

# La antropología fenomenológica de Étienne Bimbenet: vida y socialidad

## Étienne Bimbenet's phenomenological anthropology: life and sociality

Eric Pommier  

Université de Tours, Tours, Francia.

### Traducción del francés al español

Francisca Hill  

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.

Enviado: 06/06/2025

Evaluado: 06/06/2025

Aceptado: 09/07/2024

Dossier: La vida excéntrica: antropología y fenomenología.

Editores: Paulina Morales y Martín Buceta.

Cómo citar: Pommier, E. (2024). La antropología fenomenológica de Étienne Bimbenet: vida y socialidad. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 234 - 246. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3512>

### Resumen

A partir de una contextualización de su pensamiento que lo ubica más allá del darwinismo y de la antropología fenomenológica de Blumenberg, restituimos las coordenadas fundamentales del proyecto filosófico de Bimbenet. Este consiste en una antropología elaborada a partir de una fenomenología de la vida que presenta el ser humano como capaz de abrirse a lo real a diferencia del animal que se queda encerrado en sus intereses vitales. A continuación, y con el fin de proceder a un examen crítico de su antropofenomenología, planteamos dos preguntas que atañen a los temas de la vida y de la socialidad.

**Palabras clave:** *antropología, fenomenología, realidad, socialidad, vida.*

### Abstract

From a contextualization of his thought that places him beyond Darwinism and Blumenberg's phenomenological anthropology, we return to the fundamental concepts of Bimbenet's philosophical project. This consists of an anthropology elaborated on a phenomenology of life that presents the human being as capable of opening up to the real as opposed to the animal that remains enclosed in its vital interests. To critically examine his anthropo-phenomenology, we raise two questions concerning the themes of life and sociality.

**Key words:** *anthropology, phenomenology, reality, sociality, life.*

## 1. Más allá del darwinismo y la antropología fenomenológica de Blumenberg

No cabe duda de que la fenomenología del ser humano realizada por Étienne Bimbenet puede leerse a la luz de la promesa incumplida abierta por el darwinismo. Al reconducir de manera indiscutible la humanidad a su animalidad y al poner fin al dualismo sustancial que las separaba, este “gran movimiento filosófico” (Bimbenet, 2014, p. 45) preparaba una interrogación no-metáfísica sobre el ser del ser humano en cuanto procede de la vida. Este inauguró un pensamiento de la diferencia antropológica que no estaba sometido al régimen de la diferencia de naturaleza, pues invitaba a razonar en términos de diferencia de grado. Es más, este replanteamiento de la cuestión del ser humano a partir de la cuestión de la vida puede también extenderse al campo de la ética más allá de los límites impuestos por el antropocentrismo estrecho.

Sin embargo, este optimismo es inmediatamente relativizado, e incluso cuestionado por Bimbenet, en la medida estricta en que esta sustitución de una diferencia de naturaleza entre el ser humano y el animal por una diferencia de grado nos hace perder la irreductibilidad de la diferencia antropológica. O bien entonces negar la existencia de lo propio del ser humano va en contra de la evidencia, o bien conduce, al contrario y paradójicamente, a retomar un dualismo de sustancia aún más poderoso por ser implícito (Bimbenet, 2014, pp. 52-53)<sup>1</sup>. En este sentido, la promesa darwiniana de romper con la metafísica de los *Hinterwelten* reanuda de manera contradictoria, por una parte, con una forma de neorreducciónismo que no es necesariamente materialista, pero que conduce a perder la especificidad de la diferencia humana; y, por otra parte, con un diferencialismo tanto más perjudicial en cuanto es confuso, ininterrogado y clandestino. La antropología no es la única perdedora en esta deriva filosófica, porque al aproximar tan a la ligera la animalidad a la humanidad —al reducir la segunda a la primera— es también la irreductible diferencia animal la que se pierde: su misterio, su enigma ineliminable.

Por lo tanto, no se trataría de renunciar a comprender al ser humano a partir del animal o de la vida, sino, al contrario, de aclarar su sentido aprovechando las enseñanzas de su origen animal redescubierto, sin por ello abolir la diferencia antropológica ni perder lo propio del animal. La aclaración debe ser recíproca, a fin de comprender en un mismo gesto, lo irreductible humano desde su origen animal y lo irreductible animal desde su distancia con respecto a lo humano. La cuestión es, naturalmente, saber cómo llevar a cabo tal tarea. Por un lado, ¿cómo, siendo ya humanos, podríamos retroceder al otro lado de la diferencia antropológica para captar la vida en sí misma y, desde esta situación privilegiada, asistir al nacimiento del ser humano? ¿Cómo comprender la vida sin siempre ya antropomorfizarla? Por otro lado, ¿qué tipo de discurso es susceptible de dar cuenta de la diferencia antropológica sin concebirla en términos de naturaleza ni de grado, dado que esta alternativa no hace más que reintroducir un enfoque de carácter metafísico, mientras que el descubrimiento darwiniano tenía la ambición de erradicarlo?

<sup>1</sup> É. Bimbenet muestra cómo esta inversión dialéctica ocurre.

Formulada de esta manera, las preguntas nos invitan a dirigirnos hacia el enfoque adoptado en *Descripción del hombre*, que se presenta, de hecho y a primera vista, como una antropología en primera persona. Por un lado, Blumenberg recupera una parte del legado de la antropología alemana —de Gehlen, Plessner, Alsberg— que formula conjeturas sobre el ser humano en tanto que proviene de la vida; asumiendo que no se puede ir más allá de la formulación de simples hipótesis, ya que el cierre antropológico es ineliminable y el acceso a nuestro origen está definitivamente perdido (Bimbenet et Sommer, 2014, p. 90). Por otro lado, es adecuado inspirarse en la fenomenología de los padres fundadores, ya que su vocación descriptiva permite prescindir de las teorías explicativas, que siempre son derivadas o secundarias, en comparación con la restitución de la manera en que la humanidad se nos presenta. Además, las nociones de intencionalidad, apertura o existencia son adecuadas para describir correctamente el proceso de nuestra humanidad en la medida en que nos abre a la exterioridad de un modo típicamente humano. Además de permitirnos responder a las dos preguntas anteriormente formuladas, el beneficio esperado de tal empresa es doble: por un lado, debe permitir emancipar a la fenomenología de su encierro en su cáscara trascendental, iluminar su sentido oculto, su motivación implícita (Bimbenet et Sommer, p. 93); en resumidas cuentas, renunciar a la subjetividad trascendental pura a favor de una comprensión encarnada del hombre. Por otro lado, arranca a la antropología de su dogmatismo al privilegiar el sentido vivido sobre el objetivismo.

Este método de antropologización de la fenomenología y fenomenologización de la antropología permite un enriquecimiento recíproco de sus respectivos conceptos. Blumenberg rechaza el esencialismo y reconoce la pertinencia de la intencionalidad o de la posibilidad como categoría ontológica y, por tanto, la indefinibilidad del ser humano, pero lo respalda con «datos» antropológicos que permiten «fundamentarla» (*Mängelwesen*, visibilidad, distancia), al mismo tiempo que permiten dotarla de un nuevo significado. Así, como señalan Bimbenet y Sommer, el ‘cuidado’ (*Sorge*) de Heidegger, por ejemplo, esa categoría omni-englobante del existir humano, se ve confrontada con el fenómeno biológico de la

conservación de sí mismo como una de las modalidades posibles de este fenómeno. La noción de facticidad inherente al cuidado se encuentra modificada en el mismo movimiento: indica ahora el hecho biológico de que el organismo humano podría o podría no haber existido. El cuidado está ahora indexado a la contingencia de la existencia, como verdadero «estado de excepción». (Bimbenet et Sommer, 2014, 94)

No obstante, hay que reconocer que este enfoque consiste menos en una antropología fenomenológica que en una antropologización de la fenomenología, con el riesgo de perder lo que constituye el valor propio de esta disciplina, a saber, su anclaje en el punto de vista en primera persona que le permite la validación de sus proposiciones. Ciertamente, se podría considerar que la fenomenología conserva la última palabra, aunque ya no tenga la primera, puesto que ésta corresponde a la antropología. Incluso si ya no puede concebirse como una libre decisión de llevar a cabo la reducción y realizar una reflexión, puesto que ésta se convierte en una “sublimación de

una medida filogenética de conservación de sí misma" (Bimbenet et Sommer, 2014, p. 95), el hecho es que la fenomenología aún puede conservar una parte de iniciativa bajo la forma de una reflexión ampliada que busca su origen y el del ser humano (Bimbenet et Sommer, 2014, p. 95). En otras palabras, se trataría menos de una antropologización de la fenomenología que de una crítica de la fenomenología por ella misma, esto es, de una autocrítica.

Sin embargo, es importante recordar que, al adoptar tal enfoque, Blumenberg rompe con la 'prohibición antropológica' de la fenomenología, cuyo esfuerzo consistía precisamente en desantropologizar al sujeto para romper con cualquier preconcepción sobre el ser humano, la primera de ellas consistiendo en creer que ya estaba ahí en un mundo dado como subsistente por sí mismo<sup>2</sup>. El esfuerzo de la fenomenología consiste precisamente en desactivar tal evidencia para reanimar la cuestión de cómo las cosas, como cosas, se dan a la subjetividad en lugar de considerar que siempre están ahí, reposando en su autonomía sustancial. Desde este punto de vista, cabe destacar que Blumenberg está menos interesado en describir la manera en que la convicción realista puede surgir en el ser humano, dado que procede de la vida, que en construir "un conjunto de hipótesis sobre el hombre que implican un vaivén con lo empírico, y que no se 'cierra'" (Monod, 2009, p. 236), como lo analiza Jean-Claude Monod. La pregunta seguiría abierta sobre cómo describir el sentido del ser humano para sí mismo, cómo construir una antropología verdaderamente fenomenológica. Esta no debería basarse en una visión preestablecida del ser humano heredada de la ontología científica, sino debería, más bien, aclarar el sentido tal como se nos da desde la esfera de la experiencia vivida. Sin embargo, no podría recibir, sin revisión, las lecciones de la fenomenología. Estas deben poder integrar la idea de una prehistoria de la subjetividad trascendental. Deben poder aprovechar las enseñanzas de una antropología que no se basa en un realismo dogmático, en la actitud natural.

Me parece que es este *entre-dos*, en este espacio de una antropología que se nutre de la fenomenología y de una fenomenología que se reconfigura a través del prisma de la antropología, donde se perfila la empresa filosófica de Étienne Bimbenet, que me gustaría presentar a continuación.

## 2. La antropo-fenomenología de Bimbenet

El punto de partida es en realidad inmediatamente fenomenológico, en el sentido de que se trata de tomar como tema la manera en la que el sujeto se abre a la exterioridad sin presuponer nada respecto de uno o del otro. Se trata, por tanto, de dar cabida a una tensión propia de la subjetividad humana que, por un lado, no se puede escapar a sí misma, ya que todo lo que se le da se da desde la esfera de sus vivencias, pero que, por otro lado, es capaz de apuntar a una exterioridad que le aparece como existente por sí misma. La cuestión del ser humano se centra, por tanto, en el sentido

<sup>2</sup> Nos permitimos remitir a Pommier (2024, pp. 13-40)

que se le debe dar a esta convicción realista, dado que esta última no puede basarse en el realismo dogmático de la cosa en-sí. ¿Cómo llega el sujeto humano a afirmar la realidad de una existencia que no le debe nada, sin por ello renunciar a su derecho como sujeto de constituir la realidad?

Se reconocerá sin mucha dificultad en la formulación de esta pregunta la manera en que la fenomenología puede apropiarse de una actitud filosófica que se ha desarrollado a principios del siglo XXI bajo la influencia del nuevo realismo y del realismo especulativo. Sin embargo, a diferencia de Sartre, cuya lectura ha sido renovada en este nuevo contexto<sup>3</sup> y que afirma la existencia de un en-sí, o de Patočka, quien reconduce la exterioridad primordial al aparecer autónomo de un mundo que viene a englobar al a priori universal de correlación, haciéndolo posible a riesgo de un regreso al realismo dogmático<sup>4</sup>, es a través de una fidelidad bastante estricta a Husserl que Bimbenet busca las coordenadas de su realismo y, más específicamente, en una relectura de la noemática husseriana. ‘La realidad’ no se plantea en un acto dogmático de afirmación de un en-sí, en una intuición metafísica o en un proceso de *desubjetivación* que reconduce a un ‘aparecer en sí’ o como tal, sino más bien a través de una *descentración de sí*. Lo propio del sujeto humano es que es capaz de olvidarse de sí mismo en favor de un dado que se convierte en el objeto de su consideración, su ‘centro de interés’ como suele decirse. La percepción testimonia indiscutiblemente este poder según Bimbenet, no tanto debido a su dimensión intuitiva —que llena la anticipación de sentido para hacer de lo mentado un percibido como tal, un dado en carne y hueso—, sino por el hecho de apuntar a una X indeterminada que es algo así como el foco de un sentido objetivo posible (Bimbenet, 2015, p. 110). Este último solo puede darse al infinito, ya que la eidética husseriana de la percepción ha mostrado que la cosa siempre se da de manera parcial, salvo que se confunda con una simple vivencia. Ahora bien, dado que lo infinito no puede darse actualmente, es bajo la forma de una Idea (Bimbenet, 2015, p. 117) que el objeto exterior puede tener sentido para nosotros. El realismo de Bimbenet es, en realidad, un idealismo trascendental. Es porque siempre ya planteamos la serie infinita de perspectivas como las que dan el objeto y, por extensión, el mundo mismo (Bimbenet, 2023, p. 101), que llegamos a afirmar la existencia de una realidad exterior a la conciencia que, sin embargo, sigue siendo relativa a ella.

El sentido humano no debe buscarse en una transcendencia metafísica separada de lo sensible, sino en esta manera de arrancarse de sí mismo para apuntar a otro que no es uno mismo. La capacidad de descentración es lo que hace al ser humano. Pero, ¿es realmente del ser humano de quien estamos hablando? En realidad, para que este sea así y porque debe ser así, la reinterpretación del dispositivo husseriano exige pasar por una fenomenología de la vida o, más exactamente, de la animalidad. Evitarlo significaría, en efecto, retomar el dualismo que se ha tenido que rechazar, en este caso, el del sujeto trascendental abstracto y la vida. Así, es importante entender lo propio del ser humano a partir de su diferencia con la vida (o el animal), animal que ya no es, sino que ha sido.

<sup>3</sup> Ver: (Moati, 2019).

<sup>4</sup> Nos permitimos remitir a Pommier (2023, pp. 223–242).

Tal es, de hecho, el interés de la interacción con las ciencias humanas, ya que estas se enfrentan a dualidades sin dualismo y elaboran descripciones concretas de la manera en que el ser humano se hace humano. Como escriben Sommer y Bimbenet:

Están demasiado ocupadas con la «fábrica» cotidiana de lo humano, con los sufrimientos y el repliegue del neurótico, con la maduración psicofísica del infante, con las experiencias de ruptura y lucidez de los actores sociales, para preocuparse de oposiciones inoperantes como las del espíritu y del cuerpo o del más allá y del aquí y ahora (...) observan la apertura del infante hacia los demás y el mundo, su capacidad para entender lo que se le dice y de aceptar un estado de cosas, el lugar que se le da en cada uno de sus gestos al mundo común—un mundo que no era el suyo al principio, pero que está llamado a serlo. (...) es hora de que la filosofía dé cabida a estos nuevos dualismos y los coloque en el centro. La evolución y la hominización podrían entonces, por qué no, volver a ser verdaderos laboratorios para el pensamiento. (Bimbenet, 2014, p. 55)

Por tanto, si debemos entender al ser humano como esa estructura trascendental que le permite abrirse al mundo, este debe estar, no obstante, encarnado, esto es, debe ser aprehendido desde la vida animal. Naturalmente, una vida así ya no puede ser la de la biología del entendimiento si debe hacer posible o ser compatible con la intencionalidad humana. Es por esta razón que Bimbenet concede una importancia especial a la biología de Von Uexküll. Este último muestra cómo el animal solo existe sabiendo rodearse de un círculo de significados propios de su especie. Ciertamente, no percibe las cosas por lo que son: ¡no tiene sentido de las realidades! Sin embargo, puede orientarse en un mundo que le es propio, percibiendo de las cosas aquellas cualidades que lo invitan a actuar para conservarse vivo. Por lo tanto, está dotado de un poder de discriminación que lo hace sensible a su entorno en la medida estricta en la que puede responder a este mediante la acción. Dicho de otra manera, el animal es, en efecto, una subjetividad. Está dotado de una intencionalidad que le permite interesarse en lo que no es él mismo. Concebida de esta manera, la vida se presenta como un origen posible de lo que constituye lo humano: su intencionalidad realista. Por una parte, efectivamente, al igual que ella, el ser humano se caracteriza por una intención. Que provenga de ella ya no es una imposibilidad, y lo que en él sigue estando orientado hacia la acción práctica, en lugar del conocimiento hacia las cosas como tales, es precisamente la vida. El ser humano todavía tiene un pie de su lado. Por otra parte, sin embargo, es al arrancarse de ella que puede llegar a ser él mismo. Mientras que el animal permanece encerrado en su subjetividad y todo se reduce a él mismo, el ser humano es capaz de una descentración superior y de interesarse en el mundo por lo que es. Bimbenet habla en este sentido de un «golpe de fuerza», un paso al límite, ya que las anticipaciones de sentido del animal son finitas, mientras que las del ser humano, como hemos visto, remiten a un infinito que tiene la estructura de la Idea.

Un enfoque así constituye también un programa de estudios que invita a explorar el proceso de diferenciación mediante el cual el ser humano deja de ser un animal al adquirir la convicción realista. La fenomenología del ser humano solo puede desarrollarse mediante las contribuciones de las ciencias humanas y las ciencias de la vida, encargadas de identificar, en su propio surgimiento,

la humanidad del humano. Ahora es el momento de añadir que Bimbenet concede a la socialidad una función de primera importancia en la génesis de la humanidad, es decir, de la intencionalidad realista. Es el deseo de compartir lo que hace posible el golpe de fuerza trascendental, lo que impulsa al ser humano a constituir un mundo común. Por lo tanto, no encontraremos el origen del espíritu en la deficiencia del actuar, en una negación de la vida que haría posible el conocimiento. Bimbenet se opone aquí a la antropología alemana, que ve en la carencia o la indigencia humana la fuente de nuestro sentido metafísico, de nuestra apertura a un más allá. El ser humano es menos un animal metafísico que político, que busca, en el vínculo social, ampliar su sí mismo y abrirse infinitamente al pueblo humano, a la pluralidad abundante de perspectivas (Bimbenet, 2015, pp. 150-169)<sup>5</sup>. La intencionalidad realista surge, por tanto, del vínculo social, y es a través de su apego a los demás que el ser humano puede desprenderse de las cosas para hacerlas aparecer por sí mismas. La Idea por la cual me abro al mundo y a sus objetos no es, por lo tanto, en primer lugar, la aprehensión de una esencia, sino el horizonte de un acuerdo intersubjetivo posible. El otro no es un objeto percibido ni otro sujeto que me percibe. No es aquel hacia el cual podría sentir empatía. No es ese rostro que me exige una responsabilidad infinita. Es más bien: “una estructura del campo perceptivo”, como escribe Bimbenet retomando la fórmula de Deleuze. Es un *a priori*, tiene un “valor trascendental” (Bimbenet, 2017, p. 285).

La importancia del otro en la génesis de la actitud realista se explicita por el papel que Bimbenet le atribuye al lenguaje (Bimbenet, 2015, pp. 191-203). De hecho, se apunta a algo y nos desprendemos de nosotros mismos solo porque podemos *decirle* algo a *alguien*. La X indeterminada, en el principio de la intención de un objeto, es posible gracias al lenguaje, que a su vez solo tiene sentido como querer decirle algo a alguien, como dirigido hacia el otro. Esto explica el interés recurrente del filósofo francés por el fenómeno del “*pointing*”, que es el acto de nacimiento de la atención conjunta (*joint attention*) (Bimbenet, 2011b, pp. 306-385)<sup>6</sup>, y manifiesta el estado preverbal del niño. Al señalar (*en pointant*) con el dedo, al designar un objeto, no de manera “proto-imperativa”, sino más bien “proto-declarativa” (Bimbenet, 2011b, p. 177, 321, 379), el niño se abre a la exterioridad de las cosas al requerir la atención del otro con el fin de compartir su descubrimiento. Bimbenet (2011b) escribe que “el otro se ha vuelto esencial y el objeto de un interés no-instrumental; es aquel con el que el niño desea comunicarse, en un comentario con la cosa” (pp. 178-181). La interacción prevalece sobre la acción y el mundo recibe su autoridad del grupo que lo apunta y dentro del cual el niño se inscribe. El infinito de perspectivas que abre el objeto, y que lo caracteriza como objeto en contraste con la vivencia, se interpreta entonces en términos intersubjetivos como aquellas perspectivas que pueden ser asumidas por todos los demás. La eidética husserliana de la percepción es aprehendida por Bimbenet (2023, pp. 101-103) dentro de un

<sup>5</sup> Sin embargo, Bimbenet no deja de mencionar la dimensión política de la antropología de Blumenberg: cf. (Bimbenet, 2014, p. 92).

<sup>6</sup> El autor comienza por exhibir la diferencia antropológica de la atención conjunta en comparación con el animal antes de considerarla por sí misma en el ser humano.

horizonte de pensamiento claramente intersubjetivo. Así, el realismo nace cuando el niño renuncia tanto al cara a cara con el otro como a la aprehensión solitaria de la cosa en favor de un interés *social* por esa cosa, lo cual supone, por una parte, romper una cierta relación fusional con el otro, desprenderse de él para apegarse a la cosa, hacer de ella un objeto de consideración y para compartir, por otra, *dirigirse* hacia el otro para tener una mirada *desapegada* sobre la cosa y compartir en torno a ella (Bimbenet, 2023, p. 181; 2011, pp. 369-376).

### 3. Vida, realidad y socialidad

La antropología fenomenológica de Étienne Bimbenet se dedica, por tanto, a elaborar un discurso sobre la diferencia entre el ser humano y el animal que evita el dualismo sustancial sin adherirse ciegamente al continuismo biológico. Este enfoque supone retroceder más allá de esa diferencia para describir la manera en que el ser humano se desprende de la simple vida y se hace ser humano (Bimbenet, 2017, p. 34). Este surgimiento de la humanidad dentro de la vida es descrito por Bimbenet como un ‘golpe de fuerza’, un acontecimiento. Aunque no se trata tanto de pronunciarse sobre el ser de esta diferencia, sino de describirla, se puede, sin embargo, cuestionar el sentido de ser de esta diferencia. Si no se reduce a una diferencia de naturaleza de carácter sustancial y tampoco corresponde a una simple diferencia de grado, ¿cómo debe entenderse en tanto que esta parece poseer la estructura del acontecimiento, es decir, de aquello que siendo imprevisible, inanticipable<sup>7</sup>, y por lo tanto en un sentido ‘imposible’, debe, no obstante, surgir desde la vida y esto tanto más que es esta tesis de una precedencia de la vida sobre la humanidad, de la cual además ‘proviene’, la que revindica Bimbenet? Para comprender la diferencia antropológica, ¿es suficiente decir que entre el animal y el ser humano no hay tanto una diferencia de estructura, ya que ambos se abren intencionalmente a la exterioridad, sino que hay, más bien, una diferencia que consiste en un paso al límite, que es en realidad un paso al infinito, puesto que con el ser humano emerge la relación con la Idea desde el seno de la vida? Aquí nos enfrentamos a una especie de misterio, ya que nada en la vida parece indicar porqué o cómo puede tener lugar este paso.

Ciertamente, el animal tiene una estructura intencional. Esto ya representa un gran avance con respecto al biologismo tradicional para explicar la posibilidad de la humanidad a partir de la vida. Sin duda, Bimbenet se preocupa mucho por evitar una inflación especulativa, un recurso a la metafísica que intentaría, por ejemplo, interpretar el surgimiento de la diferencia antropológica, de la estructura de apertura intencional propia del ser humano —incluida la de la vida— a partir de un hecho metafísico<sup>8</sup>. Se mantiene fiel a la descripción fenomenológica en cuanto neutraliza todos los dispositivos metafísicos y se inspira en las ciencias humanas cuando asumen la tensión antropológica, es decir, cuando reconocen que el ser humano siempre tiene un pie en la vida, aunque

<sup>7</sup> Hay que recordar que Bimbenet habla a propósito de ‘golpe de fuerza’.

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo: Barbaras (2013, pp. 241-254).

se haya apartado definitivamente de ella<sup>9</sup>. Esta es la verdadera paradoja: explicar al ser humano a partir de la vida, reconociendo, al mismo tiempo, que ya no tiene nada que ver con ella; afirmar que el acontecimiento de la humanidad es un misterio que no puede vincularse unilateralmente a una lógica evolutiva continuista, sin ignorar nuestra descendencia animal. Pero este deseo descriptivo que busca dar cuenta de la diferencia entre el hombre y el animal en su dimensión paradoxal, ¿no debe precisamente asumir interpretar el sentido de esta diferencia como acontecimiento? ¿No es apropiado cuestionar qué debe ser la vida para que dé lugar al acontecimiento de la diferencia antropológica —e incluso tal vez al surgimiento de la vida a partir de la materia— salvo a correr el riesgo de volver a un dualismo que se limita a yuxtaponer un discurso sobre la vida —aunque sea intencional— con un discurso sobre el ser humano en cuanto se abre a la Idea?

Este riesgo pretende ser evitado reconociendo el papel de la socialidad (y del lenguaje) para la humanidad. Un ser humano es un ser vivo que habla, que se abre al mundo hablando y designándolo a los otros para poder compartirlo con ellos. El reconocimiento del horizonte intersubjetivo es absolutamente fundamental en el enfoque de Bimbenet para evitar la deriva metafísica. El ser humano no se abre a la Idea en un más allá suprasensible que lo sobreviva y que pueda descubrir solitariamente mediante la especulación. No es una carencia de ser lo que lo lleva a buscar en una esencia supratemporal algo que pueda colmarlo. En otras palabras, no es un cuerpo temporal y mortal en busca de una inmortalidad espiritual. Se abre a la Idea no solo porque la percepción implica una apertura al infinito, sino porque quiere expandirse integrando, descubriendo, y compartiendo los otros puntos de vista sobre el mundo (Bimbenet, 2015, pp. 150-169; 2012, pp. 187-211), que es, muy esencialmente, mundo porque es común. La diferencia entre el hombre y la vida proviene, por lo tanto, de la dimensión profundamente social —y hablante— del ser humano.

Pero ¿no reconduce esta afirmación el acontecimiento humano al enigma de su socialidad? En efecto, el otro es descrito como un a priori de mi percepción del mundo. De hecho, es el reconocimiento del carácter instituido de la percepción humana, ya que nunca percibimos solitariamente, sino que siempre estamos co-percibiendo. Si esto es así, queda la cuestión del modo de donación del otro sujeto perceptor. Que el otro sea dado co-originariamente no nos dice lo suficiente sobre cómo adquirimos la certeza de la existencia del otro, lo cual solo una fenomenología de la alteridad puede proporcionarnos.

En realidad, todo sucede como si, aquí más que en otras dimensiones de su filosofía, Bimbenet recibiera directamente la herencia de Merleau-Ponty<sup>10</sup> —aunque se vea llevado a realizar

<sup>9</sup> En realidad, se trata más bien de consultar las ciencias humanas y las ciencias de la vida. Corresponde a Tim Ingold proponer una antropología de la vida muy interesante.

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, Bimbenet (2011a, p. 28)

desarrollos propios en este respecto<sup>11</sup>. En el último capítulo de la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción* dedicada al mundo percibido, Merleau-Ponty muestra cómo la cuestión del aparecer del otro solo es problemática desde una perspectiva que opone drásticamente al sujeto con el objeto, ya que, en ese caso, es difícil ver cómo otro sujeto puede aparecer en un mundo de objetos para mí. Pero, dado que vivo mi cuerpo como un tercer modo de ser, como un comportamiento por el cual significados pueden prolongarse inmediatamente en el cuerpo, ya no es imposible percibir el cuerpo del otro como igualmente portador de significados. Este último ya no es un objeto desprovisto de significados o un sujeto invisible. Su mirada no es aquello que me objetiviza ni algo que pierdo de vista al girar hacia sus ojos, los cuales se convierten así en un simple dispositivo fisiológico. Puedo, al contrario, captar la mirada del otro como expresión de una subjetividad que se revela a través del mismo movimiento de sus ojos. Más profundamente aún, es porque el sujeto perceptivo puede reconocer en sí mismo una dimensión pre-personal, porque detecta en él un cierto anonimato de la percepción —que hace que el mundo no aparece como una suma de objetos para un ego personal— que el otro, irreducible a un objeto, puede ocupar un lugar en este mundo. Mi perspectiva sobre el mundo no está cerrada. Ella me abre a una profundidad que permite que otras perspectivas tomen lugar en ella. Por tanto, el mundo es, desde el origen, compatible. La psicología del infante lo confirma, según Merleau-Ponty, ya que, en virtud del esquema corporal, el pequeño humano puede hacer a su vez lo que ve hacer a los demás. El mimetismo social, que estructura profundamente el desarrollo del infante, atestigua este reconocimiento intersubjetivo primordial. El mundo de la infancia implica el reconocimiento inmediato de los otros, lo cual actúa como la condición ontológica de posibilidad para la búsqueda de un acuerdo objetivo con ellos, una vez que el cogito ha realizado su trabajo de retorno a sí mismo y de aislamiento<sup>12</sup>.

Si, al menos hasta cierto punto, es posible encontrar en la fenomenología del otro de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* la inspiración de Bimbenet, uno puede preguntarse entonces si es esta satisfactoria. Al renunciar al dualismo de sujeto y objeto en favor de una descripción del comportamiento que nos abre a un tercer modo de ser, se levanta ciertamente una condición de imposibilidad para el reconocimiento del otro, pero esto no permite exhibir una condición de efectividad (Barbaras, 1993, p. 55); porque, en el fondo, la relación originaria con el otro se basa en el presupuesto metafísico, tomado por Scheler, de una fuerza anónima, de una fuerza del mundo que los une en una misma atmósfera de generalidad, sin que se pueda, por otro lado, identificar allí centros de subjetividades auténticas, esto es, realidades verdaderamente individuales. Así, el riesgo es grande, por una parte, de subordinar la atestación del otro a un presupuesto metafísico que afirme la unidad primera de los sujetos y, por otra parte, de perder la relación con una alteridad en favor de una homogenización dentro del gran todo. Si tal preocupación, aquí

<sup>11</sup> En particular ver Bimbenet (2011b, pp. 344-385)

<sup>12</sup> No podemos, naturalmente, restituir en toda su extensión la teoría merleau-pontiana de la intersubjetividad. Remitimos a Merleau-Ponty (2001, pp. 398-419).

formulada de manera general, fuese válida<sup>13</sup>, entonces la cuestión de la descripción de la diferencia antropológica en tanto determinada por la del acceso a la creencia en lo real, la cual a su vez remite a la del aparecer del otro, podría revelarse como una aporía. En otras palabras, si la fenomenología del otro se introduce para comprender mejor el acceso humano a la realidad, y si es ella la que permite adherirse a una exploración estrictamente fenomenológica de la diferencia antropológica, entonces la insatisfacción sentida respecto a la descripción del aparecer del otro tiende a replantear no solo la cuestión del acceso al otro, sino también la del estatus de la diferencia antropológica, incluyendo en tanto se la concibe desde el prisma de la creencia realista.

Si esto fuera así, ¿no habría que volver a plantear la cuestión del estatus de la diferencia antropológica asumiendo que efectivamente constituye ‘un golpe de fuerza’ (*un coup de force*) dentro de la vida, que instituye una forma absolutamente inédita de vida, en resumidas cuentas, que es un acontecimiento en relación con la continuidad vital? Entendido así, se trataría de rechazar la idea de que el ser humano no representa más que una diferencia de grado dentro de la simple vida, contra el zoocentrismo en consecuencia, pero sin suponer que implica una diferencia de naturaleza, esta vez en contra del dualismo. Toda la dificultad radica en pensar una diferencia que dé cuenta del carácter impredecible del fenómeno humano, es decir, de su «imposibilidad» en el sentido de que no resulta del simple desarrollo de una posibilidad vital previa a su surgimiento, dado que es únicamente este surgimiento el que puede, *ex post*, constituir dicha posibilidad. El ser humano adviene *a la vida* sin que proceda *de la vida*, aunque surja *en el seno de la vida*. Formular el problema de esta manera indica toda su complejidad, pues sería necesario poder pensar un acontecimiento que no se origine en la vida —a no ser que pierda su cualidad de acontecimiento— y que, por tanto, rompa con la procesualidad, sin perder de vista, no obstante, que la humanidad es también una dimensión de la vida, ya que eso significaría hacer de este acontecimiento un hecho de naturaleza metafísica y se renunciaría a la vocación descriptiva que es propia de la fenomenología.

En realidad, el pensamiento merleau-pontiano de la naturaleza, tal como se formula en *La estructura del comportamiento* y tal como habita en la filosofía de Bimbenet, parece responder a tales expectativas. A fin de evitar el reduccionismo materialista sin sucumbir a un dualismo de la conciencia y la naturaleza, Merleau-Ponty encuentra en una filosofía de la forma el medio para unificar las diferentes regiones de la naturaleza (materia, organismo, espíritu) sin perder sus

<sup>13</sup> Esta inspiración merleau-pontiana nos parece confirmada en el admirable capítulo de *L'animal que je ne suis plus* titulado « L'attention conjointe (II) : le partage du monde » (Bimbenet, 2011b, pp. 344-385), en el cual Bimbenet describe, apoyándose en parte en la teoría de la mente, la toma de conciencia progresiva por parte del infante de la existencia del otro como una alteridad a la cual debe hacer un lugar para compartir el mundo. Sin embargo, y como ya lo hemos notado, nos parece que este esfuerzo descriptivo no permite aclarar completamente el presupuesto inicial de un reconocimiento originario del otro en tanto que reposa sobre una percepción anónima (y, por ende, solitaria) del mundo por el sujeto pre-personal. De hecho, Bimbenet se apoya finalmente en la teoría de la intersubjetividad de *Lo visible y lo invisible* para justificar su fenomenología carnal del otro. En otras palabras, esta última parece descansar sobre la noción de Carne del mundo, que nos parece problemática. Nos permitimos remitir al respecto a Pommier (2022, pp. 25-42).

diferencias internas, puesto que la forma rige distintos niveles de estructuración. Esta aproximación es muy afortunadamente ambigua, ya que permite afirmar la liberación del nivel superior respecto del inferior, al mismo tiempo que reconoce que es posible gracias al nivel inferior, que, por tanto, lo funda (Bimbenet, 2004, pp. 59-61). Sin embargo, como lo señala admirablemente Bimbenet, este enfoque también es interpretado por Merleau-Ponty, aunque de manera discreta, en términos de acontecimiento, lo que permite hacer justicia a la dimensión histórica e imprevisible del movimiento de la naturaleza (Bimbenet, 2004, pp. 89-93).

No obstante, podemos preguntarnos si la perspectiva trascendental asumida en *La estructura del comportamiento*, y acentuada en la *Fenomenología de la percepción*, no conduce a retomar un dualismo entre sujeto y objeto, que *Lo visible y lo invisible* intentará conjurar en vano. Merleau-Ponty puede bien intentar encarnar al sujeto, pero en realidad esta aproximación conduce, o bien a una subjetivización del cuerpo acompañada de una tendencia a teleologizar la naturaleza, culminando en el espíritu como su verdad última; o bien al mantenimiento de dualismos. El desafío radica, por tanto, en pensar al ser humano —y sin duda también la vida— como un acontecimiento sin que pierda sus vínculos vitales, mediante los cuales se puede evitar la deriva metafísica. Pero, ¿cómo pensar tal acontecimiento como acontecimiento sin tener que desnaturalizarlo y cómo naturalizar al ser humano sin que pierda su dimensión aconcelial?<sup>14</sup> ¿En qué sentido sigue siendo posible proponer una concepción fenomenológica de dicha diferencia? No es el menor mérito de la filosofía de Étienne Bimbenet introducirnos a un cuestionamiento de esta índole.

## Referencias

- Barbaras, R. (1993). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Jérôme Millon.
- Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Vrin.
- Bimbenet, É. (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Bimbenet, É. (2011a). *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Vrin.
- Bimbenet, É. (2011b). *L'animal que je ne suis plus*. Folio Gallimard.

<sup>14</sup> Sabemos que al menos un filósofo ha intentado llevar a cabo tal proeza. Bergson, en efecto, propone una concepción creativa de la duración como principio del proceso de la vida. La vida es imprevisible, precisamente porque es, en esencia, una duración. Solo hay acontecimiento porque existe una continuidad profunda entre las diferentes formas de vida. Podemos solamente mencionar aquí esta solución sin poder justificarla. Nos limitamos además a señalar que, en el plano epistemológico, la solución de Bergson se basa en la hipótesis de una intuición metafísica de la vida—como principio evolutivo—lo cual cuestiona drásticamente los límites trascendentales de nuestro poder de conocer; y que, en el plano ontológico, presupone que la extensión—incluyendo la orgánica—pueda surgir de la espiritualidad pura. Esta aproximación, por lo tanto, parece mantenerse completamente en el ámbito de la metafísica. Entonces ¿qué opción nos queda si queremos pensar el surgimiento de la humanidad y nos negamos a recurrir a esta interpretación de la diferencia aconcelial?

- Bimbenet, É. (2012). « La double théorie du noème : sur le perspectivisme husserlien » in : Husserl. *La science des phénomènes* (dir. A. Grandjean et L. Perreau). CNRS.
- Bimbenet, É. (2014). “Penser l’homminisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique ?” *Le débat* n°3,
- Bimbenet, É. (2015). *L’invention du réalisme*. Le Cerf.
- Bimbenet, É. (2017). *Le complexe des trois singes. Essai sur l’animalité humaine*. Le Seuil.
- Bimbenet, É. (2023). “L’aporie phénoménologique”. *Alter* Hors-série.
- Bimbenet, É. et Sommer, C. (2014). “Les métaphores de l’humain. L’anthropologie de Hans Blumenberg”, *Le Débat* n°3.
- Blumenberg, H. (2011). *Description de l’homme*. Le Cerf.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *La phénoménologie de la perception*. Tel Gallimard.
- Moati, R. (2019). *Sartre et le mystère en pleine lumière*. Le Cerf.
- Monod, J.-C. (2009). « “L’interdit anthropologique” chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », in *Revue germanique internationale*, n° 10.
- Pommier, É. (2022). *La condition sensible. Chair, Événement, Éros*. Hermann.
- Pommier, É. (2023). Jean-Paul Sartre’s philosophical realism in Being and Nothingness versus Jan Patočka’s a-subjective phenomenology on the crucial question of the body. *Continental Philosophy Review* 56, 223–242.
- Pommier, É. (2024). *L’humanisme après Heidegger (Levinas, Jonas, Arendt et Patočka)*. Puf.