



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**EL PROBLEMA DE LA PERCEPCIÓN ENTRE LA
CIENCIA Y EL ARTE: UN DIÁLOGO ENTRE
NORWOOD RUSSELL HANSON Y MAURICE
MERLEAU-PONTY**

TESIS

Para obtener el grado de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Sebastian Contreras Bonilla

Bajo la dirección de: Dra. Viridiana Pérez Gómez

Asesores:

Dra. Margareth Mejía Génez

Dr. Román Alejandro Chávez Báez

PUEBLA, PUE. JUNIO 2025

*Al DR. FERNANDO HUESCA RAMÓN
aunque nunca estaré seguro de si le hubiera gustado*

*A mis padres, SERGIO y MARTHA
por todo el apoyo y todo el cariño*

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Viridiana Pérez Gómez, por su incasable fe en mí y en el presente proyecto a lo largo de toda la licenciatura. Nada de esto sería posible sin su apoyo y su guía.

A todas y todos los docentes que fueron parte de mi formación, con especial cariño a la Dra. Margareth Mejía Génez, al Dr. Ignacio Rojas Godina y al Dr. Fernando Huesca Ramón qepd.

A todas y todos aquellos con quienes tuve el honor de cruzarme a lo largo de estos 6 años.

A todas las amistades que también desarrollé gracias a la Filosofía, con especial cariño a Jan Carlo Collantes Naranjo, Ángel Juárez Aguilar, Kiara Hernández Mejía, Jazmín Netzahual Jiménez, María José Palafox Luna y Michelle Moro.

A mis papás, Sergio Daniel Contreras González y Martha Angélica Bonilla Hernández, por su apoyo, cariño y acompañamiento durante toda mi vida. Y a mi hermano, Sergio Contreras Bonilla, por siempre estar ahí para mí.

0

0. Introducción.....	3
----------------------	---

1

1. Capítulo 1. La carga teórica de la observación en el problema de la percepción.....	7
1.1 Contexto e influencias en el pensamiento de Norwood Russell Hanson.....	10
1.1.1.- La influencia de Wittgenstein en el planteamiento hansoniano.	13
1.2 La carga teórica de la observación.....	19
1.2.1 Las implicaciones de la carga teórica de la observación en la comprensión del sujeto.....	26
1.3 El problema del descubrimiento en Hanson	29
1.4 Hanson y el problema de la representación.	36
1.5 Sumario del primer capítulo.....	42

2

2. Capítulo 2. Maurice Merleau-Ponty y el problema del arte.....	44
2.1 Contexto e influencias en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty.....	47
2.1.1 Merleau-Ponty y la fenomenología.....	49
2.2 La fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty	58
2.2.2 Ambigüedad y configuración espontánea del sentido	64
2.3 El cuerpo vivido: percepción, hábito y expresión.....	68
2.3.1 El esquema corporal y percepción: el cuerpo como sujeto percipiente.	69
2.3.2 Mundo, tiempo y expresión: del cuerpo perceptivo al cuerpo expresivo.	72
2.4 El arte como prolongación radical de la expresión corporal.....	78
2.4 Gesto, expresión y arte.....	76
2.4.1 El gesto como expresión originaria.....	77
2.5 Sumario y conclusiones del segundo capítulo	81

3

3. Capítulo 3. La percepción como acto fundacional: diálogos entre ciencia, arte y filosofía	83
3.1 El exceso de la percepción y el problema hermenéutico de la percepción.....	86
3.1.1 La percepción como acto completo, co-constitutivo y abierto.	86
3.1.2 Exceso, adquisición y el problema hermenéutico de la percepción.....	90

3.2 Cuerpo, hábito y práctica en la percepción.....	96
3.3 La experiencia estética y la experiencia científica.....	100
3.4 Entre ciencia y arte: el modelo.....	107
3.5 Conclusiones	111

4

4. Bibliografía y Referencias	114
-------------------------------------	-----

Introducción.

El presente trabajo de tesis se propone establecer un diálogo entorno a la percepción visual, con un enfoque en la experiencia artística y científica. Para ello, se recurre a los estudios y planteamientos propuestos por dos filósofos, Norwood Russell Hanson y Maurice Merleau-Ponty, cuyas tradiciones y líneas de investigaciones filosóficas son habitualmente asumidas como distantes en sus marcos conceptuales y contextos espaciotemporales. Tal distancia aparente, lejos de ser un impedimento, constituye un aliciente para nuestra investigación, impulsando la desafiante labor de establecer conexiones significativas e investigar tal fenómeno propuesto sumando perspectivas y discusiones valiosas.

Tal discusión solo es posible reconociendo que una coincidencia y correspondencia absoluta entre las posturas y planteamientos de ambos filósofos implicaría una simplificación infundada. No obstante, se pretende esquematizar un panorama bajo el cual sea posible vislumbrar algunos aspectos y sentidos desde los cuales su diálogo no solo enriquecedor, sino potencialmente complementario para la comprensión de los casos particulares de la experiencia científica y la artística, en su posible y significativo vínculo.

De tal modo que el desarrollo del presente trabajo se estructura en tres momentos principales. En primer lugar, el Capítulo 1 analizará la propuesta y los argumentos expuestos por el filósofo de la ciencia estadounidense, Norwood Russell Hanson, en torno a la percepción y, más precisamente, en torno a la observación a partir de lo que su concepto denominado *la carga teórica de la observación*, propuesto por primera vez en su libro *Patrones de Descubrimiento*. La intención de este primer capítulo no solo es la de introducir a su obra y pensamiento como una figura relevante pero poco explorada en la filosofía de la ciencia, sino también explorar con mayor

detenimiento, más allá de la bibliografía común, las implicaciones de su planteamiento para la comprensión del descubrimiento científico.

Así también, se prestará especial atención a la forma en que Hanson desarrolla un modo particular de entender la representación a partir de objetos como el lenguaje, los mapas y demás diagramas, en función de lo cual concede un lugar central a los modelos científicos en la teoría y la práctica científica, lo que encuentra su máxima expresión en su artículo publicado de manera póstuma titulado *A Picture Theory of Theory-Meaning*. Esto con miras a estudiar la relación entre el modelo y la obra de arte a partir de su relación con la percepción y las posibilidades que despliega.

De tal modo que, parte de la discusión y de los hallazgos desarrollados a lo largo de la investigación buscarían elucidar aquellos aspectos de los que Norwood Russell Hanson describió en torno a la experiencia científica y, más específicamente, las posibilidades del acontecimiento del descubrimiento científico, que podrían ser fructíferos para generar el diálogo con la experiencia estética explorando el a menudo oscuro vínculo que esta tiene para con la experiencia científica. Lo anterior, tomando en cuenta que las consideraciones del filósofo estadounidense en torno a los objetos artísticos habrían sido liminales o poco exploradas en su sentido propio, por un lado, por su irrelevancia en el marco de su investigación, así como su énfasis en demarcar firmemente el fenómeno del descubrimiento científico de los demás.

En segundo lugar, el Capítulo 2 se centrará en el pensamiento y las aportaciones del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty. Para lo cual, resultará fundamental introducir diversos conceptos y elementos metódicos heredados de la fenomenología, especialmente en torno al estudio de la percepción, como lo expresa el título de su obra principal, *La Fenomenología de la percepción*.

La finalidad es explorar los elementos sobre las condiciones de la experiencia y la percepción que permitan establecer los encuentros y desencuentros frente a la obra de Norwood Russell Hanson. Asimismo, se desarrollarán sus concepciones en torno al arte y la experiencia, presentes en obras como *El mundo de la percepción*, *La duda de Cézanne*, *El cine y la nueva psicología* y, nuevamente, *La Fenomenología de la Percepción*. Se buscará analizar por un lado, sus críticas al representacionismo que obstaculizan la comprensión de la obra y la experiencia estética, y por otro, explorar posibles vínculos con la experiencia científica, cuestionando la rígida oposición que en ocasiones, el propio Merleau-Ponty sostiene.

Finalmente, en un tercer momento, se buscará establecer un diálogo entre la “Observación entre Ciencias y Artes” como el título del artículo de Cristina Voto publicado en 2018, al cual le reconocemos una gran fuente de inspiración en la etapa inicial de la investigación en torno a el valor y la validez de poder llevar con seriedad la propuesta de Norwood Russell Hanson a un ámbito más allá del puramente científico. Aunque, si bien, los referentes y las conclusiones no pretenden coincidir o corresponder con las de la autora italiana, ciertamente la mirada fresca y seria con la que rescata a Hanson, a diferencia de las investigaciones propias del campo de la Filosofía de la Ciencia donde el autor principalmente se desarrolla, significaron un parteaguas en la posibilidad de estudiar de una manera más amplia y, en la medida de lo posible, desprejuiciada con el fin de explorar algunas implicaciones o consecuencias poco exploradas de su pensamiento.

Así pues, teniendo en cuenta las complicaciones acerca de la validez de los casos límites en el conocimiento y el pensamiento que el propio Hanson cuestionó, pero tomando en cuenta las particularidades irreductibles de cada tipo o estilo de obra de arte dado su proceso histórico y de creación, nos permitiremos estudiar la experiencia científica y artística desde las implicaciones que tiene en esta la carga teórica de la observación y las contribuciones al estudio de la percepción

de la fenomenología merleau-pontiana; discutiendo también la utilidad que podría tener para la descripción de la experiencia artística los procesos descritos por Hanson en torno al fenómeno del descubrimiento científico y la actitud frente a la obra de arte descrita por Merleau-Ponty.

La percepción, la experiencia del descubrimiento y la representación, entre otros, serán elementos clave desde los que el diálogo entre Hanson y Merleau-Ponty debe una posible simetría en la forma en que ambos filósofos, desde distintas ópticas, nos ofrecen perspectivas enriquecedoras para comprender la complejidad de la experiencia humana y la relación entre su forma científica y su forma artística.

1. Capítulo 1. La carga teórica de la observación en el problema de la percepción

Son las personas las que ven, no sus ojos.

-NR Hanson, Patrones de Descubrimiento

Norwood Russell Hanson fue un filósofo con una vida y una trayectoria singular, partiendo de una carrera musical como trompetista a piloto militar, hasta devenir en un académico que supo comprender las temáticas y problemáticas que emergían en su época en el campo de la ciencia, su historia y su filosofía. No obstante, la brevedad de su vida y la dificultad para situarlo en una tradición concreta, entre otros múltiples posibles motivos, lo han convertido en una figura muy poco retomada o explorada en la actualidad.

Así, la tesis de la carga teórica de la observación, propuesta por el mismo autor en 1958, es uno de los pocos planteamientos del filósofo norteamericano que resuena con relativa frecuencia en el campo de la investigación, principalmente en relación con los impulsos que dio a filósofos más reconocidos, como es el caso de Thomas S. Kuhn, así como en torno a las discusiones que abogan o critican el supuesto de la neutralidad de la labor y la teoría científica.

La carga teórica de la observación, como se desglosará más adelante, supone un pequeño pero significativo cambio en algunas convenciones acerca de la percepción que se encontraban vigentes en esa época, a saber, el decir que el ver y lo visto no son fácticamente discernibles o separables en cuanto a lo que se refiere a la experiencia en el plano visual (lo que también podría ser aplicable para los demás sentidos). Sin anticiparse demasiado, conviene decir que parte de las

intenciones en el planteamiento de Hanson eran las de describir y explicar el modo en que se desenvuelve la labor científica de inicio a fin, problematizando incluso la observación, todo con el fin de comprender el modo en que sería posible el acontecimiento de los descubrimientos, más precisamente la tensión entre la posibilidad de nuevos conocimientos partiendo de lo que ya se conoce y condiciona nuestra manera de comprender el mundo.

Si bien, todo ello es parte de un proyecto del filósofo para aproximarse a la comprensión de lo que él llamaría una *lógica del descubrimiento*, sin reducir su obra ni su pensamiento a tal aspiración o tarea, resulta importante mencionar que las reflexiones de la presente investigación se realizan fundamentalmente desde aquello que no desarrolló explícitamente, desde aquello que queda por explicar una vez que Hanson expone de forma implícita el problema mismo de la percepción al limitarse a desarrollar su teoría en torno a la observación científica. Se trata pues de indagar y reflexionar acerca de las implicaciones de su propuesta en el ámbito del conocimiento, de la corporalidad, del significado, entre otros, todo con el fin de explorar lo que su planteamiento en torno a la percepción podría decirnos acerca de la experiencia específica que como hemos dicho corresponde al descubrimiento, en relación también con lo correspondiente al arte, manteniéndonos al borde del problema de la imagen y de la novedad o la extrañeza según sea necesario para nuestros fines.

De modo tal que, retomando cosas que hemos ido anticipando, partiremos de ofrecer un contexto del filósofo en camino a explorar lo que de su obra nos atañe en la presente investigación para ir desarrollando las implicaciones del planteamiento de la carga teórica de la observación en el campo de la percepción. Además de sus investigaciones en torno al modo de representación de las teorías científicas y el valor de los modelos, partiendo de una crítica al severo distanciamiento que Hanson plantearía en un inicio para con el modo de representación y la naturaleza de las figuras

visuales, pero que abandonaría en su obra tardía al explorar una teoría pictórica del significado de la teoría, donde encontraría a los modelos científicos en lugar estratégico y funcional para la posibilidad del descubrimiento por sobre la mera teoría .

1.1 Contexto e influencias en el pensamiento de Norwood Russell Hanson

Norwood Russell Hanson (1924-1967) fue un filósofo de la ciencia estadounidense fuertemente influenciado por nociones nacientes en su época, como las figuras de la Gestalt y las implicaciones que tendría el tipo de teorías y prácticas científicas desde las cuales operan distintivamente la microfísica y la física cuántica de su época en el campo de la ontología y de la epistemología.

También, es notable la influencia en Hanson de los desarrollos realizados en el campo de la Filosofía del Lenguaje y de la Semiótica para el estudio de la naturaleza del conocimiento y de la teoría científica en su relación con el pensamiento, la significación y la observación; ante lo cual, se apoya en figuras como Charles Sanders Peirce, de quien además recuperará lo referente en cuanto al proceso lógico de la abducción en la labor científica. No obstante, como se abordará de manera más extensa posteriormente, la influencia más patente para su propuesta y sus desarrollos habría de ser la del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, recuperando tanto sus planteamientos correspondientes al *Tractatus Logico-Philosophicus*, como su obra diametralmente distinta titulada *Investigaciones Filosóficas*, siendo que, de ésta última, retomaría significativamente elementos fundamentales en el planteamiento de la carga teórica de la observación como la lógica del ver qué y el ver como.

Por otro lado, como se ha reiterado previamente, se podría decir que, hoy en día, su figura e influencia es algo olvidada o inexplorada, pese a los impulsos que tal autor abriría a figuras como Thomas Samuel Kuhn, así como en el rescate de la Historia de la Ciencia como disciplina autónoma e interrelacionada para con la Filosofía de la Ciencia, siendo Hanson el fundador, propiamente, del 1er Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Indiana. Tal proyecto dentro de la filosofía de la ciencia buscaba vincular e integrar a ésta la

historia de la misma¹, no sólo para ejemplificar una estructura general en la que opera el pensamiento científico, sino buscando comprender el pensamiento científico mismo como constituido y desarrollado a través de su historia y su proceso, colaborando en la consolidación de la denominada *nueva filosofía de la ciencia* o a la filosofía de la ciencia de corte historicista, de la cual sería uno de sus más grandes exponentes el ya referido Thomas S. Kuhn².

Así pues, como se ha mencionado previamente, Norwood Russell Hanson poseía una preocupación por valorar diversas cuestiones y concepciones *no-filosóficas* emergentes en su época en función de sus implicaciones a nivel filosófico y epistemológico. Lo cual, queda manifiesto en su interés por los estudios en torno a la percepción desarrollados por la corriente psicológica de la Gestalt, así como las problemáticas derivables de las ilusiones ópticas y sus demás figuras, y asimismo en su preocupación por las repercusiones ontológicas y epistemológicas de la física de su época³.

En congruencia con tal señalamiento, en *Patrones de Descubrimiento*, Norwood Russell Hanson (1977) pretendió desarrollar algunas de las consecuencias dentro del modo de concebir el pensamiento, el conocimiento, el sujeto, así como la noción misma de ciencia que los avances y desarrollos en la física de su época obligaría a replantear a la luz de la forma que en la que se constituyó y se generaron sus descubrimientos⁴. Indagando también entonces, más allá de lo que

¹ Una labor poco explorada y valorada hasta entonces por las demás líneas y corrientes dentro de la filosofía de la ciencia, como el positivismo lógico o el falsacionismo de Popper, donde se buscaba un aproximamiento a la estructura bajo la cual se produce el conocimiento científico en sí mismo, ignorando el modo en que tal conocimiento, especialmente en el ámbito metódico, se fue transformando a lo largo de la historia y sirviéndose de ésta solo en la medida en que ofrezca ejemplos que demuestren tal estructura supuesta.

² Sin dejar de lado la influencia de Ludwik Fleck para el pensamiento kuhniano, con quien el propio Norwood Russell Hanson dialogaría.

³ Algo a lo que, curiosamente, Maurice Merleau-Ponty también le prestará mucha atención, lo cual lo vinculará con su comprensión y valor que le dará al arte contemporáneo, como se puede ver en *El mundo de la percepción* (2008).

⁴ En específico, las “[...] ciencias no acabadas, dinámicas y en proceso de búsqueda como lo es la microfísica” (Hanson, 1958/1977, p. 73) que, como el tiempo lo confirmaría, una vez constituidas, no habrían de asimilarse del todo a las disciplinas clásicas, exponiendo la necesidad de replantear el modo de entender la ciencia.

se denomina *el contexto de justificación de la teoría científica* o el problema de la comprobación de hipótesis (Hanson, 1977, p. 76) y buscando acceder al contexto mismo del descubrimiento (Asensi-Artiga & Parra-Pujante, 2002), teniendo como proyecto reiteradamente también, el desarrollo de una especie lógica del descubrimiento, la cual, se reitera como una de sus principales preocupaciones⁵.

Así, Hanson, dentro del contexto de descubrimiento, buscó analizar todo aquello que se encontrara involucrado en la construcción del conocimiento científico, comenzando por el ámbito de la percepción visual o de la observación, dado su lugar privilegiado históricamente, previo a la consolidación de la objetividad mecánica (Daston & Galison, 1992), como el medio neutro de recolección de información de la investigación científica, cuestionando ésta como su única función y su neutralidad al proponer en tal ámbito justamente la tesis de la carga teórica de la observación para progresivamente estudiar nociones como las de *hecho* y *causalidad*, entre otras, culminando en el modo en que se articulan las teorías.

Finalmente, sería conveniente traer a cuenta la influencia de Immanuel Kant en el pensamiento de Norwood Russell Hanson, pues, aunque éste se distanciaría de múltiples teorías y corrientes derivadas del pensamiento del filósofo alemán, algunas incluso en el campo de las neurociencias, el filósofo estadounidense estaría muy al tanto de la filosofía kantiana; a la vez que sus diversos planteamientos se mueven en el campo de esquematizar (donde la palabra esquema no es un mero accidente) el modo en que es posible y se constituye el conocimiento humano. Mismo sentido en que la carga teórica de la observación tendría tal valor ilustrativo en el campo

⁵ Véase *The Logic of Discovery* (1958), *An Anatomy of Discovery* (1967), *Is there a logic of scientific discovery* (1960), todos de Norwood Russell Hanson.

de la percepción, antes de servir como alguna especie de crítica o contraposición a la objetividad o neutralidad científica, pese a su influencia en tales campos.

También, la influencia kantiana en uno de los conceptos fundamentales para la problemática aquí abordada, a saber, el concepto de *experiencia*. Tanto Kant como Hanson conciben la experiencia como algo más que la mera recepción de estímulos sensoriales; para ambos, la experiencia implica una estructura compleja y condicionada, donde los objetos son aprehendidos mediante ciertos aparatos cognitivos (Kant, 2010, p. 57). Kant introduce el *a priori* del espacio y tiempo como condiciones fundamentales para la intuición sensible (Kant, 2010, p. 76), mientras que Hanson expande esta noción al destacar la presencia de una estructura más elaborada, en la que se sitúa la carga teórica de la observación y que podría sugerir un papel relevante pero poco explorado de la imaginación o la figuración⁶ en torno a la percepción. Así mismo, vale la pena reiterar que en tales planteamientos la experiencia siempre remite a la intuición sensible en tanto que involucra siempre a un objeto (Kant, 2010, p. 61)⁷.

1.1.1.- La influencia de Wittgenstein en el planteamiento hansoniano.

Pese al carácter puramente contextual de este apartado, es primordial exponer ciertos aspectos del pensamiento de Ludwig Wittgenstein con el fin de clarificar determinados motivos y posturas que influyeron en la propuesta de Norwood Russell Hanson sobre la relación entre la teoría y la

⁶ En torno a lo cual, resultaría interesante revisar la posible influencia de Wittgenstein conforme a la figuración, así como la importancia de la imaginación en la epistemología kantiana que se resalta propiamente hasta su obra *La Crítica del Juicio*. Si bien, consideramos bastante viable y fructífero el estudio de dicha relación entre tales autores y conceptos, su realización excede por mucho los alcances y fines propuestos dentro de la presente tesis.

⁷ Tal aseveración es relevante tanto para no perder de vista que la carga teórica de la observación se basa en la experiencia, así como trazar distinciones para con otras posturas y teorías en las que la experiencia es comprendida desde otros matices.

percepción en el marco de la carga teórica de la observación, así como las implicaciones que tales cuestiones tendrían en la comprensión del sujeto y del cuerpo. En particular, proponemos que la noción de *relación interna* en Wittgenstein podría ser provechosa para comprender una de las razones por las que Hanson habría de contemplar el elemento interpretativo como parte indiscernible de la percepción misma.

La cuestión en torno a las propiedades y las relaciones internas se encuentra presente desde el *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, 1999), las cuales se delimitan desde aquello que Wittgenstein considera como la unidad básica del mundo, y, consecuentemente de su pensamiento, lo único de lo que se puede pensar o hacer cualquier discurso, a saber, *el hecho*. En tal sentido, en el *Tractatus*, Wittgenstein define una propiedad interna como aquella cuya carencia en el objeto es inconcebible (1999, 4.123, p. 69), es decir, que no se puede pensar de manera separada la propiedad del objeto; por lo que, derivado de ello, sostiene en 4.1274 que “la pregunta por la existencia de un concepto formal es absurda” (1999, p.77) en tanto que tal cuestión no corresponde o atañe directamente al hecho o la proposición. Lo anterior, en función de que Wittgenstein concebirá como cognoscible o expresable aquello que se presenta en el hecho, es decir, un estado de cosas que “es una conexión de objetos” (1999, 2.01, p. 15), por ejemplo, el lenguaje mismo como la forma material, exterior y lógica del pensamiento. Lo que se puede manifestar como un posible motivo en la propuesta de Hanson al tomar el elemento sensorial y el interpretativo en el marco de una relación formal, interna e inseparable en la percepción, sin tomar la distinción de tales procesos como algo *real*.

Situación que se podría conectar sin mucha dificultad con los desarrollos del propio Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, donde problematiza la relación entre la observación y la interpretación, señalando que la carga teórica del “ver como” está en tensión con

la idea de interpretación como un proceso mental separado. Al respecto, María Sol Yuan (2022) argumenta que Wittgenstein mantiene una postura crítica frente a la noción de interpretación como un acto puramente mental y destaca que en el “ver como”, interpretación y percepción mantienen una relación interna⁸. Siguiendo tal línea, Hanson reformula la cuestión prescindiendo de la interpretación en un sentido mentalista al considerar que el “ver qué” mantiene una relación interna con la percepción misma (Hanson, 1977, p. 99). Por consiguiente, pese al carácter exploratorio y altamente reticente de tales consideraciones en torno a la observación por parte de Wittgenstein, para Hanson sus argumentos no son del todo claros y “[...] la lógica del “ver como” parece aclarar el caso general de la percepción” (1977, p. 99), sumando claro está, las delimitaciones y aclaraciones que desarrollaría en su propia obra.

Esta lectura tendría también implicaciones en la comprensión del sujeto en relación con la corporalidad. En el *Tractatus*, Wittgenstein declara en 5.631 que “El sujeto pensante, representante no existe” (1999, p. 143), lo cual se opone, naturalmente a dualismos y dicotomías como las de mente-cuerpo o alma-cuerpo realizadas y adoptadas a lo largo de la tradición filosófica⁹. Más aún, amplía tal idea al señalar que si él intentara describir el mundo tal como lo encontró, no tendría opción más que hablar también con respecto de su cuerpo, y sobre este, el modo en que sus partes se comportan conforme a su voluntad, lo que sería un intento fallido de aislar un sujeto, dado que “en un sentido relevante: no hay sujeto” (Wittgenstein, 1999, p. 143-145). Lo que refuerza la noción de que el cuerpo sería el único punto de referencia de la experiencia y que la subjetividad no se puede pensar como una entidad aparte. La imposibilidad de describir al sujeto se alinea con

⁸ Claro que, en las Investigaciones, ya no sería inseparable por no pertenecer al hecho, sino que más vinculado con el uso del lenguaje y las formas de vida, en la manera en que éstas cobran significado.

⁹ Desde la filosofía antigua hasta, particularmente, en Descartes y muchos filósofos posteriores, siendo un prejuicio heredado a las ciencias naturales.

la afirmación en 5.632 de que “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (1999, p. 145).

Dicha idea es coherente con una sentencia apenas anterior en 5.6, donde Wittgenstein señala que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (1999, p. 143), por lo que, si el sujeto es o se encuentra en el límite de lo expresable, no quedaría otra opción más que poder ser mostrado (1999, p. 67). De tal manera que, si el sujeto solo se muestra y lo que se nos muestra es el cuerpo, como las propiedades o relaciones internas, no cabría razón para distinguir realmente uno del otro. Además, en 5.633 agrega que “El ojo no lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo” (Wittgenstein, 1999, p. 145), lo que enfatiza la inviabilidad de concebir al sujeto como un objeto del mundo.

Del mismo modo en que el sujeto no puede ser tematizado como un objeto del mundo, el dolor y otras experiencias internas escapan a la observación directa, incluso para el propio sujeto. Lo que conecta directamente con las *Investigaciones Filosóficas*, donde Wittgenstein problematiza la posibilidad de hablar sobre estados internos sin reducirlos a expresiones lingüísticas y prácticas compartidas. La vivencia y, particularmente, la comunicación de la vivencia resulta ampliamente problemática debido a la dificultad que supone la capacidad “adivinar”¹⁰ las sensaciones internas como el dolor a partir del gesto, pues el dolor permanece inaccesible para el espectador. Lo que lo lleva a Wittgenstein a explorar y cuestionar el sentido público desde el cual hablamos del dolor, pese a su naturaleza interna. Lo anterior dado que, para empezar, sería necesario asumir que todos experimentamos el dolor de la misma manera, cosa que es cuando menos difícil de sostener y mucho más difícil de comprobar (2009, p. 345-353). Concluyendo en un análisis en torno a la

¹⁰ Aparentemente.

asociación de las palabras con su significado a partir de una determinada conducta, incluyendo el caso de la identificación de las sensaciones (cuya significación solo proviene de la vivencia). Siendo tal análisis uno de los motivos por los cuales Wittgenstein termina estudiando más adelante la intervención de la interpretación y la significación en el plano del acto perceptivo.

Para ir finalizando, Magdalena Arnao (2013) propone tanto a Wittgenstein como a Merleau-Ponty bajo cierta sintonía¹¹ como las figuras más importantes, desde frentes distintos, para la ruptura con la dicotomía o escisión entre la mente y el cuerpo que se dio en la filosofía durante el siglo pasado, sin perder de vista que no habrían de ser los primeros en operar con planteamientos semejantes, pero reconociendo el eco de tales filósofos que, quizás gracias a su momento histórico, habrían tenido para repensar tal problemática. Arno (2013) señala que Wittgenstein disuelve la idea de que la comprensión sea una actividad mentalmente aislada y, en su lugar, muestra cómo se sostiene en la forma en la que el cuerpo está situado en el mundo y participa en prácticas significativas. Esto enfatiza aún más la dimensión externa y corpórea del significado, reforzando la idea de que la percepción y el pensamiento no pueden ser reducidos a mecanismos internos separados de su manifestación en la acción y el lenguaje. Lo que reforzaría, en parte, una crítica a la escisión mente-cuerpo dentro del planteamiento de Wittgenstein en buena medida heredada en el pensamiento de Hanson.

En conclusión, proponemos que el problema de la relación interna en Wittgenstein proporciona diversos fundamentos y motivos principalmente metódicos¹² que servirían como

¹¹ Sintonía que habría de tomarse con medida pese a su conveniencia. Arnao hace un gran trabajo encontrando puntos de encuentro y similitud entre las consideraciones de los autores en torno a la comprensión de la corporalidad y la subjetividad. No obstante, sería difícil compartir que exista auténticamente una continuidad o correspondencia entre sus propuestas, sino, más propiamente, consideramos muchos de sus planteamientos como compatibles y apropiados para un diálogo enriquecedor frente a la temática propuesta.

¹² Siendo que incluso se podría llegar a considerar que parte de las discusiones en *Patrones de Descubrimiento* tomarían como primer paso ciertas clarificaciones lingüísticas o estudios sobre el uso o sentido desde el cual entendemos o nos expresamos en torno a determinadas situaciones.

punto de partida para Hanson sin que sus planteamientos y su pensamiento se limiten puramente a retomar y profundizar lo propuesto y desarrollado por Wittgenstein. Lo que es manifiesto en las distancias significativas que guarda Hanson al desarrollar una teoría y comprensión propia, por ejemplo, en torno a la naturaleza de la ciencia, saliendo de la perspectiva lógica y estructural del *Tractatus*, al prestar atención, como se ha remarcado, a la manera en que acontece el descubrimiento, así como la importancia y el valor del contexto histórico y social de la práctica científica, e incluso someramente en el papel de los instrumentos en la labor científica (Hanson, 1977, p. 11-28). Además del peculiar caso de *A Picture Theory of Theory Meaning*, donde retoma ampliamente el *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Wittgenstein para estudiar el modo de representación o significación de las teorías, modelos, diagramas, etc. más allá de la estructura lingüística tradicional.

1.2 La carga teórica de la observación

Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.

-Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus

Es así como, nos adentramos al ámbito de la percepción visual, en el cual, el filósofo, propondrá la tesis de la carga teórica de la observación, la cual traerá consigo, entre otras cosas, por un lado, una cierta vinculación de la teoría para con la percepción, donde esta última no resultaría meramente accidental dentro de la labor científica; y, por otro lado, denunciaría a la observación como un medio no neutro ni pasivo para la recolección de datos dentro de la investigación científica, exponiendo en buena medida, el modo en que, aún dentro del ámbito del descubrimiento científico, intervienen en gran medida los prejuicios o preconcepciones de la o el investigador.

Lo anterior, no forzosamente implica algo negativo en la construcción del conocimiento, sino que, más bien, Hanson pretendía describir parte de la estructura en la que se genera, puesto que, en palabras de nuestro autor “La visión no es solamente el hecho de tener una experiencia visual; es también la forma en la cual se tiene esta experiencia” (1977, p. 94)¹³. De modo que, dicho planteamiento ha podido representar un significativo precedente en la filosofía de la ciencia, no sólo para Kuhn en la escala histórica-social de la carga teórica, sino también en el caso de algunas filosofías de la ciencia y epistemologías feministas para la denuncia de la intervención de numerosos prejuicios en disciplinas científicas, como la primatología, que han tenido un serio

¹³ Lo que refuerza los elementos que retomaría de Kant que se mencionaron previamente.

impacto a escala política, con respecto a ámbitos como el de la opresión sistémica a la mujer (Harding, 2010).

La carga teórica de la observación, propuesta por Norwood Russell Hanson nos sugiere que la teoría resultaría no ser del todo posterior, sino que acompaña y posibilita la visión. Y, en tales términos, a lo que buscaremos apuntar nosotros es a la idea de que la percepción no está constituida absolutamente de por sí, sino que existen experiencias posibles o emergentes gracias a asociaciones o configuraciones que no habrían de ser del todo obvias ni predadas como aparentemente se podría considerar, teniendo en la mira las posibilidades significativas, pero no teóricas desde las cuales podría acontecer la experiencia visual del arte.

En consecuencia, Hanson es insistente en distinguir, por un lado, entre los estímulos sensoriales y la experiencia, y, por el otro, a su vez, entre la experiencia (la observación o la visión) y el pensamiento (la interpretación). Hanson no podría resumirlo mejor al declarar que “son las personas las que ven, no sus ojos” (1977, p. 81), y en cuanto tal, al referirnos a nuestra percepción visual, no nos limitamos a decir que vemos un “conjunto de colores” (Hanson, 1977, p. 82), como lo que los meros estímulos sensoriales nos limitarían a tomar en cuenta, sino que vemos algo, que vemos cosas¹⁴.

Tales distinciones son fundamentales si se pretende entender contra aquello con lo que dialoga Norwood Russell Hanson, pues diversos estudios filosóficos o neurocientíficos en esa época asimilaban o confundían en gran medida el concepto de experiencia con el de estímulo

¹⁴ Solamente como un referente para el lector, estas dos cuestiones, entre otras, serán las principales para comprender tanto la carga teórica de Hanson, como las implicaciones del pensamiento de Hanson desde las cuales se pretenderá reflexionar en el presente estudio.

sensorial, dado que este último remite a lo visible y explicable a través de procesos físicos y biológicos donde el proceso de la observación de las personas se describe de la siguiente manera:

(...) [los] fotones pasan a través de la córnea, el humor acuoso, el iris, el cristalino y el humor vítreo de sus ojos de la misma manera. Finalmente son afectadas sus retinas. En sus células de selenio ocurren cambios electroquímicos (...). (Hanson, 1977, p. 80)

Desde tal postura, que podríamos denominar *localizacionista*¹⁵, la visión no podría ser capaz de reconocer objetos, la visión se manifestaría incompleta y necesitaría entonces un complemento del juicio o del pensamiento que se entendería en las reacciones posteriores que le competen al cerebro, a saber, la interpretación¹⁶ (1977, p 84-88). Sin contar que, además de todo, bajo dicha noción, todos veríamos lo mismo necesariamente salvo alguna condición que lo impidiese.

Es por tal motivo que, el concepto de experiencia de Hanson no pretende desconocer el proceso físico y biológico en el que se produce el acto perceptual. Más bien se busca señalar que el cerebro, la memoria y de algún modo la imaginación (o cuando menos la figura) participan de la observación y que habrían de hacerlo en el marco de la unidad de la experiencia sin que su papel forzosamente se vea arrinconado en proceso mental de la interpretación o alguna función racional que atente contra el sentido propio de la percepción.

Es entonces como, según Hanson, dado que vemos cosas y no puros colores o haces de luz, las posturas de los que sitúan la percepción únicamente en el marco del estado físico, dejando la

¹⁵ El localizacionismo es un término usado para referirse a cierta postura en la investigación en el campo de las neurociencias donde se procede aislando las funciones cognitivas asignándolas a regiones específicas del cerebro y del cuerpo.

¹⁶ Como se ha expresado más abajo, si bien la tesis de la carga teórica de la observación se da en buena continuidad con algunas consideraciones de Wittgenstein, en esta parte, resulta valioso resaltar que la crítica a la noción de interpretación, en mayor o medida, también dialoga contra tal autor, pese a que, se podría decir que realiza ciertas correcciones y sutilezas en torno al abordaje de Wittgenstein.

interpretación como un acto secundario y posterior tendrían una serie de complicaciones y aporías. Lo cual se puede comprobar a partir de ciertos argumentos, uno de ellos gira respecto a la espontaneidad de la visión. Es decir, que de haber siempre una cadena de pensamientos que posibilite aquello que estamos viendo, el tiempo que implicaría el reconocimiento de objetos se contrapondría para con el modo en que opera nuestra visión en el hecho (Hanson, 1977, p. 86-88). Esto, se muestra en la respuesta afectiva ante algún ser u objeto, en la medida en que, incluso desde sus propias teorías, lo afectivo es fundamentalmente pre-teórico, por lo que sería difícil encontrar el periodo de interpretación para reaccionar, aún si este se presume ínfimo.

Además, en consecuencia con tal crítica, Hanson recalcará la diferencia entre interpretar y ver, en función de que el cambio que surge de ver una cosa a otra, no implica que exista un cambio de un pensamiento en especial a otro; sino, simple y llanamente, ver una cosa u otra (1977, p. 88).

Luego, la pregunta de la que surge la propuesta de Hanson podemos plantearla, en parte, desde el conflicto que denunciaron las figuras promovidas y estudiadas por la Psicología de la Gestalt, en específico las llamadas *ilusiones ópticas de ambigüedad*¹⁷. En gran medida, es la pregunta por el modo y la razón por la cual, dos personas (y, en algunos casos, inclusive la misma) son capaces de ver lo mismo (conforme a las distinciones de Hanson) en términos de estímulos sensoriales desde la misma perspectiva, y, al mismo tiempo, ver cosas diferentes, lo que se “manifiesta en su comportamiento” (1977, p. 89). Razón por la cual, no es accidental que una de las figuras que más le interesa a estudiar a Hanson es el modo en que Kepler y Tycho perciben el Sol de manera diferente dado que “el Sol no es una entidad que tenga una tal perspectiva variable” (1977, p. 88).

¹⁷ Como la figura de Boring, el cubo de Necker y la imagen pato-conejo, siendo que estas dos últimas serían usadas por el propio Ludwig Wittgenstein en TLP y las IF, respectivamente.

La respuesta que ofrece Hanson, como se ha dicho, está abocada a la carga teórica de la observación, según la cual, lo que vemos está condicionado y ordenado u organizado por un saber previo al del ejercicio perceptivo, en términos de nuestro filósofo: “la observación de x está modelada por un conocimiento previo de x” (Hanson, 1977, p. 99). Lo anterior, se agudiza en el ámbito de las representaciones visuales, pues sería imposible que una persona viera un perro en un cierto dibujo¹⁸, si no conoce *de facto* a un perro; así como el acto mismo de ver un perro representado como un perro y no a consecuencia de interpretarlo partiendo de una deducción posterior a percibirlo como un dibujo de un perro, resulta un detalle fundamental en el ámbito de la espontaneidad y el papel de cierto marco interpretativo no deductivo a tomar en cuenta en el estudio de la observación, pese a las críticas a que serían distintos tipos de objetos.

Para explicar el funcionamiento de la observación de acuerdo con su carga teórica, nuestro autor distinguirá, sólo formalmente¹⁹ o lógicamente, de dos elementos dentro de la observación, el *ver como* y el *ver qué*; respectivamente, un elemento que refiere más al estímulo sensorial bajo cierto carácter difuso, y un elemento que inserta información acerca de aquello que es visto y que, como tal, posibilita su vista (Hanson, 1977, p. 99-102). Siendo este el modo en que la teoría no se encuentra de manera aislada para con el ámbito perceptual, sino que lo comprende y lo determina a sí mismo, como la posibilidad de los científicos de ver una célula en lo que para las demás personas no es más que una mancha (Hanson, 1977, p. 77).

¹⁸ Donde encontramos los problemas en torno a la representación de los dibujos, imágenes y diagramas junto con el problema del entrenamiento, el aspecto, la organización y la imaginación en la médula del problema del ver como desde lo discutido por Wittgenstein en las IF (2009, p. 561-605). Uno de los muchos problemas que indaga Wittgenstein es, por ejemplo, la posibilidad de ver algunos dibujos de manera bidimensional y otros de manera y tridimensional.

¹⁹ Retomando lo discutido en torno a las propiedades y relaciones internas de Wittgenstein para remarcar que el *ver qué* y el *ver como* son distinguibles formalmente pero que no se debe incurrir en el error de comprenderlos como procesos distintos y separables. Al respecto, el propio Hanson (1958/1977) usa una cita al respecto de las IF a contrastar con el Tractatus respecto a las relaciones internas en la página 103.

Ofreciendo una respuesta directa a una de las preguntas centrales en la investigación de Hanson, la posibilidad de que una o dos personas sean capaces de ver auténticamente dos cosas diferentes desde la misma posición y ante el mismo objeto surge en torno al modo en que organizamos lo ofrecido por los sentidos de acuerdo con aquello que conocemos acerca de los objetos de manera previa, donde tal organización es inherente e indisoluble a la recepción de estímulos, constituyendo el acto perceptual o a la experiencia como un único proceso, no como compuesto por dos operaciones mentales diferentes. Así, en palabras del filósofo estadounidense, “la visión no es compuesta” (Hanson, 1977, p.77) en la medida en que “la interpretación es la visión” (Hanson, 1977, p. 104), razón por la cual el estado físico y la carga teórica solo pueden ser lógicamente distinguibles, consolidando un modelo que no considera a la percepción como algo incompleto o imperfecto sino algo entero de por sí.

La carga teórica de la observación, partiendo de la ilusoria división entre la mente y el cuerpo, también comprende el papel *entrenamiento*, tanto por las discusiones de Wittgenstein en torno a ver como en las *Investigaciones Filosóficas* (2009 p. 561-605), como por el énfasis mismo de Hanson del modo en que la práctica científica, auténticamente como práctica, condiciona las observaciones siendo que “el contexto pondrá de relieve aquellas características de los objetos que tiene ante él” (1958/1977, p. 96). Así, en lo que refiere a la labor científica, por ejemplo, no solo se trata de que una o un científico tengan conocimiento de cómo es una célula, sino de que en la experiencia de observar bajo un microscopio se vaya desarrollando un modo de ajustar la mirada, así como la agudeza de reconocerla y de saber distinguirla de una mera mancha.

En tal sentido, desde nuestra lectura, consideramos que la tesis de la carga teórica de la observación de Hanson ofrece también pautas para reflexionar acerca de la relevancia de la historia del sujeto-cuerpo en la construcción y la posibilidad del conocimiento, algo que es evidente, pues

la carga teórica, responde a aquello que el sujeto ha adquirido en su contexto, donde intervienen factores como su edad, su educación, su nivel social, su cultura, etc. De modo que, lo mismo que individualiza la posibilidad de ver algo, la carga teórica de la observación, es lo mismo que, a su vez, permite dar pautas para explicar el modo en que, en múltiples ocasiones, somos capaces de ver lo mismo que otras personas, como en el caso del amanecer explica Hanson que “compartimos mucha información acerca del Sol” (1958/1977, p. 98), lo que posibilita una similitud el modo en que organizamos nuestros campos visuales y experimentamos el mundo.

Tal cuestión se vincula directamente con la propuesta de paradigma desarrollado por Thomas S. Kuhn, quien de hecho retoma en su pensamiento la tesis de la carga teórica de la observación y podríamos decir que la aplica más abiertamente en sus consecuencias histórico-sociales, en la medida en que es cierta convención, autoridad o costumbre la que determina de cierto modo hegemónico un modo de experimentar o comprender cierto fenómeno a partir de ciertas teorías, prejuicios, experiencias o concepciones previas de cierto grupo de personas. Ante esto, Hanson considerará significativamente que la física naciente en su época sería capaz de ocuparse de cosas distintas, sólo en la medida en que “los micro físicos buscan nuevos modos de organización conceptual” (1958/1977, p. 98). Siendo justamente la capacidad de ver algo distinto a partir de algo ya conocido, lo problemático y a la vez fundamental para Hanson en la posibilidad de investigar y comprender el modo en que acontece el descubrimiento²⁰.

En última instancia, nuestro autor busca hacer hincapié en una cuestión simple y fundamental que parece haber sido pasada por alto en los planteamientos científicos contra los que apunta, a saber, que en la percepción *no deducimos el mundo ni lo que está en él*. Bajo ese tenor,

²⁰ Lo que se podría decir que pone a Hanson aparentemente frente a cierto problema hermenéutico en el campo de la percepción.

la aseveración de que la observación está cargada de teoría, de ninguna manera pretende reducir el acto perceptual a un acto racional, si no, por el contrario, reconocer el acto perceptual como un acto propio que involucra a la persona en su totalidad, más allá de su separación analítica de mente-cuerpo (o incluso cuerpo-cerebro), no excluyendo a la teoría ni a la mente del acto perceptual. Razón por la cual, el epígrafe del comienzo de nuestra investigación: “Son las personas las que ven, no sus ojos” (Hanson, 1958/1977, p. 81), es una aseveración guía y fundamental para la interpretación de su propuesta.

1.2.1 Las implicaciones de la carga teórica de la observación en la comprensión del sujeto²¹.

Centrando la atención entonces en aquel punto a partir del cual, según Hanson, es posible cierta experiencia similar entre diversas personas dada cierta carga teórica común, vale la pena reflexionar, sobre otros puntos de partida desde los cuales la percepción y el conocimiento proveniente de ella, más allá de un a priori kantiano, serían capaces de dialogar y establecer relaciones de familiaridad entre las diferentes personas, temporalidades, territorios o convenciones.

Es así como, pretendemos proponer el valor de la dimensión del cuerpo, que es el lugar donde acaece el entrenamiento del cual surge la percepción, el cual podría ofrecer otro determinante, pese a su propia diversidad y variabilidad, desde el cual trazar un punto en común en el diálogo con la experiencia del otro, y con ello explicar la posibilidad de cierta familiaridad

²¹ Como se ha intentado elucidar, en la presente investigación, pretendemos crear los puentes para comunicar las aportaciones de Merleau-Ponty con las de Hanson por dos vías principales, por un lado, naturalmente la de la percepción y el modo en que se genera el conocimiento, y por el otro, las consecuencias de sus planteamientos en torno a la corporalidad.

desde la cual percibir objetos o nociones ajenas, pero al final, producto de nuestro modo de relacionarnos con el mundo y con los otros.

En consonancia con la influencia de Wittgenstein previamente discutida en el pensamiento de Hanson, la propuesta de este último nos convoca a replantear diversas convenciones establecidas por la tradición acerca del papel de la teoría y de la percepción, y, particularmente, sobre el modo en que se presenta al sujeto en el acto perceptual.

En cuanto al primer asunto, la tradición de ciertas posturas científicas o filosóficas considerarían que la teoría y la percepción estarían rígidamente opuestas y separadas la una de la otra por la disposición metódica desde la que surge y se produce cada una. Lo que resulta profundamente conveniente en orden de depurar el conocimiento y la práctica científica, justamente de todo lo referente a su sentido corporal, de su origen en la percepción y de su condición justamente de *práctica* o labor, todo esto con el fin de salvaguardar el estado plenamente lingüístico, lógico y racional de la ciencia y su método *hipotético-deductivo*. Frente a lo cual, no solo la carga teórica de la observación y sus implicaciones en torno al cuerpo se opondrían, sino también el interés de Hanson por explicar el descubrimiento científico en cierto modo a partir de una experiencia singular, a su vez posible gracias a un proceso distinto al hipotético deductivo²², así como en el modo de representar de los modelos y las teorías que desarrolló en el ya mentado texto *A Picture Theory of Theory-Meaning* (2020).

Por otro lado, contrario a reducir el papel que desempeña el cuerpo dentro de la percepción y situarse en mayor medida en la mente, la propuesta de Hanson nos llama a considerar una presencia más densa del sujeto en el acto perceptual, donde se encuentran en juego más procesos

²² Véase de Norwood Russell Hanson: *The Logic of Discovery* (1958), *Is there a logic of scientific discovery* (1960), *The Idea of a Logic of Discovery* (1965), *An Anatomy of Discovery* (1967).

cognitivos e información de lo que se considera de manera usual, la teoría no es algo que se produce de manera aislada y se reserva para procesos puramente lógicos o racionales, sino que se presenta en la observación; así como la mente, no se opera de manera independiente ni posterior a la percepción, sino que está presente y activa dentro de ella, podríamos decir, si se quiere, que está encarnada²³.

En las pautas previamente descritas, el papel del cuerpo frente a la mente, y viceversa, se encuentran en una posición más cercana de lo que se suele tratar en la tradición, la experiencia es el ámbito en el que se expresan de manera indivisible, sin reducir uno al otro; ver, en cada caso, no es puramente un estímulo sensorial, pero tampoco implica pensar. En el ver, se presenta una organización sugerida por teorías, nociones, figuras, pero no se piensa, a menos que así se desee, razón por la cual, resulta fundamental para la supuesta neutralidad científica prestar atención a aquello desde lo cual vemos.

Para finalizar, cercano a ciertos planteamientos kantianos, la carga teórica de la observación nos invita a pensar un sujeto, en el marco de la percepción, que no sólo parte de lo visible para ver, sino que pone y se sirve de sí mismo en torno a posibilidad de ver y de comprender el mundo. En palabras de Hanson parafraseando a Kant, no se habría de pensar en que “el hombre sería una computadora ciega acoplada a una placa fotográfica sin cerebro” (1958/1977, p. 108), lo cual aplica tanto a la reducción de lo perceptual al estímulo sensorial, como a la separación de lo teórico con lo perceptual.

²³ Forzando un poco la jerga merleauPontiana.

1.3 El problema del descubrimiento en Hanson

El paradigma del observador no es el hombre que ve y comunica lo que todos los observadores normales ven y comunican, sino el hombre que ve en objetos familiares lo que nadie ha visto anteriormente.

-Norwood Russell Hanson, Patrones de Descubrimiento.

Con el fin de estudiar las implicaciones que la carga teórica de la observación podría tener en cuanto a las condiciones o características de la experiencia artística, antes de abstraer y aislar aquello que resultaría significativo o valioso para nuestro estudio y estudiar a Hanson más allá de lo que su obra nos dejó, continuaremos examinando brevemente las implicaciones que tendría la carga teórica en torno a las posibilidades y particularidades del descubrimiento con la intención de aprovechar al máximos las ideas del propio Hanson, así como para, en su momento, ser capaces de contrastar o vincular elementos de la experiencia científica con la artística.

Siendo tan reiterativo, como la propia discusión de Hanson al respecto, el descubrimiento fue una de las problemáticas de las que más se ocupó nuestro autor sosteniendo que su comprensión difícilmente quedaría esclarecida dentro de los límites de lo que el modelo hipotético-deductivo podría contemplar. Para lo cual, el filósofo estadounidense buscaría acérrimamente defender la distinción, cuando menos lógica, de los motivos o razones que llevan a alguien a sugerir una hipótesis frente a las razones de los otros para aceptar dicha hipótesis (Hanson, 1958, p. 1074).

Lo anterior, al analizar que si bien, sugerir una hipótesis no es un proceso azaroso sino deliberado y selectivo dado que el científico discrimina de entre muchas otras opciones que reconoce como menos probables o lógicas, tampoco es resultado de un proceso directamente lógico deductivo; teniendo en cuenta casos como en los que las hipótesis parten de analogías con otros objetos cuya equiparación se debe justificar *a posteriori*, denunciando el carácter no deductivo de su propuesta (Hanson, 1958, p. 1075-1079).

Esto llevaría a Hanson a recuperar la noción de “abducción” o “retroducción” de Peirce, quien a su vez lo retomaría de Aristóteles, con el fin de explicar la lógica detrás de tal, por así decirlo, salto creativo que permitiría ofrecer una posible explicación a un hecho no predicho por la información y las condiciones de las que se partió, a saber, una *anomalía*. Siendo, naturalmente, la manera de lidiar con lo no conocido lo que se encuentra en juego en la posibilidad del descubrimiento y lo que determina también para Hanson el modo de hacer ciencia en el que uno se ubicaría.

De modo que, en *Observación y Explicación*, Hanson describe ciertos modos en los que los científicos lidian con las anomalías ligados a una determinada comprensión sobre la manera en que la ciencia *explica* los fenómenos (1958/1977, p. 35-42). Teniendo, por un lado, una especie de asimilación entre la explicación y la *predicción*, donde la anomalía podría ser resuelta al remontarse “mediante leyes hasta condiciones iniciales cuya falta de novedad no deja cabida a la perplejidad” (Hanson, 1958/1977, p. 37), concibiendo a esta como predecible contradictoriamente a su imprevisto acontecer. El problema radica en que, de ser, auténticamente predecible, ¿por qué no fue predicho en un inicio? Así como el hecho de que podría ser muy arbitrario el nexo entre

una teoría con la realidad si el único criterio es su capacidad de predicción²⁴ (Hanson, 1958/1977, p. 36-37). Por el otro lado, de manera aún más difusa, Hanson explora las posibilidades de explicar las cosas en términos de una familiaridad y una comprensión, en alguna medida intuitiva, el problema es que, en gran medida, ésta habría de ser incomunicable y virtualmente inútil para la ciencia misma (1958/1977, p. 38-39). Lo que expone la necesidad de ampliar ambas nociones sobre el significado y los modos de la explicación científica con el fin de ser capaces de atender y dar sentido a las anomalías, manteniendo la relación correcta que tiene lo familiar y lo no familiar en la comprensión científica y a la vez en nuestro encuentro con el mundo.

Para tales propósitos, Hanson se propone rescatar el papel de los modelos y el modo en que explican y representan determinado objeto y fenómeno, que diferiría del sentido predictivo de la propuesta de Hempel previamente descrita, lo que tendría un desarrollo más amplio, como se ha dicho, en su artículo publicado de forma póstuma *A Picture Theory of Theory-Meaning*. No obstante, justamente, en el marco de las posibilidades que ofrecen los modelos, Hanson reconoce el lugar de la sorpresa, habiendo ya puesto de relieve el problema de las anomalías, como un paso necesario para el desarrollo científico, lo que nuevamente nos regresa al problema del descubrimiento científico y en el problema hermenéutico en el que está inmerso (1958/1977, p. 61).

Así, regresando a *Patrones de Descubrimiento*, podríamos decir que Hanson ofrece algunos indicios para explicar las posibilidades desde las que podría acontecer el descubrimiento científico, tomando en cuenta el aparente apuro en el que nos dejaría la carga teórica de la observación en las posibilidades de ver algo nuevo. Dado que, si nuestra observación está en parte

²⁴ Lo que es retratado tomando en cuenta que los mecanismos de predicción de Ptolomeo eran equiparablemente precisos frente a los de Copérnico, no obstante sus teorías “no eran iguales en cuanto a poder explicativo” (Hanson, 1958/1977, p. 40).

determinada por cierta preparación, información o contexto, ¿de qué manera sería posible ver algo diferente?²⁵ Teniendo en cuenta que la emergencia de las anomalías no bastaría para consolidar una extrañeza en el investigador que le obligue a contemplar una novedad en cuanto al conocimiento que ya se tiene²⁶. De tal modo que, el descubrimiento para Hanson implicaría una *actitud* diferente en el modo de lidiar con las anomalías; motivo por el cual, de hecho, distingue la labor científica de las ciencias clásicas o ya establecidas y se propone estudiar lo que las ciencias “no acabadas, dinámicas y en proceso de búsqueda como lo es la microfísica”²⁷ (1958/1977, p. 73) nos podrían decir acerca de la práctica y el conocimiento científicos.

La solución no proviene de nada que nos se haya expuesto previamente, se sitúa en la abducción o la retroducción, si no la entendemos como un proceso puramente mental, pues justamente se trata de reconocer las anomalías y de *ver* algo distinto en lo familiar. Lo que, no tan sorpresivamente, enlaza las posibilidades del descubrimiento a las posibilidades de la observación, es decir, de la experiencia. Encontrando en ésta, como se ha dicho, un aparente problema hermenéutico en la percepción que supone el descubrimiento, donde a su vez se podría encontrar la solución.

Bajo tal tenor, por un lado, la carga teórica toma como supuesto, cercano a Wittgenstein (1999) en la proposición 5.634 del TLF, que “hay un número ilimitado de maneras en las que se puede ver un conjunto de líneas, formas y manchas” (Hanson, 1958/1977, p. 97), dado que la organización es lo que varía y la que depende de factores tanto objetivos como contextuales, subjetivos y conceptuales. De tal manera que, la posibilidad de ver algo de manera distinta es, de

²⁵ Lo que curiosamente, con un sentido algo diferente, el punto de partida de la investigación de Hanson.

²⁶ Como se ha visto en relación con la comprensión predictiva de lo que implica explicar en el ámbito científico.

²⁷ Semejante quizá a la distinción kuhniana entre las ciencias en formación y la ciencia normal en la *Estructura de las revoluciones científicas* (1971).

hecho, intrínseca a la visión y el fundamento mismo del conocimiento en cuanto a que el enunciado contiene un estado de cosas de los objetos, y el conocimiento de los objetos, según Wittgenstein en 2.0123, implica conocer “todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas” (p. 17). Semejantemente, la percepción supone a su vez el escorzamiento, o el estar limitados a ver solo un aspecto del mundo (Hanson, 1958/1977, p.83), y la suma de aspectos o sentidos en los que se puede ver algún objeto o imagen. En palabras de Hanson, “ver (...), es ver que son posibles observaciones adicionales” (1958/1977, p. 105). Es por tal motivo que el modo de representar de los modelos cobraría mayor relevancia en la obra tardía de Hanson al explicar el significado de las teorías por sobre una comprensión clásica del lenguaje, dadas las posibilidades de explicación no predictivas ni deductivas de los modelos que proveen al “presentar las estructuras que *posiblemente* tengan las materias” (1958/1977, p. 62), en la medida en que el modelo “proporciona canales de interconexión de estados de hechos que (...) podían permanecer aislados e independientes unos de otros” (1958/1977, p. 61); lo que permite asimilar las anomalías de mejor manera como algo incluso inherente a la comprensión que tenemos de las cosas²⁸.

En tal sentido, la ambigüedad y las anomalías se encuentran, de hecho, supuestas en el modelo que propone Hanson en la medida que la carga teórica no determina rígidamente la percepción. No obstante, nada de esto hasta ahora ha resuelto las condiciones bajo las que podría darse la abducción, pues el hecho de que, en efecto, *se pueda ver algo distinto*, no nos dice mucho acerca de *cómo* es que se puede ver de manera distinta particularmente si no se tiene una

²⁸ Que es en parte lo que hasta la fecha ha ocurrido con el rendimiento del Modelo Estándar en la física de partículas elementales, pese a las deficiencias de éste que han motivado a los científicos a intentar construir una teoría más amplia que abarque aquellos fenómenos cuya explicación queda fuera de los límites de este. (Mondragón Ceballos, 2024, p. 10-11)

determinación que supla una organización por otra. El problema del descubrimiento no es la diferencia cuya condición ya está dada, sino la extrañeza de la que se partiría.

Así, innegablemente la posibilidad del descubrimiento nos remite a un caso, si no límite, cuando menos extraordinario de la percepción. Hanson nos ofrece, como mínimo dos de estos, en *Patrones de descubrimiento*. El primero resalta la presencia de la carga teórica en la percepción al percibir algo que está ausente en algo más, teniendo como ejemplo prototípico, el percibir una huella o una pisada, en general, algo que reconocemos como un indicio de algo más (Hanson, 1958/1977, p. 100). En tal caso, no percibimos la huella meramente como un conjunto líneas o manchas en el piso, o como una hendidura en la tierra o el lado, sino, justamente, como una *huella* de algo (un zapato, un pie, un tractor, lo que sea) y compartiría en nuestra percepción, de algún modo, la organización con lo que dejó tal impresión en el suelo (Hanson, 1958/1977, p. 100). Dicho caso, pese a todo, se sigue inclinando al reconocimiento científico que podríamos encontrar, por ejemplo, en las ciencias periciales o en la cacería.

Por lo que, el que caso de mayor relevancia para el presente sería el siguiente, en el que, propiamente, “los datos son confusos y en que quizás no tengamos una clave que nos guíe” (Hanson, 1958/1977, p. 100). Para Hanson, esta forma de ver que nos obliga a, por una parte, remitirnos a la información fenoménica, pero, a la vez a tantear o buscar una organización al observar, y, nos dice que “es la meta de la observación” (1958/1977, p. 100) en el ámbito científico. Y supone sus posibilidades, metafórica y literalmente, alrededor de la imagen de una “visita al oculista” donde, probablemente con las alteraciones al entorno visual y a las pupilas, la persona se ve incapacitada para organizar el campo visual de manera usual (Hanson, 1958/1977, p. 100). Así

también, traza la analogía con el intento de abstraerse de sus concepciones, en la búsqueda de observar de la manera en que lo haría un niño²⁹.

Hanson concluye que “la observación en la física no es un encuentro con destellos, sonidos y sacudidas poco familiares e inconexos, sino más bien un encuentro calculado con éstos como destellos, sonidos y sacudidas de una clase particular” (1958/1977, p. 105). De modo que, el descubrimiento, como se ha insistido, tiene su fundamento en la abducción como un proceso que, a su vez, solo tiene sentido y posibilidad en el marco de una experiencia singular.

Lo anterior reforzaría, por un lado, el fuerte sentido corporal desde el que Hanson entendería al sujeto, pues el acceso a tal experiencia tiene raíces en condiciones tanto físicas-materiales, como la iluminación, el contexto y el estado del cuerpo del sujeto, como mentales o subjetivas en la posibilidad de encontrar la extrañeza buscando retrotraerse lo más posible al contenido fenoménico buscando una estructura organizativa diferente que derive en la contemplación de relaciones entre los objetos que ofrezcan un nuevo modo de explicar los fenómenos. Siendo que ésta última clase de condiciones nos hablarían de que la posibilidad de dicha experiencia en la práctica científica implicaría de un modo u otro en un cambio de actitud entre el sujeto y el mundo, así como en nuestra capacidad de romper con la familiaridad en la medida de lo posible, lo que aún si fuera difícil justificarlo subjetivamente, quedaría justificado tomando en cuenta lo que sucede cuando vamos al oculista.

²⁹ La cual, curiosamente, es una analogía recurrente en la mirada artística por múltiples pintores.

1.4 Hanson y el problema de la representación.

Para concluir este capítulo, abordaremos la postura que Norwood Russell Hanson mantiene frente a las representaciones visuales extensiva a los objetos artísticos. Esto, matizado a partir de la relación que dichas consideraciones guardan para con su propuesta en general, así como con lo que Hanson explora en cuanto al modo de representación propio de los modelos, las ecuaciones y las teorías en general.

La manera en la que Hanson entiende la experiencia y los objetos artísticos tomando en cuenta la carga teórica es bastante marginal e injusta dado el énfasis y privilegio que el filósofo estadounidense buscaría darle a los objetos y constructos desarrollados en el ámbito científico. Una asimetría que se vuelve evidente frente a la meditación que lleva a cabo Wittgenstein (2009) en las *Investigaciones Filosóficas* acerca de la experiencia artística y de las posibilidades de la representación en las imágenes en el apartado donde examina el “ver como”, del cual Hanson extrae una gran influencia e inspiración.

En general, existe, en este peculiar punto, un estrecho vínculo entre la carga teórica de la observación y la teoría pictórica o figurativa del lenguaje³⁰, particularmente en relación con el problema de la representación. Más específicamente, en torno al problema del acceso al signo, es decir, en torno a la pregunta sobre ¿cómo es posible que algo nos remita o evoque algo más o algo distinto? Al respecto, en la carga teórica estarían comprendidas, en parte, las condiciones que permiten dicha evocación. La organización, en tanto estructura no visible pero que permite visibilizar, determinada por condicionantes objetivas y subjetivas o contextuales, constituye en

³⁰ Desarrollada por Wittgenstein (1999) en el *Tractatus Lógico-Philosophicus*, de la cual el filósofo austriaco se habría distanciado encarecidamente en obras posteriores, como en las *Investigaciones Filosóficas*. No obstante, parte del rescate peculiar de Hanson de la obra de Wittgenstein, como se habría manifestado en los apartados anteriores, estaría en una postura algo conciliadora, o cuando menos ecléctica, del pensamiento de Wittgenstein en función de su propia teoría acerca de la ciencia y de la observación.

buena medida el trasfondo que permitiría la identificación de un objeto a partir de un dibujo o una imagen determinada.

Lo que queda acentuado en los análisis de Wittgenstein y de Hanson respecto al entrenamiento y al conocimiento que implican ver los dibujos o imágenes de una determinada forma. Por ejemplo, aprender a ver una figura bidimensional como una representación tridimensional requiere de una serie de esquemas adquiridos que permiten discernir formas, volúmenes y perspectiva, siendo aún más complejo el discernir entre una representación bidimensional y una tridimensional a partir de figuras igualmente planas (Wittgenstein, 2009, p. 579). Lo mismo sucede al identificar una figura cúbica como una caja de cartón, de madera o de plástico; la diferencia no es del todo objetiva, sino que surge de la suma de abstracciones y organizaciones, así como las relaciones entre éstas que una determinada imagen o contexto permiten denotar. Tal que, en este sentido, tanto la representación como la percepción son actividades “cargadas de teoría”.

Así, la propuesta de Hanson sobre la representación no se aleja tanto de diversas nociones desarrolladas por la tradición de la Filosofía del Lenguaje. Un ejemplo interesante de ello se encontraría, por un lado, en torno a la reflexión acerca del conocimiento previo o contexto necesario para acceder al signo, así como en la distinción entre el *signo formal* y el *signo material*³¹, tal como la concibe Santo Tomás de Aquino y la recupera Beuchot (2004, pp. 38-41). Por consiguiente, en consonancia con dichas distinciones, aunque no del todo por las mismas

³¹ La Filosofía Medieval del Lenguaje tenía una predilección por el signo formal (relacionado a los conceptos y al lenguaje) por sobre el signo material (pinturas, estatuas, etc.) dado que el signo formal es capaz de “apagarse como objeto y relucir como signo” (Beuchot, 2004, p. 41), mientras que el signo material supone una comprensión, no solo de lo que quieren significar, sino también del objeto mismo que se presenta para cumplir su función, lo que asimismo implica la posibilidad de entorpecer el acceso al significado al distraerse con las características propias del signo como “los rayones que presentan, las manchas que tienen, etc.” (Beuchot, 2004, p. 41). La supremacía del signo lingüístico se encontraría en su capacidad para cumplir su función como signo de manera óptima en comparación con su alterno.

razones, en *Patrones de Descubrimiento*, Hanson situaría al lenguaje en un lugar privilegiado por sobre las demás formas de representación, incluidos los modelos (1977, pp. 105-112).

En un primer momento, para Hanson, el lenguaje y las pinturas o figuras operan según modos de representación diametralmente distintos. Mientras que las figuras se encontrarían más próximas a la realidad o al modo en que esta se presenta al compartir la organización y ciertos elementos visuales o sensoriales, ante lo cual “copia y original son del mismo tipo lógico” (Hanson, 1977, p. 108). El lenguaje, por el contrario, en palabras de Hanson, “no copia en absoluto o copia menos” (1977, p. 109), y esta distancia le permite condensar e informar³² aquello que es presentado, de una manera más compleja y a la vez relevante para el conocimiento. Razón por la cual, precisamente, al no compartir el mismo tipo de similitud estructural con aquello describe, el lenguaje posee una versatilidad característica de la que surge la posibilidad del error, pero así mismo la de la verdad. Esto, al ser capaz de formular escenarios o situaciones posibles que involucran una mayor cantidad de elementos, estados y factores, los cuales serían, ahora sí, verificables con las imágenes y la realidad, comprendiendo que las imágenes estarían limitadas meramente a reflejar un determinado aspecto del mundo (Hanson, 1997, pp. 107-111).

En esta línea, una representación visual, entre menos copie e informe más³³, adquiriría mayor relevancia y utilidad para el conocimiento, al menos en el ámbito científico aproximándose al funcionamiento del lenguaje. Tal es el caso el caso de los mapas, diagramas y modelos, cuya función no se limitaría a reflejar aspectos del mundo, sino que también lo organizan y permiten operar sobre él. Sin embargo, en lo concerniente a *Patrones de Descubrimiento*, Hanson aún

³² Probablemente conservando ambos sentidos de la palabra, el de ofrecer información sobre algo, a la vez, de dar forma sustancial a algo.

³³ Aquí se propone un juego de palabras con la ambivalencia del significado de la palabra “informar” en sus dos posibles acepciones, por un lado, la de ofrecer información acerca de algo, y, por el otro, la de proporcionar una forma e incluso deformar aquello que se representa..

sostiene que la materialidad o el carácter eminentemente visual de las representaciones de dicho tipo, que se puede resumir en los signos materiales, impediría que pierdan su sentido especular (Hanson, 1977, p. 111).

Tal postura, no obstante, sería reevaluada por el propio Hanson y comenzaría a modificarse en escritos posteriores. Por lo que, en *Observación y Explicación*, se encargaría de repensar el modo de representación y la importancia de los modelos para el conocimiento científico. Allí enfatiza nuevamente que su utilidad surge entre mayor sea la distancia y la diferencia que los modelos guarden con la materia (Hanson, 1977, p. 61-63). Todo esto en el camino de intentar desarrollar una comprensión sobre la ciencia en un espacio intermedio entre un empirismo o un idealismo ingenuos, donde los modelos representan un sitio notable que expone la intervención de elementos creativos o imaginativos circunscritos en los límites de la práctica y el pensamiento científicos.

Dicho giro culmina, en su artículo póstumo, *A Picture Theory of Theory-Meaning*, donde Hanson propone entender el significado de las teorías (como su nombre lo sugiere) en función de un modo de representación ya no del todo lingüístico o propositivo, sino más próximo al de los modelos y los diagramas, al proponer entender a las teorías como “instrumentos de inteligibilidad” (2020, p. 5). Una propuesta que retoma de forma inusitada la teoría pictórica o figurativa del lenguaje de Wittgenstein, la teoría de los signos de Peirce y sus propios desarrollos en torno a la carga teórica de la observación. De tal modo que las teorías no serían comprendidas desde su aspecto veritativo, sino en función de las posibilidades que ofrecen para articular estructuras, relaciones y patrones que permitan una comprensión más precisa y efectiva de los fenómenos, conservando una apertura organizacional que permita dar sentido a las anomalías.

Así, desde las pinturas hasta las ecuaciones matemáticas, la representación es posible a partir de la capacidad de reproducir ciertas estructuras identificables en la organización que constituye la visión. La demarcación entre los modos de representación depende entonces, del tipo, magnitud y complejidad de los datos, estructuras y relaciones que una figura sea capaz de exponer. Partiendo de representaciones icónicas o pictóricas (como las pinturas, paisajes, fotografías, etc.) donde apenas se abstraen colores y formas, en camino hacia modos de representación cada vez más esquemáticos, capaces de compartir estructuras geométricas (como los mapas y algunos diagramas); llegando a representaciones complejas capaces de mostrar organizaciones y estructuras que expongan procesos dinámicos, al grado de no solo informar contenido sobre múltiples objetos, sino también sus relaciones, y, en última instancia, relaciones entre relaciones que posibiliten identificar patrones que integren lo ofrecido en la realidad (Hanson, 2020, p. 7-19). Siendo tal sentido bajo el cual, las ecuaciones algebraicas llegarían a ser descriptivas pese a su grado de abstracción.

El presente análisis del problema de la representación en la obra de Hanson revela un tránsito significativo desde una visión que privilegiaba el lenguaje como vehículo principal del conocimiento hacia una concepción más amplia, donde los modelos, diagramas e imágenes asumen un rol central como instrumentos de inteligibilidad, donde su función es la de guiar u orientarnos en la comprensión de fenómenos simples y complejos. Este desplazamiento supone una revalorización de lo visual y lo estructural, no ya como simples reflejos especulares del mundo, sino como configuraciones activas capaces de organizar, abstraer e interrelacionar elementos de la experiencia.

En este marco, la representación científica no se limita a reproducir lo dado, sino que implica una dimensión creativa e imaginativa fundamental. Como afirma el propio Hanson, “todos

los mayores avances parecen haber sido hechos a través del uso de la imaginación del teórico” (2020, p. 37). Aquí la imaginación no opera de forma arbitraria, sino dentro de una constitución histórica y teórica que permite construir modelos cada vez más complejos y operativos. La función cognitiva de una teoría residiría así en su capacidad para generar patrones conceptuales que transformen datos dispersos en configuraciones significativas, del mismo modo en que una imagen ambigua se vuelve comprensible al ser reconfigurada por una clave perceptiva.

Lejos de constituir copias pasivas del mundo, los modelos y teorías científicas son estructuras proyectivas que permiten anticipar comportamientos, explorar posibilidades y reorganizar la percepción del fenómeno con el fin de facilitarnos su comprensión y nuestra posición frente a él. En ese sentido, el desarrollo histórico de los modelos, como lo muestra Hanson en su análisis de la evolución de la teoría aerodinámica (2020, p. 16-36), evidencia no solo un progreso técnico, sino también un cambio en los modos de ver y de comprender. La representación, por tanto, no es el punto de llegada de una observación neutra, sino el lugar donde convergen la percepción, el lenguaje, la imaginación y la práctica.

1.5 Sumario y conclusiones del primer capítulo.

A lo largo de este primer capítulo, se han explorado los principales puntos de partida del pensamiento de Norwood Russell Hanson en torno a la carga teórica de la observación, la percepción y el problema del descubrimiento. A partir de su diálogo con Wittgenstein, Peirce y la tradición kantiana, Hanson propone una concepción activa de la percepción, donde ver se concibe como un proceso que implica, además de un contexto objetivo, un entrenamiento y un conocimiento previo. La percepción no se limita a recibir lo dado, sino que implica una configuración significativa del mundo, sostenida por estructuras internas y prácticas encarnadas.

En este tenor, el descubrimiento científico no se limita a la simple inferencia de una hipótesis, sino un acontecimiento perceptivo en el que lo familiar se vuelve extraño y lo caótico adquiere forma. Esta condición hermenéutica propicia para el descubrimiento está estrechamente ligada al papel que Hanson atribuye a los modelos, especialmente en su obra tardía. En *A Picture Theory of Theory-Meaning*, plantea que las teorías científicas deben entenderse como instrumentos de inteligibilidad más que como enunciados verdaderos o falsos. Los modelos no reflejan el mundo, sino que lo organizan, lo proyectan y lo hacen visible bajo nuevas configuraciones, ofreciendo una manera más adecuada de lidiar con las anomalías o con lo desconocido en general.

Este enfoque redefine profundamente la noción de representación: ya no como copia pasiva, sino como articulación estructural de relaciones significativas. Aunque Hanson reserva este análisis para el campo científico, resulta posible, como se ha insinuado, considerar que su concepción de los modelos podría aplicarse también a ciertos objetos artísticos, particularmente tomando en cuenta el desarrollo mismo que ha tenido el arte más allá la mimesis tradicional. Lo cual marca el curso argumentativo natural por desarrollar en capítulos posteriores, al articular los

demás aspectos de la propuesta hansoniana en orden de esquematizar una posible manera de entender estado de la experiencia artística.

2. Maurice Merleau-Ponty y el problema del arte.

La verdadera filosofía consiste en aprender a ver de nuevo el mundo

-Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, (1945, p. 20)

Maurice Merleau-Ponty, fue un filósofo francés fuertemente influenciado por la fenomenología de Edmund Husserl y de Martin Heidegger. Esta influencia fue particularmente relevante por las facilidades que dicho método y corriente filosófica ofrecen para repensar y replantear el problema del cuerpo. A partir de las consideraciones de dichos autores, Merleau-Ponty desarrolló su propia filosofía en torno a una aclaración fundamental: el cuerpo ya no puede ser pensado como un objeto entre objetos, ni como mero correlato de la consciencia, sino como el punto cero de toda referencia, el eje constitutivo desde el cual se da toda percepción y, con ella, el sentido.

A lo largo de su obra, Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología del cuerpo vivido, desde la cual se replantea radicalmente dicotomías clásicas de la tradición filosófica como la separación entre sujeto y objeto, entre lo interno y lo externo, entre percepción y pensamiento. En su filosofía, la percepción, lejos de ser una recepción pasiva del mundo o estar constituida absolutamente por la consciencia, se entiende como una apertura encarnada al mundo, un vínculo carnal que constituye el sentido antes de toda reflexión. Lo que tiene consecuencias significativas en el modo de concebir casi todos los ámbitos del conocimiento o la comprensión humana.

La relevancia de Merleau-Ponty en el marco de la filosofía francesa contemporánea es manifiesta de modo tangible más allá de sus aportes a la fenomenología, sino en torno a su cercanía

y su diálogo con otros pensadores de la época como Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre, grandes expositores del denominado *existencialismo francés* y cofundadores de la revista *Les temps modernes* (Los tiempos modernos, en español) en 1945. Su relevancia para tal movimiento radicaría principalmente en las herramientas metódicas y conceptuales de su enfoque fenomenológico-existencial del cuerpo que nutrirían a sus desarrollos, como la crítica feminista a la ontología tradicional de Simone de Beauvoir³⁴.

Así mismo, como se ha visto, las repercusiones de la obra del filósofo francés no se encontrarían limitadas en el marco de la ontología o la epistemología, donde suele encasillarse al pensamiento fenomenológico, sino que tendrían a su vez un fuerte matiz político. Del cual, figuras como Pierre Bourdieu se servirían para reflexionar o estudiar diversas cuestiones o fenómenos a nivel sociológico, antropológico, psicológico, entre otros, al aprovechar las posibilidades que ofrecen los planteamientos de Merleau-Ponty acerca del papel del cuerpo en el desarrollo histórico, social y cultural del mundo.

El arte ocupa un lugar central en el pensamiento de Merleau-Ponty articulando su noción en el marco de su forma de concebir el método y la labor fenomenológica, así como las problemáticas vinculadas al cuerpo y la percepción. Inspirado recurrentemente en la obra de Paul Cézanne, Merleau-Ponty se aproximó al arte en función de una meditación profunda acerca de la relación originaria entre el cuerpo y el mundo. De tal modo que, en su propuesta, el problema del arte estaría en la posibilidad de constituir una forma reflexiva pero no conceptual o analítica de acceso a nuestra relación con el mundo desde la percepción, rescatando su naturaleza dinámica y encarnada al ir más allá del *prejuicio de mundo*.

³⁴ Particularmente los estudios sobre el cuerpo como ser sexuado en la *Fenomenología de la percepción* (1945/1985, p.171-190).

Un problema que, en última instancia, estaría emparentado con las posibilidades mismas de la reducción fenomenológica en su tarea de describir y entender el mundo en su aparecer desde una experiencia originaria, obstaculizado quizás por el lenguaje y nuestra inalienable relación con el tiempo y el mundo. Motivo por el cual, Merleau-Ponty (1945/1985) declara en la introducción a la *Fenomenología de la percepción* que “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (p. 14). De tal manera que la filosofía de Merleau-Ponty, tal como la percepción y el arte nos enseñan, supone un constante recomenzar que “se apoya en sí misma, o se funda en sí misma” (1945/1985, p. 20) en tanto que constituye o instauro un comportamiento, una manera particular relacionarse frente al mundo y desde él.

2.1 Contexto e influencias en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty

De una manera general, la nueva psicología nos muestra en el hombre no un entendimiento que construye el mundo, sino un ser que está arrojado a él y que a él se siente ligado como por un lazo natural.

-Maurice Merleau-Ponty, El cine y la nueva psicología.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fue un filósofo francés significativamente influenciado por la filosofía de Edmund Husserl y Martin Heidegger en cuanto al movimiento y el método de la fenomenología, principalmente en lo tocante a las consecuencias que dicha corriente de pensamiento tendría en las posibilidades de reflexionar y desarrollar una comprensión singular en torno al papel del cuerpo y la percepción como medio de acceso originario al mundo. Motivo por el cual, Merleau-Ponty a menudo suele ser contemplado como un gran lector de Husserl y un gran continuador del método fenomenológico al desarrollar y amplificar la reflexión en torno a diversos elementos esbozados previamente por el filósofo alemán; todo esto, naturalmente, no exento de una revisión crítica por parte del filósofo francés³⁵.

De tal manera que, pese a las deudas y herencias provenientes de la filosofía de René Descartes que reconoce Husserl en la fundamentación de la fenomenología, una de las temáticas más recurrentes en la filosofía de Merleau-Ponty a lo largo de su vida sería el de cuestionar y

³⁵ La cercanía de Merleau-Ponty con la fenomenología nos permite situar de manera mucho más eficiente y menos especulativa muchos de los elementos influenciados o heredados en su pensamiento, en contraposición con los esfuerzos por reconstruir el lugar de enunciación desde el que Hanson se movía, dada la falta de bibliografía al respecto y el desinterés del propio autor a suscribirse a una corriente de pensamiento filosófico específica.

criticar el establecimiento o reforzamiento cartesiano de diversos supuestos en la tradición filosófica y científica, así como su influencia a nivel cultural. Una crítica que se sirve de un impulso ya presente en la obra de Husserl, pero Merleau-Ponty la profundiza al centrarse especialmente en la dicotomía o el dualismo mente/cuerpo que se deriva directa o indirectamente³⁶ del pensamiento de Descartes, y que considera una de las raíces más problemáticas del pensamiento moderno³⁷.

En este sentido, Merleau-Ponty analiza cómo el *cogito* cartesiano, es decir, la certeza del mundo a partir del sujeto, al privilegiar su aspecto autorreflexivo y la supremacía de la razón o el entendimiento, funda una ontología y una epistemología que marginan al cuerpo, la animalidad e incluso la percepción. Esto, sumado al reduccionismo mecanicista desde el que Descartes concibe el cuerpo, contribuyendo a una imagen fragmentaria e inadecuada del sujeto y del mundo. Ante lo cual, Merleau-Ponty propondrá una reconsideración radical de la percepción y la corporeidad como fundamentos originarios del sentido.

Así también, dado al carácter crítico de la revisión de su obra en cuanto al modo en que se ha estudiado el cuerpo y la percepción a lo largo de la tradición filosófica y científica, Merleau-Ponty fue un lector atento de las investigaciones en el campo de la psicología y las neurociencias de su época. En consecuencia, pese a las diferencias relativas a determinadas posturas y supuestos de dicha corriente psicológica, Maurice Merleau-Ponty encontraría frecuentemente motivación e inspiración en muchos aciertos y hallazgos que le concedería a la *Gestalttheorie*, Teoría de la Gestalt o Teoría de la Forma en español. Lo anterior, en relación con aquello que Merleau-Ponty

³⁶ A pesar de que se pueda argumentar que, en su obra, Descartes, sostiene que no son separables el alma del cuerpo y que la dicotomía podría provenir de cierta lectura estandarizada de su obra. Merleau-Ponty, en *El mundo de la Percepción* (2008), señala que, sin embargo, Descartes tampoco resuelve el tipo de relación que existe entre ambas, lo que, sumado a los demás elementos de su pensamiento, conducen a tales conclusiones justificadamente.

³⁷ Particularmente problemático debido a su ubicuidad casi absoluta en las ciencias clásicas y la filosofía moderna. Siendo este, uno de los elementos desde los que critica a otras figuras como a Immanuel Kant y hasta el propio Husserl.

retoma de dicha corriente para consolidar su propia comprensión en torno a la percepción, el cuerpo y el comportamiento, a la vez de ejemplificar las transformaciones que sufriría la psicología del siglo pasado que a su parecer contribuirían al abandono de múltiples supuestos de la tradición como la dicotomía mente-cuerpo³⁸.

Por último, antes de proceder a desarrollar algunos elementos fundamentales en torno a la fenomenología que faciliten situar una determinada lectura o comprensión del filósofo francés, cabe destacar la figura de Paul Cézanne como una influencia central, no sólo en cuanto a sus reflexiones en torno al arte y la naturaleza, sino, además, dado su estricto vínculo, en torno a la percepción en general. En cierta medida, la figura de Paul Cézanne se muestra como algo invariable e indispensable para Merleau-Ponty en el marco de su obra y pensamiento, constituyéndose como fuente de inspiración desde sus primeros trabajos, como en el artículo *La duda de Cézanne*, publicado originalmente en 1945, hasta su último libro publicado en vida en 1961, *El ojo y el espíritu*.

2.1.1 Merleau-Ponty y la fenomenología.

La fenomenología es un movimiento, una corriente y un método filosófico que tuvo origen a finales del siglo XIX y principios del siglo XX a partir de los planteamientos desarrollados por el filósofo y matemático Edmund Husserl (1859-1938) como una respuesta al psicologismo predominante en su tiempo, representado por figuras como Franz Brentano, quien fue su maestro. La fenomenología, referida en los escritos tempranos de Husserl como “psicología descriptiva”,

³⁸ Véase de Merleau-Ponty, M.: *La estructura del comportamiento* (s.f.), *La fenomenología de la percepción* (1985), “El cine y la nueva psicología” en *Sentido y sinsentido* (1977).

justamente pretende describir y estudiar el modo y las estructuras bajo las cuales los fenómenos —las cosas mismas— se presentan directamente a la conciencia en la experiencia.

Para tal propósito, Husserl parte del hecho básico y apodíctico de la existencia de la conciencia o del yo, pero yendo más allá del sentido autorreflexivo desde el que Descartes comprendía su evidencia. En lugar de fundarse en el *cogito* encerrado en sí mismo, Husserl denuncia el carácter inherentemente trascendental de la conciencia y con ello expone a la *intencionalidad*, es decir, su condición de estar siempre dirigida a algo, como la estructura esencial de la misma. Como afirma el propio Husserl, “En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual³⁹ ser conciencia de algo” (1962, p. 81-82). Esta intencionalidad, inicialmente recibida de Brentano, será reapropiada por Husserl para señalar que toda vivencia implica una relación constitutiva con un objeto y que el sentido de este objeto surge en dicha relación.

La fenomenología, entonces, se sirve de diversos elementos metodológicos que permiten hacer tal regreso o reflexión a la experiencia en su forma más originaria y pre-teórica. Como se ha señalado, teniendo como propósito, no la construcción de teorías sobre la realidad, sino dar cuenta del modo en que las cosas se aparecen a la conciencia. Fundando, a su vez, una descripción y un análisis de las posibilidades del propio retorno fenomenológico de la conciencia, siendo, en parte, una de las primeras tareas de la fenomenología la de fundamentar y describir su propio método.

De tal modo que, la investigación en el marco de este método es posible a través de lo que Husserl llama la *ἐποχή*⁴⁰ (*epojé*) fenomenológica, que el filósofo alemán reformula como una variación de la duda metódica cartesiana que supone la suspensión de los juicios, ideas y presupuestos derivados acerca del mundo y la realidad en orden de acceder justamente al modo y

³⁹ También inactual, añadirá Husserl inmediatamente después.

⁴⁰ Término recuperado del escepticismo griego-.

el lugar desde los cuales surge toda comprensión. En palabras del propio Husserl, “mediante la *ἐποχή* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi *propia experiencia psicológica*— a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-trascendental del yo*” (1996, p. 68). En tal sentido, la *ἐποχή* nos devuelve a la experiencia originaria y la suspensión del juicio no implica negar o dudar de la existencia de lo que se nos aparece, sino ‘poner entre paréntesis’ todo aquello que suponemos sobre el mundo para ser capaces de darnos cuenta de *cómo* es que las cosas se nos aparecen. De este modo, se efectúa el paso de la actitud natural a la *actitud filosófica*.

La *ἐποχή* cimienta la posibilidad de la reducción fenomenológica en su búsqueda reflexiva por describir el mundo a partir de la experiencia originaria. Dando paso, por un lado, al estudio de las estructuras y el modo en que los objetos nos son dados y son constituidos en la conciencia (reducción trascendental), y, por el otro, acceder a la esencia de los objetos o fenómenos en su estructura propia (reducción eidética). De tal manera que el conocimiento del *cómo* se nos aparecen las cosas nos permite acceder también al conocimiento acerca de *qué* es lo que aparece de manera fundamental, consolidando la meta de la fenomenología de ser una *doctrina de las esencias*.

En este marco, es importante subrayar que, para Husserl, la percepción ocupa un lugar privilegiado al constituir el modelo originario de toda donación de sentido. En la percepción, el objeto se presenta con una evidencia que no requiere ningún tipo de inferencia ni construcción teórica. Se trata del terreno donde el fenómeno aparece en cuanto sí, en su presencia vivida. Esta confianza en la capacidad de la conciencia para acceder a las cosas es fundamental y a la vez problemática en el desarrollo del pensamiento posterior en Husserl.

Por otro lado, como puntualiza Mariana Larison (2012), en su presentación al libro *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*:

[...] uno de los aspectos principales de la lectura merleau-pontiana de Husserl, a diferencia de otros contemporáneos del filósofo francés, es haber sido formada, desde el comienzo, por el estudio de los textos correspondientes al desarrollo de la fenomenología genética y, sobre todo, de los textos más tardíos del maestro alemán. (p. XI-XII).

Esto explica en gran medida que Merleau-Ponty accediera a planteamientos más autocríticos y profundos dentro de la obra husserliana como las tematizaciones más explícitas en torno a la institución (*Stiftung*, en alemán) en *La crisis de las ciencias europeas*, así como las reflexiones en torno al mundo de la vida (*Lebenswelt*) (Larison, 2012), el tiempo, e incluso, la previamente referida, imposibilidad de una reducción fenomenológica completa. Planteamientos que le sirven para dar paso a una fenomenología más radical, menos centrada en la conciencia trascendental y más atenta al carácter corporal, intersubjetivo e histórico de la experiencia.

Es aquí donde se ubica, principalmente, la crítica y, a la vez, renovación de la fenomenología husserliana que propone Maurice Merleau-Ponty. El filósofo francés advierte que la fenomenología husserliana conserva aún ciertos elementos del idealismo y que su noción de conciencia no consigue despegarse lo suficiente del dualismo cuerpo/mente al insistir en la subjetividad trascendental, ignorando en ocasiones el papel del cuerpo en la experiencia al privilegiar las operaciones de la conciencia. En lugar de fundar el sentido en una conciencia trascendental, Merleau-Ponty se esfuerza por exponer al *cuerpo vivido* como el verdadero punto cero de toda la experiencia, la condición encarnada desde la cual aparece el mundo como significativo.

Tal giro constituye el paso, ya iniciado por Husserl, de una fenomenología trascendental a una fenomenología más encarnada. Mientras que Husserl se interroga por la constitución del mundo de la conciencia, Merleau-Ponty invierte el punto de partida de la investigación: no somos

sujetos que constituyen el mundo, sino cuerpos insertos en él, cuya manera de estar en el mundo, predominantemente perceptual, es condición misma del sentido.

Asimismo, la influencia de Martin Heidegger en Merleau-Ponty, aunque menos explícita, resulta sumamente significativa en torno a la consolidación de su pensamiento, especialmente en relación con la crítica a diversos planteamientos husserlianos. En particular, la noción heideggeriana del *ser-en-el-mundo* como estructura ontológica fundamental constituye un punto de partida clave desde el cual alejarse de la fenomenología trascendental de Husserl hacia una comprensión más encarnada y, en cierta medida, existencial del sujeto.

Para Heidegger, el ser-en-el-mundo describe la condición intrínseca del *Dasein* como un ente cuya existencia estaría siempre involucrada y comprometida con un mundo de significaciones prácticas, de remisiones funcionales y de sentido. El término *Dasein* no designa un sujeto en el sentido tradicional, sino una modalidad de ser que se comprende a sí misma a partir de su apertura al mundo. En este sentido, puede entenderse como una noción desobjetivizada y radicalmente desantropomorfizada, en la medida en que no remite a una esencia humana predefinida, sino que expresa la facticidad de una existencia arrojada capaz de interrogar al ser.

Es así como Heidegger desmantela la idea de un sujeto o una conciencia trascendental aislada que constituye el mundo desde fuera, proponiendo en su lugar una comprensión existencial del ser humano como una apertura originaria al ser. El *Dasein* no posee un mundo: *es* su ser-en-el-mundo⁴¹. No somos conciencias aisladas que se enfrentan a un mundo externo, sino seres cuya existencia misma es esta inserción.

⁴¹ “Ser-en-el-mundo” es la traducción de “in-der-Welt-sein” de José Gaos, mientras que Jorge Eduardo Rivera lo traduce por “estar-en-el-mundo”. No obstante, se privilegiará la forma “ser-en-el-mundo” debido a la semejanza con la traducción de “l’être au monde” por “ser-del-mundo” en nuestra edición de la *Fenomenología de la percepción* (1945/1985). Una traducción quizás cuestionable por parte de Jem Cabanes, debido a que la expresión perfectamente

Merleau-Ponty radicaliza esta noción al situar el cuerpo vivido como la institución originaria de este ser-en-el-mundo. Para el filósofo francés, el cuerpo no es algo que se tiene, sino el medio desde el cual somos y comprendemos el mundo; y es en la percepción que el sentido emerge y que nos relacionamos con los otros y con las cosas. Como declara en el artículo, *El cine y la nueva psicología* (1977):

Buena parte de la filosofía fenomenológica o existencial consiste en asombrarse de esta inherencia del yo en el mundo y del yo en los demás, en describir esta paradoja y esta confusión, en hacer *ver* la unión del sujeto con el mundo, del sujeto con los demás, en lugar de *explicarlo*, como hacían los clásicos, recurriendo al espíritu absoluto.” (Merleau-Ponty, p. 104).

Esta cita enfatiza el modo en que el interés de Merleau-Ponty por el cuerpo, le anima a su vez a pensar el problema del mundo y de los otros desde la *exterioridad* esencial del mismo, en cierta continuidad con las delimitaciones heideggerianas en torno al Dasein y el ser-en-el-mundo. Lo que expone estructuras y problemáticas que alimentaran su reflexión y su horizonte más allá de los planteamientos de Husserl, cuyo énfasis en la conciencia trascendental, se muestra como insuficiente para dar cuenta de la complejidad que la trama del cuerpo nos obliga a replantear.

Desde esta perspectiva, la crítica heideggeriana a Husserl se basaría entonces en sostener que no somos *sujetos* en el mundo, sino ser-en-el mundo. Es decir, en el rechazo a una concepción de la conciencia como algo anterior o externo al mundo en pos de la anterioridad de nuestra existencia en el plano ontológico al estar siempre arrojados al mundo de manera afectiva y práctica. Merleau-Ponty corporiza dicha cuestión al mostrar que el cuerpo no es un correlato de la

se puede traducir del francés como ser-en-el-mundo. No obstante, se respetará la decisión por fines prácticos, así como para resaltar las diferencias que puede haber entre ambos autores en su comprensión del término.

conciencia, sino un modo de estar en el mundo en la medida en que este se encuentra siempre *afectado* y se expresa desde la percepción y los demás actos. De tal forma que, el mundo no puede concebirse como separable o predicable de un sujeto, ni tampoco como un conjunto de objetos frente a un sujeto, sino un campo de sentido en el que el cuerpo se comporta, se expresa y se sitúa.

Con total claridad, Merleau-Ponty sostiene que “el cuerpo es la encarnación de un comportamiento” (1977, p. 97). Ante lo cual, resulta valioso resaltar que Merleau-Ponty no se refiere al cuerpo sólo como la encarnación de un pensamiento o de una conciencia, sino, reiterativamente, de un comportamiento, el cual define como “una modificación de mis relaciones con los demás y con el mundo” (1977, p. 95); lo que remite al sentido encarnado y extático desde el que entiende al sujeto a través del cuerpo.

Esto último, como se ha explorado, en consonancia con las críticas y delimitaciones que desarrolla Heidegger a Husserl al proponer el Dasein y la estructura del ser-en-el-mundo. Lo que lleva a Merleau-Ponty a redefinir al cuerpo como ese entrelazamiento originario con la exterioridad, como aquello que instituye el sentido antes de toda tematización por parte de un sujeto. En tal aspecto, la propuesta merleau-pontiana se articula como una respuesta encarnada tanto a Husserl como al propio Heidegger, reconociendo en este último la clave ontológica del ser-en-el-mundo (o ser-del-mundo), pero restituyendo al cuerpo en su papel originario en la génesis de la experiencia y del sentido.

Finalmente, resulta relevante destacar la compleja relación personal e intelectual que mantuvo Maurice Merleau-Ponty con el filósofo francés Jean-Paul Sartre, siendo este último un interlocutor filosófico clave a lo largo de la obra y carrera de nuestro autor. Ambos pensadores tomaron como base la fenomenología y el existencialismo, recogiendo influencias de Husserl y Heidegger, además de compartir una crítica a los excesos de la abstracción teórica en pos de una

filosofía más arraigada a la experiencia y a la vida. Si bien colaboraron estrechamente en la fundación de la revista *Les Temps Modernes* en 1945 y compartieron cierta plataforma de participación política en la sociedad francesa posterior a la Segunda Guerra Mundial, su relación estuvo marcada por crecientes diferencias. En consecuencia, la presencia de Sartre en Merleau-Ponty se caracterizó predominantemente crítico. Siendo la obra *El Ser y la Nada* (1943) de Sartre el texto más frecuentemente revisado por Merleau-Ponty en escritos principales como la *Fenomenología de la Percepción* (publicado originalmente en 1945) y *Lo Visible y lo Invisible* (publicado de forma póstuma).

Por lo que, a pesar de ocasionalmente rescatar ejemplos y consideraciones sartreanas en torno al cuerpo y la percepción, como en lo referente al problema del enlazamiento de los sentidos en sus conferencias a la Radio Nacional de Francia publicadas bajo el nombre de *El mundo de la percepción* (2008), Merleau-Ponty se opondrá a la distinción rígida que propone Sartre entre el “en-sí” y el “para sí”, por considerarla incapaz de captar la íntima relación que guarda el sujeto con el mundo.

Motivo por el cual, a su vez, Merleau-Ponty se encuentra frecuentemente realizando una amplia crítica o corrección a los planteamientos sartreanos en torno al cuerpo en *El Ser y la Nada* dado al énfasis radical en la conciencia y el sujeto que propone ahí. Planteamientos de los que se sirve Jean-Paul Sartre para sustentar la idea de una libertad absoluta desde su existencialismo, pero que Merleau-Ponty objetará severamente al final de la *Fenomenología de la Percepción* (1945/1985) en torno a las complejidades que supone la postura impersonal y descarnada que supone la libertad absoluta para con la posibilidad misma de la libertad en cuanto tal.

En resumen, la relación de Merleau-Ponty con la fenomenología se caracteriza por una recuperación y profundización de diversos elementos y conceptos fundamentales, especialmente

metodológicos, que le permitieron a su vez desarrollar una crítica y una rehabilitación del pensamiento fenomenológico a la luz de una meditación profunda acerca del cuerpo que expondría su relevancia y sus beneficios en la comprensión de nuestra relación con el mundo y con los otros.

2.2 La fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty

Existe una significación de lo percibido que carece de equivalente en el universo del entendimiento, un medio perceptivo que no es aún el mundo objetivo, un ser perceptivo que no es aún el ser determinado.

-Maurice Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción

La percepción en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, como se ha anticipado constituye un problema fundamental en su filosofía. Lo anterior, principalmente, por su papel metodológico entorno al acceso a la experiencia primordial desde la cual se desarrolla la investigación fenomenológica, pero también en función de la intrínseca relación que guarda el cuerpo con el mundo como dimensiones de mutua implicación. En su célebre obra, la *Fenomenología de la percepción*, publicada originalmente en 1945, Merleau-Ponty sostiene que percibir es siempre ya una forma de estar en el mundo, anterior a cualquier reflexión o análisis.

Retomando la intencionalidad husserliana, según la cual el estado natural de la conciencia es estar dirigida a algo, Merleau-Ponty plantea que dicha apertura nos permite dejar de pensar al sujeto como encerrado en sí mismo y absolutamente constituido que se limita a organizar un conjunto de datos objetivos, sino que se da en el vínculo ambiguo e inajenable entre el cuerpo y el mundo, en una especie de continua co-constitución. La percepción no es entonces, un contenido ni una suma de sensaciones, sino una forma originaria de presencia ante el mundo en nuestro carácter inherente con las cosas. De tal manera que, como señala en la introducción “la percepción

[...] es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen.” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 10).

Es así como, para Merleau-Ponty, el estudio de la percepción tomando el cuerpo como punto de partida conlleva un exhaustivo estudio en torno al sentido y la significación intrínsecas a la percepción que no se limita al plano del estudio de nuestra conciencia y sus estructuras, sino que nos pone en tensión con nuestra propia existencia en relación con el mundo y los otros a partir del modo en que nuestro cuerpo habita y se orienta en el tiempo y el espacio.

2.2.1 El exceso de la percepción y la motivación: crítica a la psicología

Para desarrollar dicha idea, a lo largo del prólogo y la introducción a su *Fenomenología de la percepción* (1945/1985), Merleau-Ponty se encargará inicialmente de emprender una crítica sistemática de las principales tradiciones en torno al estudio de la percepción; el empirismo y el intelectualismo. Lo anterior en la medida en que, de cierto modo, ambas fracasan en su intento por captar a la percepción en su sentido propio al desarrollar su investigación productos tardíos o derivados del entendimiento que suponen el mundo objetivo sin tematizar ni describir a la percepción desde su carácter prerreflexivo y fundacional. De tal forma que, comienza dicha crítica incorporando elementos aportados por el Gestalt y otros estudios previos del campo de la fenomenología a nivel psicológico para después realizar su propia investigación de carácter fenomenológico-existencial.

Así, comienza su argumentación desmantelando la idea noción empirista de la percepción que sostiene que la percepción se reduce a la captación y acumulación de sensaciones puras o impresiones. Merleau-Ponty objetará que la impresión pura es imposible de aislar en la medida en que supone un “«choque» indiferenciado, instantáneo, puntual” (1945/1985, p. 25) que sería

ininteligible por su propia naturaleza y se contrapone al carácter intencional de la conciencia, es decir, el cuerpo, en la forma en que nuestra experiencia está dirigida a algo, a objetos. También critica el modelo de asociación que propone el empirismo para conectar las sensaciones, debido a que relaciones como la contigüidad suponen de cualquier modo una organización y una visión de conjunto que les posibilite fundamentar la cercanía de dos puntos captados. No habría, pues, percepción sin contexto, sin una relación entre la figura y su fondo, sin organización. De modo que “lo propio de lo percibido es la admisión de la ambigüedad, lo «movido», el dejarse modelar por su contexto.” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 33). El mundo entonces no se nos presenta como una colección de estímulos discretos, sino como configuraciones significativas que nos afectan y nos sitúan.

La crítica prosigue en torno al intelectualismo, identifica a la percepción con la proyección de recuerdos o con el juicio. Por un lado, Merleau-Ponty determina que la percepción no puede reducirse al recuerdo, toda vez que el recuerdo nuevamente supone una configuración o un sentido del campo visual desde el cual fuera posible que éste sea evocado o contrastado ante una figura (1945/1985, p. 41). De modo similar, la percepción no puede corresponderse con el juicio bajo el supuesto de que los datos deben ser ordenados por éste, en tanto que la organización del campo perceptivo y el reconocimiento mismo de los objetos con el que opera el intelecto precede a toda deducción que parta del aislamiento de los datos sensibles. Así también, un juicio como efecto del entendimiento difícilmente admitiría un resultado ambiguo para la percepción, en cambio, en la percepción, “basta con que yo contemple un paisaje de cabeza abajo para no reconocerlo” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 68). En cambio, el campo perceptivo se organiza de una manera que rehúye a una causalidad o una regla abstracta, sino que está emparentado, de entrada, con la orientación corporal y con el contexto.

Ambas críticas permiten entender el problema de la percepción en función de un exceso frente a lo que nos es puramente dado u ofrecido sensorialmente, una significación inmanente a la visión que la sitúa “más acá del juicio, [pero] más allá de la cualidad o la impresión” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 57); en otros términos, que “cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido*” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 25). El mundo percibido deja de entenderse como un espacio indistinto, sino al que nos relacionamos desde un sentido inherente expresado en actos corporales como la propia mirada. Y será, en cierto modo, la tarea de Merleau-Ponty a lo largo del libro investigar acerca del modo en que surge el sentido en nuestra experiencia del mundo, previo a toda reflexión o conceptualización.

Como ambas críticas resaltan también, la percepción es ambigua. Lo que no supone un defecto, sino una condición estructural y fundamental de la misma. Gracias al cuerpo, el mundo no se nos presenta de forma unívoca, sino que permite distintas orientaciones, perspectivas, focos y formas de aparecer. La atención y la orientación corporal en función de la mirada nos hacen desplazarnos y relacionarnos intencionalmente con los objetos y con el entorno, transformando radicalmente el sentido de lo que se percibe.

Dicho carácter dinámico e intencional de la percepción muestra entonces, que la organización perceptiva no se capta pasivamente por la consciencia ni de una causalidad lineal en torno al efecto que producen las cosas mecánicamente en nosotros. En cambio, responde a una lógica de motivación⁴² según la cual, “Un fenómeno desencadena otro, no por una eficacia objetiva, como la que vincula elementos de la naturaleza, sino por el sentido que ofrece —hay una

⁴² Que propone Husserl como una alternativa a la relación de causalidad entre las cosas en el ámbito físico, designa describe entonces, la relación que tienen las personas con las cosas en su condición de ser pensadas o experimentadas por la consciencia.

razón de ser que orienta el flujo de los fenómenos sin que esté explícitamente puesta en ninguno de ellos, una especie de razón operante.” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 71).

Así, el modelo de la motivación le permite a Merleau-Ponty explicar, entre otras cosas, fenómenos o experiencias *no téticas*, es decir, que no tienen como correlato un objeto o un atributo explícito. Un ejemplo de esto es el de la percepción de la profundidad que no corresponde a la percepción directa de un objeto pero que, además, no puede reducirse a un dato sensible como el del color. Según lo visto, tampoco podría tratarse de una inferencia racional a partir de una reconstrucción geométrica de la perspectiva. Sin embargo, la profundidad se impone en nuestra experiencia: organiza el campo perceptivo y transforma nuestra relación con el mundo. Su consciencia no puede derivar de una espacialidad inmanente y absoluta, pues, como revela la crítica merleau-pontiana, toda percepción está arraigada en el cuerpo vivido por sobre una comprensión trascendental de la conciencia, sino que emerge de una lógica motivacional donde lo físico y lo significativo se entrelazan. Merleau-Ponty lo expresa con claridad cuando comenta que, “Convergencia [entre líneas] y magnitud aparente no son ni signos ni causas de la profundidad: están presentes en la experiencia de la profundidad, tal como el *motivo*, incluso cuando está articulado y puesto, aparte, está presente en la decisión.” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 274).

Esta relación motivacional entonces se encuentra en el corazón de la ambigüedad constitutiva de la percepción. La profundidad, como otros fenómenos perceptivos, no se presenta de manera directa ni unívoca, se encuentra en el marco del campo de posibilidades desde el que nos dirigimos a los objetos y nos movemos en el mundo. El motivo está enraizado en lo ofrecido a la percepción, pero no determina causalmente una respuesta por parte del sujeto, sino que lo orienta en función de un sentido y de un abanico de significaciones y acciones potenciales. Es en esta indeterminación, propia de la intencionalidad motriz, donde el cuerpo, mediante su situación

particular en el espacio y el tiempo, se compromete activamente con el mundo. Este campo de presencia perceptiva, en el que convergen el espacio y el tiempo, es posible solo por la orientación activa del cuerpo. A partir de aquí, será necesario examinar más de cerca cómo esta relación encarnada funda el sentido, no solo en la profundidad, sino en toda experiencia del mundo. La profundidad, entonces no es un objeto representado, sino una dimensión vivida, configurada por la orientación del cuerpo y una forma de estar en el mundo.

Esta experiencia de la profundidad, además, no puede entenderse sin la temporalidad. La percepción de lo lejano no es solo espacial, sino también retentiva y proyectiva. “La percepción me da un «campo de presencia», en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá, y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera.” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 280). Es en esa doble dimensión, espacial y temporal, donde el sentido perceptivo se instituye como campo abierto, como configuración viva y orientada. Por eso concluye que, “la profundidad no puede comprenderse como pensamiento de un sujeto acósmico sino como posibilidad de un sujeto comprometido.” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 281-282).

De tal manera que, la percepción de la profundidad y de otras experiencias no técnicas deben describirse y entenderse desde el cuerpo, el tiempo, el mundo y demás nociones fundamentales que nos sumergen de lleno en un abordaje necesariamente fenomenológico y existencial. Se trata de un sentido que se instituye y emerge en la intersección entre lo ofrecido por el mundo y la orientación activa del cuerpo en él. Una intencionalidad u orientación que nos entrega a los objetos por una lógica de motivaciones encarnadas que permiten organizar el campo perceptivo desde sí, sin recurrir a los juicios o representaciones. Lo que se ha tratado de detallar con cierta claridad a

través del fenómeno de la profundidad es a la percepción en función de la configuración espontánea que constituye el sentido de forma solicitada o motivada por el mundo y sus objetos.

2.2.2 Ambigüedad y configuración espontánea del sentido

El análisis del fenómeno de la profundidad ha mostrado que la percepción no es una suma de datos objetivos ni una inferencia racional, sino una experiencia encarnada que configura el mundo según la orientación del cuerpo. Esta clave se extiende a toda la estructura perceptiva: Merleau-Ponty concibe la percepción como constitutivamente ambigua, no por deficiencia, sino por su apertura estructural con un mundo que nunca se da por completo, sino que se nos ofrece como horizonte.

Esta ambigüedad, se ha dicho, no es un fallo en la percepción, sino la forma propia en que opera el sentido. Percibir no es aplicar categorías a cualidades aisladas, sino acceder a configuraciones significativas que emergen desde la implicación corporal. Como señala Merleau-Ponty, “No se da en el campo originario un mosaico de cualidades, sino una configuración total que distribuye los valores funcionales según la exigencia del conjunto” (1945/1985, p. 256). El objeto entonces, no se presenta como una suma de atributos, sino como una forma estructurada que emerge de un fondo, el cual, a su vez, se articula sólo en relación con la cosa.

El fondo, como complemento no tético de toda experiencia, no se percibe en sí mismo, sino en la organización que surge en tensión con el objeto. Esto es clave, como muestra el ejemplo de la profundidad, debido a que ciertos aspectos del fondo sólo son accesibles en la medida en que pertenecen al campo visual al destacar el objeto del que hace presa el cuerpo, sin poder constituirse como objetos propiamente dichos. Denunciando un plano de indeterminación en la percepción que

es condición esencial en nuestra captación del mundo, y que depende de la ambigüedad estructural de lo perceptivo.

Un ejemplo de esto se encuentra en el fenómeno de la iluminación que, como describe Merleau-Ponty (1945/1985), lejos de ser un medio neutro u un rasgo objetivo que posibilita la visión, participa activamente en la organización del campo perceptivo. La iluminación cumple dicha función al fijar una situación, modulando al color y conduciendo la mirada hacia el objeto (Merleau-Ponty, 1945/1985, p, 323). Así, la iluminación no se ve por sí misma: se vive en función del objeto al difuminarse para contribuir a constituirlo, es decir, que no vemos sólo vemos a través de luz, sino de acuerdo con ella, en una co-implicación que estructura ya el sentido del objeto. Lo iluminado no es una sustancia revelada, sino una situación perceptiva, una posibilidad de sentido anclada al cuerpo.

Reiterando, lo percibido es siempre más que lo que se da. Cada color, cada volumen, cada profundidad, afecta al cuerpo y es vivido como posibilidad. No se trata de cualidades estáticas, sino de tonalidades encarnadas. Así, el azul o el rojo (el color) no se limitan a impresionar los sentidos: “son maneras de vibrar y llenar el espacio” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 227) que el cuerpo asume y que definen un aspecto de su ser-del-mundo.

En consecuencia, el cuerpo no traduce estímulos, sino que los envuelve dentro de sí a partir de su situación y su orientación. Motivo por el cual, Merleau-Ponty resalta que la percepción es connaturalmente sinestésica, es decir, que recibe información de los sentidos de forma continua e indivisa, en tanto que la separación de los sentidos presupone ya algún modo de abstracción que descompone el cuerpo en función de distinciones derivadas o tardías que defienden algunas teorías científicas (1945/1985, p. 243). Siendo que, para Merleau-Ponty, las perturbaciones de la percepción, como el uso de psicoactivos, son capaces de ofrecernos experiencias confusas y

sinestésicas sólo a partir del carácter sinestésico que es intrínseco a la percepción y al cuerpo que se expone en dicho tipo de experiencia.

El rescate de la sinestesia⁴³ como condición originaria de la percepción fundada en el cuerpo, permite explicar fenómenos complejos como la experiencia cinematográfica y, fundamentalmente, la constitución del objeto. Merleau-Ponty (1945/1985) declara entonces, que “La forma de los objetos no es el contorno geométrico: está en una cierta relación con su naturaleza propia y habla a todos nuestros sentidos al mismo tiempo que a la vista” (p. 244) y los sentidos están en comunicación sin intervención mental o sin alguna asociación porque de inicio no se encuentran aislados en el cuerpo.

La cosa, entonces, se comprende como un nudo de significaciones encarnadas, cuya unidad es intuita antes de ser comprendida. No obstante, la intuición de dicha unidad no clausura su sentido: como observa Merleau-Ponty, su identidad, o *ipseidad*, nunca es alcanzada por nosotros, dado que el cuerpo está siempre dirigido a las cosas desde una posición y una perspectiva parcial; concluyendo que, irónicamente, lo mismo que nos entrega a las cosas, es lo mismo que nos separa de ellas (p. 248). Pese a todo, dicha distancia que traza el cuerpo con las cosas al estar inserto y entregado al mundo es lo que también permite que estemos orientados hacia las cosas en función de un horizonte.

Por consiguiente, percibir es tomar parte en la presencia de la cosa, sin poder agotarla nunca, se vive como parte de una trama de posibilidades: usarla, rodearla, anticiparla, evitarla. La espacialidad misma no se puede concebir entonces como un contenedor homogéneo, sino como una estructura de orientación corporal y existencial. “Mi cuerpo está donde hay algo que hacer”

⁴³ También tratada en otras partes de su obra como en *El mundo de la Percepción* y en su artículo *El cine y la nueva psicología*.

(Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 265) y el espacio se nos abre desde esa disposición práctica. Como veremos más adelante, el mundo no está simplemente dado, sino intencionado desde la motricidad vivida, desde un esquema corporal que organiza lo visible y lo posible. Por eso, la percepción se sitúa un mundo ya habitado, cuya familiaridad condiciona toda nueva aparición.

En este entramado de percepción, cuerpo y mundo, el tiempo emerge no como marco abstracto, sino como espesor vivido que teje la unidad de lo percibido. La ambigüedad constitutiva de la experiencia es la condición que permite al cuerpo, como sujeto temporal, actualizar el mundo en cada instante sin agotarlo. Estamos ante el mundo, pero no desde todas partes ni todo al mismo tiempo. Merleau-Ponty lo expresa con claridad: el ‘campo de presencia’ (1945/1985, p. 265) no es un ahora puntual, sino una trama de retenciones y anticipaciones donde el objeto se constituye como promesa y memoria. Así, la percepción revela su paradoja más íntima: el cuerpo, al mismo tiempo que ancla lo percibido en una situación espacial y práctica, lo desborda hacia un horizonte temporal. Esta dialéctica de ser-del-mundo, pero estar abierto a él, define la percepción como acto encarnado: un gesto que une, en su misma ambigüedad, la finitud corporal y la apertura al sentido.

2.3 El cuerpo vivido: percepción, hábito y expresión

El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo

-Maurice Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción.

Llegados a este punto, se vuelve inevitable abordar con mayor detalle la noción de cuerpo vivido como núcleo estructurante del estudio merleau-pontiano de la percepción. Si hasta ahora el enfoque se ha dirigido a las formas de organización del campo visual (a su ambigüedad, su apertura y su configuración espontánea y significativa), es momento de interrogar qué condición posibilita dicha configuración y de qué modo la percepción encuentra su anclaje en una presencia encarnada en el mundo.

Contra la tradición cartesiana y la psicología clásica, Merleau-Ponty (1985) crítica la noción reduccionista del cuerpo como un objeto en el espacio y como mero receptor pasivo de estímulos, proponiendo a éste como una forma de existencia, un modo de estar-en-el-mundo que hace emerger el sentido en el acto mismo de percibir. El cuerpo no es un punto neutro de localización, sino una apertura originaria, una estructura dinámica que dispone nuestra relación con el mundo desde su propia motricidad, orientación y sensibilidad. Es aquello que permite que veamos desde un lugar y que las cosas nos resulten cercanas o lejanas, posibles o inaccesibles, familiares o extrañas. En este sentido, la percepción no es una operación intelectual ni una captación de datos, sino una forma de vida corporalmente situada.

Esta comprensión del cuerpo como fundamento perceptivo exige repensar la noción de espacio, de motricidad, de sentido, e incluso de tiempo. Para Merleau-Ponty (1985), no se trata simplemente de que tenemos un cuerpo, sino de que somos cuerpo un cuerpo que habita el espacio, instituye hábitos, y se proyecta hacia el mundo. En este marco, exploraremos dos aspectos fundamentales: en primer lugar, el modo en que el cuerpo vivido y el esquema corporal constituyen la base de toda orientación y percepción significativa; en segundo lugar, el papel del hábito, la motricidad y la temporalidad en la constitución del sentido encarnado. Ambos vectores mostrarán que el cuerpo no solo posibilita la percepción, sino que la enraíza a partir de una experiencia originaria que desborda las categorías del pensamiento reflexivo, preparando el terreno para comprender la expresión como la condición corporal originaria, es decir, su ser-del-mundo.

2.3.1 El esquema corporal y percepción: el cuerpo como sujeto percipiente.

Hablar del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty no implica referirse a una entidad fisiológica, ni a un conjunto de “órganos yuxtapuestos” (1985, p. 115) en el espacio, sino a un modo de existencia. El cuerpo no es objeto entre objetos; es el fondo activo desde el cual el mundo se configura y cobra sentido. No se encuentra delante de mí como una cosa que observo, sino que “soy mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1985, p. 167), y es su exterioridad que se encuentra la posibilidad de relacionarme al mundo de manera perceptiva.

En contraste con la psicología clásica y el cartesianismo, Merleau-Ponty rechaza la idea de que el cuerpo sea una simple *res extensa* o una máquina orgánica operada por una conciencia o un alma independiente (1985, p. 99). Su crítica se extiende también a la Gestalt, de la cual recupera sus postulados en torno a la organización perceptiva, especialmente la relación figura-fondo, pero

a la que objeta su olvido del cuerpo como instancia activa y significativa en pos de los presupuestos científicos u objetivos que nunca abandona. No hay percepción sin un cuerpo que la instale en el mundo. Un cuerpo que no solo percibe el sentido, sino que lo constituye a través de su situación y su orientación.

El concepto de *esquema corporal* ocupa aquí un lugar central, en la medida en que, no se trata de una representación mental del cuerpo, ni de un mapa neurológico objetivo, sino de “sistema de equivalencias” (Merleau-Ponty, 1958, p. 158) significativas que permiten orientarse abiertamente al mundo. El cuerpo no conoce su posición porque la calcule, sino porque habita el mundo de tal forma que, “su espacialidad [la del cuerpo] no es como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*.” (Merleau-Ponty, 1985, p. 117). Mi cuerpo sabe dónde está no porque lo piense, sino porque actúa desde ahí. Esta espacialidad vivida no puede explicarse en términos de localización o posición, en tanto que éstas son objetivas, mientras que la situación contempla la relación existencial para con el espacio, el tiempo y el mundo.

Este saber del cuerpo no se da en el registro del pensamiento, sino en el del movimiento. La *intencionalidad motora* constituye una forma de conocimiento anterior a la reflexión: no es que yo decida moverme y luego mi cuerpo actúe, sino que mi cuerpo ya se encuentra implicado en el movimiento antes de que la conciencia lo tematice. El movimiento tiene una intención, una direccionalidad que se juega en el cuerpo mismo, en palabras de Merleau-Ponty, “una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un ‘proyecto motor’, una «intencionalidad motriz»” (1985, p. 127) que es reflejo del propio ser-del-mundo que pone en acto el cuerpo. La intencionalidad motora entonces denuncia el modo en que la percepción es en sí misma un acto expresivo.

En este marco, la *mirada* no es una función óptica ni una actividad pasiva: es una forma de acceder al mundo desde el cuerpo, una modalidad orientada que se inscribe en la misma lógica del movimiento. Como lo expresa Merleau-Ponty: “Lo que quiero expresar con ello es una cierta manera de acceder al objeto, la «mirada»” (1985, p. 87). Lejos de ser una contemplación desinteresada, la mirada se da en una relación de exposición y compromiso, refleja el éxtasis corporal de la intencionalidad motora que, al organizar el campo perceptivo, no cesa de ir más allá de lo dado.

Ahora bien, esta orientación corporal no solo organiza el presente perceptivo, sino que implica también una historia incorporada, una sedimentación de significaciones que el cuerpo conserva y actualiza. Aquí se introduce la noción de hábito, no como una repetición automática, sino como una forma de adquisición originaria. En Merleau-Ponty, adquirir un hábito no significa acumular datos, sino una “remanipulación y renovación del esquema corpóreo” (1985, p. 159) que instauro un sentido al abrir una nueva posibilidad perceptiva o práctica que se incorpora sin necesidad de representación.

El hábito es un modo de habitar el tiempo desde el cuerpo. Cuando se incorpora un hábito, no se repite una acción como si fuera una rutina vacía; se instala una nueva forma de estar-en-el-mundo, un nuevo horizonte desde el cual percibir y actuar. En este sentido, el hábito constituye una vía en la que Merleau-Ponty (1985, p. 200) pretenden explicar las adquisiciones culturales, integrando a su estudio la dimensión histórica encarnada que hace posible la experiencia actual. Asimismo, aún el plano impersonal del cuerpo, Merleau-Ponty describe la adquisición del hábito de la siguiente manera:

Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su «mundo», y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las

cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación alguna” (1985, p. 156).

De tal manera que, la percepción se muestra como continuidad encarnada, sedimentación orientada, apertura ya significad, lo que expone nuevamente su ambigüedad estructural.

Desde aquí puede vislumbrarse que la percepción no se agota en una recepción de lo sensible, sino que se dirige al mundo de forma expresiva. Si en la mirada ya encontramos una orientación significativa, es porque el cuerpo no está nunca simplemente ante el mundo: está siempre inserto en él. Este esbozo nos permite pensar el cuerpo no solo como percipiente sino también connaturalmente expresivo.

2.3.2 Mundo, tiempo y expresión: del cuerpo perceptivo al cuerpo expresivo.

A partir de la fenomenología de Merleau-Ponty se ha permitido comprender a la percepción como un acto encarnado y motivado, es decir, que co-constituye el sentido del mundo, revelando que el cuerpo perceptivo no es un mero receptor pasivo, sino un agente activo en la génesis del sentido. Para adentrarnos en el fundamento originario de esta experiencia y la inherente expresividad del cuerpo, es imperativo que se clarifique la ambigüedad que, según hemos expuesto, la define.

Dicha ambigüedad, decíamos, no es una deficiencia, sino la condición esencial de nuestro ser-del-mundo y se encuentra su fundamento en lo que Merleau-Ponty llamará la “«fe originaria» de la percepción que nos vincula a un mundo” (1985, p. 335). Esta fe originaria implica el resultado de la reducción fenomenológica al *cogito* o al Yo, que no concluye, cartesianamente, en una consciencia absoluta o encerrada en sí misma, sino en la certeza apodíctica que antecede a toda

reflexión: el estar dado a sí mismo... *en el mundo*⁴⁴, y nos remite no a la conciencia trascendental, sino al cuerpo en su exterioridad. Dicha fe originaria entonces, no es una creencia subjetiva, sino el modo en que el cuerpo, de forma impersonal y preobjetiva, ya está expuesto y comprometido con la realidad. Lo que consolida el suelo prerreflexivo donde el cuerpo y el mundo se co-pertenecen y marca el límite de la reducción: no es accesible o concebible nada antes de esta donación encarnada. Es entonces precisamente esta inserción exterior del cuerpo en el mundo, lo que instaura la *perspectiva* y define nuestra relación con el espacio y el tiempo.

La ambigüedad se entiende entonces como la perspectiva que funda originariamente el cuerpo al estar necesariamente situado y orientado hacia el mundo y el tiempo. El cuerpo, al ser “el vehículo del ser-del-mundo” (Merleau-Ponty, 1985, p. 100), instaura el sentido a partir de la perspectiva que funda su exterioridad, en su estar más allá de sí. Así, esta misma condición que nos presenta al mundo, nos impide aprehenderlo “todo, en todas partes, al mismo tiempo” (Kwan & Scheinert, 2022)⁴⁵; el mundo nos es dado directamente, pero nunca en su totalidad, ésta solo se nos anuncia en cuanto al horizonte al que apuntamos al dirigirnos constantemente al mundo.

Esta limitación inherente fija un horizonte de indeterminación ante nosotros que, simultáneamente, revela al ocultar, bajo el cual, intuimos vagamente lo oculto, de donde nace de hecho el exceso de la percepción. Lo que funda la ambigüedad originaria entendía desde la exterioridad del cuerpo, como ser-del-mundo, que expone que estamos arrojados al mundo siempre dado, pero dirigidos o abiertos a él. En palabras de Merleau-Ponty:

Tengo (j'ai) el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como poder de este mundo, y tengo la posición de los objetos por la de mi cuerpo o, inversamente, la

⁴⁴ De manera enfática.

⁴⁵ Haciendo un guiño a la célebre película estadounidense ganadora del premio Óscar a mejor película en 2023.

posición de mi cuerpo por la de los objetos, no en una implicación lógica y tal como uno determina una magnitud desconocida por sus relaciones objetivas con unas magnitudes dadas, sino en una implicación real, y porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo. (Merleau-Ponty, 1985, p. 361-362)

Así, la paradoja entre la situación del cuerpo y su orientación que nos permite entender la presencia del cuerpo en el mundo describe de forma concreta la tensión entre lo *constituido* y lo *constituyente*. Lejos de oponerse, forman parte del mismo fenómeno: el cuerpo como el lugar donde se accede un sentido del mundo que, a su vez, produce uno propio.

De tal manera que, según Merleau-Ponty, "Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide el centrarla absolutamente [...]. Así, para resumir, la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo" (1985, p. 104). La temporalidad entonces clarifica la tensión entre lo constituido y lo constituyente solo en la medida en que se comprende a partir del sujeto. La temporalidad como flujo siempre se encuentra dirigida más allá de lo presente, pero el futuro o el pasado sólo son concebibles en función del instante en que los retengo o los protengo, el pasado "no es, pues, pasado, ni el futuro, futuro. No existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser en ella. Un pasado y un futuro surgen cuando me extiendo hacia ellos." (Merleau-Ponty, 1985, p. 428). Así, reitera más adelante que la temporalidad solo tiene sentido, si consideramos al sujeto en su situación temporal, porque no se concibe como una sucesión de instantes objetivos, sino como el poder de alejarlos y enlazarlos (Merleau-Ponty, 1985, p. 430). El tiempo instantáneo y el tiempo horizontal son dos aspectos de la temporalidad fundada en la perspectiva que añade el sujeto, que le da espesor al presente como un sitio y una orientación, un constante recomenzar, pero no absoluto.

Así, regresando al ámbito de la percepción, el cuerpo no traduce ni recibe el sentido desde un exterior dado: lo constituye en el acto mismo de su orientación perceptiva, partiendo de su situación. Esta tensión entre lo constituido y lo constituyente atraviesa toda percepción y da lugar a la lógica de la motivación con la que comenzábamos nuestra investigación: no hay una causalidad lineal entre el mundo y el cuerpo, sino una significación que se arraiga en lo sensible sin reducirse a él. Lo motivado no es efecto, ni lo motivante es causa: la relación entre ambos está coimplicada en el sentido que instauro el cuerpo en el acto perceptual. En este punto, se abre el tránsito hacia la expresión como la forma en que los actos humanos, como el movimiento, son capaces de instituir un sentido propio.

En conclusión, este fundamento originario del sentido en el cuerpo, mediado por la ambigüedad y la temporalidad, nos permite avanzar hacia una comprensión más profunda de la expresión como el modo de ser propio del cuerpo, cimentado, pero no limitado al de la percepción. Cuando Merleau-Ponty declara que “Toda consciencia es, en algún que otro grado, consciencia perceptiva.” (1985, p.404), no se refiere a que la percepción es la única función del cuerpo, sino en que todas las funciones del cuerpo suponen la estructura de la percepción en torno a la co-constitución del sentido a partir de la ambigüedad que funda nuestro ser-del-mundo, esto es, asimismo, la estructura de la expresión. Percepción y expresión son dos maneras de estar en el mundo. El cuerpo percipiente es también cuerpo expresivo.

2.4 Gesto, expresión y arte.

El arte no es ni una imitación ni tampoco una fabricación siguiendo los deseos del instinto o del buen gusto. Es una operación de expresión

-Maurice Merleau-Ponty, La duda de Cézanne.

Comencemos este apartado clarificando una pregunta que podría surgir al lector en torno al capítulo anterior, que se puede expresar de la siguiente forma: si la percepción al instituir un sentido propio de manera motivada es expresiva, y si toda conciencia es perceptiva, ¿qué es lo propio de la expresión? Lo cierto es que su distinción no apunta a una separación rígida, sino a una distinción estructural que permite pensar dos momentos entrelazados en el surgimiento del sentido.

Por un lado, la percepción nos remite a la apertura originaria del cuerpo al mundo, al modo en que las cosas se nos dan en una organización significativa que no requiere una mediación conceptual o simbólica. Es en ella donde el cuerpo, como sujeto desde su situación y su orientación, acoge lo visible, lo audible, lo tangible, etc., como un motivo desde el cual instituye un sentido. Mientras que, por otro lado, la expresión, no rompe con la percepción, sino que la prolonga. Es el acto mediante el cual el cuerpo no solo se abre al mundo, sino que lo habita, lo organiza y lo actualiza a través de los movimientos, los gestos, la palabra, etc. En palabras de Merleau-Ponty, es “lo que proyecta hacia afuera las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas.” (Merleau-Ponty, 1985, p. 163)

En consecuencia, no hay del todo un punto donde una termine y la otra comience: son modulaciones de una misma estructura, nuestro ser-del-mundo. La expresión acentúa un poco más la manera en que habitamos con las significaciones y los objetos se nos aparecen como posibilidades existenciales, así como el modo en que el cuerpo, no contempla el mundo, sino que lo habita, lo vive y se comunica con él y con los otros. Es justamente a partir de la expresión que Merleau-Ponty se sirve para explicar el sentido y la dimensión propia que constituyen fenómenos como el del lenguaje, arte, e incluso, la libertad humana.

2.4.1 El gesto como expresión originaria

El gesto, entonces, se constituye como la forma más originaria y directa de expresión en tanto que revela, de manera inmediata, la estructura corporal del sentido, no como un contenido que se representa, sino como presencia que se instituye. El gesto no traduce una intención previa ni representa una idea prefigurada, es la presentación misma del sentido en el cuerpo. No hay una separación entre el pensamiento o un sentimiento y su manifestación, es pensamiento o sentimiento encarnado, y como tal es la forma concreta en que reaccionamos al mundo.

El gesto, se distingue del signo en función de que el gesto no requiere de ninguna significación adyacente para constituirse como expresiva, así como que también no posee una finalidad ulterior a la misma expresión corporal. Aunque, el género puede implicar la adquisición de un hábito, se entiende por sí en la medida en que no refiere a algo más que la propia vivencia u orientación del cuerpo. El gesto es inseparable de un cierto cuerpo en tanto que expone su estilo, un modo de experimentar el mundo, así como la mirada fija la atención en un objeto y configura la percepción o el caminar hacia un objeto. Merleau-Ponty, en *El mundo de la percepción* (20089

lo describe a partir del fenómeno de la colera, la emoción de una persona enojada está en su cuerpo, en el aumento de la frecuencia cardíaca y la presión arterial, en el enrojecimiento de las mejillas, etc., todo, todo gesto de la cólera es parte de la misma y su significado se encuentra en el cuerpo.

De aquí que pueda entenderse que toda forma de expresión tiene sus raíces en la estructura expresiva del gesto, la del cuerpo que, al orientarse, configura el sentido. En consecuencia, el lenguaje y el arte no interrumpen la gestualidad del cuerpo, sino que, nuevamente, la prolongan y la sedimentan, la tornan en una expresión que se ha convertido en una forma compartida del mundo.

2.4.2 El arte como prolongación radical de la expresión corporal

Así, en contra de una concepción representacional del lenguaje, Merleau-Ponty insiste en que la palabra, no traduce un pensamiento ya formado, al respecto dice que “La palabra comporta su significación como el cuerpo es la encarnación de un comportamiento.” (1977, p. 97), es decir que la relación que guardan unos entre otros, no es más que abstracta y confusa. La palabra está encarnada porque nace del cuerpo y se despliega en el mundo sensible. En esta perspectiva, la palabra, como el gesto, significa directamente en la encarnación de un sentido.

A su vez, la encarnación y la institución de un sentido propio para el pensamiento en la palabra se expone en su rasgo más preciso toda vez que “el acto de expresión le permita superar, también a él [una persona], lo que antes pensaba y que encuentre en sus propias palabras más de lo que pensó poner en ellas” (Merleau-Ponty, 1985, p. 398). De tal forma que, el sistema de lenguaje ya constituido, lo que denomina “*palabra hablada*” (Merleau-Ponty, 1985, p. 213), solo sirve como un medio o un horizonte desde el cual el pensamiento puede expresar o instituir un

sentido o un significado más allá de lo que los vocablos significan en cuanto sí, entrando una vez más en la dinámica de lo constituido y lo constituyente. Una tensión que permite que la “*palabra hablante*” (1985, p. 213) comunique auténticamente algo a los otros a través del lenguaje en función del sentido propio del acto y no se detenga en el significado propio de lo constituido, como en el ejemplo de la iluminación.

Es así como la palabra como prolongación del gesto, explica el modo en que la expresión puede prolongarse a objetos no humanos y encarnarse, tal como la percepción a través del hábito puede prolongar su experiencia como en el ejemplo del bastón del ciego, cuya habitud ante el cuerpo prolonga la percepción táctil a través de cierto instrumento físico (Merleau, Ponty, p. 160).

Semejantemente, el arte no es una actividad que adorna el mundo ni lo representa desde afuera, sino una forma radical de expresión que instituye una experiencia sensible del mundo, tornándolo lo visible en su profundidad y ambigüedad originarias. Es una prolongación del cuerpo que se centra en el aparecer, que funda el mundo y, en tal sentido, “El pintor «aporta su cuerpo», dice Válerly” (Merleau-Ponty, 2017, p. 21), lo prolonga en orden de exponer su sentido originario en el que la perspectiva funda la ambigüedad y la percepción expone su naturaleza expresiva.

Así, para Merleau-Ponty, la obra de arte lograda no se limita a reproducir objetos del mundo, sino que es “un mundo por sí” (2008, p. 69) y en tal sentido vuelve visible el aparecer del mundo mismo. El cuadro entonces no ha de entenderse como la concreción de un proyecto sino un acto de expresión en su forma más radical, donde se descubre a la percepción en su forma más originaria como un acto expresivo en sí mismo, busca el sentido en su aparecer mismo, “el orden que nace de una organización espontánea” (Merleau-Ponty, 1977, p. 39). Es decir, busca hacer visible la visión misma en su ambigüedad constitutiva.

El arte en Merleau-Ponty es entonces, una indagación sensible que desborda toda supuesto o toda dicotomía: explora la sensibilidad desde y con el cuerpo que la hace posible. No se trata de un análisis o una reflexión teórica sino de una puesta en obra, donde el pincel del pintor (junto con los hábitos de la técnica en torno a la figura y al color como extensión de su cuerpo) descubre que el ver y el tocar ser sirven siempre de instrumentos y que lo sensible no se constituye ahí afuera, sino en el cruce entre el cuerpo y el mundo. Es en este sentido en el que su labor se emparenta con la de la fenomenología en la posibilidad de acceder al mundo en su forma prerreflexiva y preobjetiva.

De tal manera que, reflexiona Merleau-Ponty que “La pintura [...] pone en suspenso estos hábitos y revela el fondo de naturaleza inhumana en que el hombre se instala.” (1977, p. 43), con ello, rompe con la familiaridad con el mundo, pero solo en la medida en que expone el compromiso prerreflexivo que tiene el cuerpo el cuerpo con él. Ante lo cual, “una sola emoción es posible: la sensación de extrañeza; un solo lirismo: el de la existencia siempre reconocida” (Merleau-Ponty, 1977, p. 45). La sensación de extrañeza que busca la obra de arte surge en su intento por rehuir a lo constituido, o más bien, pretende captarlo genuinamente como horizonte o como un fondo que permita centrarse en lo constituyente, reiterando, centrándose en lo expresivo de la percepción, en su carácter ambiguo, creativo e inacabado. Concluyendo que, “el artista habla como habló el primer hombre y pinta como si jamás hubiera pintado.” (Merleau-Ponty, 1977, p.46)

2.5 Sumario y conclusiones del segundo capítulo

A lo largo de este capítulo se abordan los principales tópicos merleau-pontianos que dan sustento a nuestro tema de investigación. La filosofía de Merleau-Ponty está sumamente entrelazada, por lo que para comprender la percepción es necesario hablar del cuerpo, y con ello, abordar nociones aunadas al cuerpo mismo como el espacio, el tiempo, el mundo, la motricidad, el cogito, el lenguaje, entre otros.

Resumiendo, y concluyendo algunas ideas de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty tenemos que, en primera instancia, el cuerpo es naturalmente perceptivo como sujeto encarnado en el mundo. En consecuencia, que el cuerpo es ser-del-mundo, una forma expresiva de habitar. El mundo no es entonces, un objeto frente a nosotros, sino un horizonte vivido que estructura nuestra experiencia en la medida en que la relación entre el cuerpo, el mundo y el tiempo es la que instaura la ambigüedad fundamental de nuestra experiencia. De tal manera que, la expresión es lo que caracteriza nuestra relación con el tiempo, el mundo, los otros y los objetos en tanto que es el modo en que nos desenvolvemos a partir de la ambigüedad partiendo de lo constituido a lo constituyente instituyendo un sentido propio apuntando a un horizonte indeterminado que e inacabado. Por consiguiente, la percepción es expresión en su forma más originaria y la expresión demarca la estructura misma de los demás actos humanos como el lenguaje, el arte, la filosofía y la libertad.

Es entonces como la filosofía de Merleau-Ponty desarrolla toda una comprensión acerca de la percepción sin recurrir a una conciencia absoluta desde la cual justificar la comprensión del espacio, del tiempo y de la constitución del sentido, sino pensándolo a partir del cuerpo en su exterioridad y su estar arrojado o dirigido al mundo. Descubriendo fenómenos que exponen la

manera en que el cuerpo teje relaciones significativas y constituye el sentido, como la motivación, el gesto, el hábito, el movimiento entre otros.

3. Capítulo 3. La percepción como acto fundacional: diálogos entre ciencia, arte y filosofía

La filosofía no es el reflejo de una verdad preexistente, sino, como el arte, el acto
de hacer realidad la verdad

-Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*.

En los capítulos anteriores, hemos explorado cómo Norwood Russell Hanson, desde la filosofía de la ciencia, y Maurice Merleau-Ponty desde la fenomenología, criticaron y desafiaron las concepciones científicas y filosóficas tradicionales acerca de la observación y la experiencia.

En el Capítulo 1, analizamos la carga teórica de la observación de Hanson, demostrando que la percepción, en específico la científica, no es una recepción pasiva de datos brutos, sino un acto constituido a través de una configuración que, parte de un trasfondo conceptual y cultural, revelando así un sujeto activo en el proceso perceptual y en la práctica científica como en la posibilidad del descubrimiento.

Posteriormente, en el Capítulo 2, nos adentramos a la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty con miras a su comprensión acerca del arte, en orden de comprender sus posibilidades y su arraigamiento al cuerpo que habita el mundo. Configurando y reconfigurando el sentido de manera prerreflexiva a partir de la ambigüedad que funda la relación del cuerpo, el mundo y el tiempo.

En este tercer capítulo pretende profundizar en las convergencias y tensiones entre ambos pensadores, con el fin de iluminar no solo cómo se configura la experiencia perceptiva en el

conocimiento y en el arte, sino cómo en ambos casos se produce un acontecimiento de sentido. Sostenemos, pues, que la percepción, lejos de ser el punto de partida neutro de la experiencia, es el acto fundacional y co-constitutivo del sentido.

En este marco, el capítulo desarrolla que, tanto para el descubrimiento científico como para la experiencia artísticas, la percepción se muestra como la condición de posibilidad en función de la organización y el sentido inherentes de los que surge, de donde también surge la ambigüedad estructural que la define como práctica situada. La tesis central, por tanto, afirma que ciencia y arte comparten una misma raíz: ambas son prácticas que reorganizan lo visible, que hacen aparecer lo invisible, y que rompen con la familiaridad al instituir un sentido que nos involucra con el mundo de forma más originaria.

El presente capítulo comprenderá varias secciones. En primer lugar, se abordará destacando el modo en que ambos filósofos entienden el problema de la percepción en función de lo que en el primer capítulo denominamos el *problema hermenéutico de la percepción*, así como lo que en el segundo capítulo destacamos como el *exceso de la percepción*. Particularmente en torno a la paradoja del aprendizaje que propone Platón en el Menón al respecto al tránsito entre la ignorancia y el conocimiento.

En el segundo, se examinará el papel del cuerpo y la práctica, examinando la manera en que la carga teórica de la observación de Hanson y la adquisición del hábito en Merleau-Ponty configuran la percepción y permiten el acceso a la historia y a una dimensión interpersonal del conocimiento. En el tercero, se desplegará la ambigüedad como fundamento de todo descubrimiento y expresión, enfatizando la forma en que la extrañeza y la suspensión de la organización habitual son catalizadores para la instauración de un sentido propio que posibilite el acontecimiento del que surge el descubrimiento y la experiencia estética.

En el cuarto apartado, se comparará al modelo científico frente a la obra de arte, reflexionando sobre la naturaleza de su función y buscando describir la función de los modelos en relación con la expresión.

3.1 El exceso de la percepción y el problema hermenéutico de la percepción

¿Y de qué manera buscarás, Sócrates aquello que ignoras totalmente qué es?

-Platón, Menón 80d.

El estudio de la percepción en Maurice Merleau-Ponty y Norwood Russell Hanson coincide en concebir dicho proceso de manera más compleja y dinámica de lo que las posturas clásicas consideraban como un acto pasivo de recepción de datos. En sus respectivas filosofías, la percepción surge a partir de algo que hemos denominado un exceso dentro de ésta, no en el sentido de una sobrecarga sensorial, sino en torno a una riqueza o un significado inherente que va más allá de la mera aprehensión objetiva.

Se habla entonces de un proceso donde el sujeto y el mundo se encuentran en una relación de co-constitución, que desafía la distinción rígida entre lo dado y lo construido. Una noción que permite entender a la percepción como un acto completo (en el sentido de que no necesita ningún otro acto cognitivo que la complete) y a la vez abierto debido a su ambigüedad estructural. Lo que permite también, recuperar el valor y la relevancia epistemológica de la percepción para la construcción del conocimiento, más allá de la recolección neutra de datos.

3.1.1 La percepción como acto completo, co-constitutivo y abierto.

Tanto en Hanson como en Merleau-Ponty, la percepción se nos denuncia como una operación irreductible a la recepción pasiva de información sensorial. Lejos de concebirla como un acceso puro, neutro o un registro fiel de estímulos provenientes de un mundo externo totalmente constituido, ambos autores coinciden en afirmar que se trata de un acto complejo, estructuralmente situado, que implica la presencia de un sujeto de una forma más densa que la pura conciencia en torno al modo en que se sirve de sí para la percepción.

En el caso de Norwood Russell Hanson, esta idea se desarrolla mediante lo que se conoce como la carga teórica de la observación donde sostiene que la observación no es un acto simple y neutral de recolección de datos, sino que se encuentra, redundantemente, “cargada de teoría” (1958/1977, p. 13). Por teoría, el filósofo estadounidense no sólo se limita a considerar conceptos, supuestos, esquemas y expectativas, sino también contempla el entrenamiento físico y mental que motiva una cierta organización a partir de la cual, la percepción adquiere una significación inherente. La posibilidad de que un científico sea capaz de identificar microorganismos en un microscopio no sólo supone que conozca sobre dichos microorganismos o la fisionomía que pueden tener relativa a la imagen que cada microscopio genera, sino también un entrenamiento, entre otras cosas, del uso del microscopio, del modo de mover los ojos para enfocar adecuadamente y “aprender donde fijar nuestra atención” (Hanson, 1958/1977, p. 148).

De tal forma que, para Hanson (1958/1977), ver no puede asimilarse a la pura sensación, pues incluso los colores son captados en una determinada organización, tampoco puede reducirse a una deducción o interpretación mental en la medida en que esto atenta contra la espontaneidad de la visión y elimina toda posibilidad de ambigüedad. Al ser, en cierta medida, relativa a cada persona la carga teórica desde la que surge la organización en la visión es posible explicar cómo y por qué ante la presencia de una misma imagen, como las ilusiones ópticas de la Gestalt, desde la

misma perspectiva, dos personas son capaces de ver cosas distintas. La percepción en este sentido, particularmente tomando en cuenta el entrenamiento y la experiencia del descubrimiento, es un acto de reorganización donde los datos dispersos adquieren una nueva estructura y coherencia que no se limita puramente al conocimiento previo que tengamos.

Merleau-Ponty, desde la fenomenología, se podría decir que desarrolló un estudio más profundo de la cuestión al desarrollar su enfoque en torno al cuerpo: la percepción no está solo cargada de teoría a partir de la adquisición de hábitos o conocimiento, sino cargada de sentido en función de su carácter inherentemente encarnado. El cuerpo es el medio originario de acceso al mundo, no como un objeto entre objetos, sino como condición de posibilidad para que las cosas se nos presenten. Su intervención no es accidental o discriminable, dado que su vínculo con el mundo en su exterioridad configura de cabo a cabo el modo de darse y el sentido de lo ofrecido a la percepción.

La percepción no es una colección de sensaciones aisladas, sino un acto de organización espontánea en el que emergen figuras. Influenciado por la psicología de la Gestalt, Merleau-Ponty insiste en que el mundo se presenta mínimamente en la estructura de una figura sobre un fondo (1945/1985, p.26), lo que, de hecho, no sólo posibilita la percepción de los objetos sino de los fenómenos no téticos que emergen para hacer visible el objeto, más específicamente, de la orientación del cuerpo hacia él. Esta organización entonces no es impuesta por el intelecto, sino que emerge de la interacción prerreflexiva entre el cuerpo y el mundo, donde el sentido se instaura continuamente. La percepción es entonces, un proceso co-constitutivo donde el cuerpo y el mundo se entrelazan de tal manera que uno no puede ser pensado sin el otro.

Ambos autores rechazan, por lo tanto, la idea de que la percepción sirva solo como un primer paso sobre el cual se construiría un conocimiento posterior. La percepción es ya una forma

de comprensión y de co-implicación con aquello que aparece. Esto significa que el sentido no está previamente contenido en el mundo, esperando ser captado por un sujeto, sino que surge precisamente en la relación activa entre ambos.

Asimismo, ambos autores parecen recuperar la noción de *organización* de la psicología de la Gestalt para explicar el modo no causal ni representacional⁴⁶ en el que la carga teórica de la observación y las configuraciones corporales intervienen en la constitución del significado o un sentido inherente a la percepción. La organización no supone la mediación de una imagen mental o de un concepto directamente, más bien implica una tendencia o una manera de disponer los datos de manera significativa; la organización entonces, según Hanson, “No es un elemento que existe en el campo visual, sino más bien la manera en que se comprenden los elementos” (1958/1977). La forma entonces no es rígida ni cerrada y la percepción puede ser interrumpida, reorganizada, extrañada.

La percepción, gracias al cuerpo, el entrenamiento, el hábito, la organización espontánea, entre otros factores opera como un acto completo que no necesita de la intervención del juicio; es co-constitutiva, al emerger del contacto entre el sujeto encarnado y el mundo; y es abierta en función de la ambigüedad estructural de la que parte al encontrar una tensión entre lo constituido o construido y lo constituyente. La percepción no parte de la nada, pero tampoco está determinada por un sentido previo absoluto. Dicha tensión, de hecho, la consideramos fundamental para comprender un problema epistemológico sumamente antiguo: el problema del aprendizaje.

⁴⁶ Siendo que, en *Patrones de Descubrimiento* (1958/1977), Hanson no solo critica la causalidad para definir la relación entre los datos sensibles y la percepción, sino a la causalidad en general como el paradigma de explicación científica en múltiples ámbitos para cualquier clase de fenómeno.

3.1.2 Exceso, adquisición y el problema hermenéutico de la percepción

El presente apartado comenzó con un epígrafe proveniente del diálogo platónico titulado *Menón*, un diálogo sumamente importante en la Filosofía Antigua Clásica debido a que es el lugar donde Platón, uno de los principales filósofos griegos, propone su teoría de la reminiscencia, donde afirma que el conocimiento consiste esencialmente en recordar lo que el alma como inmortal ya sabe en su contacto con las ideas en el Hades (inframundo griego), y que olvida parcialmente al reencarnar en otro cuerpo. El *Menón*, como los demás diálogos platónicos recibe su nombre del interlocutor con el que Sócrates dialogará a lo largo del texto. En él, se aborda la cuestión sobre si la virtud es enseñable, lo que lleva a discusiones sobre la naturaleza de la virtud, y también sobre la posibilidad de que, en general, algo sea enseñable, y, en contra parte, si algo puede ser aprendido.

La teoría de la reminiscencia en el marco de dicho diálogo le sirve a Platón, entre otras cosas, para refutar o cuando menos evadir, el argumento erístico de Menón respecto a la imposibilidad de la búsqueda del conocimiento, según el cual una persona “ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—.” (Platón, *Menón*, 80e).

De cierto modo, el argumento se centra en la imposibilidad del tránsito de una ignorancia absoluta hacia un conocimiento absoluto, lo que tiene un cierto sentido ontológico, es decir, que la posibilidad de que algo llegue a ser se basa en que eso mismo no pueda venir de la nada (del no-ser), ni de lo que ya es (el ser)⁴⁷. Lo cual, difícilmente tiene solución a menos que se reconozcan formas relativas, imperfectas o previas que hagan posible dicho tránsito. Ésta es la vía platónica y, de manera diametralmente distinta, la nuestra.

⁴⁷ Que resuena con la argumentación de una de las tesis de Gorgias, por lo que su mención inmediatamente antes a la exposición de dicho argumento y su relación con Menón, no serían en lo absoluto accidentales.

En el marco de tal solución a la problemática aquí planteada, la teoría platónica de la reminiscencia principalmente busca introducir al recuerdo y al olvido como formas relativas de conocimiento y de ignorancia, respectivamente, desde los cuales el tránsito está garantizado por un acto que los pone en tensión y sustituye al aprendizaje: la reminiscencia. Para Platón, las ideas son conocidas de manera previa o innata, la reencarnación produce un olvido por el cual solo accedemos a éstas de manera confusa y fragmentaria. La labor del maestro o del filósofo entonces consiste en el esclarecimiento de dichas ideas a través de argumentos y razonamientos, lo que justifica el método socrático, tradicionalmente denominado *mayéutica*.

Esta paradoja se posiciona como una crítica directa a cualquier teoría acerca del aprendizaje que conciba dicho tránsito a partir de nociones absolutas. Bajo dicho problema tanto el empirismo como el intelectualismo que critican Hanson y Merleau-Ponty se posicionan igualmente inviables. Las sensaciones puras son ininteligibles por sí mismas, por lo que no podrían servir para un conocimiento posterior. Mientras que, si la percepción recurriera a la determinación del entendimiento, no habría espacio para la ambigüedad ni para la novedad al haber determinado un conocimiento inequívoco sobre las cosas. Así, el *Menón*, en el paso de la ignorancia al conocimiento contempla el problema del aprendizaje, y en la imposibilidad de producir conocimiento sobre lo ya conocido, de cierto modo, encuentra un problema hermenéutico.

Dicha aporía, en consonancia con la solución platónica, conlleva a contemplar la posibilidad de una precomprensión o de un ámbito prerreflexivo en el que se den formas relativas de la ignorancia o del conocimiento. Ejemplo de este tipo de solución, se encuentra en la fenomenología husserliana al enfatizar a la experiencia originaria y el mundo de la vida como el punto de partida prerreflexivo y preobjetivo de todas las determinaciones, así como la

heideggeriana al denunciar que la pregunta por el ser solo es posible a partir de una precomprensión del mismo.

Por su parte, tanto Hanson como Merleau-Ponty, contemplan dicha problemática a la hora de desarrollar sus propuestas en torno a la percepción. La percepción no comienza absolutamente cada vez o parte un “choque indiferenciado, instantáneo, puntal” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 25), sino que hay una comprensión y una significación inherente que es el presupuesto de toda significación posterior o conocimiento. De tal modo que la relevancia epistemológica de la percepción se encuentra justamente en ser el suelo o la base de dicha transición o del aprendizaje, pero solo en la medida en que ésta tampoco se vea en vuelta dentro de la paradoja entre la ignorancia y el conocimiento absolutos, su ambigüedad aquí se vuelve clave.

En el pensamiento de Hanson, como se ha visto, la organización espontánea de la visión está modelada por el conocimiento y entrenamiento previo. La mirada del científico ve más allá de los datos sensibles, del objeto mismo, “Ver un objeto x es ver que este objeto puede comportarse según sabemos que se comportan los objetos x” (Hanson, 1958/1977, p. 103), de modo que se ve en relación con los demás elementos del campo, en relación con sus posibles formas de relacionarse con otros objetos, fenómenos o con uno mismo, entre otras cosas. Esto constituye parte de lo que denominamos el exceso de la percepción, siempre hay una precomprensión, una carga que consolida una familiaridad que permite, en el caso del científico, comprobar expectativas o detectar anomalías, fijar su atención y discriminar ciertos elementos para ganar inteligibilidad. Encontramos entonces una forma de conocimiento relativa que posibilita la visión, cuya organización y significación se actualiza en función de lo ofrecido a la visión y de los fines o de la actitud desde la cual se ofrece.

Por su parte, Merleau-Ponty, de hecho, ocasionalmente alude de forma directa a dicha cuestión en la *Fenomenología de la percepción*, un ejemplo de esto se presenta en la crítica a las tradiciones psicológicas al declarar que “El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber aquello que buscamos, pues de otro modo no lo buscaríamos; y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, pues de otro modo, una vez más, tampoco lo buscaríamos” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 50). Semejantemente, a lo largo del texto va explicando como el cuerpo y el horizonte introducen espacios de no-ser o posibilidad e incluso hace una referencia directa del mismo fragmento del *Menón* a través de una cita del filósofo Albert Lachièze-Rey (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 380) sobre la cual reflexiona inmediatamente después que “Si el pensamiento no pusiera en las cosas lo que en ellas encontrara luego, carecería de presa en las cosas, no las pensaría [...]” (Merleau-Ponty 1945/1985, p. 381).

Tal conclusión pertenece al apartado de *El Cogito* dentro de la *Fenomenología de la percepción* (1945/1985), observando en consonancia con la cita anterior, la importancia de reconocer al sí mismo con el fin de distinguir la intervención de éste en el modo de comprender y acceder a las cosas. Es decir, la necesidad de la reflexión o de la reducción con el fin, de exponer y discernir entre las estructuras del aparecer y lo que aparece, reconociendo, de acuerdo con Husserl, que “toda reducción trascendental es al mismo tiempo eidética” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 385). De suerte que, el suelo prerreflexivo conlleva un conocimiento de sí, que, según lo explorado en el capítulo 2, nos lleva hasta la fe originaria como hecho infranqueable que condiciona la percepción y el modo de darse del mundo, del tiempo, de los otros, etc.

Buscando llegar hasta la génesis del sentido, Merleau-Ponty señala que la fe originaria surge en la primera percepción donde:

[...] se inauguró un ser insaciable que se apropia de todo cuanto puede encontrar, al que nada puede serle pura y simplemente dado porque ha recibido el mundo en porción y, desde entonces, lleva en sí mismo el proyecto de todo ser posible (Merleau-Ponty, 1945-1985, p. 369)

Entonces, después de la primera percepción el mundo no deja de sernos dado a partir de las propias restricciones del cuerpo, por lo que, en el intento de superación de dicho límite, entre la dinámica de la situación y la orientación, se inaugura el modo en que la percepción trae una carga de sentido que permite configurar la experiencia presente y a la vez instituir un sentido propio desde ésta. Para Merleau-Ponty, por consiguiente, la dinámica de la adquisición no se limita al sentido epistemológico de la percepción, sino al sentido ontológico y comienza con el contacto original y originario entre el cuerpo y el mundo.

Así, en ambos autores, “todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera” (Wittgenstein, 1921/1999, p. 145) y la ambigüedad de la percepción que se presenta, sólo a partir de que la percepción tiene un sentido propio e inmanente, permite resolver, en cierta medida, las problemáticas del argumento erístico: la imposibilidad del aprendizaje y el problema hermenéutico en torno a la novedad, es decir, la posibilidad de acceder a nuevos conocimientos, partiendo de lo ya conocido.

La comprensión de la percepción, en función de lo descrito por nuestros autores, trae consigo dicha dinámica debido a que las cosas nunca se nos dan desde cero, ni desde todos los ángulos, ni al mismo tiempo. Su ambigüedad, la tensión entre lo previo, lo dado y lo espontáneo en lo ofrecido por la percepción, permite reconocer su valor a nivel epistemológico como fundamento del aprendizaje, el descubrimiento y el conocimiento.

3.2 Cuerpo, hábito y práctica en la percepción

Hasta ahora hemos señalado principalmente, puntos de encuentro entre las posturas de ambos autores, principalmente a partir de sus implicaciones en la percepción a nivel epistemológico, resaltando el modo en que tanto la carga teórica de la observación y la fenomenología de la percepción remiten directa o indirectamente al cuerpo como un factor que contribuye a la significación en la percepción.

El presente apartado seguirá explorando los encuentros y tensiones entre las propuestas de Hanson y de Merleau-Ponty haciendo aclaraciones en torno al modo en que dichos autores conciben nociones como la del cuerpo y el hábito con el fin de trazar distinciones más finas entre ambas propuestas.

De cierto modo, se podría argumentar que la diferencia más significativa entre Hanson y Merleau-Ponty se sitúa en torno a la manera de comprender el cuerpo. Mientras que Hanson reconoce la intervención del sujeto y del cuerpo en la percepción sin distinguir el aspecto personal del impersonal desde el cual el cuerpo interviene en la percepción, accediendo puramente a la estructura ambigua y co-constitutiva desde la que se produce el sentido en la percepción. Merleau-Ponty, por su parte, hace hincapié en el aspecto impersonal y prerreflexivo en el que se da la relación originaria y existencial entre el cuerpo y el mundo, de donde nace y es posible comprender dicha estructura ambigua y co-constitutiva.

Lo anterior resulta fundamental dado que acentúa la diferencia metódica entre ambos autores: mientras que para Hanson la carga teórica contempla de manera indistinta o indivisa la intervención del cuerpo-sujeto en su inseparabilidad lógica, contemplando dentro de ésta no solo el contenido conceptual o propiamente teórico, sino también elementos que podríamos vincular

con un *saber hacer*, entrenamiento de la mirada, el manejo de instrumentos, la orientación de la organización, entre otros factores. Merleau-Ponty entiende y desarrolla las tensiones entre lo interior y lo exterior, lo psicológico y fenomenológico, lo constituido y lo constituyente, entre otras. Lo que le permite reconocer el ámbito prerreflexivo y pre-objetivo, es decir, impersonal, desde el que se da la relación entre el cuerpo y el mundo como fundamento del ámbito personal, indagando no sólo en el modo en que los hábitos, movimientos y demás adquisiciones intervienen en la percepción, sino el modo en que el hecho más simple, el de la co-pertenencia entre el cuerpo y el mundo, ya afecta en la constitución del sentido.

Dado que Hanson tenía un gran interés por reconocer distinciones lógicas o formales fundamentales para un determinado tema de estudio, como es el caso, de la distinción entre el elemento óptico del elemento interpretativo en la visión, o el de las razones para proponer una hipótesis frente a las razones para aceptar dicha hipótesis, la pregunta sobre los motivos por los que en la carga teórica no distinguió los elementos corpóreos de los significativos que la conforman, no puede ser más que especulativa. Una posible respuesta, hemos intentado mostrarla al exponer las herencias del pensamiento wittgenstaniano en nuestro autor, donde declara que, “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (Wittgenstein, 1921/1999, p. 145), de tal modo que todo análisis de éste sería inviable y solo podría ser entendido de manera liminal desde cierto carácter de exterioridad. Otra opción, naturalmente nos sugiere que dicho análisis quedaba fuera de los límites o intereses de su investigación. Sea como sea, cuando menos, es posible remarcar que en la carga teórica de la percepción como la describe, se circunscriben elementos significativamente valiosos que refuerzan la idea de que en su pensamiento difícilmente operaba desde una dicotomía rígida entre cuerpo y mente.

Otro punto de tensión lo encontramos en las nociones de adquisición, hábito y entrenamiento. La pregunta central es por la posibilidad de una asimilación directa entre dichas nociones según lo descrito por Hanson y Merleau-Ponty. Lo cierto es que la relación entre ambos autores podría encontrarse justo en la adquisición del hábito como bisagra entre el ámbito impersonal del cuerpo y el personal. Donde tenemos a su vez a una comprensión históricamente encarnada de la percepción.

Para Merleau-Ponty, la adquisición de la habilidad permite acceder a estructuras nuevas para el cuerpo desde las cuales relacionarse con el mundo y no surge de una deducción sino desde la práctica misma, es “la captación motriz de un significado motriz.” (1945/1985, p.160). De tal forma que, en dicho fenómeno, se pueden extender las posibilidades inmediatas del ser humano para prolongar la percepción o algún otro fenómeno de manera no forzosamente consciente, aquí encontramos la relación del ser humano con los instrumentos, entre otras cuestiones. Al aprender a subir o bajar escaleras se encuentra un modo peculiar de moverse y de relacionarse con el espacio que el propio cuerpo no trae dentro de sí, sino que se desarrolla en el hábito a través del movimiento, de su práctica con el objeto. El “cálculo” de la altura a la que se debe levantar cada pierna para subir, no forma parte de una estructura racional y supone una prolongación de nuestras capacidades para desplazarnos en el espacio.

La mirada, para Merleau-Ponty, es, de hecho, “un instrumento natural” (1945/1985, p. 170) que permite explorar los objetos de una manera propia y específica que de otra forma no sería posible en absoluto. Asimismo, la adquisición de la fe originaria trastorna de una vez y para siempre la percepción y la relación del cuerpo con el mundo, lo que implica que la adquisición del hábito no solo interviene en el movimiento sino para otros actos o situaciones. La adquisición del lenguaje supone la adquisición de diversos gestos, como los vocablos, que en relación con su uso

tienen un sentido propio y despliegan las posibilidades expresivas de cada uno. Las adquisiciones culturales entonces, también tienen relevancia en la prolongación y configuración de las posibilidades humanas.

El hábito no es mera repetición ni automatismo, es una forma de apertura al mundo en la que el cuerpo ha incorporado un modo de orientación y sentido. Percibir no es entonces un comienzo de cero, sino un proseguir asentado en ciertas estructuras, un recomenzar desde un pasado. El hábito, en este sentido, no cierra la percepción, sino que la hace posible: abre posibilidades, anticipa sentidos, organiza la experiencia.

Esto hace eco con el carácter indistintamente personal o impersonal desde el que la propuesta de Hanson concibe la intervención del cuerpo. El entrenamiento y la carga teórica pueden leerse como un conjunto de adquisiciones motrices y culturales que permiten acceder al mundo de manera particular para determinados fines. La organización espontánea de la visión está modelada por el hábito y esto aplica, no solo para la experiencia científica, sino la experiencia en general. Aquí encontramos, justamente la prolongación de las posibilidades perceptuales en función del manejo de instrumentos, de la consolidación de una mirada científica, de la interpretación de los acontecimientos en función de una hipótesis, entre otras cuestiones.

3.3 La experiencia estética y la experiencia científica

El acto del artista o del filósofo es libre, pero no inmotivado. Su libertad reside en
el equívoco

-Maurice Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción.

Llegando al propósito principal de nuestra investigación y habiendo clarificado diversas tensiones y cercanías en las propuestas de ambos autores nos enfocaremos en tematizar la experiencia científica frente a la estética. Partiendo de la ambigüedad que posibilita no sólo dichas experiencias, sino la percepción en general, y continuando con las condiciones de la extrañeza como fundamento de dichos casos particulares.

Conectando con el apartado anterior, podemos decir que existe una percepción habitual propia de la vida cotidiana, así como una para el ámbito científico, una percepción en función de un cierto comportamiento o una forma de estar en el mundo. Esto en la medida en que las acciones o prácticas provenientes de dicho ámbito conllevan una orientación que pone de relieve diversos aspectos de las cosas conforme a expectativas, intereses o necesidades. Así, como dice Merleau-Ponty, "Ya la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico, revela aquí unos «alimentos», allí un «escondrijo», da a los «estímulos» un sentido que no tenían" (1945/1985, p. 206). Así, la relación perceptual con los objetos no es puramente contemplativa, sino significativa conforme a diversos órdenes.

De tal modo que, aunque la percepción implica una apertura y una actualización del sentido, en tanto que la decisión es la que le da fuerza al hábito (Merleau-Ponty, 1945/1985), la valoración de las motivaciones puede incrementar marcando una tendencia a un determinado modo de actuar, interpretar u organizar la percepción en función de diversos aspectos de los objetos o del fondo, así como nuestras posibilidades frente a ellos. Del mismo modo que la mirada se constituye como un instrumento natural a través del hábito o del modo en que un doctor usa un brazo mecánico cuya precisión es superior a la mano humana dada la distribución de su peso y su forma delgada.

La percepción entonces va ligada a una práctica cuya orientación y motivación interviene en la constitución del sentido bajo el que se nos dan las cosas, donde las adquisiciones cobran por fin un papel más importante en la descripción de la experiencia que tenemos del mundo. No se puede observar científicamente sin el entrenamiento, así como Merleau-Ponty (1945/1985) reconoce la necesidad de adquisiciones como el lenguaje o la palabra hablada para la expresión en la poesía o la palabra hablante. No es difícil tampoco trazar analogías con los instrumentos de los artistas, el manejo de la perspectiva o el de los colores. O a un plano más sencillo, labores diarias básicas como la preparación de alimentos, el transporte o desplazamiento de un lugar a otro, el trabajo o la lectura.

De tal modo que, el descubrimiento y la experiencia estética de la obra lograda se entienden como casos particulares dentro de la práctica o el ámbito al que pertenecen, pese al sentido propio que adquieren las cosas en la percepción. No toda investigación trae consigo un descubrimiento, no toda creación del artista es una obra de arte lograda, a la vez de que, no toda obra percibida por el espectador induce propiamente una experiencia estética.

Hanson, por ejemplo, concibe que hay una diferencia entre la refinación de una teoría al reordenar lo que de cierto modo ya se sabe y descubrir propiamente nuevas estructuras y esquemas que permitan dar sentido a los fenómenos (1958/1977, p. 74). Por su parte, Merleau-Ponty detalla, a propósito de Cézanne que “La pintura de Cézanne pone en suspenso estos hábitos [de la acción humana] y revela el fondo de naturaleza inhumana en el que el hombre se instala” (1945/1977, p. 43).

El descubrimiento y la experiencia estética entonces suponen un cambio de actitud frente a la realidad y las adquisiciones que hemos hecho a partir de ella y en torno a ella, desde el cual sea posible instituir un sentido radicalmente distinto al cotidiano, un modo diferente de relacionarnos con el mundo. Lo cual, según lo dicho, sólo es posible a partir de la ambigüedad que se encuentra en el seno de la percepción, dado que ahí se encuentra nuestra relación originaria con los objetos y con el mundo, de donde toda significación podría ser alterada.

No obstante, debido a que la ambigüedad está a la base en general de la percepción y de cualquier acto de expresión, la suspensión de la familiaridad o la extrañeza implican una alteración en la relación con ésta. Asimismo, el modo de lidiar con esta podría ser un demarcador que nos permita ahondar en las características propias de la experiencia científica frente a la artística.

En el pensamiento de Norwood Russell Hanson, la ambigüedad se presenta como una fuerza motriz para el descubrimiento científico, ver implica ver los otros modos en que las cosas también pueden percibirse o comprenderse. Es el motivo por el cual Hanson recurre insistentemente con las figuras reversibles de la Gestalt, como el cubo de Necker o la figura en la que la visión se alterna entre una mujer joven y el rostro de una anciana titulada “Mi esposa y mi suegra” donde según los elementos que se resalten en la organización conllevan a ver dos objetos

distintos. En algunas de esas imágenes, se pone en juego el horizonte o el fondo al ser sujetos de, ser percibidos como una figura en cuanto sí bajo cierta organización.

Las anomalías científicas en Hanson son un lugar primordial donde se expone de manera más directa el ámbito de la ambigüedad, son elementos que no se ajustan a la expectativa y al marco de referencia propuestos, pero aparecen dentro de lo observado. Una anomalía nos presenta la posibilidad de buscarles un sentido en función de lo previsto o de reconocer su sentido propio e intentar constituir un esquema nuevo desde el cual puedan ser comprendidas. La primera opción, nos remite nuevamente a la pura reordenación de los datos y elementos, mientras que la segunda supone un estado de extrañamiento que nos da la capacidad de proponer y contemplar nuevas estructuras o maneras de afrontar un determinado fenómeno. La abducción entonces se muestra como el acto mediante el cual la segunda alternativa es posible, una manera en que el investigador asume la ambigüedad y suspende los hábitos en orden de proponer una organización alternativa, pero nunca del todo inmotivada.

La ambigüedad aquí no es un obstáculo, sino una grieta a través de la cual emerge la posibilidad de una nueva configuración teórica en función de la emergencia de un fenómeno extraño. Pero vale la pena reconocer que la extrañeza y la ambigüedad en el plano científico se muestran puramente como útiles en torno a la posibilidad de proponer un modo nuevo de entender los objetos, fenómenos y acontecimientos. Su sentido entonces es primordialmente operativo y difícilmente lleva a una indagación sobre nuestra relación con el mundo, sino es para seguir estableciendo determinaciones en torno a este, es decir, para hacer emerger nuevas figuras.

Para Merleau-Ponty, la ambigüedad es una característica constitutiva de la experiencia del mundo. El mundo no se nos ofrece de forma unívoca y acabada, sino como un horizonte de posibilidades que como tal siempre está abierto a otros modos de comprender los objetos o

significarlos. La percepción es, por naturaleza, ambigua, un objeto nunca se nos da desde todas sus perspectivas simultáneamente y su sentido se co-constituye en la relación entre la figura y el fondo, entre lo que es mostrado y lo que se oculta para tal propósito. Dicha indeterminación es lo que permite que el sentido permanezca abierto, dado que es lo que permite que se instaure en primer lugar.

Una organización distinta en la percepción, como la inversión de la percepción del fondo ahora como figura, no solo es una manera diferente de entender los mismos datos, un modo diferente de asociarlos, no son en ningún sentido los mismos datos, se trata “a decir verdad, de otro mundo” (1945/1985, p. 38). La percepción, no solo implica una organización espontánea motivada, sino una relación existencial con el mundo. No se trata de posibilidades de ver sino de ver posibilidades para el cuerpo en ese mundo.

La relación cotidiana entre un sujeto y los objetos, así como las imágenes, tiene una tendencia temática, nos remiten o nos orientan a posibilidades inmediatas o a otros objetos, están subsumidas, como decíamos, a una significación en función de una práctica o un ámbito de acción. En la percepción habitual, estamos orientados a frutas como la manzana, al verlas como alimento. El imagotipo de la manzana de Apple usualmente nos representa una empresa transnacional de tecnología. La imagen de una manzana en un recolector de basura pretende señalar que los restos orgánicos deben ser depositados en ese lugar. La organización habitual de la percepción nos remite entonces a elementos intramundanos y nuestras posibilidades en torno a ellos, donde las imágenes no son más que replicas o referencias funcionales.

Para Merleau-Ponty entonces, la experiencia estética solo surge cuando se rompe la relación de representación (2008, p.67-68), cuando la obra deja de remitir a algo más y comienza de cierto modo a expresar, a instituir un sentido propio. Esto solo es posible en función del modo

en que la obra fue hecha desde su carácter radicalmente expresivo. En consecuencia, la ruptura de la familiaridad en la experiencia estética no solo debe ser con lo que creemos saber de ella o el modo en que constituimos sus objetos, sino generar una extrañeza ante la realidad misma, ante la relación que guardamos con el mundo. La obra de arte nos devuelve a la ambigüedad no como un medio para acceder a un sentido nuevo, sino en su sentido propio ante la instauración del sentido que nace del vínculo entre el cuerpo y el mundo.

La obra de arte es lograda entonces, cuando suspende la familiaridad con el mundo en la posibilidad de devolvernos al mundo mismo; en palabras de Merleau-Ponty la obra de arte deja ser “una imitación del mundo, sino un mundo por sí” (2008, p. 69). La experiencia estética no nos muestra a las cosas a partir del mundo, sino al mundo a partir de las cosas. Las cosas se vuelven un fondo o un pretexto que permite acceder al aparecer del mundo en su carácter de mundo no limitado al objeto y es ahí donde gana su carácter expresivo en la imposibilidad de distraer al espectador en lo constituido y poner de relieve lo constituyente. De tal modo que la diferencia entre una manzana en una obra de arte y la manzana que tengo aquí enfrente surge *de facto* en el hecho de que la manzana en la obra no puedo comerla, que no me veo orientado hacia ella sino hacia lo que dice, hacia la obra misma

Así, la experiencia estética se da a partir de una extrañeza que no es solo posible a través de la ambigüedad estructural de la percepción, sino que se fija en la misma para hacer accesible el aparecer del mundo a partir de mostrar el aparecer de un mundo. En ese sentido es en el que se habla acerca de la posibilidad de *poner en obra* del objeto artístico en relación con su capacidad de “captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty, 1945/1985, p. 21), lo que se relaciona íntimamente con la labor de la fenomenología en la propuesta merleaupontiana.

Es así como la experiencia científica del descubrimiento y la experiencia estética entendidas a partir de Hanson y Merleau-Ponty contemplan la ambigüedad como su condición de posibilidad y a la extrañeza como el catalizador que permite romper con la familiaridad adquirida en y con el mundo con el fin de acceder a un sentido nuevo desde el cual comprender la realidad. Su diferencia más grande se encuentra entonces en el modo desde el que se enfrentan a la ambigüedad. La actitud abductiva del descubrimiento concibe la ambigüedad como el espacio desde el cual renovar sustancialmente el esquema desde el cual nos acercamos y comprendemos el mundo, e incluso identificar nuevos objetos, relaciones o fenómenos. Mientras que la experiencia estética de la obra lograda expone la ambigüedad en su carácter fundacional del sentido y nos presenta el aparecer del mundo de forma originaria, concluyendo en una indagación sensible de la propia sensibilidad.

Pese a todo, para concluir, ambas experiencias solo son comprensibles en función del modo de entender la percepción que se ha matizado a lo largo de esta investigación. La ambigüedad y la posibilidad de la extrañeza que cimienta a partir de un determinado cambio de actitud, pese a las claras diferencias entre una experiencia y otra, se encuentran a la base de dichos casos singulares e igual de relevantes para la vida humana.⁴⁸

⁴⁸ Así mismo, el ámbito de la adquisición arraigado en la motivación de la experiencia que, pese a todo, no se puede desterrar de forma absoluta en ninguna de las experiencias, ofrece un terreno fértil para situar un elemento histórico y cultural desde el cual comprender y entender ambas experiencias.

3.4 Entre ciencia y arte: el modelo.

Pintar no es sólo copiar el objeto, es establecer armonía entre numerosas relaciones.

-Paul Cézanne

Una vez esclarecidas las condiciones desde las cuales la experiencia del descubrimiento y experiencia artística emergen, el presente apartado pretende discutir los objetos prototípicos desde los que los autores estudian a la ciencia y el arte: los modelos científicos y la pintura. Esto con el fin de describir y desarrollar sus particularidades a la luz, no solo de los elementos concernientes a un autor, sino complementando a partir de lo desarrollado en conjunto.

Los modelos científicos en la obra tardía de Hanson cobran una gran relevancia por sobre las propias teorías en función de las posibilidades que ofrecen para lidiar con las anomalías al posicionarse más allá de la representación o la imitación y constituir una articulación estructural de posibles relaciones significativas. En tal sentido, el modelo se concibe como inacabado y abierto, y, por lo mismo, capaz de reconocer la emergencia de nuevos fenómenos, un lugar proclive para la experiencia del descubrimiento, De tal forma que el modelo cumple más la función que Hanson propuso a las teorías como “instrumentos de inteligibilidad” (1970/2020, p. 5), es decir, no como la comprensión ya efectuada de los fenómenos, sino más como una orientación en el modo de significar o enfrentar los fenómenos.

Hanson fue testigo el siglo pasado de los descubrimientos constantes que se dieron en el ámbito de la física de partículas fundamentales a partir del Modelo Estándar (ME) que comenzó a consolidarse a inicios de siglo y término de consolidarse entre 1967 y la década de los 70's. Un periodo fructífero para la microfísica donde se descubrieron partículas como el positrón el muon, los quarks, entre muchas otras, cuya investigación no partía necesariamente de conocimientos u observaciones previas, sino a través de predicciones o inferencias que posiblemente permitieran dar sentido, coherencia o unidad al modelo. Observando el comportamiento de una ciencia no acabada sino en “proceso de búsqueda” (Hanson, 1958/1977, p. 74), y viendo en su desarrollo un modo de comprender la labor científica frente al panorama que pintaba la Historia de las ciencias clásicas. Esto le permitió enfocarse en el estudio de la percepción y el descubrimiento como elementos activos tangibles y con un sentido propio en la construcción del conocimiento científico, así como en la relevancia o importancia de los modelos frente a la dinámica que experimentó la física de partículas durante dicho periodo.

La consolidación del Modelo Estándar mostró las limitaciones del puro razonamiento y de las puras matemáticas en torno a la posibilidad de tener avances científicos “en espacial cuando desconocemos las ecuaciones que permiten describir un sistema o algún fenómeno” (Díaz, 2024, p. 8). Se requiere de mucho más, como la experimentación, la observación, el desarrollo y el discernimiento de hipótesis igualmente plausibles, así como incluso ingenio o creatividad para proponer estructuras o relaciones posibles.

A propósito, Myriam Mondragón Ceballos nos describe que, “El ME está basado en simetrías” y que “Una simetría es una transformación que deja a un sistema sin cambio” (2024, p. 11). Al respecto, Lorenzo Díaz Cruz nos dice que una simetría “Es como si hiciéramos un licuado, y agregamos las letras de una palabra; y luego, aunque se revuelva la mezcla, al final las letras

quedan en el mismo lugar” (2024, p. 9). Así, la simetría en el ME, tiene un sentido perceptual, aunque no de manera directa, así como un sentido plástico o figurativo que orienta a descubrir nuevas relaciones o partículas desde los cuales comprender fenómenos complejos como la física de partículas elementales.

Desde la época de Hanson hasta nuestros días, el Modelo Estándar dicta un comportamiento en la investigación científica que no coincide del todo con el modo en que eran comprendidas las teorías de manera clásica resaltando su sentido proposicional o enunciativo. El modelo supone la posibilidad de poner en obra los conceptos con miras a encontrar relaciones, es donde entra la creatividad y la imaginación en la labor científica al partir de la ambigüedad no proponiendo una relación específica entre los elementos del modelo, sino mostrándolos como relacionables entre sí.

El descubrimiento y la comprensión de las anomalías son facilitadas por el modelo en su carácter inacabado que permite y nos obliga a desarrollar nuevos esquemas desde los cuales comprender la emergencia de nuevos fenómenos. De tal suerte que, pese a todo, nunca se alejan tanto de la función de otras representaciones como los mapas, cuya función se cumple en la medida en que nos sitúa y nos orienta, que guía nuestro desplazamiento en el espacio dentro de cierta práctica. Entender los modelos como instrumentos de inteligibilidad nos permite ahondar en su función originaria y existencial en cuanto al modo de encarar fenómenos igualmente invisibles que el mismo mundo pero que inciden en el modo en que las cosas se comportan ante nosotros.

Es así como, el objetivo del presente apartado es, de cierto modo claro, resaltar el carácter expresivo de los modelos o de la manera de comprender los modelos y las teorías que propone Norwood Russell Hanson. El modelo, de acuerdo con dicha noción, al renunciar a la univocidad y centrarse en el equívoco pretende decir más de lo que está expuesto en sí mismo, nos remite

constantemente a las relaciones y estructuras que no son directamente visibles, permitiendo explorar otros esquemas que den sentido o coherencia a lo que hasta entonces se sabía, cumpliendo su propósito al incitar y dar pautas para la investigación y la comprensión de fenómenos complejos. El modelo es el proyecto inacabado de una tarea de por sí inacabable frente a la naturaleza del mundo y la nuestra.

Pese a sus múltiples y considerables diferencias, proponemos que el modelo y la obra de arte comparten el carácter expresivo de tratar de exponer lo invisible a través de lo invisible, lo desconocido a partir de lo conocido, el mundo a través de los objetos. Se trata de una indagación que pone en juego la relevancia del significado inherente de la percepción que surge de la relación íntima del cuerpo con el mundo, con el fin de ir más allá de lo ya constituido.

No se trata, en última instancia de abstraerse del mundo para acceder a él, sino de empeñarnos en nuestra relación con él y de renovar su sentido apuntando hacia el mundo dese el mundo mismo. Como decía Merleau-Ponty, “El acto del artista o el filósofo es libre, pero no inmotivado. Su libertad reside en el equívoco del que hablamos ya; consiste en asumir una situación de hecho dándole un significado figurado más allá del sentido propio.” (1945/1985, p. 189). En consecuencia, no solo se trata de la manera en que la percepción en general organiza lo percibido en función de una significación inmanente, sino en el modo en que el descubrimiento y la experiencia estética deforman la realidad y nos proponen un modo diferente de estar en el mundo.

3.5 Conclusiones

El arte y la ciencia juntos demuestran que ninguno de los es puramente empírico o intuitivo. De hecho, confían en ambos.

Pedro Trueba

El presente trabajo ha explorado la compleja relación entre la percepción visual en el ámbito científico y el artístico, estableciendo un diálogo entre las propuestas de Norwood Russell Hanson y Maurice Merleau-Ponty. A lo largo de estos tres capítulos, hemos desentrañado cómo la carga teórica de la observación en Hanson revela que ver no es una actividad neutra, sino una experiencia intrínsecamente conceptual y situada corporalmente, fundamental para el proceso del descubrimiento científico y para su práctica en general. Paralelamente, hemos profundizado en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, comprendiendo la percepción no como una mera recepción pasiva de datos, sino como un acto encarnado y cargado de sentido, cuya relación originaria con el mundo permite explicar otros fenómenos como el de la expresión, el lenguaje, el arte, etc.

Lo que esta investigación ha revelado no es una síntesis forzada o una resolución definitiva de las diferencias entre ambos pensadores, sino la mera posibilidad de su relación a partir de ciertos planteamientos que consideramos relevantes o compatibles. Reconociendo entonces, la distancia entre sus marcos teóricos y metodológicos, hemos demostrado que existen puntos de encuentro profundos y fructíferos que enriquecen nuestra comprensión de la percepción humana en cuanto sí. La presente tesis, por lo tanto, busca consolidarse en la medida de lo posible, como un modelo

en el sentido en que se ha explorado, que permita abrir caminos, que nos sitúe en la antesala de nuevas conexiones invitando a repensar las separaciones tradicionales entre ciencia y arte.

En este tenor, la presente tesis pretende trazar una perspectiva en sentido merleauPontiano al estudiar la relación entre ambos autores y el tema de la percepción o, si se quiere, una simetría como las del Modelo Estándar, en tanto que Myriam Mondragón describe que “una simetría podría relacionar fenómenos que parecieran desconectados, pero que son similares” (2024, p. 11). El diálogo entre Hanson y Merleau-Ponty ha operado precisamente bajo dicha premisa. No se trata, nuevamente de hablar de una coincidencia absoluta, ni a decir verdad, de primar una postura sobre otra, sino de ahondar en lo que ambas posturas nos dicen acerca de la percepción y demás fenómenos relacionados.

Se trata de un intento por ver lo artístico en la ciencia. La descripción hansoniana del descubrimiento científico en torno a la necesidad de reorganizar los datos bajo nuevas figuras o esquemas motivados por patrones reconocidos, subraya una dimensión creativa, intuitiva y configurativa que se relaciona en cierto modo con la creación y la percepción de la obra de arte. El científico no descubre un hecho preexistente, sino que, en cierto modo, lo crea a partir de un intento de acceder al mundo y sus posibles objetos, así como sus relaciones. Del mismo modo, se pretende encontrar lo científico en el arte. La crítica de Merleau-Ponty a la representación y su insistencia en la primacía del cuerpo, así como en la expresión como elemento fundamental del acto humano, radicalizado en fenómenos como el arte, nos habla de una indagación rigurosa de las posibilidades del aparecer del mundo y su importancia fundamental en la comprensión del sí mismo. Se trata de develar el fondo del que emergen los objetos con el fin de adquirir una comprensión de nuestra relación con el mundo que funda nuevas posibilidades. La experiencia artística como adquisición implica una forma de conocimiento.

Los modelos, explorados por Hanson en su posición liminal entre la representación y la invención, así como las imágenes, complejizadas por Merleau-Ponty más allá de la mera copia, son el sitio fundamental del presente diálogo. La experiencia que motivan dichos objetos resulta particularidad en su capacidad de destacar el aspecto inherentemente ambiguo e indeterminado que caracteriza a la percepción, así como el modo de darse de mundo, nos remita al carácter fundamental de todo acto más allá del conocimiento o del objeto, sino el poder de situarnos y orientarnos existencialmente en torno a la acción humana a habitar el cuerpo vivido.

En última instancia, este trabajo no solo ha pretendido enriquecer la comprensión de la percepción visual, sino poner de manifiesto la fertilidad de establecer diálogos desde distintas tradiciones y disciplinas de manera audaz. De tal suerte que, desarrollos puntuales relevantes como el de la historicidad en la experiencia estética, quedan como tarea pendiente para futuras investigaciones que tomen de base lo explorado hasta el momento.

4. Bibliografía y Referencias

- Aguirre-García, J. & Jaramillo-Echeverri, L. (2013). Tesis de la carga teórica de la observación y constructivismo. *Cinta de moebio*, (47), 74-82. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2013000200002>
- Asensi-Artiga, V., & Parra-Pujante, A. (2002). El método científico y la nueva filosofía de la ciencia. *Anales de Documentación*, 5, 9–19. Recuperado de: <https://revistas.um.es/analesdoc/article/view/2251>
- Arnao, M. (2013). Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo. *Revista Latinoamericana De Estudios Sobre Cuerpos, Emociones Y Sociedad*, 5(13), 51-63. Recuperado de: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/290>
- Beuchot, M. (2004). *La semiótica. Teorías del signo y del lenguaje en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Daston, L. & Galison, P. (Autumn, 1992). The Image of Objectivity. *Representations*, No. 40. Special Issue: Seeing Science, (pp. 81-128).
- Díaz Cruz, J. L. (2024). Matemáticas, simetrías y la física del bosón de Higgs. *Obsidiana*, 10. 10-11. <https://obsidianadigital.mx/>
- Hanson, N. R. (1970/2020). A Picture Theory of Theory-Meaning. En *What I Do Not Believe and Other Essays*. USA: Springer. (pp. 3-38).
- Hanson, N. R. (1967). Anatomy of discovery. *The Journal of Philosophy*. Vol. 64, No. 11, (pp. 321-352). Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/2024301>

- Hanson, N. R. (1960). Is there a logic of scientific discovery? *Australasian Journal of Philosophy*, 38:2. (pp. 91-106). doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00048406085200111>
- Hanson, N. R. (1958/1977). Observación y explicación. En [García, E.] (Ed.) *Observación y explicación: Guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento -Investigación de las bases conceptuales de la ciencia*. Madrid: Alianza. (pp. 1-65).
- Hanson, N. R. (1958). The Logic of Discovery. *The Journal of Philosophy*, 55(25), 1073-1089. <https://www.jstor.org/stable/2022541>
- Hanson, N. R. (1958/1977). Patrones de Descubrimiento. En [García, E.] (Ed.) *Observación y explicación: Guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento -Investigación de las bases conceptuales de la ciencia*. Madrid: Alianza. (pp.73-113).
- Harding, S. (2010). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista. En N. Blazquez, F. Flores & M. Ríos (Eds.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39-66). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades -Universidad Nacional Autónoma de México: México. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Kant, I. (2014). *Crítica de la Razón Pura*. Barcelona: Gredos (pp. 7-33).
- Kant, I. (2010). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- Larison, M. (2012). Presentación: Merleau-Ponty y los cursos en el Collège de France. En M. Merleau-Ponty, *La institución. La pasividad: Notas en el Collège de France (1954-1955)*. (pp. V-XIV). Anthropos.
- Mondragón Ceballos, M. (2024). Nuevos mundos: exploración y construcción de modelos. *Obsidiana*, 10. 10-11. <https://obsidianadigital.mx/>
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción* (J. Cabanes, Trad.) México: Origen/Planeta. (Trabajo original publicado en 1945)
- Merleau-Ponty, M. (1977). El cine y la nueva psicología. En *Sentido y sinsentido*. Barcelona: ediciones península.
- Merleau-Ponty, M. (1977). La duda de Cézanne. En *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Ediciones península.
- Merleau-Ponty, M. (2008). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *El ojo y el espíritu*. Madrid: Trotta.
- Platón. (1992). Menón. En *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo* (F. J. Olivieri, Trad.; pp. 273-337). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado ca. 380 a.C.).
- Sol Yuan, M. (2022). Sobre la noción de “interpretación” en el “ver cómo” de Wittgenstein. *Ideas y Valores*, 71(179). (pp. 161-180).

Wittgenstein, L. (2009). Investigaciones Filosóficas. En *Ludwig Wittgenstein I*. Madrid: Gredos.

Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.