverses of our inner life" (WP, 407/6). Perhaps, then, the separation marked by Inuit masks may be matched, in an opposite direction, by the sorts of metamorphoses that Franz Kafka describes, which would bring Merleau-Ponty close to what Gilles Deleuze and Félix Guattari had described with their concept of "becoming-animal."

Merleau-Ponty's own interest, however, lies in what this primordial indivision and bi-directional metamorphosis may teach us about ourselves and about mind's entanglement within nature. The "extraordinary representation of the animal as variant of humanity and of humanity as variant of animality" in the Inuit masks demonstrates that "there must be a vital foundation of man and of spirit," namely, the human body (N, 277a/307n11). This "strange kinship" reveals to us our intertwining with "sensible Being," so that even mind or spirit is "incredibly penetrated by its corporeal structure" (N, 339/271, 335/265). While *The Structure of Behavior* had placed the accent on spirit or mind as an integrative dialectic of form that subsumes life, Merleau-Ponty here treats mind as emergent from life by way of the "figural form" of reflection in the human body (N 335/268). What distinguishes mind is precisely its orientation toward the invisible dimension of Being.

(WP, 3773). So, despite the originality of its world, the animal still mirrors back to us a wavering and unsteady reflection of our own faces.

II. "STRANGE KINSHIP" IN MERLEAU-PONTY'S LECTURES ON NATURE

Merleau-Ponty revisits the issue of animal-human relations in his lectures on "The Concept of Nature," especially in the second and third courses from 1957 to 1960, and it seems clear that he intended to include the conclusions of these investigations in the complete text of *The Visible and the Invisible*. For instance, in the last working note included with the published text, dated March, 1961, Merleau-Ponty indicates that the second part of the complete work would be devoted to Nature: "not Nature in itself, a philosophy of Nature, but a description of the man-animal *intermingling*." Although no treatment of this "man-animal intermingling" appears in the published portion of *The Visible and the Invisible*, we can gain some sense of Merleau-Ponty's intentions from his course notes.

In Merleau-Ponty's 1957-58 course on "Animality, The Human Body, and the Passage to Culture," he takes up again the musical figure of animal behavior, this time by way of a reading of ethologist Jakob von Uexküll. Already in *The Structure of Behavior*, Merleau-Ponty had noted Uexküll's proposal that "Every organism ... is a melody which sings itself," but there Merleau-Ponty had only been quoting a passage cited without reference by Frederik Buytenhek (SB, 172/159). Merleau-Ponty's only investigation of Uexküll's work on its own terms occurs in this lecture course two decades later. Melody is again at the center of Merleau-Ponty's interests, and he concludes that "it is the theme of the melody ... that best expresses the intuition of the animal according to Uexküll" (N, 233/178). What the notion of melody elucidates is the ontological stage of the animal's *Umwelt*, which, according to Uexküll, can be explained neither through physical processes alone nor through an explicit plan in the consciousness of the animal. In fact, the *Umwelt* must be evoked as an explanatory principle both for the animal's physical development and for its behavior. But the *Umwelt* itself cannot be reduced to subject or object; it is, instead, a kind of self-organization at the level of life. Thus, it is a kind of "melody that is singing itself."

When we invent a melody, the melody sings in us much more than we sing it; it goes down the throat of the singer, as Proust says. ... We think naturally that the future ahead of it. But this notion of sing is related by the melody. At the moment when the melody begins, the last note is there, in its own name. ... It is in this way that things happen in the construction of a living being. There is no priority of effect over cause. ... It is impossible to

distinguish the means and the end, the cause and the existence in it. From a center of physical nature emerges an ensemble of principles of discernment in a given moment, which means that in this region of the world, there will be a vital event (N, 228/173-74).

Whereas Merleau-Ponty's earlier use of the musical metaphor had emphasized the fixity of the organism's melody by the *a priori* structures of vital need, here the accent is on the ecological relationships formed between the organism, other creatures, and their milieu. In fact, the animal's melody enters into a kind of counterpoint with its milieu that remains causally inexplicable. "Each action of the milieu is conditioned by the action of the animal: the animal's behavior arouses responses from the milieu ... In brief, the exterior and the interior, the situation and the movement are not in a simple relation of causality" (N, 229/175). The relation between organism and milieu is therefore one of meaning, and the *Umwelt* as a "natural plan" is already the introduction of symbolism and a "beginning of culture." But there is no subject to which the meaning of this counterpoint melody can be attributed, since the "unfurling of the animal is like a pure wake that is related to no boat" (N, 231/176).

Merleau-Ponty draws similar conclusions from Robert Hurdouin's account of animal mimicry and Adolf Portmann's examination of animal appearances, both of which resist explanation either in terms of adaptation for survival or as a mere projection on the part of the outside observer. Animal mimicry points to an intrinsic relation or indivision of the animal from its surroundings, a mutual "contamination" that seems to entail a kind of "natural magic" (N, 242-43/85-86). But the indivision of mimicry is no more magical, Merleau-Ponty suggests, than the miraculous emergence of sense organs, which, without violating the constraints of causality, succeeds in making the "ordinary, and the extraordinary communicate" (N, 243/186). Portmann's study of the forms of animal appearance underscores the fundamentally expressive character of the animal's relation with its milieu and the internal relation or indistinction that exists between them. The animal's form presents an "existential value of manifestation" that arises neither from the pursuit of survival nor any intentional purpose but in a "perceptual relation" between animal and milieu (N, 246/188).

Furthermore, we cannot understand the relations between animals within a species as a sum of individuals exterior to one another. "What exists are not separated animals, but an interanimality," wherein each animal is the mirror of the others (N, 247/189). This aspect of animal life finds development in Konrad Lorenz and Nikolaas Tinbergen's descriptions of animal communication, which demonstrate the emergence of symbolism from natural signification, and the "reciprocal expression" manifest in ritualistic behaviors. "In short,"

not break with the orientation toward action, as Bergson had correctly intuited (SB, 189/175). This means, secondly, that the two perspectives on consciousness – that of life, on the one hand, oriented toward action and the real, and that of reason or spirit, on the other hand, oriented toward an objective and true universe – cannot simply be juxtaposed as Scheler had attempted to do. The problem of the relation between these two perspectives on consciousness – consciousness as life and as spirit – is precisely what Merleau-Ponty terms the "problem of perception" (SB, 191/176).

The relation between the animal and the human is thus a duality inherent within human consciousness itself, the relation between the psychological and the spiritual. For Scheler, the psychological situates us firmly within the ontology of life and establishes our kinship with animality, while the spiritual is a definitive break, even a rejection, of this continuity with life. But, for Merleau-Ponty, both terms of this relation must be rejected: our psycho-physical life is not that of the animal, since this life has been taken up and transformed by its participation in an original unity of greater complexity. Therefore, "Man is not a rational animal" and "can never be an animal," since "his life is always more or less integrated than that of an animal" (SB, 196/181). But, on the other side of this relation, the spiritual is not a break with existence or a retreat to another world but is precisely the more encompassing form into which these relations are subsumed:

neither the psychological with respect to the vital nor the spiritual with respect to the psychological can be treated as substances or as new worlds. The relation of each order to the higher order is that of the partial to the total.... The advent of higher orders, to the extent that they are accomplished, eliminate the autonomy of the lower orders and give a new significance to the steps which constitute them (SB, 195/180).

Now, what is original in Merleau-Ponty's account of the relation between life and mind is that he can maintain a sharp distinction between the form of animal life and human reason without drawing any sharp ontological boundaries between the two. This seems to be an advance over the metaphysical dualism espoused by Scheler, in which humans, by their very essence – by the very essence that makes philosophy possible – are opposed to nature and life. (But this ontological kinship with animals comes at a cost: there is no longer a level or layer of our lives that we may truly be said to share with other animals, since the incorporation of life into our specifically human dialectic yet again separates us absolutely. Although Merleau-Ponty, unlike Scheler, was willing to accord to animals a certain unique manner of "being-in-the-world," in the end he insists that this world can have nothing in common with our own.

Merleau-Ponty focuses his attention, in the conclusion of *The Structure of Behavior* and in its sequel, *Phenomenology of Perception*, on the relationship between "perceptual" and "objective" consciousness, both taken at the specifically human level. This relation is the key, as he has told us, to the "problem of perception," the problem to which all of the investigations of *Structure* are reducible (SB, 240/224). He can close his first work, then, by reiterating this key question: "What are the relations of this naturalized consciousness and the pure consciousness of self? Can one conceptualize perceptual consciousness without eliminating it as an original mode; can one maintain its specificity without rendering inconceivable its relation to intellectual consciousness?" (SC, 241/224). (These questions set the stage for the investigation of *Phenomenology of Perception*, but they are notable in what they leave out of consideration. Merleau-Ponty, at this juncture, is no longer concerned with the world of the animal as such, but rather with the relation between human perception and human reason.)

This ambiguity of Merleau-Ponty's treatment of animals in his early work is once again explicit in his 1948 radio lectures, recently published as *Casuries* [*The World of Perception*], the fourth lecture of which is entitled "Exploring the Perceived World: Animality." Merleau-Ponty argues here that the rediscovery of the perceptual layer of experience demands a revalorization of the "extreme or aberrant forms of life and consciousness" found in "animals, children, primitive peoples and madmen" (WP, 34/70). (The animal is neither reducible to the collection of "wheels, levers, and springs" that Descartes saw in it, nor to a privative modification of normal, human consciousness. By reopening the investigation of these "irrational roots" of consciousness, contemporary philosophy and art find in them "the movement by which all living things, ourselves included, endeavor to give shape to a world" (WP, 37/73, 40/76). Animals, then, despite the suggestions of mechanistic biology, have their own originary interiority and "proceed to trace in their environment, by the way they act or behave, their very own vision of things" (WP 39/75). But the animal's struggle to give shape to the world reminds us, above all, Merleau-Ponty says, "of our failures and limitations" (WP, 40/76). The "healthy, civilized, adult human being" strives for a kind of coherence that is lacking in these aberrant forms of consciousness, and they serve mainly as a reminder of our failure to ever achieve a complete coherence. Thus, normal human thought takes precedence over that of the child, the primitive, or the animal on the condition that it "not masquerade as divine law, but rather ... measure[] itself more honestly against the darkness and difficulty of human life and without losing sight of the irrational roots of this life."

along a continuum, and that, from this perspective, no sharp ontological distinction is admitted between animal and "man." But even though the animal demonstrates genuine intelligence, this intelligence remains "practical," that is, oriented toward obtaining a goal set by the vital drives. While the animal has the capacity to choose between different means of satisfying this drive, and may even postpone immediate for greater satisfaction in the future, what separates the animal from "man" is precisely the capacity to choose values as such, and in particular to transcend the values prescribed by life.

The principle that defines human existence, then, is not intelligence but spirit, which "is opposed to life as such, even to life in man" (MPN, 38-39/36). While the animal remains immersed "ecstatically" in its environment, spiritual beings are free from the environment; that is, they have a "world" and are open to the objective nature of things. Animals lack a true world because they encounter only those "centers of resistance" within the environment that interest their instincts or drives; in other words, they fail to constitute the "objects" that remain identical across multiple perspectives. The animal cannot accede to objectivity as such, nor to self-consciousness, since both require a detouring of the focus of vital need. What is essential to "man," on the other hand, is precisely the capacity for what Husserl had termed the "phenomenological reduction" (MPN, 53/52), although in Scheler's interpretation this is not a suspension of judgement about the world's existence so much as a suspension of the primordial encounter with resistance that gives experience its existential index. The paradigmatic act of spirit, for Scheler, is therefore ideation, through a "tentative experimental suspension of reality," the "essence is peeled off, as it were, from the concrete sensory object" (MPN, 53/51). Our distinctively human capacity, the ability to distinguish between essence and existence - or, in other words, the ability to wonder and engage in philosophy - necessitates our break with natural existence:

when man, becoming himself, broke with the methods of preceding life to adjust or to be adjusted to the environment and embarked upon the opposite direction of adapting the revealed world to himself and to his own life of organic stability, when man separated himself from nature and transformed it into an object subject to domination and to the control of symbolic manipulation - at this moment man was also driven to anchor his own central being in something beyond this world. He who had placed himself so boldly above this world could no longer regard himself merely as a "member" or "part" of this world (MPN, 38/90).

Spirit, consequently, cannot be a part of the natural world; in order to provide "man" with a true picture of the world, it must be situated outside of this world (MPN, 48/47).

Scheler's account anticipates Merleau-Ponty's own by identifying ideation and the capacity for withdrawal from vital need as indicators of specifically

human consciousness. Merleau-Ponty's critique of Bergson focuses on the latter point. While Bergson was correct to criticize earlier accounts for treating perception as immediately contemplative, he does not carry this idea far enough: "To do it justice completely it would have been necessary first of all to stop defining consciousness by knowledge of self and to introduce the notion of a life of consciousness which goes beyond its explicit knowledge of self" (SB, 178/164). Bergson attempts to bring consciousness closer to action, but he narrowly conceives of action in strictly vital terms. A richer response requires two movements: first, consciousness must be understood primarily in its pre-reflective, perceptual mode, of which the refined form of self-conscious awareness is only a variation; but, secondly, this perceptual consciousness cannot be immediately associated with the consciousness of the animal, since human consciousness participates in a more encompassing dialectic, a level of structure that is specifically human. By taking up the immanent meaning of specifically human action and its internal structure, we can avoid Bergson's fault of treating instinct and intelligence on the same plane, that is, of conflating animal and human life. Therefore, for Merleau-Ponty, "the word 'life' does not have the same meaning in animality and humanity" (SB, 188/174).

Human life, for Merleau-Ponty, is oriented toward the virtual, the iterative, the transposable theme that links the melodies of behavior across different modalities. (This) orientation toward the virtual - evident in language, revolutionary action, and suicide, which Merleau-Ponty says have the same significance (SB, 190/175) - situates our being outside of "biological existence," since it presupposes our capacity for "rejecting the given milieu and of searching for equilibrium beyond any milieu" (SB, 190n24/197). Human being is characterized, then, as Scheler had said of spirit, by its capacity for saying "no" to life. It is this gap between humans and life, our ability to break with the milieu, that allows us to stand back from it, to treat it as a spectacle, and to "take possession of it mentally by means of knowledge properly so called" (SB, 188/174).

Merleau-Ponty seems quite close, therefore, to Scheler's sharp division between the animal and the human. But his approach is set off sharply from Scheler's on two points that reverberate through his ontology and his appropriation of the phenomenological method: first, Merleau-Ponty reintegrates the "reality function" or existential index into the phenomenal dimension of perceptual consciousness, while Scheler had treated spirit (and the phenomenological reduction) precisely as the break with this existential index, which he had located on the side of life. Although consciousness, for Merleau-Ponty, breaks with the orientation toward vital need, it does

by its organic equipment, only the human being achieves true freedom, which makes it possible for the human being to recapture the "original theme" of life – not in intellectual concepts, which always fall short of the movement of intuition, but rather through creative works of art. Thus, Bergson's example of the kind of order appropriate to the vital or the willed, in contrast with the automatic order of matter toward which the intellect is oriented, is a symphony of Beethoven (CE, 685/224).

Merleau-Ponty's account of phenomenology is inspired, in part, by this Bergsonian effort to overcome the limitations of the intellect and to think life from within. But while, for Bergson, the positive movement of life is opposed by the inverse, entropic tendency of matter, in Merleau-Ponty's account of structure the physical and vital are treated as two equally positive orders. Nevertheless, Merleau-Ponty appropriates Bergson's metaphor of musical structure to characterize the contrast between animal and human consciousness. Throughout *Structure*, Merleau-Ponty characterizes animal behavior as a "melodic unity" for a "kinetic melody," but only at the symbolic level of behavior characteristic of humanity do we find an orientation toward the theme as such. This orientation toward the theme is demonstrated, for instance, in the ability to play a musical instrument from a score, where we find three independent systems communicating internally: "The character of the melody, the graphic configuration of the musical text, and the unfolding of the gestures participate in a single structure, have a single common nucleus of signification" – namely, their common expressive value (SB, 132/121). What characterizes human symbolic behavior is precisely the orientation toward this "structure of structures," the musical essence itself, which makes possible true expression and creativity, for instance in improvisation: "It is this possibility of varied expressions of a same theme, this 'multiplicity of perspective,' which is lacking in animal behavior," since, for them, the possible themes are fixed by the "a priori of the species" (SB, 133/122). The "structure of structures" cutting across the different symbolic systems can be reached only by recognizing the theme as "the same" in different keys and different symbolic representations; thus, it requires an awareness of identity across a "multiplicity of perspectives." What separates human symbolic behavior from animal instinct, then, is an orientation toward (ideally, spontaneously and creatively presuppose such an ideal), so that human behavior no longer has a signification but is itself signification (SB, 133/122).

But it is at this point that Merleau-Ponty's account breaks with Bergson's, because the latter fails to adequately thematize the structural differences between instinct and intelligence. For Bergson, both are solutions to the problem life poses to the organism, while Merleau-Ponty sees in the human dialectic

of "perceived situation-work" an original development that transcends the orientation toward vital needs. The Hegelian term "work" here signifies, for Merleau-Ponty, the "ensemble of activities by which man transforms physical and living nature," the more encompassing dialectic that surpasses the fixed *a priori* of the species oriented toward need (SB, 175–6/61–3).¹ The the understanding of human consciousness requires a break with the orientation toward vital need echoes Scheler's conception of the relation between life and spirit, the influence of which is also apparent throughout Merleau-Ponty's account.

For Scheler, "man is more a problem to himself at the present moment than ever before in all recorded history" (MPN, 10/4). This apparently negative judgment actually marks a progress, since it is precisely this self-problematicization that is characteristic of "man": man becomes man only through an alienation from nature or life that is simultaneously the dawn of philosophy. Thus Scheler notes that the word "man" has a deceptive ambiguity on the one hand, "it signifies the particular morphological characteristics of man as a subclass of the vertebrates and mammals," so that man is subordinate to the concept "animal" and in truth "occupies a relatively small corner of the animal kingdom" (MPN, 12/6). But this sense of "man" as merely one animal among others is not the essential meaning of the term, for, according to its second and essential sense, "man" signifies a "set of characteristics which must be sharply distinguished from the concept 'animal' – including all mammals and vertebrates" (MPN, 13/7). In other words, man-as-animal and man-as-such have entirely different meanings and origins.

But the difference between humans and animals does not rest on the contrast between instinct and intelligence, for Scheler, since the animal participates in all four stages of psycho-physical life: the "vital feeling" or impulse common to all organic beings; the purposive but innate and species-specific behavior of instinct; the habitual behavior characteristic of association and conditioned reflex; and practical intelligence, defined as the "capacity of responding, without trial and error, to a new situation meaningfully" (MPN, 33/29). This capacity requires "insight into a set of affairs on the basis of a structure of relations whose basic elements are partly given in experience, partly completed in anticipatory representation" (MPN, 34/30). Thus practical intelligence is productive rather than reproductive, and involves a kind of anticipatory provision of a situation that is new for the individual. Drawing on Wolfgang Köhler's work with chimpanzees – the same studies that will be central for Merleau-Ponty's account of animal behavior – Scheler calls the insightful grasp of a new solution an "Aha experience" (MPN, 34/30). For Scheler, therefore, it is true that animal and human intelligence exist