

REYNNER FRANCO

IDENTIDAD Y DIFERENCIA, O LA PERCEPCIÓN DEL CUERPO  
FRAGMENTADO

*Resumen:* Las nociones de certeza del cuerpo propio en L. Wittgenstein, conciencia localizada de J. Searle y uso de la intuición de G. Simmel, ofrecen algunos presupuestos para una concepción de la experiencia perceptual del cuerpo propio, de las otras mentes y del entorno como una fragmentación unificada por estados conscientes presentes que no requieren de la identidad y la diferencia para lograr la comprensión de lo percibido.

*Palabras clave:* certeza del cuerpo propio, conciencia localizada, percepción intuitiva, ritmo

IDENTITY AND DIFFERENCE, OR THE PERCEPTION OF THE  
FRAGMENTED BODY

*Abstract:* The notions of certainty of the own body in L. Wittgenstein, localized consciousness of J. Searle and use of the intuition of G. Simmel, offer some presuppositions for a conception of the perceptual experience of the own body, of the other minds and of the environment like a unified fragmentation by present conscious states that do not require identity and difference to achieve the understanding of what is perceived.

*Keywords:* certainty of the body, localized consciousness, intuitive perception, rhythm

La reformulación de varios presupuestos clásicos de la filosofía de la mente durante la segunda mitad del siglo pasado, especialmente a partir de la crítica al mito de lo dado planteada por Sellars (1956), ha ofrecido un punto de vista que podría dar sentido a la idea de que percibimos nuestro propio cuerpo sin que sea necesario comprometernos con la creencia de que tenemos un cuerpo idéntico o distinto a nuestros estados conscientes del que dependen en gran medida todas nuestras experiencias. Precisamente, desde la concepción naturalizada de “experiencia”, la comprensión del cuerpo propio como un tipo de experiencia más se muestra como un punto de partida relevante tanto para desmitificar (o des-idealizar) el cuerpo como para sugerir modos de percibirlo y su vinculación con nuestros estados conscientes.

Un modo de percibir el cuerpo propio (y el de otros individuos) sobre el que quisiera proponer algunas descripciones epistemológicas preliminares en este breve texto —prescindiendo en lo posible de las consideraciones lacanianas sobre la sensación patológica de fragmentación del cuerpo<sup>1</sup>—, consiste en el carácter fragmentado de lo percibido desde y en el cuerpo propio. La des-idealización del yo trascendental kantiano, en la versión propuesta por Georg Simmel para reducir lo *a priori* a un ideal inductivo y sus implicaciones en la demostración de la irrelevancia de las nociones de identidad y diferencia como modos de asegurar la comprensión o articulación de lo percibido, conforma un punto de partida de esta concepción que podría inscribirse en los supuestos de una epistemología naturalizada a partir de la noción de “uso de la intuición”, que he venido estudiando últimamente desde Simmel y que parece sugerir una respuesta básica a la pregunta sobre qué es lo que comprendemos a partir de lo que percibimos del entorno, de nosotros mismos y de los otros.

Otras consideraciones en esta dirección, aunque procedentes de contextos y tradiciones distintas —no por ello anulables entre sí—, podrían encontrarse en las anotaciones de Wittgenstein sobre la certeza y evidencia del cuerpo propio y en la concepción de conciencia localizada descrita por John Searle, que paso a analizar ahora, antes de retomar las ideas de Simmel.

---

1 “Este cuerpo fragmentado [...] Aparece entonces bajo la forma de miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopia, que adquieren alas y armas para las persecuciones intestinas, los cuales fijó para siempre por la pintura el visionario Jerónimo Bosco”. Lacan, J., *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2009, p.103.

*El cuerpo del que estoy cierto (Wittgenstein)*

Una posible fuente del enfoque que propongo podría encontrarse en la conocida crítica de Wittgenstein (por 1951) a la demostración de proposiciones perceptuales y a la teoría de los datos de los sentidos de Moore (“esto es una mano”, “veo la superficie de una mano humana”, “esta es mi mano derecha”, planteadas en “Defensa del sentido común” y “Prueba del mundo exterior”<sup>2</sup>). Como se sabe, Moore sustentó el conocimiento de la existencia de su mano (de su cuerpo y del mundo) en una pretensión de descripción precisa de lo que realmente percibimos, fijando su atención, por ejemplo, en los puntos de la superficie de su mano, aunque dejando abierta la explicación de ese fenómeno, y partiendo de su convicción de que lo que está percibiendo es un dato real y autónomo asociado a algo que de algún modo conocemos. Dichos puntos o datos acaban por conformar, siguiendo con el ejemplo de Moore, una mano humana nunca perceptible de modo íntegro, sino solo a partir de datos fragmentados y unificados sobre la base de que sabemos que ahí hay una mano humana, y que se trata de mi mano.

“Si alguien dice «yo tengo un cuerpo», bien podría preguntársele ¿y quién habla con esa boca?”<sup>3</sup>. La conocida pregunta de Wittgenstein a este modo de demostrar afirmaciones tales como “tengo un cuerpo”, conduciendo así el punto de apoyo hacia un sujeto consciente de su inseguridad respecto a lo que sabe de su propio cuerpo y del mundo, plantea una crítica que presenta dicho saber como una certeza: “¿A quién dice alguien que él sabe algo? A sí mismo o algún otro. ¿Si se lo dice a sí mismo cómo se distingue de la constatación de que él esté *cierto* de que se comporta de ese modo?”<sup>4</sup>. Una certeza cuya fuente no cuenta con soporte o referencia alguna que le permita contrastar lo que el perceptor cree sobre su cuerpo: “que yo tenga dos manos es una creencia incontrastable”<sup>5</sup>, de tal modo, podríamos decir, que mientras eso sea así no parece necesario ni posible lograr estar más seguros o menos seguros. Pero, ¿seguros de qué?, ¿de qué tenemos un cuerpo? ¿De qué este cuerpo hace unas horas estaba en Salamanca y ahora está en Caracas?

2 En lo que sigue del párrafo resumo algunas implicaciones de los planteamientos de Moore. Cf. Moore, G.E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 49-75; pp. 139-160.

3 Wittgenstein, L., *Über Gewissheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, § 244. (En adelante: ÜG).

4 Wittgenstein., ÜG, § 245.

5 *Ibidem*.

Si toda creencia tanto sobre la apariencia de cada parte de nuestro cuerpo, como acerca de su desplazamiento de un lugar a otro o tránsito de un momento a otro, se sustenta en la certeza basada en creencias no contrastables, ¿en qué consiste aquello que resulta evidente?, ¿de qué he de estar realmente o absolutamente convencido? De modo general, según Wittgenstein, he de estar cierto de que me comporto como si tuviera cuerpo, pero no solo de eso, sino también de que no soy el único que cree que tiene dos manos, de algún modo estoy convencido de “que eso lo hace todo [individuo] sensato”<sup>6</sup>, o también: “todo ser humano «sensato» se comporta así”, aún así en realidad “no sé cómo ha de usarse la frase «tengo un cuerpo»”<sup>7</sup>.

Ciertamente la afirmación “tengo un cuerpo” requiere o bien de una exhaustiva demostración concienzuda o bien de una contundente definición ostensiva (“tengo un cuerpo” como equivalente a “éste es mi cuerpo”), aún así no resulta del todo comprensible lo que eso significa, tanto como podría resultar la afirmación “tengo una mente”, con la única diferencia de que, al menos por el momento, no existe modo ostensible de indicar esta última afirmación. Aunque para Wittgenstein resulta desconocido el modo de usar la frase “tengo un cuerpo”, de lo que se muestra convencido es que se comporta como si tuviera un cuerpo, hace uso de su cuerpo, hace cosas con su cuerpo como todo aquel que cree que tiene un cuerpo. La certeza del cuerpo propio se debe en el fondo a una cuestión de sensatez, difícilmente conocemos a alguien que crea que no tiene cuerpo, o incluso, como argumentó Descartes, que realmente pueda fingir que no tiene cuerpo (*Discurso del método*, cuarta parte). En suma, el cuerpo del que estoy cierto es el resultado de creencias particulares incontrastables.

### *Conciencia localizada (Searle)*

Más o menos en esta línea ha resultado posteriormente relevante, para la concepción que pretendo describir, la crítica de Searle a las concepciones materialistas y dualistas de la mente, especialmente contra la noción cognitivista de “rasgo intrínseco” con resultados inevitablemente conductistas y cuyo error, según Searle, radica en “insistir en estudiar fenómenos objetivamente observables”, concibiendo la computación como un indudable rasgo

6 Wittgenstein, *ÜG*, § 252.

7 *Ibid.*, § 258.

intrínseco del mundo<sup>8</sup>, captable o “comprensible” básicamente al modo de un apilamiento de competencias o “máquinas virtuales” tal como ocurre en la inteligencia artificial fuerte<sup>9</sup>. Partiendo de esta crítica plantea una especie de sustitución de la “unidad del yo” por “el modo cómo siento yo que soy”, un modo de conciencia intrínseco y no eliminable entre los rasgos del mundo. Tal conciencia se conforma, en mi opinión, de manera fragmentada, especialmente porque tiene su punto de partida en la localización espacio-temporal de los estados conscientes presentes. Pero justamente en esta fragmentación reside la posibilidad de una comprensión fáctica, aunque frágil y relativamente unificada, del sujeto consciente:

Además de los cinco sentidos de la vista, el tacto, el olfato, el gusto y el oído, y el sexto, el ‘sentido del equilibrio’, hay también sensaciones corporales (la percepción propia) y el flujo del pensamiento. Por sensaciones corporales no entiendo solo sensaciones físicas

- 
- 8 Cf. Searle, J., *El redescubrimiento de la mente*, trad. Luis M. Valdés Villanueva, Barcelona: Crítica, 1996, p. 12.
- 9 Aludo aquí a la larga polémica en torno a las competencias humanas versus competencias computacionales que recoge la exhaustiva crítica de Dennett al experimento mental de la habitación china propuesto por Searle como refutación del test de Turing. Dennett sale al paso para aclarar lo que Searle entiende como ideología en “la réplica del sistema” (en Searle, J., “Minds, Brains and Programs”) y promete un modo de simular las competencias humanas, situando a la persona que percibe, y que intenta comprender, como una parte más dentro de un sistema que consiste en una especie de “apilamiento” —como describe Dennett— de máquinas virtuales: “la manera de reproducir la competencia humana y en consecuencia (tarde o temprano) la comprensión es apilar máquinas virtuales encima de máquinas virtuales encima de máquinas virtuales: el poder está en el sistema, no el *hardware* subyacente” (Cf. Dennett, D., *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*, México, FCE, 2015, p. 231). Una concepción que a Searle le resulta inverosímil especialmente porque la comprensión no se atribuye al individuo, sino al sistema del que forma parte (Searle., “Minds, Brains and Programs”, en *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-458, 1980, p. 419). La provocación de Dennett es perspicaz: “Mientras que solíamos pensar (antes de Turing) que la competencia humana tenía que derivarse de la comprensión (esa misteriosa fuente de inteligencia), ahora nos damos cuenta de que la comprensión misma es un efecto creado (borboteando) a partir de una gran cantidad de competencias apiladas sobre otras competencias” (Dennett., *Bombas de intuición* j..., cit., p. 231). Aunque luego la matiza reconociendo que “eso no significa que la inteligencia artificial de la clase que Searle estaba criticando realmente consiga un nivel de competencia que merezca llamarse comprensión [...] sino que el experimento mental de Searle no consigue lo que dice: demostrar la rotunda imposibilidad de un inteligencia artificial fuerte” (*Ibid.*, p. 234).

tales como los dolores, sino también el que me dé cuenta a través de los sentidos de, por ejemplo, la posición de mis brazos y piernas o el que sienta algo en mi rodilla derecha<sup>10</sup>.

La evidencia de las sensaciones corporales y el flujo del pensamiento, incluso si resultaran ilusorios, es por tanto lo único que nos sitúa en condiciones de afirmar que hay un aspecto determinado del que somos conscientes, aspecto o rasgo siempre vinculado a un momento y espacio determinado. La unidad del sujeto que experimenta los estados conscientes podría, por tanto, consistir en una constante y frustrada pretensión de exceder el centro de atención de tales estados, razón por la que alcanza sus propios límites. Un punto de vista perceptual que Searle sugiere comprenderlo también como característico de la conciencia: “Lo que es característico de la percepción es característico de la conciencia en general: que cualquier cosa en la que concentro mi atención está sobre un trasfondo que no es el centro de atención; y que cuanto más amplio es el alcance de la atención, más cerca estamos de alcanzar los límites de mi conciencia, donde el trasfondo serán simplemente las condiciones límite”<sup>11</sup>.

Uno de los principales modos de intentar sobrepasar estas condiciones límite de la conciencia se encuentra en la tendencia, primero, a duplicar el yo y, luego, a generar una unidad del yo a modo de “trasfondo interno” —si se me permite invertirlo de este modo— del perceptor que se identifica, de algún modo, con aquello que va dejando hitos entre los que articula o justifica una secuencia continua de sus estados conscientes. En este sentido, la idea de una identidad que haga posible esta articulación constituye uno de los principales límites de la conciencia, cuyo modo conocido hasta ahora de superarlo, como sugiere el planteamiento de Searle, es el autoengaño producido por una confusión básica: “Lo que confundimos con la ‘identidad personal’ o ‘unidad del yo’ es justamente cómo siento yo que soy”<sup>12</sup>.

La relación —que retomo aquí— entre las nociones de “trasfondo” y “situación límite” propuestas por Searle, plantea un modo de describir la conciencia como constreñida por sus propios límites, al no contar con una evidencia de su unidad, sino solo con la creencia de que cada fragmento de conciencia está de algún modo relacionado con todos los demás en tanto forman parte de las situaciones y localizaciones de cada estado de conciencia presente. Ser cons-

---

10 Searle., *El redescubrimiento de...*, cit., p. 137.

11 *Ibid.*, p. 142.

12 *Ibid.*, p. 143.

ciente ahora mismo de lo que estoy haciendo, o de donde estoy, o de lo que ocurre en mi entorno conlleva una serie de momentos y lugares de mi pasado reciente y remoto que conforman de algún modo mi situación actual:

Al reflexionar sobre el presente no he tenido en ningún momento ningún pensamiento que tenga que ver con dónde estoy colocado, cuánto tiempo ha pasado desde que desayuné, cuáles son mi nombre y mi historia pasada, de qué país soy ciudadano, y así sucesivamente. Con todo, me parece que todo ello es parte de la situación, parte de la localización espacio-temporal y sociobiológica de mis estados conscientes presentes<sup>13</sup>.

No obstante, como sugiere Searle, no siempre la localización es el objeto de la conciencia, pero en tanto límite de la conciencia es una condición que se nota especialmente cuando falla: “hay, por ejemplo, un sentido de la desorientación que le sobreviene a uno cuando se da cuenta de repente de que es incapaz de acordarse del mes en el que está, o de donde está o de la hora que es”<sup>14</sup>. La desorientación se produce, por tanto, al perder el individuo la noción del lugar y momento en el que se encuentra.

Pero podríamos ampliar esta observación de Searle añadiendo que la desorientación puede darse aun cuando el individuo es consciente del lugar y momento en el que se encuentra, solo podría ser suficiente con que ignore hacia donde quiere dirigirse o de donde procede. En este sentido la desorientación se debe al olvido del *antes* y el *después* relativo al estado consciente actual, expresándolo de modo terminante podría entenderse como la pérdida de lo previo o lo *a priori* y/o *el ideal* que sirven de hilo conductor para una acción o pensamiento. Aunque estas dos referencias tengan distintas connotaciones es probable que exista un modo de comprenderlas como equivalentes, esto es justamente lo que se encuentra en el núcleo de la crítica de Simmel al apriorismo kantiano, el cual concibe la forma de la representación como una síntesis originaria o unidad trascendental previa, articuladora de toda experiencia y, a la vez, deducible solo a partir de la experiencia como posibilidad. Ante ello propone la noción de “uso de la intuición”.

---

13 *Ibid.*, p. 148.

14 *Ibidem*.

*Lo a priori como ideal, o la identidad errática y el uso de la intuición (Simmel)*

En otro lugar<sup>15</sup> he revisado los argumentos de Simmel para conducir el trascendentalismo kantiano hacia un inductivismo en el que la función de lo a priori se volatiliza –por así decirlo– ante el *ideal*, al que se va acercando la experiencia, un ideal que “contiene el valor de validez de lo *a priori*, mientras que el conocimiento que efectivamente nos es accesible permanece por debajo del mismo y no puede trascender el grado de validez de la experiencia en el sentido práctico de la palabra”<sup>16</sup>. A ello por tanto se limita la colaboración de lo *a priori* en la experiencia, una validación que es más bien un acto *a posteriori* en el que lo que se reconoce como *a priori* es el propio ideal de la experiencia, el cual no tiene por base una pretensión de validez universal, sino más bien la intensidad, continuidad, corrección, efectividad, etc. que persigue la experiencia y cuya validez no puede ser trascendida, según Simmel, pues el grado de validez de la experiencia posee un “sentido práctico” al que se encuentra supeditada toda deducibilidad de un sujeto *a priori*. Este sentido práctico no admite, por tanto, una prefiguración de lo sucesivo de la experiencia a partir de un esquematismo, más bien lo que se considera sobrepasado desde dicho esquematismo es la percepción singular, pero tal trascendencia no logra nunca superar en realidad el punto de vista de la percepción, se trata de un ideal que constantemente se ve afectado o alterado por cada percepción singular.

A través de una crítica de las nociones de identidad y diferencia Simmel intenta darle sentido práctico a esta conversión del trascendentalismo en inductivismo, considera superficiales los procesos de identificación o asimilación al suponer la vacua pretensión de conocer las cosas tal como son<sup>17</sup>, a partir de una identidad errática. Algo similar ocurre con la diferencia absoluta, solo la consideración de que tengamos enfrente un fenómeno o entidad totalmente distinta plantea dificultades para la posibilidad de una interacción natural, espontánea o intuitiva. Para ilustrarlo, Simmel propone una fórmula o categoría

15 Franco, R., “La apariencia de lo real y el uso de la intuición”, en *Mundo Nuevo*, año VI. n° 14, pp. 249-271, Caracas, 2014.

16 Simmel, G., *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 5, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, H.-J. Dahm y D. Frisby (Eds.), Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1992, p. 245 (en adelante: *GSG* 5).

17 Cf. Simmel., (*GSG* 16) “Vom Wesen des historischen Verstehen”, en *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, vol. 16, G. Fritzi; O. Rammstedt, (Ed.), Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1999, p. 159 (en adelante: *GSG* 16).[versión castellana: Simmel, G. “De la esencia del comprender histórico”, en *El individuo y la libertad. Ensayos sobre crítica de la cultura*. S. Mas (tr.). Barcelona, Península, 2001, p. 155. (=ECH)].



que equipara el Tú hacia el que dirijo mi trato con fenómenos, conceptos e intuiciones básicas, considerados todos en el mismo plano protofenoménico:

El Tú y el comprender son precisamente lo mismo, por así decirlo, expresado una vez como sustancia y otra como función; son un protofenómeno del espíritu humano, como el ver y el oír, el pensar y el sentir, o como la objetividad en general, como espacio y tiempo, como el Yo<sup>18</sup>.

El carácter de protofenómeno del “Tú”, el comprender, el ver, el oír, el pensar y el sentir, sitúa al percipiente en un ámbito en el que la relación con su entorno, consigo mismo y con los otros presenta la forma de un trato de “tú a tú”. Una relación de trato espontáneo guiada por la captación de un cierto “uso de la intuición”. Sin duda esta explicación corre el peligro de considerar a toda entidad con la que interactuamos como un agente, lo cual no siempre es el caso. Pero una teoría de las competencias humanas para la comprensión podría requerir que la relación con lo que ha de comprenderse implique un trato espontáneo, previo a posibles funciones sistemáticas que tengan el mismo objetivo o logren finalmente configurar un trato fluido con lo percibido y con lo comprendido.

Como he sugerido en otro lugar, la intuición opera, por tanto, como percepción de una “vida global” o de una “existencia total”, que se conduce de un modo práctico, es decir, ante la expectativa de una acción favorable, una suerte una percepción (intuitiva) basada en el modo “como el hombre actúa sobre el hombre”<sup>19</sup>. En este sentido toda percepción o acción se encuentra canalizada por los sentidos ante una totalidad que puede ser descrita como una impronta, un instante inicial y decisivo: “más bien percibimos todo el hombre y la corporeidad aislada en una abstracción adicional a partir de ello, al igual que en el que percibe no ve el ojo anatómicamente aislado, sino que ve *todo el hombre*, cuya vida global sólo está presente como si estuviera canalizada a través del órgano sensorial particular”<sup>20</sup>.

Simmel sugiere que esta impresión global y fragmentada a la vez no es susceptible de ser analizada, es una primera impresión unitaria que no parece tolerar una descomposición en partes. El que percibe y lo percibido es todo el hombre, pero su totalidad, su vida entera se fragmenta y canaliza en y desde su cuerpo, justamente por medio del acto de percibir. La captación de una totali-

18 Simmel., *GSG* 16, p. 162; *ECH*, p. 158.

19 Simmel., *GSG* 16, p. 158; *ECH*, p. 152.

20 *Ibidem*.

dad o del sentido de que todo lo percibido es *pars pro toto* no se justifica desde una dialéctica ni desde una analítica trascendental sino desde un punto de vista orgánico, una percepción intuitiva similar al acto de seguir un ritmo, un pulso continuo propio pero no privado, se pre-comprende de modo individual y colectivo y, por otra parte, no es ni exclusivamente tangible ni completamente mental. Es un suceso en el que se vincula el sujeto consciente y su cuerpo de un modo indistinto, conformando una unidad ajena y propia a la vez que no requiere de la identidad ni de la diferencia para ser comprendido, pues precisamente en captar y seguir el ritmo consiste la comprensión.

Desde este enfoque, la base del uso de la intuición como comprensión podría consistir en la captación de un pulso o ritmo vital de acciones, razonamientos e impresiones sensibles. Una captación que no requiere descomponerse en unidad *a priori* y dirección hacia un sentido ideal, ambas cosas se confunden en una concepción rítmico-intuitiva e inductiva de lo que se comprende en cada instante como la unidad de momentos y lugares, perceptibles solo de modo fragmentado y unidos por intervalos temporales, intuitos y sentidos, que no cesan, conformando una amalgama de memoria, conciencia e intuición en un único suceso con contenidos fácticos (o fragmentos de cuerpos, mentes y mundo).

el ritmo, la constante movilidad de la vida, es el portador formal de la comprensión, incluso en aquellos contextos de contenidos fácticos que, por su parte, hacen comprensible por vez primera el suceder *viviente concreto* de estos contenidos fácticos<sup>21</sup>.

Queda por explorar la definición y alcance de esta noción vitalista de ritmo, tema al que Simmel le prestó atención desde varias perspectivas. Kant y Goethe representan “dos ritmos del pensamiento”<sup>22</sup>. En lo que atañe a la relación trabajo-ritmo, las implicaciones socializantes del ritmo son determinante<sup>23</sup>. La simetría entre el contenido vital y su contrario conforma una rítmica que define el estilo de vida<sup>24</sup>.

21 Simmel, *GSG* 16, p. 175; *ECH*, p. 178.

22 Simmel, “Kant und Goethe”, En *Die Kultur*, vol 10. Berlin, Bard, Marquardt & Co, 1906.

23 Simmel, “Karl Bücher: *Arbeit u. Rhythmus. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Bd. XVII, Nr. V. Leipzig, Hirzel, 1896. 130 S.”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 15, 1897.

24 Simmel, *GSG* 6: *Philosophie des Geldes* (VI. Kap. “Stil des Lebens” – III. “Die Rhyt-

*Resumen*

Que el cuerpo del que estoy cierto deba su certeza a creencias particulares incontrastables (Wittgenstein); que los estados conscientes presentes estén relacionados de algún modo con todos los momentos de la conciencia localizada, contenida en la memoria (Searle), y que la noción de uso de la intuición, que encuentra su mayor expresión en el suceso intuitivo y sensible de seguir un ritmo como manera de unificar percepciones inevitablemente fragmentarias, todo ello parece contribuir a una superación de las nociones de identidad y diferencia como modos generales de conducir la percepción y comprensión del cuerpo propio, de otras mentes y del entorno. Permanecen como expresiones superficiales, que simplifican el carácter fragmentado de la percepción, frente a los modos de unificar dicha percepción a través de sucesos y operaciones que logran prescindir del apriorismo o idealismo en lo que atañe a los estados perceptuales conscientes.

Universidad de Salamanca  
rfranco@usal.es

---

mik oder Symmetrie der Lebensinhalte und ihr Gegenteil?").