



Merleau-Ponty y la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una “etología”

JORGE NICOLÁS LUCERO

La fenomenología de Merleau-Ponty consideró que el eje para la elucidación del vínculo entre la consciencia y la naturaleza yacía en una descripción del cuerpo viviente. Pero, de manera transversal, surge toda una elucubración sobre el fenómeno de lo extraño: lo extraño es el cuerpo como mi significativo, lo extraño es la presencia de algo ausente como el miembro fantasma, lo extraño es el prójimo, y al fin y al cabo, lo extraño es el mundo de la percepción, pues su descubrimiento fenomenológico muestra una incompatibilidad y una incertidumbre respecto de los resultados de las filosofías y las ciencias que abogan por un tratamiento mundo objetivo. Merleau-Ponty, desde su primera obra, *La estructura del comportamiento*, aborda su filosofía en lo extraño y lo inclasificable. Allí, demuestra que aquello que quiere designar el concepto de comportamiento es incapaz de ser tematizado de manera satisfactoria, pues, tomado en su unidad, excede los parámetros de la realidad material y la realidad espiritual, se desarrolla, según él, como “una estructura que no pertenece propiamente ni al mundo exterior ni a la vida interior”¹. El comportamiento, entonces, se vuelve un acontecimiento extraño para la filosofía reflexiva y para la ciencia por su plena ambigüedad. En lo siguiente, nos apropiaremos de esta calificación del comportamiento para deslindar, de manera sucinta y superficial, esta comprensión de lo extraño en la continuación de su obra, omnipresente en su leitmotiv filosófico. Para ello, abordaremos tres ejes básicos dentro del pensamiento merleau-pontyano: el cuerpo, el prójimo y el animal.

La corporalidad y el prójimo como vuelta al asombro

La manera inmediata de considerar lo extraño se encuentra en el propio sentido de la fenomenología de la corporalidad. Desde la primera página de *Fenomenología de la Percepción*, se indica la incapacidad que la propia fenomenología tuvo para definirse a sí misma sin antinomias:

¹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, P. U. F., 1967 [1942], p. 197.



estudia las esencias, pero asimismo la facticidad; se promulga como una ciencia primera y exacta, pero cuyo objeto de estudio se encuentra en las imprecisiones de lo vivido; trata de estudiar la experiencia tal como se da y dentro de los límites de lo que da, pero también invoca a las estructuras genéticas de la experiencia; y por sobre todo, invoca la actitud trascendental, pero sin dejar de desear comprender en el final de su recorrido el mundo de la actitud natural. La fenomenología demuestra el cuerpo viviente, y el sentido que irradia de él en sus actos, no pueden ser concebidos bajo el marco conceptual de lo que el fenomenólogo francés llamó pensamiento objetivo, expresión que atrapa a los resultados de la psicología y la fisiología clásicas así como a las filosofías reflexivas, por sostener los mismos supuestos ontológicos. El pensamiento objetivo despliega la percepción y lo percibido son revelados en el pensamiento objetivo bajo términos intelectualistas, como “pensamiento de percibir” y “cosa pensada”, dejando lo real ligado a la inmanencia de una conciencia pura. Y, en ese movimiento, se muestra incapaz de concretar el proyecto de una fenomenología como una vuelta “a las cosas mismas”, pues su concepción del mundo se basa en una *re-construcción* de la realidad y la existencia en lugar de una clarificación. Por ello, el mundo del pensamiento objetivo, ajeno a las cosas mismas, debe ser abandonado para regresar a lo que el fenomenólogo francés describió como “el mundo antes del conocimiento del cual el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente”².

Una fenomenología implica, por ello, una descripción de lo que Merleau-Ponty llamaba fe perceptiva, es decir, aquella creencia preteórica de que aquello entregado por la percepción son las cosas mismas. Esta creencia no es meramente una vuelta a la doxa, sino el hallazgo de la opinión originaria o protodoxa que determina cualquier tipo de opinión; y a su vez, no es un manantial de claridad y distinción, porque si bien ella no es la actitud natural, tampoco se confunde con la actitud reflexiva. Es, en cambio, lo que es condición de posibilidad de ambas actitudes, y la práctica fenomenológica (que Merleau-Ponty denominará *sobrerreflexión*), debe tener presente el vaivén entre ambas actitudes para evitar la naturalización de las mismas³.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III.

³ Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 212ss.



La clave para deslindar esta fe perceptiva aparece en clarificar el fenómeno de la percepción en tanto y en cuanto esta no preestablezca sus coordenadas y formas, pues “sería presumir, dice Merleau-Ponty, que descubriremos variantes ideales [...] sería someterla a condiciones que tal vez no son las de toda experiencia posible, sino la de una experiencia ya puesta en palabras”⁴. Esa percepción que no *pre-juzga*, clave de bóveda para comprender el mundo vivido, se encontrará en lo irreflejo y situado, una percepción dependiente del cuerpo como ser-en-el-mundo (*In der Welt Sein*), percepción que ya no se entiende como “pensamiento de ver” sino –podríamos decir– “acto o comportamiento de ver”.

Uno de los recursos estratégicos para encontrar el valor singular de la corporalidad son las patologías, pues las explicaciones fenomenológicas de casos como el miembro fantasma, la disfunción cognitiva y sexual de Scheneider, o la alucinación, son herramientas para deslegitimar el análisis reflexivo sobre la patología y avalar la explicación fenomenológica de la vivencia irrefleja de la enfermedad. El miembro fantasma no puede ser comprendido sino como ambigüedad, como experiencia reprimida (*refoulée*) de un antiguo presente que no quiere volverse pasado, es el estrechamiento o silenciamiento de una potencia motriz que no quiere dejar de ser ejercida⁵. El enfermo Scheneider es incapaz de realizar movimientos abstractos porque su perturbación le ha quitado la capacidad de ponerse en situación y solo responde frente a lo actual o dado, y no frente a lo posible. Y en el mismo sentido, la alucinación corresponde a una micropercepción o percepción aislada del sistema perceptivo que no es susceptible de ser enlazarla con el mundo intersubjetivo.

Merleau-Ponty destaca que el cuerpo no funciona solo como médium para el conocimiento del mundo. Al ser lo más inmediato de mí, el cuerpo deja de ser una cosa entre las cosas. “Yo soy mi cuerpo”, expresa Merleau-Ponty, expresión ya usada por Maine de Biran en su *Ensayo*

⁴ Id., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2001 [1964], p. 208.

⁵ Esta represión no es expresamente la represión que se descubre en análisis, está asociada más al concepto de latencia husserliano. No obstante, puede interpretarse un cruce (intencionado o accidental) entre esas dos nociones: el miembro fantasma es un síntoma, pues esa semipresencia dolorosa es la forma desfigurada de traer a la consciencia la representación inconciliable de la experiencia traumática de la pérdida del miembro; pero a su vez, dicha forma desfigurada no es desfigurada, pues no hay un divorcio entre representación y afectividad, sino, justamente, hay una incapacidad de desligar al miembro de la afectividad de la que era investida en el comportamiento corporal antes de la mutilación.



sobre los fundamentos de la psicología⁶, quien identifica al yo con el sentido del esfuerzo motriz. Pero a diferencia de Biran, quien comprende que el sentido del esfuerzo todavía corresponde a una interioridad, Merleau-Ponty se desentiende de este concepto (caro al pensamiento objetivo) y se centra en describir la subjetividad corporal en la exterioridad, en el acto corporal en cuanto tal, y relega toda forma de interioridad a un plano secundario (no-originario). El cuerpo identificado con nuestra mismidad no se reduce a la materialidad del organismo, sino este organismo se articula con otras dos formas de corporalidad: la corporalidad habitual y la corporalidad actual. Estas dos dimensiones, si bien se posan en aquel “pasado de todos los pasados” que conforma el organismo, no se reducen a él sino que lo transforman y explotan su potencia. El cuerpo vivido no es solo un organismo, es una red o haz de posibles conductuales en cuyos actos se van adjuntando a nuestra existencia sedimentaciones de hábitos motrices que son re-efectivizados a través del cuerpo actual. Y, en tanto plexo de posibles, el cuerpo propio se instala pragmáticamente en las cosas y disemina su ser en ellas volviéndolas parte de él y él volviéndose parte de ellas⁷.

Con todo, esta intrusión del esquema corporal en las cosas no elimina la extrañeza primordial del mundo, pues la intrusión es bilateral, de mí mismo en el mundo y del mundo en mí, es una intrusión de “todo en todo”⁸. Una de las consecuencias más importantes de esta fenomenología del cuerpo yace justamente en evitar que la identidad se defina por un principio como $A=A$, sino que se define diacríticamente, por un encuentro con lo otro antes de sí mismo. Lo que permite la percatación de la mismidad no es ni más ni menos que el encuentro con el mundo y su trascendencia. Es, por ello, que Merleau-Ponty entendió que la idea fundamental de la fenomenología es la de entramado (*Ineinander*), y que la comprensión de este vínculo vital que hay entre los seres, es “el dominio primordial de la filosofía”⁹, vínculo que él propuso describir y comprender a partir de su ontología de la carne.

Esta necesidad del vínculo de muestra con creces en el problema del otro. En el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* titulado “El otro y el mundo humano”, Merleau-Ponty se dedica a desplegar la cuestión

⁶ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature* (1812), Oeuvres, Tomes VIII et IX (publiées par Pierre Tisserand), Paris, Félix Alcan, 1932.

⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁸ *Id.*, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 282.

⁹ *Id.*, *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, pp. 355ss.



del prójimo y el arraigo del cuerpo en la cultura. Allí apoyó la descripción fenomenológica del otro dado por Husserl por sobre las propuestas de Sartre y Scheler. Con todo, la propuesta husserliana, a pesar de describir una experiencia del prójimo a partir de la presentificación de su consciencia constituyente como plenificación de sus actos, se advierte insuficiente para Merleau-Ponty, pues refiere a uno mismo y no a ambos, puesto que “si el Yo que percibe es verdaderamente un Yo, él no puede percibir allí a otro; [...] el comportamiento del otro e incluso las palabras del otro no son el otro. El dolor y la ira del otro nunca tienen el mismo sentido exacto para él y para mí. Para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas”¹⁰. Es decir, Merleau-Ponty en esta obra encuentra la postulación de un alter-ego como una problemática capital, pero no por ello una problemática resuelta.

Una aproximación más propia al problema del prójimo puede encontrarse en los escritos póstumos de manera nada sistemática. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty desarrolla una ontología de lo sensible con un carácter originariamente anónimo y paradójal a partir de la noción de carne (*chair*). Como manifiesta la vivencia del tacto entre las manos, donde ninguna deja de devenir entre ser tocada y ser tocante, la percepción no es un acto con un agente que lo ejerce, sino que es la expresión de una visibilidad anónima que es la carne que queda cristalizada de cierta manera a partir de mi cuerpo. En esta visibilidad anónima se muestra con más énfasis que el comportamiento corporal, si bien se refiere a un sí-mismo, no deja de ser extraño al sí-mismo al no ser efectuado plenamente por él.

Este es el punto iniciático de las relaciones con el otro¹¹. La carne indica que la apertura al mundo se da en un sentido intercorporal. Al advenir una sensibilidad sin sujeto asignable, el prójimo no es alter-ego: así como en el tacto del tacto ninguna mano es exclusivamente tocante o tocada, no hay un otro y un yo determinables bajo el marco de la visibilidad anónima. El prójimo es, como lo es mi cuerpo, una articulación del mundo (*Sosein*), y así como no hay que buscar un preceder entre mi visión y el mundo, no hay que constituir al otro a partir del mundo ni el mundo a partir del otro.

¹⁰ Id., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 409.

¹¹ Como puede apreciarse en los textos *La prosa del mundo* y *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty utiliza indistintamente los términos *autrui* y *autre*. Varios traductores de distintas obras filosóficas francesas, aclaran que *autrui* no puede ser traducido eficazmente como “prójimo” o “el otro”, pues alude a una alteridad de orden inalcanzable e irreductible.



La experiencia del otro, sin embargo, tiene una naturaleza más compleja que la naturaleza de la cosa. El otro irrumpe en el anonimato de inserción recíproca entre el cuerpo y el mundo instituyéndose como una nueva dimensión del Ser-sensible. El otro, en cuanto tal, no rivaliza conmigo o insertarme en el orden del ser en-sí; basta con que él tenga el poder de descentrarme respecto de la posesión del sentido. Dicho sentido no reposa en la unificación del cuerpo propio, sino que subsiste como diferencia y articulación con los otros cuerpos. Mi propia visión se desvía por el impacto de los comportamientos y palabras ajenas hacia una visibilidad de la cual las visiones de los otros surgen: “La mirada del otro sobre las cosas es el ser reclamando lo que es suyo (*dû*) y obligándome a admitir que mi relación con él pasa por ellos”¹².

A partir del otro como dimensión descentralizante de mi relación inmediata con el mundo, el sí-mismo del cuerpo va a advertir su naturaleza diferenciante y logrará apercibirse con más transparencia: “[El cuerpo del otro] está de mi lado, él es mi lado o último yo”¹³. La mismidad y la otredad son simultáneas, siempre en un sentido no transparente ni absoluto, pero siempre abierto. El cuerpo del prójimo revela la existencia de una experiencia irreductible, a la que encuentro de la misma manera que encuentro a mi cuerpo en el sentir. Como el mundo, es presentación de lo no-presentable, y esta presentación no es problemática (es decir, no exige una presentificación de intenciones vacías), sino que es constitutiva del ser del otro, pues su trascendencia le da su estatus mismo de alteridad. Los movimientos del prójimo no se despliegan plenamente en la exterioridad, sus cambios de velocidades, de orientación y de posición son modos de plantear su estilo y su forma de “estilizar” el mundo.

La cuestión del lenguaje despliega todavía más la percatación del prójimo. Una fenomenología de la palabra apunta al otro no como psiquismo, sino como comportamiento, pues la significación de la palabra es inmanente a una significación gestual y un transfondo de comportamiento. El sentido de la palabra es posible solo como expresión. La experiencia del diálogo demuestra que el límite entre el otro y yo se resiste a una asignación, pues el sentido vuelve a sí mismo en lugar de exteriorizarse, y es por eso que se realiza en una cuasi-identidad con el prójimo: “cuando

¹² Id., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 84.

¹³ Id., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 186.



yo hablo al prójimo y lo escucho, lo que entiendo viene a insertarse en los intervalos de lo que digo, mi palabra es recortada lateralmente por la palabra del prójimo, me entiendo en él y él habla en mí, es aquí la misma cosa *to speak to* [hablar] y *to be spoken to* [ser hablado]¹⁴. El hablante, entonces, es hablado en y por su propia palabra, y solo a partir de que el sujeto se desposee en la palabra hay significación, hay una inscripción de la cosa, del mundo y del lugar del otro. Esta descripción fenomenológica del diálogo, muestra, una vez más, la extrañeza que denota la comprensión del comportamiento, pues viola la intangibilidad de lo invisible, es un “tocar a distancia”¹⁵,

La animalidad: extrañeza trascendental

Me parece interesante hacer hincapié sobre el animal como manifestación primordial de la extrañeza, sobre todo porque es una continuación de lo desarrollado. No deseo con esto indicar la existencia de estratos u órdenes de complejidad en la alteridad, sino detallar un énfasis que, posteriormente, la filosofía contemporánea planteará en torno al animal, como una alteridad que debe ser abordada desde su especificidad y no en torno a un estatus antropológico.

El problema del animal no es algo que no haya sido planteado en fenomenología hasta Merleau-Ponty. Son hartos conocidos los párrafos del texto heideggeriano *Conceptos fundamentales de la metafísica* donde desarrolla la idea de pobreza de mundo en el animal¹⁶. Asimismo, Husserl consideró al animal en sus escritos tardíos, si bien de maneras fugaces y laterales, pero de manera mucho más noble: si un perro olfateando a su presa nos permite conocer algo nuevo, entonces él “co-constituye” el mundo¹⁷. Pero allende de este ejemplo, raro en su corpus, los aportes husserlianos al problema del animal son ambivalentes, pues el animal es considerado en dos perspectivas: una exterior, como ser trascendente a la consciencia, y otra interior, como el factor de *animación* de la consciencia. Natalie Depraz, gran lectora y traductora de los escritos tardíos de

¹⁴ *Ibíd.*, p. 197.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 200.

¹⁶ M. Heidegger. *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*, trad. A. Ciria, Alianza, Madrid, 2007 (§§45-62).

¹⁷ E. Husserl. *Hua XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, éd. I. Kern, 1973, p. 167.



Husserl, trata de poner al descubierto el lazo entre estas dos perspectivas. Por un lado, como atinadamente cita, Husserl entiende que el animal “posee algo como una estructura del yo [...] sujeto de una vida de consciencia en la cual el medio ambiente le es dado de alguna manera como el suyo, en una certeza de ser”, y por tanto, el encuentro con él conforma una “modificación asimilante de la empatía inter-humana”, pues se lo entiende como poseedor de un ego, aunque no por ello una subjetividad trascendental (pues su estructura intersubjetiva no es del orden cultural y ético)¹⁸. Por otro lado, Husserl plantearía un tipo de reducción de la animal a la pasividad pulsional-instintiva del yo constituyente, donde el animal ya no es más algo trascendente, sino que es des-objetivado para llegar a una pulsionalidad o animalidad primordial donde hay una apertura no objetivante al mundo¹⁹. En este sentido, Depraz ve lícito distinguir entre una fenomenología del animal, como una derivación de la fenomenología de la intersubjetividad, y una fenomenología de la animalidad, como una parte de la fenomenología de la pasividad kinestésica.

Me propongo aplicar estas dos vertientes de consideración fenomenológica al tratamiento merleau-pontyano del animal, puesto que ambas están presentes en la consideración del animal. Para ello, me remitiré a los cursos del Collège de France 1959-1960 La Nature, donde buscaba trazar las coordenadas de dicho concepto para evidenciar su fuerza ontológica. La división entre estas dimensiones fenomenológicas es, en el caso de Merleau-Ponty, meramente analítica, es decir, la fenomenología del animal es una fenomenología de la animalidad. Esto ocurre, en primer lugar, porque el animal no conformaría una modificación particular de alter-ego, pues la noción de alter-ego era cuestionada por Merleau-Ponty al referirse a las vivencias del prójimo como situaciones presentadas y no como situaciones efectivamente vividas. Y en segundo lugar, Merleau-Ponty no busca comprender la animalidad a partir de una concepción de lo humano o lo antropomórfico, ya que la naturaleza produce en sí misma un sentido ajeno al pensamiento²⁰. Más bien, abogada por comprender una a partir de la otra.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 177; Ms. C 11 III, p. 16 (inédito). Cit. en N. Depraz. “Y a-t-il une animalité transcendante ?”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 3 “L’animal”, 1995, pp. 85, 87.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 98.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 19.



Pensemos la fenomenología del animal. Ya se había atrevido a homologar la conducta del insecto con una conducta existencial dotada de un ser-en-el-mundo al comienzo de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*²¹. ¿Pero qué tipo de relación, de entrelazo y empatía se tiene con el animal? En los cursos del Collège de France se entenderá que, aun sin darle el carácter del alter-ego al animal, eso no significaba que no había una relación, un *Ineinander* con el animal. De hecho, la relación empática con el animal convoca al mismo gesto que la relación empática con el prójimo tal como está esbozada en los textos póstumos de Merleau-Ponty.

Comentando la teoría de la forma animal (*Tiergestalt*) de Portmann –a partir de la cual el mimetismo animal deja de estar sostenido por una utilidad o teleología–, Merleau-Ponty sostiene la idea de una inter-animalidad: “Así como había una relación perceptiva antes de la percepción propiamente dicha, aquí hay una relación especular entre los animales: cada uno es el espejo del otro. Esta relación perceptiva devuelve un valor ontológico a la noción de especie”²².

Esta homología entre animal y percepción es crucial, pues no lleva de manera directa a una fenomenología de la animalidad, dado que este entramado del reino animal vuelve a este otra corporalidad, otro estilo de abordaje del mundo, otro estilo de la carne, y esta manera del estilo se da gracias a la comprensión de la noción de comportamiento animal. En aquellos cursos, Merleau-Ponty también abordó las teorías etológicas de Von Üexkull, Russell, Hardouin y Lorenz, para comprender, justamente, las relaciones entre el animal y su mundo. Destaquemos, entre estas, el comentario a la obra de Von Üexkull: la noción de mundo circundante (*Umwelt*) lograba, para Merleau-Ponty, unificar la génesis orgánica y el comportamiento, pues la misma muestra que el mundo circundante y el animal están entrometidos uno en el otro: el mundo no es sino aquello implicado por el comportamiento o los movimiento del animal, y la estructura del animal no es sino aquello prescripto por el mundo²³. Así, la animalidad

²¹ Id. *Phénoménologie de la Perception*, op.cit., p. 92.

²² Id., *La Nature*, op. cit., p. 247.

²³ *Ibid.*, pp. 228-229: “Veamos, por ejemplo, la garrapata parásita del mamífero. En su nacimiento ella no tiene ni patas ni órganos sexuales; ella se fija sobre un animal de sangre fría, como el lagarto, adquiere su madurez sexual, es fecundada, pero la semilla es reservada, encapsulada en el estómago [...] ella [nuevamente] se deja caer sobre un mamífero, busca una parte sin pelos, se hunde y se nutre de sangre caliente. La presencia de esta sangre caliente hace salir la semilla de su cápsula”.



no viene solo a conformar una protoestructura de la humanidad, sino que viene a tener su derecho propio, su extrañeza inagotable: “realización de la vida como pliegue o singularidad de la físico-química [...] el hombre está tomado en un *Ineinander* con la naturaleza y la animalidad [...] el hombre no es animalidad (en el sentido de mecanismo) + razón –Y es porque se ocupa de su cuerpo: antes de ser razón, la humanidad es otra corporalidad. Se trata ante todo de comprender la humanidad como otra manera de ser cuerpo”²⁴.

El animal es corporalidad, está entramado con el mundo a partir de su carne y su acción, y esta corporalidad permite que se pueda indagar más satisfactoriamente la corporalidad humana en su estilo específico, o utilizando términos de Spinoza, en su potencia de afectar y ser afectado. La vida animal nos devuelve a nuestra sensibilidad y a nuestra vida encarnada. Pero ni el uno ni el otro conforman formas superiores o primitivas de análisis, pues el hombre y el animal “no son dados sino juntos, en el interior de todo el Ser [...] [así] la vida se ve como comportamiento, tanteamiento [*tâtonement*], configuración”²⁵. La consideración del animal no deviene, entonces, ni un análisis independiente del proyecto ontológico de Merleau-Ponty, ni tampoco una forma inferior de viviente. Siendo un fenómeno pleno de la alteridad y la extrañeza, el animal no es sino una dimensión más del ser, una expresión más de aquella “extraña adherencia entre vidente y visible”²⁶ que el fenomenólogo francés se propuso desplegar²⁷.

²⁴ *Ibíd.*, p 269.

²⁵ *Ibíd.*, p. 338.

²⁶ *Id. Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 180.

²⁷ En este sentido, podemos aplicar a Merleau-Ponty las palabras de Depraz respecto de la trascendentalidad: “[ella] pertenece a todo viviente en lo que puede constatar una función de constitución, la intencionalidad no es sino una dimensión propia de lo trascendental pero no lo caracteriza en sentido estricto” [N. Depraz, “Y a-t-il une animalité transcendante?”, Op. cit., p. 103].