

# Maurice Merleau-Ponty el proyecto de una filosofía de la corporalidad

Autor:

García, Andrés Esteban

Tutor:

Walton, Roberto J.

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS 11-2-16

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 51796	MEG
01 NOV 2004	
ENTRADAS	

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

Esteban Andrés García

# Maurice Merleau-Ponty y el proyecto de una filosofía de la corporalidad.

Tesis de Doctorado en Filosofía

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Director: Dr. Roberto J. Walton

Noviembre de 2004

*Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo. ... Nadie conoce tan exactamente la estructura del cuerpo que haya podido explicar todas sus funciones. ... No se sabe lo que puede el cuerpo o lo que se puede sacar de la consideración de su naturaleza propia.*

B. de Spinoza

*Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.*

F. Nietzsche

## Indice

Introducción.	4
I. Esbozo de una historia de las filosofías del cuerpo.	17
II. Cuerpos hábiles. La teoría merleauPontyana de la percepción.	61
III. Cuerpos sensibles. Más allá de la fenomenología de la percepción.	118
IV. Cuerpos contagiosos. Intercorporalidad, intencionalidad libidinal y comunidad carnal.	172
V. Merleau-Ponty desde la temporalización del cuerpo hacia la espacialización del tiempo.	217
VI. Las filosofías de la <i>phýsis</i> y el concepto "primordial" de naturaleza según Merleau-Ponty.	249
VII. Los múltiples entrelazamientos de la carne de la historia.	290
VIII. Cuerpos que suenan. La filosofía merleauPontyana del lenguaje.	318
IX. El yo carnal merleauPontyano frente al subjetivismo moderno.	354
X. El cuerpo alucinante. Una teoría merleauPontyana de la mente.	380
Conclusiones.	438
Bibliografía.	444



### Observaciones acerca de las referencias bibliográficas

Por lo general he citado las obras de Merleau-Ponty en alguna de sus traducciones al español publicadas, en los casos en que éstas existen. Se observará, sin embargo, que en muchos casos en los que existen traducciones disponibles he preferido proponer alguna traducción alternativa. En otros casos, como gran parte de los cursos que el filósofo dictó en La Sorbonne y el Collège de France, no se dispone de traducciones al español publicadas. Siempre que a una cita en español corresponda una referencia de una obra en otro idioma se estará utilizando una traducción propia.

En las notas a pie de página se utilizaron las siguientes siglas para citar obras de Merleau-Ponty de referencia frecuente:

- 
- EC* *La estructura del comportamiento*, tr. E. Alonso, Hachette, Buenos Aires, 1976.
- FL* *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, tr. H. Acevedo, Bs. As., Proteo, 1969.
- FP* *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- MPS* *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988.
- N* *La nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- NC* *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996.
- PP* *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- PM* *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969.
- PPCP* *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989.
- S* *Signes*, París, Gallimard, 1960.
- SS* *Sentido y sinsentido*, tr. N. Comadira, Barcelona, Península, 1977.
- Vel* *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964.
- Vyl* *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, tr. J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970.

## Introducción

El desarrollo de este trabajo apunta a sostener un número de tesis relacionadas entre sí de modo orgánico, de modo tal que el desarrollo y la fundamentación de cada una contribuye simultáneamente a la elucidación de las demás. El pensamiento, como llegaremos a observar en el último capítulo de este trabajo, funciona de un modo básicamente sinóptico<sup>1</sup> y estructural, pero la linealidad del sintagma lingüístico obliga a decir una cosa detrás de la otra, desplegando sólo sucesivamente el paisaje total de una estructura conceptual. Por necesidad, entonces, el sentido de los primeros conceptos introducidos se irá progresivamente determinando y enriqueciendo al ser visto retrospectivamente en sus relaciones con los otros que poco a poco irán desplegando la estructura en construcción. Será muchas veces necesario, además, adelantar sucintamente el contenido de algunas de las últimas tesis al exponer las primeras, y el lector o la lectora sólo podrá medir la coherencia del conjunto al ver cabalmente desarrolladas cada una de sus partes, las cuales se sostienen y se iluminan entre sí.

En principio, entre las tesis que propondremos podemos distinguir algunas referidas a la interpretación del pensamiento (y la evolución del pensamiento) merleau-pontyano, de otras de alcance más general relativas a la temática filosófica misma de la corporalidad. Desarrollar estas últimas es el objetivo más interesante y pretencioso del trabajo, ya que son los problemas mismos y no meramente la historia de las ideas lo que nos interesa. Pero en esta enumeración de los objetivos de nuestro trabajo comenzaremos por las tesis más modestas, aquellas que se inscriben, por así decir, en el interior del ámbito de los "estudios merleau-pontyanos".

En primer lugar, pretendemos mostrar que la obra filosófica de Merleau-Ponty puede ser vista globalmente como el desarrollo (inconcluso) de un "proyecto de una *filosofía del cuerpo*". Por esta última, entendemos una filosofía que dé cuenta de la integridad de la experiencia humana - incluidos sus aspectos perceptivos, emocionales, racionales, lingüísticos, etc.- desde el dato central de la corporalidad. Esto supone proponer el cuerpo como eje no sólo gnoseológico -el cuerpo como sujeto de la percepción e incluso como fundamento y fuente de las operaciones intelectuales- sino como eje ontológico -el cuerpo en tanto entrelazamiento de sujeto y objeto como modelo para pensar el ser en general-. Al abordar la obra de Merleau-Ponty desde la unidad de este "proyecto" intentamos mostrar la profunda coherencia que impregna la evolución del pensamiento del filósofo, oponiéndonos en este sentido a una extendida interpretación de la misma que se propone subrayar una pretendida ruptura entre un "primer Merleau-Ponty" existencialista, dialéctico y

---

<sup>1</sup> "Sinopsis" significa, en la definición de un diccionario español de uso común, la "exposición gráfica de una materia hecha para que pueda abarcarse de una vez con la vista".

fenomenológico (asociado especialmente a la *Fenomenología de la percepción*) y un "último Merleau-Ponty" "ontológico" y quizá "post-estructuralista" (*Lo visible y lo invisible* entre otros textos) a los que podría agregarse además un "proto-Merleau-Ponty" "gestáltico" de *La estructura del comportamiento*, un Merleau-Ponty "estructuralista" de mediados de la década del cincuenta, etc. Esta es la razón por la que en nuestra exposición no hemos separado por secciones diacrónicas el pensamiento del "primero" y el "último" Merleau-Ponty sino que hemos preferido organizar la exposición temáticamente<sup>2</sup>. Al abordar cada problema, incluso desde los primeros capítulos referidos a la teoría merleau-pontyana de la percepción y la sensibilidad, intentamos mostrar remitiéndonos a textos de épocas diversas del pensar merleau-pontyano la profunda unidad subyacente a su reflexión, sin descuidar las variaciones -o más bien ampliaciones coherentes- que hayan aparecido. Nos referimos más explícitamente a la cuestión de la interpretación de la evolución del pensamiento merleau-pontyano en capítulos tales como los referidos al espacio (cap. V) y a la naturaleza (cap. VI), pero sólo desarrollamos más sistemáticamente la cuestión en aquellos otros dedicados a la cuestión del lenguaje (cap. VIII) y la cuestión del sujeto (cap. IX), debido a que estos temas representan piedras de toque en esta discusión acerca de la "continuidad" o la "ruptura". Somos conscientes de que mediante esta propuesta de interpretación no sólo cuestionamos la opinión más extendida entre los exégetas contemporáneos, sino la evaluación crítica que el mismo filósofo realizó de sus primeras obras en sus últimas notas de trabajo. Así como Merleau-Ponty se propuso salvar a la fenomenología de "todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes [...] y finalmente, consigo mismo"<sup>3</sup>, consideramos que en este caso es necesario rescatar a Merleau-Ponty de un pequeño "malentendido consigo mismo" en el que incurre en ocasiones, al subrayar exageradamente la originalidad de sus últimas concepciones y olvidar el alcance y la radicalidad de sus primeras fórmulas. Otro "pequeño malentendido" del filósofo consigo mismo que se ha perpetuado bajo la forma de un "lugar común" en los estudios merleau-pontyanos es el referido a la centralidad de la cuestión de la temporalidad en la filosofía merleau-pontyana. En su *Fenomenología de la percepción* el filósofo reiteradamente se refiere al tiempo como una cuestión última de su filosofía a la que

<sup>2</sup> Gran parte de los exégetas (entre ellos, de diversos modos B. Waldenfels y R. Barbaras) perciben un acentuado contraste entre el filósofo que escribió la *Fenomenología* y el de los últimos textos y notas que se integrarían en una obra incabada (publicados póstumamente como *Lo visible y lo invisible*). R. Kwant establecía una división en tres etapas en la evolución del pensamiento merleau-pontyano, fechadas respectivamente entre los años 1938-1946, 1947-1954 y 1959-1961 (R. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne University Press/Nauwelaerts, 1966, pp. 15,16). J. Nebreda reconoce la misma división tripartita en su obra sobre *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty* (Madrid, UPCM, 1981, p. 19). James Edie, en cambio, delimita cuatro periodos en la vida filosófica de Merleau-Ponty en función de sus (pretendidamente) distintas concepciones de la "estructura" (a los que denomina "gestáltico", "dialéctico", "estructuralista" y "post-estructuralista"; en el capítulo VIII de este trabajo nos detenemos en las dificultades de estas distinciones).

<sup>3</sup> *FP*, p. 13.

todos sus problemas remiten. Sin embargo, un análisis detenido de su tratamiento del tema nos mostrará que, ni en aquella obra ni en su filosofía en general, puede ser la cuestión del tiempo considerada la "piedra basal" de la construcción, sino más bien en cambio la cuestión del espacio, como el filósofo verá con mayor claridad en sus últimos escritos. Expondremos nuestras razones para esta afirmación en el capítulo V de este trabajo.

La tesis de la unidad y coherencia de la reflexión merleau-pontyana en todas sus fases se apoya en el reconocimiento de un número de rasgos claves que definen el estilo de su entera filosofía. En primer lugar, se trata de una filosofía "estructuralista", "gestáltica" u "holística" del sentido. Intencionadamente enumeramos las tres determinaciones como si fueran equivalentes, aunque es claro que no lo son, e intencionadamente las mencionamos entre comillas. Es sabido que el primer calificativo se aplica estrictamente al "estructuralismo" que estuvo en boga desde mediados del siglo XX en Francia (y que no se restringió a la lingüística desarrollada a partir de la investigación saussureana de principios de siglo, sino que se extendió a la filosofía, la antropología, el psicoanálisis y otras ciencias humanas), el segundo a la *Gestaltpsychologie* de procedencia alemana y el tercero a un número de teorías angloamericanas contemporáneas del significado lingüístico. El entrecomillado responde a que nuestra exposición de la teoría de la percepción merleau-pontyana mostrará que Merleau-Ponty nunca fue estrictamente "gestaltista", así como nuestra exposición de su filosofía del lenguaje mostrará que nunca fue estrictamente "estructuralista" (ni nunca se refirió, por otra parte, a las teorías angloamericanas "holísticas" del significado). En cambio, mostraremos que el filósofo integró elementos de una y otra corriente a su propia reflexión, la cual se mantuvo siempre fiel a la noción central de que el sentido (tanto el sentido del objeto percibido así como el sentido lingüístico y aun el concepto) debe comprenderse como la interrelación estructural de un número de elementos que no tienen existencia autónoma (es decir, separada de la "forma" o "estructura" que los pone en relación). En este sentido, nos parecen injustas las críticas que han deslizado algunos intérpretes al afirmar que Merleau-Ponty habría confundido la "forma" de la *Gestaltpsychologie* con la "estructura" del estructuralismo. El filósofo hace, a nuestro entender, un uso libre de estas nociones al integrarlas en el hilo de su propia teoría, la cual por sí misma no es nunca estrictamente gestáltica ni estructuralista, una cuestión que desarrollamos extensamente en el capítulo VIII de este trabajo. Un segundo rasgo que unifica todo el desarrollo de la filosofía merleau-pontyana es a nuestro entender su carácter "pragmatista" e "intersubjetivista". Aquí el entrecomillado responde, en el primer caso, a que el término ("pragmatista") no intenta sugerir la adscripción del filósofo al "pragmatismo" como corriente específica de pensamiento sino que está siendo usado en un sentido laxo (y en el segundo caso responde solamente a que se trata de un neologismo poco elegante). En *La estructura del*

*comportamiento*, a pesar de que no se trataba de una obra de corte puramente gnoseológico, el filósofo ya sugería la esencial imbricación de la sensibilidad con la conducta y la motricidad. Esta intuición es desarrollada en su *Fenomenología de la percepción*, donde el percibir -como modalidad originaria de toda experiencia y de todo conocimiento- es definido como una conducta corporal: el sentido de un objeto es la "fórmula motriz" que propone a mi cuerpo, el cual está por sí mismo dotado de una particular "practognosia" en tanto portador de habitualidades, habilidades y disposiciones motrices, una tesis que recordará el filósofo hasta en sus últimas notas y cursos. Este "comercio pragmático" con el mundo que constituye la percepción es siempre a la vez un "comercio pragmático" con los otros cuerpos percipientes: la percepción no es nunca una relación diádica entre un sujeto y un objeto sino, cuanto menos, un *ménage-à-trois*, desde que el otro es tanto el que sostiene la objetividad (o, en términos merleau-pontyanos, la "profundidad") del objeto así como el espejo mediante el cual se constituyó mi esquema motriz (lo que hace de mi cuerpo un cuerpo esencialmente "en circuito" con el mundo y con los otros cuerpos, es decir, un "inter-cuerpo"). Un tercer rasgo ubicuo de la reflexión merleau-pontyana es su adscripción al método fenomenológico. En el capítulo II mostraremos de qué modo la teoría de la percepción desarrollada en la *Fenomenología*, si bien no prescinde de argumentos y del recurso a investigaciones empíricas, se basa en última instancia en una descripción fenomenológica de la experiencia tal como es vivida. Y observaremos de qué modo aun en sus últimas notas de trabajo el filósofo sigue haciendo valer el punto de vista fenomenológico por sobre otras "explicaciones" de la percepción y la conducta. Se sostiene con frecuencia que, si el "primer Merleau-Ponty" (*Fenomenología de la percepción*) es un fenomenólogo interesado en el problema gnoseológico de la conciencia perceptiva, "el último Merleau-Ponty" en cambio desarrolla estrictamente una ontología, es decir que cambia el eje de su reflexión desde la conciencia hacia el mundo, la naturaleza o el Ser. Desde los primeros capítulos, referidos a la percepción y la sensibilidad, así como en el capítulo específicamente dedicado a la cuestión de la naturaleza, nos encargaremos de revertir tal afirmación. Desde la *Fenomenología* la preocupación ontológica del filósofo se nos hará evidente no sólo en su propuesta explícita de definir "un tercer tipo de ser" sino en su tematización del "mundo" y particularmente del "mundo natural". Veremos que la "naturaleza", para el autor de la *Fenomenología*, designa al mundo precisamente en tanto difiere del sistema de los objetos percibidos, es decir, manejables (recordando que el objeto percibido es para Merleau-Ponty un determinado recorrido o proyecto pragmático adaptado a mis habituales o habilidades corporales). La "naturaleza", en la acepción de la *Fenomenología*, remite al mundo precisamente en cuanto sus horizontes se extienden hasta más allá de lo que es posible recordar, anticipar, aprehender y manejar, al mundo "desde el cual la conciencia ha nacido", tal como se afirma en la misma obra. Veremos también que la ontología del

"último Merleau-Ponty" reconoce, a la inversa, que la naturaleza, el mundo o el Ser son siempre y esencialmente seres de percepción (su "ser" es su "ser percibidos"). Mediante estas afirmaciones, solamente hemos cambiado los disfraces del primer "fenomenólogo" y del último "filósofo ontológico" para mostrar que en realidad se trata del mismo personaje, y que las dos tesis son partes de una única tesis más amplia que sostiene siempre y coherentemente el filósofo: entre la gnoseología (o la fenomenología) y la ontología merleau-pontyana no hay una relación de disyunción sino una relación circular en la que cada una remite a la otra. El mundo, la naturaleza o el Ser efectivamente exceden la conciencia perceptiva -ya se lo hacía notar en la *Fenomenología*-, pero este exceso se da sólo en la misma percepción, en tanto lo percibido extiende sus horizontes hasta lo no percibido y aun imperceptible. No hay que optar entre la fenomenología y la ontología merleau-pontyanas, porque la ontología, tal como la define el "último Merleau-Ponty", no es otra cosa que la "fenomenología de la no-fenomenología", es decir, el dar cuenta de la aparición de lo que no aparece *en* lo que aparece, de la pregnancia de lo invisible en lo visible, y no era otra cosa lo que se proponía el "primer Merleau-Ponty" cuando hablaba del mundo y de la naturaleza que ponen en cuestión la prerrogativa "constituyente" de la conciencia.

En segundo lugar, mediante nuestra exposición pretendemos ubicar a la filosofía merleau-pontyana en el contexto de la historia de las ideas (particularmente modernas y contemporáneas), y lo hacemos con un doble propósito: mostrar de qué modo la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty representa una superación de los problemas de las gnoseologías clásicas (tanto de corte intelectualista como empirista) solidarias de una ontología dualista, así como mostrar también la vigencia y originalidad que la propuesta merleau-pontyana comporta aun en medio de las discusiones filosóficas actuales (en torno a la percepción, el lenguaje, el pensamiento, etc.) todavía herederas en muchos casos de antiguas dicotomías. En este sentido, si bien no es éste nuestro objetivo central, consideramos que este trabajo sirve como una exposición sistemática de los principales ejes de la filosofía merleau-pontyana desde el contexto de algunas discusiones filosóficas contemporáneas, exposición además enriquecida mediante el recurso a investigaciones empíricas más recientes acerca de las cuestiones que preocuparon al filósofo.

En tercer lugar, pretendemos mostrar que el *corpus* merleau-pontyano representa un "*proyecto* de una filosofía del cuerpo" (nótese que el subrayado es distinto del de la primera tesis). En muchos casos veremos que Merleau-Ponty identificó las aporías de las propuestas clásicas y señaló el camino que debería seguir la investigación filosófica para superarlas, pero no avanzó en este camino sino que sólo alcanzó a justificar su necesidad y sentar algunas líneas teóricas fundamentales. Consideramos que esto se deja ver en lo que respecta a su "filosofía del lenguaje", y se hace aun más evidente en lo relativo a lo que podría denominarse su "filosofía de la mente". Es

claro el proyecto del filósofo de sentar las bases "corporales" de una teoría del lenguaje y el pensamiento y, sin embargo, se echan de menos análisis más precisos acerca de las múltiples relaciones entre estas dimensiones. En estos casos se aplica aquello que B. Waldenfels dijera acerca de la "última" filosofía de Merleau-Ponty: las indicaciones del filósofo son a veces tan vagas que "interpretar" significa ya "continuar". Por eso nos proponemos, mediante el recurso a otras investigaciones contemporáneas, mostrar algunos caminos posibles que podría seguir la investigación de los fundamentos corporales del lenguaje y el pensamiento, así como de las relaciones que sostienen estas dimensiones entre sí y con la percepción. Intentaremos mostrar que, si un vector fuerte y persistente de la reflexión merleau-pontyana señala una relación de fundamentación y génesis que iría desde la percepción al pensamiento abstracto atravesando la mediación obligada de la expresión lingüística, una línea subterránea de sus análisis sugiere un modelo alternativo de relación arborescente entre estas dimensiones, que consideramos más interesante y plausible. Esta última línea, que desarrollaremos específicamente en el último capítulo de este trabajo pero que supone conceptos precedentemente expuestos en los capítulos referidos a la percepción, la sensibilidad y el lenguaje, compete a la posibilidad de un pensamiento no lingüístico sino "imago-esquemático" (en la denominación de M. Johnson) o simplemente "imaginario" (en un sentido particular del término, no "pictórico" sino sinestésico y kinestésico<sup>4</sup>).

En cuarto lugar, nos proponemos desarrollar un número de tesis que competan a este "proyecto de una filosofía de la corporalidad" que vemos esbozado en Merleau-Ponty, pero que escapan en gran medida al espectro de problemas abordados sistemáticamente por el filósofo. Consideramos que es necesario señalar algunos "puntos ciegos" de este proyecto y mostrar el modo en que podrían investigarse de acuerdo a las mismas premisas sentadas por el proyecto merleau-pontyano. El tratamiento de estas tesis se hallará distribuido temáticamente en cada una de las partes de la Tesis, al completar la exposición de los conceptos merleau-pontyanos con desarrollos personales y de otros autores, y tenderán a desarrollar una fenomenología más integral de la corporalidad. En algunos casos se trata de ampliaciones o variaciones de los desarrollos del filósofo, como en lo relativo a las cuestiones del "contagio comportamental" (cap. IV), la naturaleza (cap. VI), la fenomenología de la tecnología como extensión de las posibilidades corporales (caps. III y VI) y la fenomenología corporal del sueño, la alucinación y la imaginación (caps. III y X). En otros

---

<sup>4</sup> En este trabajo utilizamos el término "sinestesia" en el sentido de "sensibilidad común a las diversas modalidades sensoriales" y utilizamos indistintamente "cinestesia" o "kinestesia" para referirnos al movimiento corporal y la sensibilidad relativa a este último.

casos se trata de cuestiones que, creemos, fueron un tanto descuidadas por el filósofo, tales como las de la nutrición y la dimensión económico-política de la experiencia corporal<sup>5</sup> (cap. III).

Como ya hemos indicado, todos los capítulos de este trabajo -con excepción del primero- están organizados en torno a un tema o problema. El hecho de no haber elegido una exposición "diacrónica" de la evolución de la filosofía merleau-pontyana se funda no sólo en la centralidad de nuestro interés por los problemas filosóficos más que por la biografía intelectual en sí misma, sino en nuestra tesis acerca de la unidad del proyecto merleau-pontyano, coherencia que esperamos confirmar en cada sección al resumir los desarrollos del filósofo en torno a cada cuestión atendiendo a obras pertenecientes a las diversas "etapas" de su evolución intelectual. Cada capítulo pretende brindar una exposición del tema en los términos de la filosofía de Merleau-Ponty, para avanzar desde esta base hacia la discusión de los problemas asociados mediante el recurso a otros desarrollos filosóficos (y a veces empíricos), desarrollos que permiten en algunos casos ilustrar o confirmar las tesis del filósofo, en otros casos mostrar posibles continuaciones o ampliaciones de su propuesta, y en otras ocasiones identificar sus límites. Vimos la necesidad de incluir una primera parte que no sigue este modelo, sino que concierne a un esbozo histórico del tratamiento filosófico de la cuestión de la corporalidad. Esta necesidad surge de que el sentido de las tesis merleau-pontyanas que exponemos en las partes "temáticas" sólo se puede elucidar por contraste con otras tesis diferentes referidas a los mismos problemas, que preferimos entonces resumir en esta primera sección. El mismo Merleau-Ponty, de hecho, siempre expuso su pensamiento dialógicamente: no es posible, por ejemplo, captar el sentido de su tesis acerca del cuerpo como sujeto de la percepción sin aludir a su diferencia con una gnoseología "intelectualista" (típicamente, en los textos de Merleau-Ponty, cartesiana o kantiana). Por otro lado, la inclusión de este primer capítulo "histórico" tiene el sentido de mostrar el vasto alcance y las numerosas implicancias del proyecto merleau-pontyano de trascender la ontología y la gnoseología dualistas, siendo el dualismo una estructura de pensamiento que, como veremos, atraviesa la entera reflexión filosófica occidental y pervive aún en nuestras concepciones y expresiones más usuales.

---

<sup>5</sup> En nuestra visión, la dos obras y los numerosos artículos "políticos" del filósofo son absolutamente coherentes con sus presupuestos gnoseológicos y ontológicos desarrollados en sus obras "más filosóficas". Sin embargo, intentamos mostrar (hacia el final del capítulo III) la necesidad de esbozar, entre los desarrollos merleau-pontyanos relativos a una "filosofía política" y aquellos relativos a una "fenomenología del cuerpo y la percepción", una "fenomenología corporal de la experiencia económico-política". Es decir: así como Merleau-Ponty se propone por ejemplo fundamentar en la corporalidad vivida la experiencia lingüística e intelectual, nos proponemos mostrar la posibilidad de desarrollar también una fenomenología de la experiencia de la propiedad y del poder fundada en la corporalidad, dimensión del análisis que no aparece definitivamente expuesta ni en las teorizaciones "políticas" ni en las "gnoseológicas" del filósofo, por ubicarse entre ambas.



Habiéndonos referido a nuestros objetivos y al contenido temático de este trabajo, es necesario aun realizar algunas breves observaciones acerca de la metodología seguida en nuestra exposición. Nos referimos a un número de "entrelazamientos" metodológicos derivados de la adopción del método empírico-trascendental propuesto por Merleau-Ponty para la filosofía, método que el mismo filósofo siguió en su propia investigación además de fundamentar teóricamente. Merleau-Ponty sostuvo que la investigación filosófica "trascendental" no puede desligarse de las investigaciones empíricas, sino que debe haber entre ellas una relación dialógica y de mutua elucidación: "la filosofía está en todas partes, incluso en los 'hechos' - y no hay dominio suyo en el que esté preservada del contagio con la vida"<sup>6</sup>. Esto no implica la mera operación de incluir datos empíricos en la esfera de lo trascendental o transformarlos directamente en "existenciaros" o "esencias", sino alumbrar sus implicancias filosóficas y al mismo tiempo abandonar el proyecto filosófico de una reflexión pura que descubriría esencias o elementos *apriorísticos* de la experiencia desligados de sus condiciones y "contingencias" culturales, temporales y empíricas. Deducimos de estas premisas la necesidad de desarrollar nuestra elucidación fenomenológica de la experiencia corporal guiados al menos por tres entrelazamientos metodológicos. Se observará que los dos primeros conciernen, de modos diversos, al entrelazo entre la filosofía y la historia. De algún modo, ellos expresan la misma necesidad que Merleau-Ponty subrayaba de desarrollar "un pensamiento histórico-sistemático, capaz de profundizar por debajo de las esencias, de hacer el ida y vuelta entre ellas y los hechos, de discutir las esencias por los hechos y los 'hechos' por las esencias"<sup>7</sup>.

a. *El entrelazo entre la fenomenología de la corporalidad y la historia del cuerpo.* El propósito de nuestra investigación, tal como ya fue formulado, es el de desarrollar una investigación filosófica de la corporalidad de corte fenomenológico -en tanto se plantea como una descripción integral de la experiencia corporal tal como es vivida-. Ahora bien, es patente que nuestra experiencia presente no tiene un estatuto independiente sino que es deudora del pasado personal así como de los horizontes pasados intersubjetivos, es decir, culturales e históricos, con los que está esencialmente entrelazada. No es posible desarrollar una fenomenología de la experiencia corporal a título meramente personal y presente, sin referirse a la experiencia intersubjetiva y cultural contemporánea del cuerpo y a su vez referirla al modo en que ésta se ha instituido históricamente. Adviértase que no nos referimos aún a una historia de las *representaciones* del cuerpo como un capítulo de la historia de las ideas, por ejemplo, sino a una "historia del cuerpo" como capítulo de la historia a secas, a la que contribuirían, sólo por dar algunos ejemplos, las premisas de Nietzsche en su *Genealogía de la moral* según las cuales cada cultura ha de ser considerada como un modo

---

<sup>6</sup> S, p. 163.

<sup>7</sup> S, p. 178.

particular de "criar determinados cuerpos", los análisis de Norbert Elias acerca del proceso de la civilización, los estudios de Michel Foucault en torno a las técnicas de adiestramiento y control de los comportamientos corporales y las relaciones intercorporales<sup>8</sup>. Precisamente Foucault distingue con exactitud la originalidad de esta dimensión del análisis al afirmar que su investigación no constituye "una 'historia de las mentalidades' que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una 'historia de los cuerpos' y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente"<sup>9</sup>. Nuestra tesis no compete sin embargo directamente a la historia, de modo que las referencias relativas a esta dimensión de una "historia de los cuerpos" se integrarán a nuestro esbozo de una historia de las filosofías del cuerpo (cap. I), y retornarán ocasionalmente a nuestra exposición, por ejemplo al considerar la cuestión de la subjetividad (cap. IX).

Es necesario notar, además, que esta "historia del cuerpo" -como capítulo de la historia- está asociada doblemente a la "historia de las filosofías del cuerpo" -como capítulo de la historia de la filosofía-, del mismo modo que las filosofías están doblemente asociadas al contexto histórico en el que surgieron: por una parte, sólo accedemos a reconstruir la historia por medio de las representaciones culturales que sobrevivieron -algunas de las cuales son filosóficas- y, en sentido inverso, no es posible comprender el sentido cabal de estas representaciones culturales sin atender a la experiencia histórica global (social, económica, política) ligadas a la cual éstas aparecieron. Aquí hay que guardarse, como Merleau-Ponty frecuentemente nos precave, del doble peligro de no atender a la contextualización histórica como del de creerla determinante -y especialmente una vez que se ha reducido además la riqueza del contexto histórico a la determinación económica o política, como se hace en muchas ocasiones-. Es tan cierto decir que una filosofía es un producto o un hecho histórico como que un hecho histórico se determina como tal desde una cierta concepción filosófica de la historia. En este sentido afirma Merleau-Ponty que cuando se trata de reducir una filosofía a las condiciones socio-históricas de su aparición,

---

<sup>8</sup> Investigaciones que podrían encuadrarse en esta perspectiva de una "historia del cuerpo", además de las ya mencionadas de N. Elias (*Über den Prozess der Zivilisation*, Basel, Haus zum Falken, 1939) y M. Foucault (*Naissance de la Clinique*, París, PUF, 1983; *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1985; *Histoire de la Sexualité I, II, III*, París, Gallimard, 1994; etc.), serían por ejemplo las muy numerosas obras de David Le Breton acerca de la historia y la antropología del cuerpo (*Anthropologie du corps et modernité*; *La Sociologie du Corps*; *Anthropologie du Sensoriel*; *Anthropologie de la douleur*, etc.), la investigación de Marcel Sendrail acerca de la historia de la enfermedad (*Histoire Culturelle de la Maladie*, Toulouse, Privat, 1980), la historia de los comportamientos inter-corporales en la ciudad de Richard Sennett (*Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, New York/London, W. W. Norton & Company, 1994), los numerosos volúmenes acerca de la *Histoire de la Vie Privée* a cargo de P. Ariès y G. Duby, los variados estudios recogidos en *Fragments for a History of the Human Body* 1, 2 & 3 (M. Feher-R. Naddaff-N. Tazi (eds.), New York, Zone Books, 1985-1989), etc. Cf. también Roy Porter, "Historia del cuerpo", en P. Burke et al., *Formas de hacer historia*, Barcelona, Alianza Editorial, 1994.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992, p. 90.

lo que se opone al estudio interno de los filósofos no es jamás la explicación socio-histórica, es siempre otra filosofía escondida en ella [en la explicación socio-histórica]. [...] La "explicación" histórica es una manera de filosofar sin parecerlo, de disfrazar ideas en cosas y de pensar sin precisión. Una concepción de la historia no explica las filosofías más que a condición de devenir filosofía ella misma, y filosofía implícita. [...] Nos queda mucho por hacer para eliminar los mitos gemelos de la filosofía pura y de la historia pura y por reencontrar sus relaciones efectivas.<sup>10</sup>

Hay un *verdadero* entrelazamiento entre historia y filosofía, lo cual significa no una mera relación unidireccional de reducción o fundamentación de una en otra, sino un verdadero *va-et-vien*.

b. *El entrelazo entre la fenomenología de la corporalidad y la historia de las filosofías del cuerpo.* Cualquier desarrollo filosófico contemporáneo y original, por trabajar con conceptos que tienen una historia y expresarse mediante palabras que también la tienen, no puede desligarse de la historia de estos conceptos y términos. Como expresaba el mismo Merleau-Ponty, pensar filosóficamente es siempre hacer historia de la filosofía y no es posible hacer historia de la filosofía sin filosofar. Esto significará que nuestra reflexión en torno a la cuestión de la corporalidad se hará de la mano de otras reflexiones pretéritas sobre la cuestión que iluminarán nuestros análisis mostrando la filiación, los contrastes o las torsiones de sentido implicados. Podemos preguntarnos, a pesar de la precaución metodológica recién introducida, si el cuerpo mismo es un objeto invariable de la reflexión filosófica al que se han aplicado epocalmente distintas conceptualizaciones y términos o si, por el contrario, no es él mismo sólo un concepto histórico y cultural (el "cuerpo", por ejemplo, no tendría relación con lo que los griegos denominaban *sôma* y al intentar reconstruir la historia del concepto de cuerpo sólo habríamos absolutizado y exportado o proyectado anacrónicamente una formación contingente y particular de nuestra mentalidad). Merleau-Ponty se enfrenta precisamente a una objeción metodológica análoga al iniciar sus cursos acerca de la historia de la noción de naturaleza:

¿Es posible legítimamente estudiar la noción de Naturaleza [o, en nuestro caso, la noción de cuerpo]? ¿No es ella sólo el producto de una historia en el curso de la cual ha adquirido una serie de acepciones que han terminado por tornarla ininteligible? ¿No es totalmente vano buscar en un único sentido el secreto de la palabra?<sup>11</sup>

La respuesta a la primera pregunta, obviamente, va a ser afirmativa (se trata de una pregunta retórica, de otro modo no habría iniciado el curso). Las respuestas a las dos preguntas siguientes será negativa. Para Merleau-Ponty, tal como el filósofo lo afirma tras el texto recién citado, los conceptos y las palabras tienen una historia, pero esta historia no es ni totalmente azarosa, arbitraria y quebradiza, ni totalmente lógica como si sólo se hubiera tratado de explicitar las implicancias de una idea inmutable. No hay un referente único ni tampoco una serie discontinua

<sup>10</sup> S, pp. 162, 163.

de referentes intraducibles. Cuando intentamos, por ejemplo, reconstruir el significado de *phýsis*, *sôma* o *psykhé* para los antiguos griegos nunca lo hacemos como quien buscara sólo el referente absolutamente misterioso de algunas palabras, objetos perdidos para siempre de los cuales quizá no podamos nunca imaginar siquiera su apariencia puesto que sólo existieron para ellos. Lo hacemos motivados por los problemas que a nosotros nos sugieren las nociones de naturaleza, cuerpo o alma, problemas que a su vez tienen sentido para nosotros en tanto tenemos una experiencia natural, una experiencia corporal, una experiencia intelectual. Podemos descubrir, como de hecho sucede, que las palabras griegas que así traducimos poco tienen que ver con lo que nosotros entendemos por estas nociones. Ahora bien, el hecho de que los antiguos griegos tuvieran otra entera estructura lingüística, e incluso la implicación de que su experiencia estuviera estructurada de modo distinto respecto de la nuestra, sólo sirve para relativizar nuestra experiencia y mostrarnos que existen otras experiencias posibles ligadas a otros modos de hablar y pensar. Cuáles son estos modos, una vez más, sólo lo intuimos a partir de algunas de nuestras experiencias o variaciones imaginarias de nuestra experiencia. Si la investigación histórica sólo nos llevara a deducir la existencia pretérita de una forma de vida tan alejada de la nuestra que no nos fuera posible siquiera imaginar, no tendría ningún sentido ni valor proseguirla -ni siquiera cabría la posibilidad de hacerlo-. En suma, al investigar la historia de la noción de cuerpo, por ejemplo, podemos descubrir variaciones de nuestras estructuras semánticas y conceptuales que enriquecen nuestras posibilidades de expresarnos y de pensar acerca de él, a la vez que iluminan posibilidades de la experiencia a las que no estamos habituados pero que subsisten aún para nosotros como posibilidades. Nos muestran, por un lado, que las premisas mismas de nuestra experiencia sólo son algunas entre otras posibles, a la vez que nos invitan a atender y a explorar aspectos inusuales de nuestra experiencia: nos enriquecen.

Por eso es que decíamos que Merleau-Ponty considera que para pensar filosóficamente es necesario hacer historia de la filosofía y cree a la vez que no es posible hacer historia de la filosofía sin filosofar. La historia de la filosofía, escribe en su Prólogo a una obra colectiva de historia de la filosofía (*Les philosophes célèbres*), "no es prefacio a la filosofía, es la filosofía misma"<sup>12</sup>. Y esto es así porque no podemos dar cuenta de lo que los filósofos antiguos pensaron sin ver aparecer entre ellos filiaciones, contrastes, convergencias, complementariedades, etc., lo cual los hace partícipes de la discusión de un problema filosófico -un problema que se sitúa en un terreno difícil de circunscribir entre las preguntas que ellos efectivamente se formularon y aquellas por las cuales nosotros acudimos a ellos para interrogarlos-. Pero no solamente por esto. Hacer historia de la

---

<sup>11</sup> *N*, p. 19.

<sup>12</sup> *S*, p. 167.

filosofía es hacer filosofía y la última tarea no puede prescindir de la primera no sólo porque nosotros interrogamos filosóficamente con nuestras preguntas a los filósofos del pasado -y en este sentido tenía razón Hegel al decir que "la historia de la filosofía está toda en el presente"-, sino porque nuestro propio preguntar filosófico "recaería en un grado cero si ellos [quienes filosofaron antes] dejaran por un solo momento de aguijonearnos con sus luces"<sup>13</sup>. En suma, porque ellos nos interrogan a nosotros, nutren nuestro pensar, y en este sentido no se dejan encerrar en nuestro presente sin cuestionarlo: no se disuelven en nuestro presente, sino que en un sentido "las grandes filosofías son 'indestructibles', [...] por haber plantado mojones -la reminiscencia, las 'ideas' de Platón, la *phýsis* de Aristóteles, el genio maligno de Descartes- por donde la posteridad no debe [ni puede] dejar de pasar"<sup>14</sup>. Es por ello que nuestra reflexión acerca de la corporalidad nos remitirá frecuentemente a algunos de estos "mojones", no sólo en el primer capítulo enteramente dedicado a señalar algunos "hitos" en la historia de las filosofías del cuerpo, sino también, por ejemplo, en el capítulo VI donde nos referimos a los cursos que dictó Merleau-Ponty acerca de la historia del concepto de naturaleza, y en el capítulo IX en el que intentamos esbozar un retrato del "sujeto" de los filósofos modernos para contrastarlo con el "yo-cuerpo" merleau-pontyano.

c. *El entrelazo entre la fenomenología de la corporalidad y la investigación científica.* Merleau-Ponty no sólo fundamentó filosóficamente el entrelazamiento entre lo trascendental y lo empírico sino que lo puso en práctica en su propio método de investigación filosófica, al recoger en su reflexión los resultados de las ciencias empíricas, tanto humanas como naturales (la antropología, la psicología genética, la etología, la anátomo-fisiología, la biología, la física). La prosecución de la investigación de los problemas filosóficos planteados por el filósofo debe atenerse al mismo método. Esto significa interrogar filosóficamente a la ciencia, la misma que, según Merleau-Ponty, "vive aun en parte del mito cartesiano" pero que "devela más de lo que ve" y hace muchas veces sin saberlo "la crítica de su propia ontología"<sup>15</sup>. La filosofía no cumple aquí el rol de una reflexión pura que tamiza y revela lo verdadero, esencial o trascendental de los resultados arrojados por la ciencia, sino que *necesita* recurrir a ella y hallar en ella indicaciones para guiar su investigación: "es peligroso dejar en libertad total al filósofo". No se puede pensar el Ser "sólo a partir de conceptos [...] -afirma Merleau-Ponty- sino que se debemos pensarlo a partir de la experiencia, y en particular a partir de la forma más reglada de la experiencia, es decir a partir de la ciencia"<sup>16</sup>. Es por ello que en nuestra tesis recurrimos para enriquecer el tratamiento de los problemas filosóficos que

<sup>13</sup> S, p. 160.

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> N, p. 120.

<sup>16</sup> N, pp. 122, 123. Se trata, dice Merleau-Ponty, de "leer la ciencia como una cierta ontología (reducida) en el contexto más amplio de relación con el Ser primordial" (N, p. 267).

abordamos a algunas investigaciones empíricas contemporáneas (procedentes básicamente en nuestro caso de la psicología cognitiva y experimental, las neurociencias y la etología) relativas a la percepción, el comportamiento, el lenguaje y el pensamiento (capítulos II, III, IV, VIII y X).

## I. Esbozo de una historia de las filosofías del cuerpo.

### 1. La doble gestación del cuerpo y el alma en la antigüedad.

Si nos proponemos dar una definición rápida de qué es el cuerpo, o si formulamos ingenuamente la pregunta en un ambiente ajeno al de la filosofía académica, el primer intento de respuesta pasará muy probablemente por distinguirlo de otras "partes" de nuestra humanidad: el cuerpo aún es, para nuestro imaginario cotidiano, "lo otro" del espíritu, del alma o de la mente. Sin embargo, la respuesta no es tan ingenua ni natural como aparenta: está cargada de "idealizaciones", llena de filosofía, de teología, de historia, de "ciencia", incluso de gramática, o más bien, es deudora de una cierta filosofía, teología e historia particulares, las propias de la cultura "occidental y cristiana". Para volver a atisbar lo que sea la experiencia corporal más allá de las categorías con que la pensamos culturalmente y que se nos aparecen como "naturales", tanto los estudios históricos como antropológicos nos proveen de elementos para realizar una especie de *epoché*, un "distanciamiento" o "extrañamiento" por medio del cual nuestra concepción del cuerpo aparece como particular y contingente, se "desnaturaliza", no sólo al remontarnos a un pasado histórico que disponía de otras categorías para hablar y pensar la experiencia, sino cuando, en el presente, pueden reconocerse estos modos diferentes de categorizar en culturas "lejanas". David Le Breton en su *Antropología del cuerpo* nos recuerda, por ejemplo, que entre los Dogon de África la persona se concibe como compuesta por múltiples planos, uno de los cuales parecería semejante a lo que los occidentales denominan cuerpo, pero al prestar más atención a esta clasificatoria se hace evidente que no es posible reducirla a un dualismo de tipo occidental. Para los Dogon la persona está compuesta por a.) el cuerpo definido como un "grano de universo" compuesto de agua (sangre), tierra (esqueleto), aire (aliento) y fuego (calor animal); b.) ocho granos simbólicos localizados en las clavículas; c.) el "principio de fuerza vital" (*nama*) localizado en la sangre; d.) ocho *kikinu*, "principios espirituales" de la persona localizados en diferentes órganos del cuerpo<sup>1</sup>.

No sólo no es posible hallar en una clasificatoria semejante espacio para el cuerpo anatómo-fisiológico occidental, sino que se puede observar que las categorías más "corporales" están mezcladas con aspectos que consideraríamos espirituales y viceversa. A diferencia del individuo racional moderno, parecería que el sujeto Dogon se vive a sí mismo como una totalidad que a la vez comunica con los otros y el mundo: el no vivirse como "separado" de su cuerpo implica el no vivirse como separado de los otros y del mundo. Como dice Le Breton, aquí "el cuerpo no encuentra su principio en sí mismo, como en la anatomía y la fisiología occidentales; los elementos

<sup>1</sup> D. Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 26.

que le otorgan sentido deben buscarse en otra parte, en la participación del hombre en el juego del mundo y de la comunidad"<sup>2</sup>.

Entre los canacos (Melanesia) la palabra que designa el cuerpo del hombre (*karo*) entra en la composición de las palabras usadas para referirse al cuerpo de la noche, el cuerpo del hacha, el cuerpo del agua. El cuerpo, en su sentido occidental que señala los límites del átomo personal, individual, no existe como tal: "no hay asperezas entre la carne del hombre y la carne del mundo"<sup>3</sup>. La sustancia del cuerpo –de la humanidad misma– comunica particularmente con la sustancia de lo vegetal.

Entre los canacos, el cuerpo toma las categorías del reino vegetal [...], entrelaza su existencia con la de los árboles, los frutos, las plantas. [...] *Kara* designa al mismo tiempo la piel del hombre y la corteza del árbol. La unidad de la carne y de los músculos (*pie*) refiere a la pulpa o al carozo de las frutas [y así siguiendo con huesos, pulmones, corazón, etc.]. [...] El cuerpo [humano] aparece como otra forma vegetal o el vegetal como una extensión natural del cuerpo.<sup>4</sup>

No se trata aquí –observa Le Breton– solamente de meras metáforas, sino de una identidad sustancial entre lo vegetal y el cuerpo. En esta visión –o en esta experiencia– melanesia del cuerpo se percibe la misma ausencia de "individuación" que se observaba en los Dogon: "el hombre sólo existe por su relación con el otro" y la naturaleza, "el cuerpo no es el soporte de una individualidad"<sup>5</sup>.

Los historiadores coinciden en observar que muchas culturas antiguas tampoco poseían en su lenguaje una distinción dual semejante a la del cuerpo y el espíritu, aun cuando nuestras traducciones de textos antiguos deban necesariamente utilizar estos términos. Así, por ejemplo, la *psyché* homérica que traducimos "alma" significa primariamente el último "hálito", "aliento", "exhalación"<sup>6</sup>. Como afirma Mondolfo:

Solamente una reflexión madura como la de Platón llega a buscar la esencia del hombre en su alma; en cambio, en las primeras concepciones el alma (*psyké*) no es sino una pálida sombra del hombre, cuya realidad viva –el *autós*, es decir "él mismo"– está en lo que se manifiesta en la acción concreta, o sea el ser viviente corpóreo, cuyas manifestaciones de vida y fuerza, sentimiento y voluntad, son visibles y tangibles.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Ibid., p. 27

<sup>3</sup> Ibid., p. 18.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> La misma concepción del alma como respiración puede ser perseguida a través de la etimología semítica y aria, en los términos hebreos *nefesh* y *ruach*, en los sánscritos *atman* y *prana*, en los latinos *animus*, *anima* y *spiritus*.

<sup>7</sup> Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Bs. As., Hachette, 1960, p. 28.



El "alma" en Homero es el aliento que libera el héroe al morir; no es un soporte sustancial de los actos y estados mentales o volitivos. Por otra parte, los héroes homéricos tienen miembros, órganos, fluidos, pero propiamente no tienen "cuerpo". Para referirse a los fenómenos que nosotros calificaríamos como psíquicos Homero habla de los actos o los movimientos de ciertos órganos o miembros -que curiosamente no se relacionan con la cabeza-, especialmente el diafragma (*phrénēs*) o el corazón (*étor, kër, kradíe, kardíe*), o ligados al ámbito del *thýmos*<sup>8</sup>. Si bien *thýmos* se asoció clásicamente a la emoción y *noûs* a la deliberación o a la representación, estos significados distintivos no estaban en juego en el texto homérico. Ambos eran procesos que se localizaban en el pecho, y según afirma Eggers Lan

todos los fenómenos que evidencian en Homero una conciencia de la propia interioridad son predominantemente emotivos: por eso tienen lugar en el pecho. [...] Lejos de considerarlo [al *noûs* homérico] algo tan abstracto como "entendimiento" (Furley) u "órgano de las representaciones" (Snell) diría por mi parte que alude también a una manera de desarrollarse los procesos orgánicos (especialmente de nuestro corazón).<sup>9</sup>

Como explica Eggers Lan siguiendo a Bickel, "no se puede aplicar a Homero nuestro dualismo cuerpo-alma. [...] La palabra *sôma*, con que en la Grecia clásica se denominó al 'cuerpo', no se refiere al cuerpo vivo en Homero, sino al cadáver"<sup>10</sup>. Si los historiadores comenzaron por notar que no hay en los textos homéricos ningún término correspondiente a nuestra "alma" o "espíritu", el "golpe de gracia" a las concepciones clásicas -como dice Eggers Lan- lo dio Bruno Snell (*El descubrimiento del espíritu*<sup>11</sup>) al notar que "en Homero tampoco hay un verdadero concepto de 'cuerpo' en el sentido que hoy (y desde el siglo V a.C.) le damos al vocablo, y por lo tanto mal podía darse concepto alguno de 'alma' como su cara mitad"<sup>12</sup>. Se hallan en Homero términos referidos a distintos modos de ver, a la piel en distintos sentidos o funciones, otros traducibles como miembros, músculos o articulaciones, pero, en suma, "cuando se trata de la corporeidad del hombre, no se hace una referencia unitaria y orgánica, sino más bien a una pluralidad"<sup>13</sup>. Esta misma concepción o experiencia se encuentra representada, según Snell, en los vasos correspondientes a la época de la redacción de los poemas homéricos, que el historiador contrasta con los dibujos típicos de los niños de nuestra cultura. En estos últimos se traza primeramente un "redondel", un *Hauptstück* o figura central, que va a representar la cabeza o el tronco y al que se le van a asignar los miembros como extensiones, típicamente en forma de líneas.

<sup>8</sup> Conrado Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*, Bs. As., Publicación del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1967, p. 5.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>11</sup> B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955; cit. por Eggers Lan, loc. cit., p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 15.

En los vasos de la época homérica, en cambio, las figuras humanas carecen de *Hauptstück*, se observan conexiones de miembros, partes y partes de partes separadas y conectadas. Sólo el arte clásico del siglo V representa al cuerpo orgánico-unitario semejante a como lo conocemos. Por consiguiente, concluye Eggers Lan, los hombres homéricos, si tenían cuerpo "no lo conocían como cuerpo, sino como suma de miembros"<sup>14</sup>.

Sí, en cambio, reconoce Eggers Lan en los poemas homéricos -que habrían sido puestos por escrito recién en el siglo VI a.C.- una "individualidad naciente", un sentimiento de sí mismo que es indisociable, en su surgimiento, de la idea de propiedad y de poder. El hilo temático conductor de *La Odisea* es, en la visión del helenista, el de la "defensa de la propiedad privada", en tanto la odisea en cuestión es la del propietario (Ulises) que intenta volver a su casa para impedir el pillaje de sus bienes. El desenlace en el que pugnan la justicia tribal - la guerra de clan a clan- y la justicia "racional" de la que es partidario el poeta de *La Odisea* y que asegura lo que es propio de cada uno, es sintomático de un momento de transición en que la *pólis* no es aún Estado y la propiedad no está aún asegurada por leyes, pero están en camino de serlo<sup>15</sup>. Por otro lado, Agamemnon en *La Ilíada* es *basileús* o *ánax*, es decir, "señor". Como señala Eggers Lan, un antepasado de Agamemnon, "en plena organización tribal de propiedad comunitaria y sin mayor división del trabajo (pensemos que aun los 'señores' homéricos, a pesar de la mencionada división del trabajo, saben construir balsas con sus manos, etc.)"<sup>16</sup>, estaría identificado con el clan y su tótem, sin barreras tan delimitadas entre miembro y miembro del clan. Cuando el poeta homérico describe a Agamemnon, la organización política da muestras de haber cambiado mucho y los "reyes con cetro" que aparecen en los dos primeros cantos de la *Ilíada* mantienen relaciones semejantes a las que describirá el centurión romano en el primer siglo de la era cristiana: "cumpro órdenes bajo el poder de otro, pero a la vez tengo soldados bajo el mío, y digo a uno 'vé' y va y a otro 'ven' y viene" (Mateo 8.9). Según Eggers Lan,

esto implica un dualismo (amo-esclavo, jefe-subordinado) que permite enfrentarnos quizá por vez primera con el principio de causalidad: yo, al mandar, digo: "hagan esto", y se hace. [...] En la *Ilíada* la palabra que corresponde al "yo" -y me animo a decir que a un "yo" bastante semejante al "yo" individual moderno- no es tanto el pronombre *ego* como el sustantivo-verbal *ánax*, y [...] la principal connotación principal que tiene esta nueva categoría es la de "causa", o si se prefiere hablar en términos menos metafísicos, "mando", "dominio".<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Ibid., p. 28.

<sup>16</sup> Ibid., p. 31.

<sup>17</sup> Ibid., p. 32.

Si aceptamos la reconstrucción propuesta por Eggers Lan, el primer concepto de un yo separado, el sentimiento de una "individualidad naciente", es inseparable de la propiedad y del poder, y el primer significado del dualismo en la historia de la filosofía -o quizás en la historia occidental- es el del que manda y el mandado. Un breve esbozo de la historia del dualismo en la antigüedad, la edad media y la modernidad confirmarán esta intuición: cuando, cuanto menos desde Platón, lo más propio del ser humano sea considerado su "alma" o su "intelecto", esta afirmación nunca disimulará la jerarquización que supone.

La gestación de un sentimiento de sí mismo como separado de los otros parece ser un lento proceso histórico paralelo al de la gestación del dualismo cuerpo-alma, y deudor de los cambios políticos y económicos que desembocarán en la justicia estatal de la *polis* que asegurará la propiedad privada. Entrelazado con estos procesos está el surgimiento de "una verdadera visión del individuo como persona, con derechos personales y responsabilidades personales"<sup>18</sup>, es decir, lo que Dodds llama el tránsito entre una "cultura de vergüenza" hacia una "cultura de culpa". Para que se halle un "sentimiento moral" de culpa y responsabilidad personales e íntimas es necesario que se haya dado ya

lo que Kardiner llama "la interiorización" de la conciencia, fenómeno que aparece tardía e inciertamente en el mundo helénico y que no se generaliza hasta mucho después de haber empezado el derecho profano a reconocer la importancia del motivo. [...] Sólo en los últimos años del siglo V encontramos afirmaciones explícitas de que no bastan las manos limpias, también el corazón tiene que estarlo.<sup>19</sup>

La noción de "pureza" o "purificación ritual" (*kátharsis*) tenía antes de su significado moral un significado "mágico" derivado del temor a la contaminación (*miasma*), pero no era estrictamente espiritual ni tampoco personal, ya que era compartido y heredado familiar o comunalmente.

La *psyché*, el "último aliento", ya esbozaba en Homero una connotación individual: "representa todo el individuo que se pierde con la muerte". Y es precisamente este sentido del término relativo inicialmente a la noción de un yo propietario ("cada héroe tiene su *psyché* en propiedad, [...] es despojado de ella como de sus armas"<sup>20</sup>) el que oficiará de nexo con el sentido que adoptará pocos siglos más tarde, como designando la vida psíquica individual en su totalidad.

Esto sucedió cuando las creencias populares -ignoradas por Homero pero nunca extirpadas- que jamás creyeron o aceptaron que con la muerte termina todo, tornaron a la escena pública griega e impregnaron el pensamiento de los poetas y filósofos. De ese modo se rescató la *psyché*, que, de

<sup>18</sup> E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, tr. M. Araujo, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 43.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>20</sup> C. Eggers Lan, loc. cit., p. 37.

"todo el individuo que se pierde con la muerte" pasó a significar "todo el individuo que subsiste allende la muerte".<sup>21</sup>

Uno de los motivos entrelazados en esta gestación del concepto del alma como inmortal, distinta y separable del cuerpo, subrayado por E. R. Dodds (*Los griegos y lo irracional*), es el de las influencias chamanísticas procedentes de Tracia y Escitia difundidas en Asia Menor, Creta y Sicilia. Con ellas se expanden las creencias relativas a que existe en cada hombre una realidad de origen divino existente antes del cuerpo y subsistente después de que el cuerpo perezca, es decir, de existencia independiente respecto suyo.

Estas creencias promovieron [...] un horror al cuerpo y una reacción contra la vida de los sentidos completamente nuevos en Grecia. Cualquier cultura de culpa [como la que Grecia estaba deviniendo] puede suministrar un terreno propicio al desarrollo del puritanismo [...]. Pero en Grecia fue al parecer el impacto de las creencias chamanísticas lo que dió el impulso inicial a este proceso. Las mentes griegas reinterpretaron estas creencias en un sentido moral; y una vez hecho esto, el mundo de la experiencia corporal apareció inevitablemente como un lugar de oscuridad y de penitencia, y la carne se convirtió en una "túnica ajena".<sup>22</sup>

En el orfismo, el pitagorismo, Empédocles, Parménides se reconoce la recepción de estas ideas, que serán recogidas y elaboradas por Platón y la tradición platónica, fundamento de la filosofía occidental. Platón divide la totalidad de lo existente en dos, un ámbito ontológico sensible, material, y un ámbito ontológico inteligible, que por anacronismo denominamos corrientemente "dos mundos" aunque la separación del "*mundo sensible e inteligible*" sólo es expresada de este modo en el siglo I d.C. por el pensador judío platonizante Filón de Alejandría<sup>23</sup>. Ahora bien, la partición platónica del ser implica efectivamente una jerarquización. El mundo sensible, lo que percibimos por medio de los sentidos, no es más que una copia degradada de lo más propiamente real, las ideas, que en el uso platónico no es lo que percibimos con nuestro cuerpo sino lo que pensamos con nuestro intelecto -a pesar de que *idéa* deriva de una de las raíces del verbo griego para "ver" y significa corrientemente "aspecto"-. Esta división y jerarquización no es sólo ontológica y gnoseológica, sino también política: así como la razón está por sobre lo sensible, en la *pólis* ideal aquellos que piensan deben mandar (como se afirma en la *Politeia* o *República*). Está en juego también una valoración ética, lo cual se hace especialmente patente al examinar la antropología platónica expuesta en el *Timeo*. La parte inteligente del alma, residente en la cabeza desde donde puede observar -pensar- las ideas, debe dominar a las partes "irascible" y "concupiscible" (o, según otras traducciones, "energética" y "apetitiva"), residentes respectivamente en el pecho y el estómago. El descenso hacia las partes más bajas y profundas del

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> E. R. Dodds, op. cit., p. 147.

<sup>23</sup> A. Poratti, "Estudio preliminar al *Fedón*", en *Fedón*, tr. L. Gil, Buenos Aires, Altamira, 2003, p. cii.

cuerpo, más propiamente carnales y animales, es a la vez una degradación gnoseológica y ética: en el final del mito, el Demiurgo adosa los sexos a los vivientes –según las palabras de Platón- como animales rebeldes atados a sus cuerpos<sup>24</sup>. Platón recogerá y hará popular para la historia, en suma, la sentencia pitagórica de que "el cuerpo (*sôma*) es la tumba (*sêma*) del alma". Es claro que el resumen anterior nos dibuja un neto dualismo platónico reconocible para nosotros, pero oculta las ambigüedades y las fluctuaciones que obviamente acompañaban la reflexión platónica en que este dualismo estaba en gestación. Así, por ejemplo, comparando los textos de *República*, *Fedón* y *Timeo* se observa que las dos partes inferiores del alma descritas en *República* y *Timeo*, el alma "apetitiva" y "energética", "se reparten mucho de lo que en *Fedón* se adjudica al *sôma*"<sup>25</sup>. La interpretación lógica, y sugerida por Platón mismo en *Timeo*, es que el alma "propiamente dicha" es el alma "racional", residente en la cabeza, la única parte que es reconocidamente inmortal.

Algo similar ocurre con la problemática doctrina aristotélica del "intelecto agente o activo", el tipo "superior" de "alma" que, a diferencia de otras especies espirituales de menor rango, es inmortal y separable. Aristóteles concibe la naturaleza como una escala en que cada peldaño agrega una diferencia específica -una "forma"- a la materia que proveía el anterior, siendo la materia y la forma en cada caso inseparables. Por eso el alma de un ser humano es inseparable de su cuerpo particular, no puede sobrevivirlo separada ni transmigrar a otro cuerpo, lo que en principio parece oponer abiertamente la antropología aristotélica a la platónica. Dice Aristóteles:

Con razón algunos pensadores han estimado que el alma no puede ser ni sin un cuerpo ni un cuerpo, pues ella no es un cuerpo sino algo relativo al cuerpo. Y por esta razón ella está en un cuerpo, y en un cuerpo de naturaleza determinada, y de ninguna manera de la forma en que nuestros predecesores [los pitagóricos] la adaptaban al cuerpo, sin agregar alguna definida especificación sobre la naturaleza y la cualidad de ese cuerpo.<sup>26</sup>

No es menor la distancia que separa a la gnoseología aristotélica de la platónica: si para Platón el cuerpo sólo percibe sombras e imágenes deformantes de lo realmente existente, lo cual es sólo pensado, para Aristóteles en cambio todo conocimiento comienza viendo y tocando, "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos"<sup>27</sup>. A la luz de textos como éstos no puede aparecer más que como problemática la doctrina que Aristóteles propondrá luego de que existe, sin

<sup>24</sup> "Todos los varones cobardes y que llevaron una vida injusta [...] cambiaron a mujeres en la segunda encarnación. En ese momento, los dioses crearon el amor a la copulación, haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres [...]. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados" (Platón, *Diálogos VI*, tr. M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992, p. 259).

<sup>25</sup> A. Poratti, loc. cit., p. lxix.

<sup>26</sup> Aristóteles, *De Anima*, tr. de A. Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 1983, p. 67.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Anal. Prost.* 81a38; También *De Anima*, ibid., p. 146, VIII: "si no se tuviera ninguna sensación no se podría aprender ni comprender nada".

embargo, una parte del alma que es "separada y sin mezcla", "inmortal y eterna" (*De Anima* III.5), que parece acercarse a los términos platónicos cuyas dificultades Aristóteles justamente se proponía superar. Como afirma Richard Rorty,

los seguidores de Ryle y Dewey han alabado a Aristóteles por haber hecho frente al dualismo al pensar que el "alma" no era ontológicamente más distinta del cuerpo de lo que lo eran las capacidades de la rana para cazar moscas y huir de las serpientes y el cuerpo de la misma rana. Pero esta visión [...] no impidió a Aristóteles afirmar que, puesto que el intelecto tenía la capacidad de recibir la forma de la "raneidad" [...] y asumirla sin convertirse por ello en rana, el intelecto [...] tiene que ser algo inmaterial.<sup>28</sup>

A fin de cuentas, entonces, el dualismo platónico, a pesar de la dirección alternativa que señalaba la investigación aristotélica, saldrá fortalecido para la posteridad al servirse de la misma terminología - "materia" y "forma"- que había sido concebida para superarlo.

Resultaría una tarea inabordable el detenemos en la fortuna que estas ideas -en particular el dualismo platónico- tuvieron durante más de quince siglos, al mezclarse y transformarse en el crisol de las doctrinas cristianas, conformando una amalgama para la que ambas -podría decirse a riesgo de pecar de anacronismo- parecían estar constitucionalmente preparadas. Seguramente los teólogos medievales no habrán tenido demasiadas dificultades para relacionar el dualismo platónico en el que el cuerpo, "tumba del alma", era devaluado como obstáculo gnoseológico y ético, con el discurso de San Pablo acerca del "cuerpo de muerte" que lo arrastraba hacia el mal como aquel animal rebelde que Platón decía que llevábamos atado a nosotros mismos:

Veo otra ley en mis miembros que se rebela contra la ley de mi espíritu, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? [...] Yo mismo con la mente sirvo a la ley de Dios, mas con la carne a la ley del pecado. [...] Los que andan conforme a la carne, de las cosas de la carne se ocupan, mas lo que andan conforme al espíritu de las cosas del espíritu. [...] Por cuanto la intención de la carne es enemistad contra Dios.<sup>29</sup>

El crisol teológico-platónico medieval es resumido poéticamente del siguiente modo por Nadia Tazi:

Lo que es recogido de la herencia platónica es el lado dualista del *Fedro* y el *Fedón* [...]. La máxima delfica, "conócete a tí mismo", se transforma en el reconocimiento del pecado [...]; el intelecto platónico se fusiona con el *Logos* del Evangelio de Juan, la caída del alma tal como aparece en las teologías astrales se entreteje con la historia bíblica. Los brazos del crucificado representan el pájaro de alas desplegadas (Gregorio de Nisa) y nos guían hacia arriba, hacia las cimas etéreas (Método de Olimpia). Es imposible seguir el rastro de todos los "alados" -el término que Platón aplicaba a *Eros*- ahora "alados por el Espíritu de Cristo", las palomas del Espíritu Santo. Así como es difícil dar

<sup>28</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 46.

<sup>29</sup> San Pablo, Carta a los Romanos 7.23-25; 8.5.

cuenta de todas las referencias al retruécano pitagórico que condenaba al cuerpo, este cuerpo de vergüenza que "aguijonea" o "agría" el alma.<sup>30</sup>

La referencia de la historiadora al "aguijón de la carne" es también de origen paulino. Nietzsche resumirá más implacablemente esta historia diciendo que el cristianismo y su desprecio de la carne no son más que "platonismo para el pueblo". En los términos más amables y precisos de A. Poratti, digamos que textos platónicos como el *Fedón*

construyen o descubren una cierta concepción de la *psyché* [...] a la que responderá la metafísica posterior; no tanto el pensamiento helenístico, que en algunos casos -señaladamente en Epicuro y los estoicos- prolonga líneas preplatónicas, cuanto el neoplatónico, cristiano y moderno, que se enraizan directamente en la determinación platónica del alma.<sup>31</sup>

Cuando, alrededor del siglo V d.C., la estructura política y económica de las ciudades mediterráneas sufran profundos cambios que consagren las nociones cristianas, se podrá así reconocer lo que Jacques Le Goff ha denominado "*la dérouté du corporel*"<sup>32</sup>, la derrota definitiva del cuerpo que, según el historiador Peter Brown "señala el final del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media"<sup>33</sup>. La desvalorización del cuerpo es, más que un síntoma único de la época, un síndrome de muchas facetas. Desde Agustín, y muy de acuerdo con la tradición platónica, el cuerpo como portador del deseo sexual expone la voluntad humana al peligro de la servidumbre. Por un lado, es un signo de la vulnerabilidad humana:

El cuerpo humano ya no era puesto en su sitio, como un eslabón de la gran cadena del ser. [...] En el pensamiento católico de comienzos de la Edad Media, la carne humana emergió como algo tembloroso. Su vulnerabilidad a la tentación, a la muerte, e incluso al placer, era una manifestación dolorosamente apropiada de la voluntad cojeante de Adán.<sup>34</sup>

Y el cuerpo es a la vez un "recordatorio incesante del parentesco perdurable de los hombres con los animales"<sup>35</sup>, por eso la depreciación del cuerpo es simultánea de la ruptura del vínculo ontológico del hombre con la naturaleza y de la depreciación del animal:

Nada es más patente que la severidad con que ahora los obispos del Occidente latino censuraban que el animal y el ser humano pudieran verse unidos. En los primeros años del siglo VI, Cesario de Arles se sintió genuinamente consternado de que los seres humanos bailaran por las calles de su ciudad, adornados con grandes cuernos de venado y remedando las voces de las bestias salvajes. Los paganos del siglo I no se habían sentido demasiado perturbados por la presencia de la naturaleza

<sup>30</sup> Nadia Tazi, "Celestial Bodies: A Few Stops on the Way to Heaven", en M. Feher et al. (eds.), *ibid.*, p. 526.

<sup>31</sup> A. Poratti, *loc. cit.*, p. xlii.

<sup>32</sup> J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*; cit. por Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, tr. A. J. Desmonts, Barcelona, Muchnik, 1993, p. 590.

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 579.

animal en el acto amoroso: los mismos dioses se habían unido con los humanos y con los animales silvestres en sus *amours*.<sup>36</sup>

Otro aspecto característico del lento cambio de la imaginación colectiva en la antigüedad tardía es la nueva sensibilidad a la desnudez. En la Roma tardía los emperadores ya no posaban desnudos como muestra de su poder, su heroísmo y su semejanza con los dioses. Las clases altas en general, si la diferencia de condición social es exacerbada en este momento más que nunca antes, se distinguen ahora mediante códigos indumentarios, "un cuidadoso recubrimiento del cuerpo":

La musculatura vigorosa del cuerpo y su pose refinada ya no eran signos del atleta y del guerrero en potencia, que se exhibían como señales del estatus de clase alta. [...] Lo que quedaba ahora debajo de las sedas crujientes y con brocados y del esplendor de los ropajes imperiales era el barro mortal, la frágil materia roída por las mismas conmociones del deseo y sometida a la misma vergüenza sexual que la carne que se estremecía debajo de los harapos de cualquier mendigo.<sup>37</sup>

Como ya hemos venido observando desde la gestación del dualismo en la antigüedad tardía, la separación de lo voluntario y racional o "espiritual" de lo corporal no se trata en ningún caso de una cuestión meramente filosófica, gnoseológica, ontológica ni, ahora, meramente teológica: toda partición se hace en vistas de una jerarquización y se entrelaza con circunstancias políticas y económicas. Es claro que los seres humanos más "corporales", "desnudos" y "animales" son cada vez más, en la rígida y jerarquizada estructura socio-política medieval, los pobres:

Mirando hacia el exterior desde dentro de las murallas de la vivienda cristiana, lo único que vemos es a los pobres. Cuerpos humanos en su condición más baja, los pobres eran movilizados por los obispos y el clero en todas las ciudades. Hablaban en nombre de toda la humanidad, de la humillada descendencia de Adán, igualada a ojos de Dios por la miseria común de su lejanía de Él, que se asociaba con la vergüenza común del deseo sexual y que estaba destinada a responder a la común llamada de la tumba.<sup>38</sup>

El dualismo del cuerpo y el espíritu es solidario además, desde su gestación, de otro dualismo y otra jerarquización: la de lo masculino y lo femenino. Ya Aristóteles en el primer libro de su *Política* afirmaba que la naturaleza indicaba quién debía tener el poder en la familia de acuerdo a su diversa participación en la razón. Los animales, los niños, los esclavos y las mujeres o bien carecían de razón o bien la ejercían en menor medida que el hombre, de modo que al hombre, por su mayor posesión o ejercicio de la facultad específicamente humana, correspondía naturalmente el poder:

<sup>36</sup> Ibid., p. 578.

<sup>37</sup> Ibid., p. 586.

<sup>38</sup> Ibid., p. 589.



El libre manda al esclavo, el macho a la hembra y el varón al niño [...]. El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero ineficaz, y el niño la tiene, pero imperfecta. De aquí que quien manda deba poseer en grado de perfección la virtud intelectual.<sup>39</sup>

Ahora bien, es sabido que las costumbres y categorías sexuales antiguas diferían de las que resultarán familiares a los modernos y los contemporáneos: lo que nosotros llamaríamos "pederastia"<sup>40</sup>, por ejemplo, era una práctica aceptada y corriente entre los filósofos de la época de Sócrates, Platón y Aristóteles o entre los aristócratas romanos de los primeros siglos de la era cristiana. Según el historiador P. Brown, la cristalización del dualismo y la depreciación del cuerpo que acompaña el triunfo de las nociones cristianas de humanidad va acompañada de un cambio de estas costumbres, como si la jerarquización dualista necesitara fijar la identidad de género y las funciones de los cuerpos limitando su ambigüedad para realizarse plenamente:

Los cristianos estaban consternados [...] por la indeterminación del cuerpo. El cuerpo de los hombres jóvenes ya no podía seguir disfrutando del tiempo del *ludus*, ese período de libre juego abiertamente bisexual, antes de que la ciudad colocara al joven firmemente en su lugar como estadista casado. Los guías espirituales preguntaban ahora al joven si había perdido la virginidad, una pregunta que sólo habría recaído sobre la hermana tres siglos antes. Ahora se esperaba que los hombres dedujesen del mismo cuerpo las leyes que limitaban las relaciones sexuales. El cuerpo era un 'templo sacrosanto' que Dios había destinado a acoplarse, si acaso, exclusivamente con personas del sexo contrario y, por lo tanto, idealmente, únicamente para engendrar hijos. Cualquier clase de indeterminación resultaba perturbadora para las personas de la antigüedad tardía. En el siglo IV, los rizos revueltos y delicados y la hechizante ambivalencia divina de la cabeza de Antínoo, el amor auténtico del emperador Adriano, fue vuelta a tallar de tal modo que sus suaves mejillas y su tupido pelo representaran ahora a una dama imperial.<sup>41</sup>

Esta historia es, sin embargo, seguramente mucho más compleja que el apretado resumen que aquí hemos esbozado. Sería necesario preguntarse también, como hace Le Breton siguiendo a J. Delumeau y otros historiadores, si la depreciación del cuerpo y las tareas corporales asociada al dualismo no habrán sido más propios de la nobleza y los intelectuales (el clero) mientras que la civilización medieval y aun renacentista popular vivía un "cristianismo folklorizado" de fuerte raigambre corporal y comunitaria<sup>42</sup>. En este contexto quizá deba considerarse el oprobio que, según Le Goff, se asocia durante el Medioevo a las profesiones que transgreden los límites del cuerpo y

<sup>39</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea. Política*, tr. A. Gómez Robledo, México, Porrúa, 1992, p. 170.

<sup>40</sup> No en la acepción contemporánea, como "abuso de niños", sino como la relación de un hombre mayor, en general un tutor, cumpliendo un rol activo con un adolescente del mismo sexo que cumple un rol pasivo. Como dice Michel Foucault, "todos los textos muestran claramente que [el amor de los muchachos] era todavía corriente [en los primeros siglos de nuestra era] y que seguía siendo considerado como una cosa natural", con la diferencia respecto de la Grecia clásica de que "en Roma el amor de los muchachos se practicaba sobre todo con los jóvenes esclavos" y no con los efebos libres (M. Foucault, *Historia de la sexualidad III. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 174, 175).

<sup>41</sup> P. Brown, op. cit., p. 586.

<sup>42</sup> D. Le Breton, op. cit., p. 29.

hacen correr la sangre: el cirujano, el barbero, el carnicero y el verdugo<sup>43</sup>. Aun en el siglo XIII el papa Bonifacio VIII en su bula *De Sepulturis* condenaba la reducción del cadáver al estado de esqueleto en nombre del dogma de la resurrección. Como comenta Le Breton,

el cadáver no debe desmembrarse, arruinarse, dividirse, sin que se comprometan las condiciones de salvación del hombre al que encarna. Esta es una prueba [...] de que el cuerpo sigue siendo el signo del hombre. Cortar el cuerpo en pedazos es romper la integridad humana [...]. El cuerpo es registro del ser [...], todavía no ha sido reducido al registro del poseer (tener un cuerpo, eventualmente distinto de uno mismo).<sup>44</sup>

Sólo desde el siglo XIV comienzan a realizarse las primeras disecciones oficiales, que practicarán luego Leonardo da Vinci (1452-1519) y Vesalio (1514-1564), autor del tratado de anatomía maravillosamente ilustrado *De corporis humani fabrica*. También René Descartes (1596-1650), un siglo después, será un entusiasta de los primeros estudios anatómicos modernos basados en la disección de cadáveres. Una anécdota cuenta que cuando un visitante le pregunta acerca de sus lecturas Descartes le señala un ternero desollado en su mesa: "Ahí está mi biblioteca"<sup>45</sup>.

## 2. La conciencia pensante y la máquina animal del cuerpo según Descartes.

El *cogito ergo sum* cartesiano fundó –al menos, de derecho– la concepción filosófica moderna de la subjetividad como conciencia al par que la posibilidad de las ciencias empíricas en sentido moderno, esto es, la cientificidad comprendida bajo el modelo de la matematización de la naturaleza. En la visión de Descartes lo único apodóctico es la certeza del *cogito*, y lo único verdadero del mundo percibido es lo que puede pensarse clara y distintamente, en términos cuantitativos. En esta partición del ser el cuerpo humano quedó ubicado del lado del mundo, parte de la gran máquina universal: "como un reloj compuesto por ruedas y contrapesos [...] considero al cuerpo del hombre"<sup>46</sup>. La subjetividad apodóctica excluye el cuerpo, o, lo que es igual, el cuerpo se torna objeto entre objetos –aun si un objeto con características peculiares–.

Y aunque [...] tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que [...] mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él. [...] No soy de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, p. 38.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>46</sup> R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, Méd. VI.

La conclusión de Descartes –mi pensamiento es lo único que yo propiamente soy, y más aun, lo único que sé que existe con absoluta certeza- transforma en problema a las evidencias "ingenuas" que la experiencia cotidiana da por sentadas: que hay mundo, que hay otros, que estoy inextricablemente unido a mi cuerpo. Sabemos que el recurso a la existencia de un Dios veraz garantizará una salida de esta amenaza solipsista. Sin embargo, el mundo recuperado al término de la meditación cartesiana no es el mismo mundo que se perdió al comenzar mediante el ejercicio de la duda metódica. El mundo recobrado es un mundo de puras cantidades –tamaños, posiciones, movimientos, formas-, por sí mismo inodoro, insípido, impalpable, inaudible, sin color, invisible como tal. Resta para Descartes explicar por qué este mundo aséptico, único real, no es el mundo sentido y percibido habitualmente, el mundo que habitamos y en el que nos movemos.

Para ello Descartes deberá desarrollar una fisiología y una psicología en textos como el *Tratado del hombre*, la *Óptica*, los *Principios* y *Las pasiones del alma*. Puesto que en el mundo real no hay colores tal como los que percibimos, por ejemplo, éstos serán sólo microvariaciones en las texturas de las superficies de los objetos que imparten velocidades diversas a partículas de luz, en un proceso totalmente mecánico que afecta a la retina y produce una imagen pineal. En este nivel mixto de la glándula –con su estatuto dudoso entre el cuerpo y el espíritu, el cerebro y la mente- aparece la sensación de color. Estas sensaciones se organizan en percepciones ya en un nivel propiamente mental, cuando se agregan el tamaño, la forma, la distancia por medio de juicios tácitos e inmediatos. Los sentidos por sí mismos no nos engañan, en cuanto para que haya error debe haber juicio y éste sólo entra en acción en el nivel mental, pero sí proveen el material para el error en cuanto ocultan que las sensaciones de color, sonido, etc. son en realidad disposiciones de tamaño, forma y movimiento de corpúsculos, error que debe ser corregido por los "juicios maduros del entendimiento". Este esbozo de la gnoseología cartesiana sirve para confirmar lo ya dicho: en un mismo movimiento Descartes separa al sujeto de su cuerpo y priva al mundo de sus marcas corporales. En realidad no basta con decir que Descartes separa la mente y el cuerpo del hombre –otorgando sólo a la primera la esencia de la humanidad- porque esto significaría suponer que ambos términos preexistían en un compuesto. La "separación" es también una invención o una definición de los términos mismos: el cuerpo "separado" no es el cuerpo tal como es vivido, es sólo el resto de la conciencia, es decir, una máquina. Puede entreverse ya que una subversión de la alternativa cartesiana no significaría solamente volver a unir lo que en esta ontología estaba separado sino más bien redefinir los términos mismos de la disyunción de tal modo que ya no quepa separarlos.

Paul Ricoeur se refiere en *Soi-même comme un autre* a esta alienación de la subjetividad cartesiana respecto de su cuerpo que hace que "el cuerpo propio [sea] arrastrado en el desastre de

---

<sup>47</sup> Ibid., pp. 118, 119.

los cuerpos" e interpreta sagazmente sus consecuencias: el sujeto de la duda, arrancado de su cuerpo "carece de anclaje radical. [...] Este 'yo' que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo, ¿quién es? [...] En verdad, no es nadie"<sup>48</sup>. La sustracción de la corporalidad de lo inherentemente subjetivo es paralela, como lo hace ver Ricoeur, de la separación del sujeto respecto de la temporalidad –de una biografía personal y una historia intersubjetiva-, y asimismo de un "vaciamiento" del sujeto que lo reduce a mero operador epistémico sin particularidades. Es cierto que la "tendencia epistemologizadora" es atemperada por una "tendencia fenomenologizadora": la cosa que piensa es también la cosa que quiere, imagina, siente. Pero la primera tendencia es sin duda la que dirige la meditación cartesiana, y la segunda no sirve más que para afirmar una identidad del yo –aún puntual, ahistórico e instantáneo- en la diversidad de sus operaciones<sup>49</sup>. Este vaciamiento del sujeto que lo hace inapto para dar cuenta de la complejidad y riqueza de la subjetividad vivida es el precio que paga la búsqueda cartesiana de la certeza absoluta. La fuerza de la certeza, del orden de las razones, es solidaria de la debilidad o falta de contenido del *cogito*, y ésta es una de las causas por las que Ricoeur ha afirmado que "la crisis del *cogito* es contemporánea de la posición del *cogito*"<sup>50</sup>.

La concepción cartesiana del cuerpo-máquina es históricamente solidaria, por una parte, de la escisión entre el saber culto acerca del cuerpo y el saber popular, tal como es observado por Le Breton: "el divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental remite, históricamente, a la escisión entre la cultura erudita y lo que queda de las culturas populares, de tipo comunitario"<sup>51</sup>. La medicina moderna surge de esta posibilidad reservada a algunos de diseccionar los cadáveres, haciendo un inventario de las partes de la máquina sin funcionar ("anatomía") y describiendo la máquina en funcionamiento ("fisiología"). De ese modo, el saber anátomo-fisiológico del médico moderno es, no sólo un saber del cuerpo meramente en cuanto "objetivado" –es decir que no describe nuestra experiencia del cuerpo tal como es vivido subjetivamente-, sino también un saber enigmático y opaco para el hombre común, lo que confiere al médico una original y extraña autoridad sobre este cuerpo que somos pero sólo él conoce. Por otra parte, como ha observado M. Foucault, la doctrina cartesiana se une en un mismo movimiento epocal no solamente al nacimiento de la medicina moderna sino a novedosos procedimientos de poder y control político:

El gran libro del hombre-máquina fue escrito simultáneamente en dos registros, el anátomo-fisiológico cuyas primeras páginas fueron escritas por Descartes y continuadas por médicos y filósofos; el técnico-político, constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares,

<sup>48</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1990, p. xvi.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. xviii.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. xv.

<sup>51</sup> D. Le Breton, *op. cit.*, p. 59.

hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos destinados a controlar o corregir las operaciones del cuerpo.<sup>52</sup>

La industrialización será también perfectamente solidaria del modo de pensar dualista que hace del sujeto un pensar que se separa de un cuerpo-objeto-máquina que ya no *es* el sujeto mismo, sino que él sólo *posee*<sup>53</sup>. Como dice Le Breton, "Taylor (y Ford) [...] cumplen de facto el juicio implícitamente pronunciado por Descartes. El *analogon* de la máquina, es decir, el cuerpo, se alinea con las otras máquinas de la producción [...]. El cuerpo es 'apéndice vivo de la máquina'"<sup>54</sup>.

Como lo ha subrayado el mismo autor, existen aún otros fenómenos socio-culturales que son solidarios del nacimiento del dualismo moderno. La separación del hombre de su cuerpo, observa Le Breton, es simultánea de su separación de la naturaleza y, fundamentalmente, de los otros hombres. Esto no es sólo evidente en la filosofía cartesiana, donde la reducción del núcleo de lo real a un "yo pienso" convierte en problema la existencia del mundo y de los otros (problema del solipsismo que sólo "resolverá" Descartes invocando a la veracidad divina), sino también en el fenómeno más concreto del nacimiento del *individuo* y el individualismo modernos: el individuo económico del capitalismo, el individuo político moderno puesto como base de la sociedad, la conciencia individual e íntima como sujeto privilegiado de la relación con Dios en el protestantismo, cuestiones en las que volveremos a detenernos más adelante<sup>55</sup>.

### 3. Nietzsche: la crisis de la conciencia moderna y el retorno del cuerpo.

La concepción cartesiana de la conciencia, aun si se consideran sus variadas reformulaciones e incluso sus detracciones empiristas, fue un referente –o quizá *el* referente-privilegiado de la discusión filosófica moderna. Nunca antes sufrió una crisis similar a la que se vio sometida en el siglo XIX, y de la cual Nietzsche resulta ser el más llamativo emblema. Como observa Ricoeur, si se puede hablar de una tradición del "*cogito* quebrado", ésta encuentra en Nietzsche, "el oponente privilegiado de Descartes", su punto culminante<sup>56</sup>.

Nietzsche ataca las bases mismas del cartesianismo: por un lado afirma que (a.) el que haya pensamiento no redundará en la certeza del *sum*. Y en sentido inverso, (b.) si soy –si algo es el yo-, no es primera ni esencialmente pensamiento. Recordemos la primera parte de esta operación crítica:

<sup>52</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, p. 138.

<sup>53</sup> La distinción entre ser y poseer un cuerpo fue tematizada por G. Marcel en textos como su *Journal Métaphysique* y *Être et Avoir*.

<sup>54</sup> D. Le Breton, op. cit., p. 79.

<sup>55</sup> Cf. el capítulo IX de este trabajo.

<sup>56</sup> P. Ricoeur, op. cit., p. xxiii.

Es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto "yo" es la condición del predicado "pienso". Ello piensa: pero que ese "ello" sea precisamente aquel antiguo y famoso "yo", eso es [...] una hipótesis [...] y acaso algún día se habituara la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño "ello" (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo).<sup>57</sup>

Ahora bien, si la conciencia pensante no es la primera certeza, la piedra angular de lo real, ¿cuál es en cambio su estatuto ontológico? El yo-razón, el espíritu, dice Nietzsche, no es más que un "instrumento" o inclusive un "juguete" del cuerpo<sup>58</sup>. Llegamos así a lo que mencionamos más arriba como el segundo paso de la inversión nietzscheana del cartesianismo (b.). A la afirmación cartesiana de que "yo no soy de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano" se enfrenta la de Nietzsche: "cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo"<sup>59</sup>. Lejos de la gnoseología cartesiana, en la que la razón constituye la fuente y el modelo de todo conocimiento, para Nietzsche el pensamiento no es más que una "creación" del cuerpo: el cuerpo siente placer y dolor, el cuerpo valora y desprecia, y el pensamiento se origina como un instrumento accesorio que sirve a estas funciones<sup>60</sup>. Lejos también de la moral cartesiana (y platónica), que exige someter las pasiones provenientes del cuerpo a la razón, Nietzsche considera que la virtud no es más que el nombre que da a su salud y a su goce el "cuerpo bello, victorioso, reconfortante, [...] el cuerpo flexible, persuasivo, el bailarín"<sup>61</sup>, y a esta nueva virtud Nietzsche denomina propiamente "nobleza". Zarathustra toma sus virtudes y su esplendor superhumanos de la animalidad presente en su cuerpo. No sólo lo acompañan sus animales heráldicos, su inteligencia de serpiente y su orgullo de águila, sino que lejos de conformarse él mismo con un cuerpo humano, tiene pies de caballo, estómago de águila, una leona sabiduría y su voz es el viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, un toro furioso que no emite palabras sino bramidos, un canto rugiente<sup>62</sup>.

El significado político feudal del término "noble" deriva de un significado más originario relativo a la cría de animales: en sentido propio hay leones, sementales y halcones "nobles". Los nobles feudales, cuya actividad primaria consistía en las tareas no económicas sino simbólicas de la caza con caballos y halcones, transfirieron los valores de la cría animal a sí mismos, identificándose como mejores en virtud de una mejor alimentación, sangre, fisonomía, sensibilidad y gusto. Como observa Lingis,

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 38.

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 60.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, *ibid.*, pp. 268, 129, 279, 302, 307.

esta transferencia de características identificatorias del animal noble al animal humano que se eleva por sobre el rebaño ["noble" se opone a "gregario"] es mucho más antigua que la sociedad feudal; vemos al hombre-halcón, hombre-león, hombre-caballo, hombre-águila, hombre-toro y hombre-cobra en las necrópolis de Egipto, en los frisos asirios, en los hititas y en los grandes sellos de Mohenjo-Daro y Harappa sobre el Indo de hace dos mil años.<sup>63</sup>

A ellos cabría agregar por ejemplo la mitología, los rituales y los atuendos y tocados de los aborígenes americanos que describió Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*: cortes de pelo de "cabeza y cola de ciervo, cabeza y cola de bisonte, cabeza de oso", etc.<sup>64</sup> La separación que Descartes estableció entre la conciencia y el cuerpo había creado paralelamente un hiato entre la animalidad y la humanidad. Los animales, al ser cuerpos sin razón, no son para Descartes más que máquinas, autómatas que sólo difieren de las máquinas fabricadas por el hombre en la mayor complejidad de sus partes. Al proponer el cuerpo como núcleo ontológico, Nietzsche vuelve a colocar a lo humano en el seno de la animalidad, e incluso a cifrar en ésta última lo más valioso de la condición humana:

hemos colocado [al hombre] entre los animales; [...] junto a él toda criatura se encuentra al mismo nivel de perfección [...] y aun [...] el hombre es [...] el animal peor logrado, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos.<sup>65</sup>

Respecto de su (des-)valorización del cuerpo y de la animalidad, Descartes es un digno heredero de la tradición platónica y cristiana, por eso la crítica de Nietzsche se dirige en bloque a la tradición del pensamiento occidental. La metafísica occidental, al decir de Nietzsche, es un pensamiento enfermo, contaminado por haber conservado dos cadáveres: el de Sócrates y el de Cristo. Y en la misma línea pueden inscribirse el idealismo platónico –la formulación más "inteligente, simple, convincente" de la Idea-, el cristiano –la Idea desplazada al supramundo prometido- y el moderno –la Idea sublimizada-<sup>66</sup>. Todos ellos representan para Nietzsche los quejidos contagiosos de cuerpos débiles y enfermos que maldicen su suerte, cuerpos "despreciadores del cuerpo" y de sus poderes animales. Recordemos que la misma identificación cartesiana entre cuerpo y animal, y su depreciación gnoseológica y ética frente a la razón, estaba sugerida en la antropología dualista platónica que separaba el alma inteligible, residente en la cabeza pero inmortal (preexistente y persistente respecto del cuerpo), del alma irascible y apetitiva –residentes en el tórax y el estómago, respectivamente-. El alma apetitiva (sensible, concupiscible) reside en el estómago "como una fiera salvaje" en un "pesebre", y es "necesario criarla atada". Allí

<sup>63</sup> Alphonso Lingis, "Black Stars: The Pedigree of the Evaluators", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XV, 2, 1991, pp. 67, 68.

<sup>64</sup> Cit. por R. Schérer-G. Hocqenghem, *Co-ire. Album sistemático de la infancia*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 101.

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo*, tr. F. Milá, Bs. As., Siglo Veinte, 1975, § 14.

la ubicaron los dioses "para que habite lo más lejos posible de la parte deliberativa, de modo que cause el menor ruido y permita reflexionar al elemento superior". En cuanto a los órganos sexuales, éstos fueron creados como "animales animados en nosotros". Los animales propiamente dichos surgen en el mito platónico por transformación de "los varones cobardes y que llevaron una vida injusta", mostrando la asociación esencial de la animalidad con la degradación moral<sup>67</sup>. Para Platón como para Descartes, en suma, se trata de lograr que la razón como la parte más valiosa del hombre, aquella que lo define como tal, se imponga sobre las percepciones sensibles y domine los impulsos de su cuerpo como a los de un animal al que estamos fatalmente atados. Por todo ello el problema de la animalidad y de la fuerza del instinto es esencialmente inherente a la cuestión de la definición del dualismo cuerpo-mente.

Nietzsche *invierte* en primer lugar la jerarquización característica del dualismo metafísico tradicional poniendo al cuerpo como lo más valioso. Ahora bien, al intentar precisar el sentido del cuerpo en la filosofía de Nietzsche la pretensión de haber determinado un fundamento de sentido, una realidad última y primordial se desvanece, y en este sentido la inversión nietzscheana es sólo un primer paso que le sirve para pensar más allá del dualismo. No se trata meramente de poner al cuerpo tal como era definido por su oposición a la mente como eje, sino de redefinirlo. El cuerpo al que Nietzsche refiere toda su reflexión rechaza todas las categorías que asociamos con el concepto de nuestra corporalidad humana. La aproximación a este cuerpo más allá de lo humano, clave de una virtud superhumana, nos remite a aquello que en nuestro cuerpo no es propiamente humano ni nuestro. El cuerpo se revela como lo que en nosotros es cómplice de la extrañeza de lo inhumano, de lo animal, de lo monstruoso, de lo vegetal, de lo inorgánico, de lo elemental y aun de la máquina<sup>68</sup>, de lo puramente físico-químico y de lo biológico, de los metales y los materiales sintéticos, de un modo que el adulto ha olvidado pero que es para el niño ocasión de juego y de disfrute: "este cuerpo de deseo o sin órganos, el niño no deja de modelarlo a partir de su cuerpo

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, pp. 51, 52.

<sup>67</sup> Platón, *Diálogos VI*, pp. 231 ss.; pp. 251 ss. Es necesario, para no subestimar su importancia, recordar que el mito de Timeo es para Platón un discurso tan cercano a la verdad como puede serlo un discurso sobre las cosas sensibles, cambiantes y perecederas –en este caso, el mundo mismo-. No se opone al *logos*, sino que es una de sus formas: se trata del relato más probable del origen del mundo y de los vivientes que puede construirse en armonía con la doctrina propiamente filosófica. La cosmología y antropología míticas son en este sentido, entonces, la mejor imagen y el mejor relato posibles de la división ontológica o estructural de lo sensible y lo inteligible, tal como es expuesta, por ejemplo, en el "paradigma de la línea" de la *Politeia*.

<sup>68</sup> Es este riesgo de desplazamiento equívoco y monstruoso del cuerpo hacia lo inhumano y hacia la cosa al que podría leerse en el cuerpo-máquina cartesiano, y es sólo quizá en este sentido que Nietzsche puede aventurar un tímido (¿o irónico?) elogio del mecanicismo cartesiano: "Por lo que se refiere a los animales, Descartes fue el primero que con venerable audacia aventuró la idea de considerar al animal como una máquina; [...] pero nosotros, lógicamente, no ponemos aparte al hombre" (*El Anticristo*, § 14).



propio, tatuándolo, incisionándolo, travestiéndolo, animalizándolo, cosificándolo"<sup>69</sup>. Del mismo modo la identidad de Zaratustra, profeta del superhombre, se desliza corporal y eróticamente hacia un mundo no humano. El origen de la virtud "de cuerpo y de tierra" que predica está en un "corazón que hierve, ancho y lleno, igual que un río". Quienes más saben de la felicidad -afirma- no son los hombres, sino "las mariposas y las burbujas de jabón". Zaratustra no es hombre sino un "perro de fuego": "oro sale de su boca al respirar y lluvia de oro [...] que toma del corazón de la tierra; pues [...] el corazón de la tierra es de oro". El hombre mismo es definido por Zaratustra como no más que una enfermedad de la piel de su madre, la tierra, una enfermedad en vías de curación<sup>70</sup>. No es casual que el testigo elegido para su transvaloración no sea un hombre, sino un "árbol solitario, de fuerte aroma, de ancha bóveda, que yo amo". Y aun el afirmar, el negar y el silencio del superhombre no pueden ser aprendidos del lenguaje y del silencio humanos, sino que son el "no" de la tempestad y el "sí" del cielo abierto, y su silencio es el silencio de la luz. "Quiero volver a ser tierra -dice Zaratustra a sus amigos- para reposar en aquella que me dio a luz", invocando una necesaria filiación maternal no humana para un cuerpo superhumano<sup>71</sup>.

El *Selbst* nietzscheano -identificado con el cuerpo<sup>72</sup>- es el enigmático depositario de una nueva virtud superhumana, y para esbozar el sentido de esta virtud y esta corporalidad -esta virtud del cuerpo- Nietzsche apela al rodeo necesario de corporalidades no humanas: la de la cosa inerte y la del animal, el cuerpo anárquico y metamorfoseante del niño. Cuando Nietzsche se dispone a poner de nuevo en la balanza los valores hasta ahora despreciados (voluptuosidad, ambición de dominio, egoísmo) lo que hace es evaluar los cuerpos de los evaluadores, su mala digestión, sus

<sup>69</sup> R. Schérer-G. Hocqenghem, op. cit., pp. 89 ss. El cuerpo pesa igual que una piedra, flota o se hunde como una hoja en el mar; la mano igual que un palo produce un sonido al golpear una madera hueca, el orín se evapora y el excremento se transforma en humus. Los cuerpos muertos alimentan a los gusanos y se transforman eventualmente en polvo, y cremados en cenizas. Dos uñas funcionan como una pinza; una trapezista cuelga de sus cabellos como si ellos, parte de su cuerpo, fueran una extensión de la soga. Los aborígenes sudamericanos deformaban sus cráneos adosándose armazones de madera y tallaban sus dientes como si fueran piedras. Los monjes tibetanos y los chamanes usan huesos humanos como palos e instrumentos de percusión. No se trata aquí sólo de una relación del cuerpo con la cosa, sino de un ser-cosa entre cosas, con muchas partes que son a su vez cosas, con pequeñas cosas dentro o en su superficie: un cuerpo cajón-de-sastre, como designan Hocqenghem y Schérer a la experiencia infantil del cuerpo como juguete descomponible en partes y multiforme. La continua metamorfosis del cuerpo en crecimiento extraña al niño de su cuerpo, de ahí que el niño se divierta incluso deformándolo a placer, por ejemplo mediante el tatuaje y la máscara.

<sup>70</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 120, 70, 195, 193. Cf. también el trato erótico de Zaratustra con el mar, que se le acerca "arrollándose velludo, adulator, viejo y fiel monstruo de cien cabezas que yo amo" (p. 263): "has querido incluso acariciar a todos los monstruos. Un vaho de cálida respiración, un poco de suave vello en las garras -y en seguida estabas dispuesto a amar y a atraer" (p. 222). La tierra es también un monstruo amado, ya que si bien "el mundo se asemeja al hombre en que tiene un trasero", "hay mucha sabiduría en el hecho de exista mucha mierda en el mundo" (p. 283).

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 263, 305, 117.

<sup>72</sup> Nietzsche distingue el *Ich* ("yo" como conciencia y espíritu) del *Selbst* ("sí mismo" que corresponde al cuerpo y está detrás del primero como su oculto creador y soberano) en *Así habló Zaratustra*, p. 61.

piernas pesadas, su cansado sistema nervioso, sus huesos débiles, su incapacidad de defecar felizmente, su degeneración congénita o adquirida, caracteres que hacen a las masas metropolitanas semejantes a las moscas del mercado y a monos enfermos que vomitan su bilis en forma de periódico, a los poetas semejantes a pavos reales, a los predicadores religiosos y políticos de la igualdad semejantes a tarántulas venenosas y resentidas; perros, gatos, sapos y pavos miserables y engreídos en lugar de espléndidos lobos, tigres, cocodrilos y toros<sup>73</sup>. Pero, dice Nietzsche, aun de los peores animales tiene mucho que aprender el mejor de los hombres -"¡ay! ¡que pequeñas son incluso sus mejores cosas!"-, porque el hombre sigue siendo el más cobarde y "el más cruel de todos los animales", el que ha inventado la culpa y el resentimiento. Lejos de ser el coronamiento de la evolución, el hombre es quizá "el animal peor logrado"<sup>74</sup>.

Nietzsche es sólo un participante de un movimiento epocal más amplio, un signo de los tiempos. Habría que contarle como un signo de la preparación de la crisis de la conciencia incorporal moderna junto a tan dispares personalidades (en tiempo, lugar y pensamiento) como Darwin, Freud, Marx y Husserl. Al primero -quien según Freud infligió la "segunda herida narcisista" a la humanidad- es a quien Nietzsche mismo se refiere positivamente como "colocando al hombre junto a los animales", devolviendo su valor a la prehistoria corporal y animal de nuestra humanidad. Freud y Marx, a quienes, junto con Nietzsche, se ha denominado "filósofos de la sospecha"<sup>75</sup>, pusieron cada uno a su modo en tela de juicio el valor de la conciencia y de sus logros culturales haciéndola deudora de su infraestructura material o pulsional, en ambos casos, asociada al cuerpo. Por eso afirma Merleau-Ponty, cerca de la mitad del siglo XX, que

lo propio de nuestro tiempo es [...] no sólo conciliar, sino poner como inseparables, la conciencia de los valores humanos y la de las infraestructuras que los llevan a la existencia. Nuestro siglo ha borrado la línea de separación del "cuerpo" y del "espíritu" y ve la vida humana como espiritual y corporal en su integridad, siempre apoyada en el cuerpo [...]. Para muchos pensadores, al fin del siglo XIX, el cuerpo era un pedazo de materia, un haz de mecanismos. El siglo XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir, del cuerpo animado.<sup>76</sup>

Merleau-Ponty, al intentar desarrollar una filosofía del cuerpo (una filosofía "corporal") se siente entonces, indudablemente, como un participante de este movimiento epocal que une, en su visión, a Freud, Husserl y Marx, por ejemplo, en "la asociación novedosa del 'materialismo' y el 'espiritualismo' [...] o más bien, la superación de estas antítesis"<sup>77</sup>. Y si bien, por una cuestión epocal, Merleau-Ponty no se refiere casi a Nietzsche (como lo harán profusamente en cambio apenas unas décadas más tarde Deleuze, Foucault, Klossowski, etc., cuando Nietzsche "cambie de

<sup>73</sup> Ibid., pp. 86, 84, 151, 191, 210.

<sup>74</sup> Ibid., pp. 300, 301.

<sup>75</sup> La denominación pertenece a Paul Ricoeur y es también utilizada por Michel Foucault.

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, "L'homme et l'adversité" (1951), en *S*, p. 287.

signo" en Francia), es claro que toda su filosofía podría ser considerada deudora de la misma intuición nietzscheana de considerar el alma como "algo del cuerpo"<sup>78</sup>. Sin embargo, antes de considerar la propuesta merleau-pontyana, queremos hacer un último desvío por la fenomenología de Husserl y el lugar que ella otorga al cuerpo, debido a que la fenomenología constituye probablemente el mayor legado filosófico sobre el que construyó Merleau-Ponty su propia reflexión.

#### 4. La fenomenología en la crisis de la conciencia moderna.

##### 4. a. La redefinición crítica del ego cartesiano en la fenomenología estática.

Si bien se da usualmente por descontado que, por ejemplo, el psicoanálisis participa de la crisis de la conciencia moderna, la afirmación de que la fenomenología participa también de esta crisis y de esta crítica puede en principio ser discutida. ¿No es la fenomenología una filosofía de la conciencia? ¿No es el camino fenomenológico de la *epoché* que pone entre paréntesis la tesis del mundo y permite la reducción a la conciencia trascendental, paralelo de algún modo al camino cartesiano de la duda que devela la apodicticidad única del *cogito*? E inclusive: ¿no es el cuerpo en la fenomenología husserliana excluido del ámbito originario y trascendental de la conciencia quedando del lado de la empiria, tal como sucedía en la meditación cartesiana? Si nos atenemos al Husserl de *Ideen I*, quizá podríamos responder afirmativamente a estas preguntas. Descartes respondía a la objeción de que "no puede haber pensamiento sin cuerpo" diciendo: "yo niego que la cosa pensante necesite otro objeto distinto de sí misma para ejercitar su acción"<sup>79</sup>. La siguiente afirmación de Husserl acerca de la conciencia trascendental en *Ideen I* parece ir en la misma dirección: "Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo"<sup>80</sup>. Y más aun si recordamos que esta afirmación es el corolario del ejercicio propuesto por Husserl de abstraernos del curso cotidiano de percepciones para arribar al único elemento indispensable de lo real: la conciencia. Así como Descartes proponía en su tercera meditación "cerrar los ojos, taparse las orejas, eliminar todos los sentidos, incluso borrar del pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales" para conducirnos a la evidencia del *cogito*, Husserl propone en *Ideas*: "imaginemos [...] la naturaleza

<sup>77</sup> S, p. 286.

<sup>78</sup> Una de las pocas referencias extensas a Nietzsche se halla en la temprana reseña (1935) de una obra de M. Scheller: "Christianisme et ressentiment", en M. Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Lonrai, Verdier, 1997, pp. 9 ss.

<sup>79</sup> Continúa diciendo: "nada he notado en ella [la naturaleza pensante] que pudiera pertenecer al cuerpo, y tampoco he notado nada en la naturaleza del cuerpo que pudiera pertenecer al pensamiento" (*Meditaciones Metafísicas. Objeciones y Respuestas*, tr. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 308, 338).

<sup>80</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. J. Gaos, México, FCE, 1992, p. 128.

entera [...] aniquilada [...], ya no habría cuerpo alguno ni por ende hombre alguno [...]. Pero mi conciencia seguiría siendo una corriente de vivencias absoluta con su esencia propia"<sup>81</sup>.

Sin embargo, ya en este texto – perteneciente a la luego denominada primera etapa "estática" de la fenomenología- se hacen ver claramente algunas diferencias con la filosofía cartesiana del *cogito*, distancias que se ensancharán con la posterior reformulación "genética" de la fenomenología. Es verdad que Husserl cree estar "haciendo justicia" a "cierto núcleo de las *Meditaciones* cartesianas [...], núcleo que simplemente no había llegado a desarrollarse en toda su pureza"<sup>82</sup>. Pero este aparente "desarrollo", como Husserl mismo reconoce, seguirá en realidad un camino divergente y hasta opuesto respecto del cartesiano, tanto en su método como en sus resultados –la definición de la conciencia y el mundo-. Desde el mismo comienzo de *Ideen*, cuando Husserl propone la *epoché* como método, se reconoce el parentesco con el método cartesiano de la duda pero se deslindan claramente las diferencias. La *epoché* consiste en "poner entre paréntesis", "fuera de juego", o "desconectar" la tesis de la actitud natural que pone el mundo como algo existente independientemente de mí, pero no consiste en un juicio presuntivo sobre su no existencia como según Husserl lo hace la duda cartesiana. El resultado de seguir uno u otro camino es claramente distinto. Husserl en seguida parece identificar la conciencia trascendental recién descubierta por la *epoché* con el *cogito* cartesiano:

Como punto de partida tomamos la conciencia en un sentido plenario [...] que designamos de la manera más sencilla por medio del cogito cartesiano, del "yo pienso". Como es sabido, fue éste entendido por Descartes tan ampliamente, que abraza todo "yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento apetezco, quiero" y todas las demás vivencias semejantes del yo.<sup>83</sup>

Pero el punto crucial es que en la enumeración de las operaciones de la conciencia el énfasis de Descartes estaba puesto en el *pensamiento*, mientras que el de Husserl está puesto en "la *percepción sensible*, que entre los actos de la experiencia desempeña en cierto buen sentido el papel de una experiencia primaria de la que todos los demás actos de experiencia sacan una parte de su poder de fundamentar"<sup>84</sup>. Correlativamente, si para Descartes el mundo realmente existente no es el percibido sino sólo el pensable clara y distintamente, i. e., en términos matemáticos, para Husserl "es un error de principio creer que la percepción no se acerca a la cosa misma"<sup>85</sup>. Este "error de principio" se funda en la distinción cartesiana (expuesta en el § 40 de *Ideen I*) entre cualidades

<sup>81</sup> Idem.

<sup>82</sup> Ibid., p. 107.

<sup>83</sup> Ibid., p. 78.

<sup>84</sup> Ibid., p. 89.

<sup>85</sup> Ibid., p. 97.

primarias (cuantitativas, reales) y secundarias (sensibles, aparentes) que erróneamente hacen de "la cosa dada en persona [es decir, percibida] una 'mera apariencia' de la 'verdad física'".

El haber marcado estas diferencias esenciales entre la conciencia trascendental y el *cogito* no impide a Husserl, sin embargo, afirmar rotundamente en este texto que "es concebible una conciencia sin cuerpo" y, más aun, que debe por principio ser concebida sin cuerpo, por cuanto "la conciencia, considerada en su 'pureza', debe tenerse por un orden de ser *absoluto* [...] que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal"<sup>86</sup>. Pero Husserl entenderá después de su viraje genético, como se verá a continuación, que la conciencia no puede ser concebida como absoluta en este sentido (como atemporal e-incorporal). Esto cambia el sentido del *método* mismo por el que se arribaba a este resto o reducto de la conciencia absoluta, la *epoché* que posibilitaba la reducción. Como observará Merleau-Ponty, a partir del giro genético de Husserl se puede concluir, más allá de lo explícitamente reconocido por el filósofo, que "la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa"<sup>87</sup>. En efecto, veremos a continuación que en sus *Meditaciones cartesianas* la conciencia trascendental ya no conserva su presunta pureza sino que se contamina de mundanidad, de espacio-temporalidad, de empiria, estrechándose la distancia que, por medio de la *epoché*, separaba absolutamente la experiencia natural de la trascendental: "yo, el yo en actitud natural –dirá ahora Husserl- soy *también* y siempre un yo trascendental"<sup>88</sup>.

#### 4. b. *La encarnación del ego trascendental y sus consecuencias en la fenomenología genética.*

Dieciséis años después de publicadas sus *Ideen I*, en las conferencias dictadas en La Sorbonne en 1929 (*Meditaciones cartesianas*) se hacen más evidentes las distancias de la fenomenología con el proyecto cartesiano. En un sentido, afirma allí Husserl, la fenomenología podría llamarse un "neocartesianismo". ¿Pero en qué sentido? En primer lugar, en un momento histórico que Husserl juzga semejante al de Descartes, de descomposición de las ciencias y las filosofías, es necesario convertirse de nuevo en "principiante", abstraerse del bagaje de conocimientos adquiridos y buscar las evidencias más indudables que permitan dar un fundamento unitario al saber. En segundo lugar, tal como hizo Descartes, la reflexión debe "girar en sentido trascendental", hacia la conciencia como fundamento constitutivo del mundo. Sin embargo, la fenomenología "está obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana"<sup>89</sup>, y esto es así porque, como reza el título de la sección décima, "Descartes falla al girar

<sup>86</sup> Ibid, p. 114.

<sup>87</sup> FP, pp. 13, 14.

<sup>88</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, tr. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996, p. 84.

<sup>89</sup> Ibid., p. 37.

en sentido trascendental". Descartes falla porque su radicalismo no es tal: en vez de suspender todo supuesto el filósofo francés poseía por adelantado un ideal de ciencia, el de la geometría o el de la ciencia matemática de la naturaleza, y encontró en la certeza que el pensamiento tiene de sí mismo algo así como el axioma a partir del cual deducir el resto de lo real –como correlato matemático del pensamiento puro<sup>90</sup>. Es sabido que aun para esta deducción recurrió a prejuicios escolásticos, pero el núcleo de la crítica de Husserl estriba en que el punto de partida, la conciencia, no puede ser definida como un pensamiento transparente para sí mismo, una *substantia cogitans* que se piensa a sí misma y piensa el mundo<sup>91</sup>. Para comprender el alcance de la crítica de Husserl será necesario a continuación referirse a algunos de los temas básicos de la descripción alternativa que Husserl traza de la conciencia y que contrastan netamente con el *ego* cartesiano:

- a.) las habitualidades que definen al sujeto de la percepción
- b.) las síntesis pasivas
- c.) la "no adecuación" del conocimiento del *ego* y
- d.) el entrelazo-empírico-trascendental. Estos cuatro conceptos de Husserl tienen su base última, según intentaré mostrar, en
- e.) la inclusión del *Leib* en la esfera trascendental.

a.) La percepción de cualquier objeto –lo mismo que toda operación intelectual- está acompañada de escorzos no percibidos actualmente pero retenidos o anticipados en la percepción actual. Nunca percibimos simultáneamente las seis caras de un cubo, pero las caras ocultas forman parte de nuestra percepción de ese objeto como cubo. Husserl comprende que anticipamos las caras no vistas, "completamos" el objeto, en razón de los hábitos de percepción adquiridos en experiencias pasadas. El *ego*, por tanto, lejos de ser atemporal, es un "sustrato de habitualidades": "el *ego* se constituye para sí mismo en la unidad de su 'historia'"<sup>92</sup>.

b.) Consecuencia inmediata de lo anterior es que la conciencia no es autónoma, no es dueña de sí misma en su vivenciar, puesto que está condicionada por su experiencia pasada. Existe una actividad voluntaria de la conciencia –una "síntesis activa"- siempre que presto atención a un objeto, o realizo una operación matemática, por ejemplo. Pero esta síntesis activa se realiza sobre un campo de posibilidades predelineado, dispone de ciertos escorzos y objetos asociados que están predados, y lo están por la sedimentación de experiencias pretéritas. Esto significa que

<sup>90</sup> Ibid., pp. 47, 48.

<sup>91</sup> Otras páginas claves en la crítica de Husserl a Descartes, las cuales no se oponen a lo que aquí concluimos a partir de las *Meditaciones cartesianas*, pueden leerse en la *Krisis*, §§ 16 a 21.

<sup>92</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 131.

la estructura de la actividad presupone por necesidad [...] una pasividad que dé anticipadamente [...]. Mientras estas actividades [de la conciencia] llevan a cabo sus operaciones sintéticas, sigue sin interrupción su curso la síntesis pasiva que suministra la "materia" a todas ellas [...]. Esta síntesis tiene en cuanto síntesis de esta índole [pasiva], su historia [...]. Con su buena razón se dice que hubimos de aprender a ver cosas, en general, en nuestra primera infancia.<sup>93</sup>

Existe, por tanto, una precedencia de derecho de la pasividad respecto de la actividad de la conciencia —esta última supone y se apoya en la primera—. La conciencia no opera transparentemente, sino que más bien habría que decir, como lo hará Merleau-Ponty, que la conciencia perceptiva es "semiconciente". El acto voluntario de percibir o pensar cualquier objeto se apoya en el campo abierto por lo involuntario, el cual funciona con el automatismo del hábito. La intencionalidad "tética" —la que pone activamente su objeto— se funda en una intencionalidad "operante" (*fungierende Intentionalität*) que funciona por sí misma y "sigue sin interrupción su curso", como dice Husserl, mientras yo realizo mis actividades concientes y voluntarias.

c.) Ya es notable hasta qué punto Husserl se separa de la conciencia autónoma y autotransparente característica del racionalismo moderno. Husserl es conciente de las "peligrosas" consecuencias de sus definiciones y no retrocede ante ellas: si la conciencia es pasividad, es un repertorio de habitualidades —es, en suma, esencialmente, su historia—, si no está en sí misma por ser también su pasado, si no puede poseerse a sí misma, tampoco puede conocerse exhaustivamente a sí misma. A esto se refiere el filósofo cuando afirma que "la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano"<sup>94</sup>. Tengo un conocimiento apodíctico de la existencia de la conciencia, como lo tenía Descartes. Pero no un conocimiento adecuado, completo, exacto. Y la no adecuación de mi conciencia respecto de sí misma —la imposibilidad de llevar a término la autoconciencia— amenaza incluso su apodicticidad. Porque ¿qué es lo que propiamente sé con certeza apodíctica que existe, si cuando quiero dar un contenido a esta certeza no puedo, por principio, hacerlo adecuadamente? El texto de Husserl es aventurado y radical al referirse a estas paradójicas consecuencias:

En esta experiencia [trascendental del yo] es el *ego* originariamente accesible a sí mismo. Pero esta experiencia sólo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo "propiamente adecuado" [...] mientras que más allá de esta actualidad sólo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo [...] [al que pertenece] el pasado del yo, las mayoría de las veces completamente oscuro [...]. [En consecuencia] esta presunción implícita en la evidencia apodíctica está, pues, sujeta a la crítica de su alcance [...]. ¿Hasta dónde puede el yo trascendental engañarse

<sup>93</sup> Ibid., p. 135.

<sup>94</sup> Ibid., p. 64.

acerca de sí mismo y hasta dónde alcanzan los contenidos absolutamente indudables [...] ? Con la institución del *ego* trascendental nos hallamos en general en un punto peligroso [...].<sup>95</sup>

En esta imposibilidad esencial de adecuación de la conciencia a sí misma que la abre constitutivamente a la posibilidad de "engañarse acerca de sí misma" -en razón de estar determinada por su propio "pasado oscuro"- algunos fenomenólogos post-husserlianos afines al freudismo hallarán una base para intentar acercamientos entre el psicoanálisis y la fenomenología. Sin embargo, es evidente que el "pasado oscuro" de la conciencia husserliana -en esta etapa de la investigación del fenomenólogo- no es tan oscuro como el del inconciente freudiano: Husserl se está refiriendo aquí básicamente a la sedimentación pasada de habitualidades que hacen que las operaciones de la conciencia no sean absolutamente transparentes a sí mismas, sino que sucedan, como dirá Merleau-Ponty, en una "semiconciencia", una "conciencia ambigua", o un "*cogito* tácito", es decir, operante más allá de la conciencia explícita que tenga de sí mismo.

d.) Podría inferirse ahora que si la conciencia trascendental se constituye en su historia, y correlativamente así lo hace el mundo, éstos no tienen ya una esencia determinable puramente *a priori*. Ya no es posible, como para Descartes, que el pensamiento determine sólo a partir de sí mismo, es decir, pensando, su esencia y la del mundo -extensión matematizable-. Sólo es posible conocer lo que soy investigándolo en ese extraño otro que fui, en mi pasado que se hunde en la oscuridad y que no puedo conocer *a priori* porque no es meramente el desarrollo coherente de una ley o la derivación tautológica de un axioma, sino un curso particular expuesto a lo fortuito. Si hubiera nacido en otra época o cultura o si hubiera tenido otra infancia, yo no sería el mismo ni mi mundo sería el mismo. Lo trascendental, en suma, es a la vez empírico, y lo empírico trascendental: la esencia y el hecho, la reflexión y la constatación deben en definitiva coincidir. Esta es la razón por la que en Husserl la reivindicación de la prioridad de la filosofía trascendental por sobre la psicología empírica da paso a una relación simétrica de reciprocidad o entrelazamiento entre ambos. En sus *Meditaciones cartesianas* Husserl afirma que

por razones de principio la Psicología es, a lo largo de todo su desarrollo, paralela a la Fenomenología. Del mismo modo, podría decirse que la Fenomenología es siempre paralela a la Psicología y que toda proposición válida de psicología empírica anticipa una verdad fenomenológica.<sup>96</sup>

Es verdad que Husserl intenta limitar esta consecuencia postulando sobre el final de sus *Meditaciones* la existencia de un *a priori* universal de la conciencia y el mundo de la vida cuyo

<sup>95</sup> Ibid., pp. 64, 65.

<sup>96</sup> Ibid., p. 126.



contenido deja, en este trabajo, en gran medida indeterminado<sup>97</sup>. Pero la orientación de su reflexión bastó para que la fenomenología post-husserliana de Merleau-Ponty, por ejemplo, no dudara en afirmar que "la esencia debe ser finalmente tan contingente como un hecho. Asimismo en la dirección opuesta, el hecho y el conocimiento de hechos debe contener un conocimiento de esencia, un conocimiento a priori"<sup>98</sup>.

e.) Las *Meditaciones cartesianas*, finalmente, han apuntado en sentido contrario a la meditación dualista de Descartes, ya que la separación misma de las dos sustancias es lo que ha sido relativizado. Ya no puedo separar una conciencia pura de la facticidad del mundo y de la historia. La clave de este giro puede ser descubierta en la quinta meditación: mientras que la conciencia cartesiana había guardado su pureza alienando al cuerpo de su esencia, la conciencia husserliana es una conciencia encarnada, y de ese modo, contaminada por el mundo.

La quinta meditación husserliana tenía como objetivo determinar de qué modo el mundo se me aparece como trascendente, como "otro" de mí, y para ello Husserl proponía realizar una segunda reducción de la conciencia trascendental a lo que en ella tiene el sentido de más "propio", aislando de ese modo el aparecer de la alteridad. Tras esta reducción a lo propio Husserl "registra algo importante": "nos queda en la abstracción [de todo lo ajeno a la conciencia] un estrato unitariamente conexo del fenómeno mundo", o dicho de otro modo, "algo de mundo" que no puedo despegar de mí, y que "es por esencia el [estrato] fundamental". Este estrato inferior es "una naturaleza mía propia", y en ella encuentro, "señalado de modo único, mi cuerpo vivo [*Leib*]"<sup>99</sup>, no en el sentido de ese objeto ajeno descrito por la anatomía y la fisiología, sino simplemente como mi propia posibilidad de sentir y moverme. Merleau-Ponty no se equivoca al identificar la clave de las doctrinas anteriormente expuestas -la mundanización y la temporalización de la conciencia, la pérdida de la autotransparencia y la autonomía del *ego*- en la ontología ambigua de la corporalidad. El mundo no es ya un objeto frente a mí ni yo soy pura conciencia, ya que por ser esencialmente cuerpo estoy mezclado con el mundo. De modo paradójico mi cuerpo es lo otro de mí -algo del mundo- que sin embargo soy yo: en él se resume la no adecuación de la conciencia a sí misma de la que hablaba Husserl al principio de sus meditaciones. Asimismo puede entenderse -como hará Merleau-Ponty- que la "intencionalidad operante" que sintetiza pasivamente el sentido de lo percibido por debajo de los actos voluntarios de mi conciencia explícita no es otra que la de mis hábitos motrices adquiridos.

<sup>97</sup> Mayores precisiones acerca de este "apriori del mundo de la vida" y sus "estructuras máximamente formales-generales" se hallan en la *Krisis*, §§ 36, 37.

<sup>98</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, tr. I. González y R. Piérola, Bs. As., Nova, 1977, pp. 65, 66.

<sup>99</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 156-158.

No es necesario aceptar los pormenores de la interpretación de Merleau-Ponty –que refiere el sentido último de los conceptos básicos de Husserl al *Leib-* para observar en Husserl mismo de qué modo el carácter trascendental de la corporalidad venía exigido por las doctrinas básicas de su pensamiento. La necesidad de considerar a la conciencia como esencialmente encarnada podría demostrarse –según propuso recientemente Charles Taylor<sup>100</sup>– mediante una especie de "argumento trascendental" en el sentido de Kant. La forma de este tipo de argumentación es partir de una afirmación que se pretenda absolutamente autoevidente, y considerar cuáles son las premisas que supone necesariamente, es decir, las condiciones de posibilidad de tal afirmación, las cuales quedan demostradas retroactivamente. Todas las premisas para un argumento de este tipo podían hallarse ya en el pensamiento de Husserl:

1. El primer paso de este argumento sería observar que la experiencia consiste básicamente en percibir. Aun cuando pensamos no dejamos de percibir, aun si imaginamos o si soñamos, las imágenes son análogas a las percibidas, toman su materia de la percepción. La percepción es la "experiencia primaria", dice Husserl en el § 39 de *Ideas I*.
2. El segundo paso consistió en determinar algunas características esenciales de esta experiencia primaria, como el "perspectivismo". Dice Husserl: "A la percepción de cosas es inherente además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta inadecuación. Una cosa sólo puede en principio darse 'por un lado'"<sup>101</sup>.
3. El tercer paso consiste en notar que estas características esenciales de esta experiencia primaria sólo son propias de una conciencia "encarnada", se deben a la corporalidad inherente a la conciencia perceptiva. De este modo queda demostrado que el cuerpo es esencial, trascendental, y no accesorio en toda experiencia. Para el caso propuesto en 2., hallamos una afirmación que liga la corporalidad al perspectivismo esencial a la experiencia por ejemplo en el § 28 de la *Krisis* de Husserl:

Las presentaciones-aspecto del cuerpo que en cada caso aparecen en la percepción y las cinestesis [movimientos del cuerpo] no son dos procesos uno al lado del otro, sino que más bien ambos discurren tan conjuntamente que los aspectos [...] sólo tienen validez en tanto que aspectos del cuerpo en virtud de que son exigidos continuamente por las cinestesis [...]. A la multiplicidad de apariciones en las que un cuerpo es perceptible como uno y el mismo cuerpo les corresponden de una forma propia las cinestesis pertenecientes a tal cuerpo.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>101</sup> E. Husserl, *Ideas...*, p. 99. Igualmente podrían considerarse otros rasgos esenciales a la percepción, como la *orientación* del espacio percibido y de los objetos percibidos en él.

<sup>102</sup> E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 111-112.

Ahora bien, la interpretación de Merleau-Ponty de las habitualidades como propiamente corporales -interpretación que dejamos en suspenso más arriba- no necesariamente se aparta del texto de Husserl. Por un lado, ya vimos que en la evolución del pensamiento de Husserl las definiciones del *ego* trascendental como sustrato de habitualidades y como ligado esencialmente a un *Leib*, surgen simultáneamente y pasan al mismo tiempo a tener un lugar central en la reflexión del filósofo. Por otro lado, en el texto recién citado se vio cuán esencialmente entiende Husserl que las cinestesis o cinestesis -el movimiento corporal- se ligan a la percepción del objeto. No es extraño concluir entonces que los tipos empíricos -los objetos posibles de mi mundo perceptual- sean correlatos de mis hábitos de movimiento corporal sedimentados. Husserl parece entenderlo así en el texto de la *Krisis* arriba citado, que continúa de este modo:

El soma [...] [es] aquello donde yo impero cinestésicamente de una forma completamente inmediata [...] y en este imperar, [...] el sistema global de las cinestesis, sistema digno de confianza y disponible consciencialmente, es actualizado en la correspondiente situación cinestésica, y está constantemente ligado con una situación de aparición de cuerpos, a saber: la del campo perceptivo.<sup>103</sup>

Se hace evidente en este texto la estrecha relación que Husserl observa entre los hábitos de movimiento corporal -el "sistema de las cinestesis" habituales que está latente, disponible y se actualiza en un acto presente- y la percepción.

#### **4. c. Intencionalidad instintiva y animalidad trascendental en la fenomenología generativa.**

La esencial encarnación de la conciencia no es sólo la clave de la apertura del *ego* al mundo y a su propio pasado -de la *mezcla* de conciencia y mundo, conciencia e historia-, sino que señala también otras "contaminaciones" aun más oscuras para esta conciencia ya impura. En primer lugar, aquella en la cual reconocemos el motivo central de la quinta Meditación: la implicación intersubjetiva, la mezcla o imbricación (*Ineinander*) de los otros en mi conciencia trascendental, que Husserl fundamenta explícitamente en la corporalidad. Si para el yo "descarnado" de Descartes la existencia del mundo y de otras conciencias se había convertido en un problema, tal problema se disuelve en la perspectiva de la conciencia encarnada. La ontología del cuerpo no es autónoma, como la de la conciencia pura. Siempre se es un cuerpo entre otros, y esto esencialmente, por cuanto un cuerpo es necesariamente nacido de otro cuerpo y se alimenta de otros cuerpos: el cuerpo está "ontológicamente en circuito" con los otros cuerpos, dirá Merleau-Ponty. En la quinta Meditación, sin embargo, Husserl se refiere más bien a esta "intercorporalidad" desde el punto de vista de lo que luego se llamará la "transposición del esquema corporal", es decir, el modo en que vivo las conductas corporales del otro en mi cuerpo. De cualquier modo, queda claro que el yo trascendental

está, en virtud de su ser cuerpo, contaminado ontológicamente por los otros –Husserl dice "contagiado", "solapado", "entretelado" con los otros<sup>104</sup>-, es desde siempre *miembro* de una comunidad trascendental que tiene como correlato un mundo inter-constituido. La distancia de esta inter-conciencia respecto del *ego* cartesiano se hace extremadamente evidente en la afirmación husserliana tardía de que sólo de un modo equívoco puede seguir llamándose "yo" a la conciencia trascendental:

*El yo que alcanzo en la epojé, el mismo que sería el "ego" en la reinterpretación crítica y mejoramiento de la concepción cartesiana, se llama en realidad "yo" sólo por equivocación [...]. [Es necesario hablar de] una intersubjetividad trascendental que constituye el mundo [...] en el cual yo de nuevo aparezo, pero ahora como "un" yo trascendental entre los otros.*<sup>105</sup>

Hablar todavía de "yo" es una "equivocación necesaria" por la que pasa la investigación fenomenológica, dirá Husserl en otro texto, hasta que más tarde esta investigación devela "que el yo del curso primigenio es el yo absoluto *que en sí lleva [...] a los otros yoes*" y a su propio pasado<sup>106</sup>.

Sólo paulatinamente Husserl va develando cuán "equívoco" se tornó este "yo" una vez que lo ha reconocido como corporal. Este develamiento y los estratos que emergen son propios "de una esfera de la reconstrucción, esto es, se retrocede desde lo patente hacia lo latente"<sup>107</sup>. El "retroceso" cada vez más hacia atrás, hacia momentos anteriores de la génesis de la conciencia trascendental, es a la vez una "arqueología" que descubre capas estructurales de la conciencia operantes en el presente: todo esto no es más que la continuación del proyecto de la fenomenología genética que descubría, por ejemplo, el pasado de los hábitos adquiridos como operantes en los actos presentes de la percepción. Pero en los textos que consideraremos a continuación, y que los exégetas han agrupado bajo el título de una fenomenología "generativa" –la cual constituiría una tercera etapa de la fenomenología, tras las denominadas "estática" y "genética"- el retroceso llega a momentos antes insospechados. El presente de mi conciencia está atravesado por un pasado relativamente oscuro, el de mis hábitos, pero también puedo retroceder más en la génesis y "me percibo ahí como dotado de un horizonte más amplio del pasado, que no está a la medida del recuerdo [...] en tanto generado por padres, nacido en el mundo"<sup>108</sup>. Se trata de un pasado más lejano que el habitual: podríamos decir, utilizando los términos de Merleau-Ponty, que entramos en el ámbito de la "naturaleza", "un pasado

<sup>103</sup> Ibid., p. 111.

<sup>104</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 176, 177.

<sup>105</sup> Hua. XV, p. 188; el subrayado es nuestro. Esta sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a E. Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1996.

<sup>106</sup> Hua. XV, p. 586. El subrayado es nuestro.

<sup>107</sup> Hua. XV, p. 608 ("Monadología", 1931).

<sup>108</sup> Hua. XV, p. 580 (1933).

de todos los pasados, un pasado originario, un pasado que nunca fue presente"<sup>109</sup> (en el sentido de que nunca lo viví conscientemente como presente; no puedo, por ejemplo, recordar mi nacimiento). Como dirá el fenomenólogo francés, la conciencia podía pretenderse autónoma y autotransparente solamente "pasando en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento"<sup>110</sup>. Pero la investigación arqueológica y retrospectiva ni siquiera se detiene allí. Sorprendentemente Husserl ahora se pregunta:

¿Pero hasta dónde se extiende tal reconstrucción respecto del nacimiento (o sea, eventualmente antes del nacimiento) [...]? ¿Se trata de reconstrucciones que deben seguir la analogía con el ser sedimentado (el "inconciente" en nuestra esfera de la conciencia) y no somos entonces impulsados hacia atrás desde los hombres hacia los animales, a la plantas, [...] hacia una consideración trascendental-subjetiva, que, reconstruyendo, avanza retrospectivamente hacia seres-sujeto de diferentes niveles de ordenamiento con una conciencia instintiva y una comunicación instintiva [...]?

<sup>111</sup>

Varias cosas sorprenden en este texto. En primer lugar, la aparición de los instintos como un estrato de la conciencia anterior o más primigenio que el de los hábitos sedimentados. Como consecuencia de este descubrimiento nuevas cuestiones se hacen tema de la fenomenología trascendental, como dejan ver los siguientes fragmentos: "El comer es 'yo hago', corporalidad vivida conciente y por medio de ello y a una con la comida, es un hacer tal y tal cosa; el comer es un procedimiento oral y manual en el mundo [...]"<sup>112</sup>; "Este apetito sexual determinado tiene la forma de la satisfacción en el modo de la copulación"<sup>113</sup>. Lo llamativo de estos textos no es solamente la simpleza de las definiciones –la fenomenología trascendental hacía sus primeros pasos en terrenos hasta entonces desconocidos por ella y es reconocible su cautela-. Lo más sorprendente es que ahora el sujeto trascendental ya no se dedique esencialmente a pensar, como el cartesiano, ni tampoco sólo a percibir, sino también a comer y a copular, actividades que ni siquiera Heidegger habría considerado incluir como "existenciaros" de su *Dasein*.

En segundo lugar, llama la atención en el texto transcrito más arriba la referencia de Husserl a la incidencia de lo "inconciente" (*Unbewustsein*) "en la esfera de la conciencia", con lo cual se refiere específicamente tanto a lo "sedimentado" por los hábitos y que opera las síntesis pasivas como ahora también a estos "instintos" que proceden de un pasado anterior, no sólo

<sup>109</sup> Son definiciones que Merleau-Ponty toma de la filosofía de la naturaleza de Schelling, y aparecen por ejemplo en su *Fenomenología de la percepción*, Parte I, Cap. I ("El cuerpo y la fisiología mecanicista").

<sup>110</sup> *FP*, p. 460. Sin embargo, la finitud que deriva de este nacimiento y muerte de la conciencia es relativizada por Husserl por cuanto en el nexo de las generaciones la conciencia trascendental inter-monádica alcanza una suerte de inmortalidad (Hua. XV, p. 608, Ap. XLVI).

<sup>111</sup> Hua. XV, p. 608; Apéndice XLVI (Monadología, 1931).

<sup>112</sup> Ms. E III 9, 24. Cit. por J. Iribarne, "Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendental", en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1995, n. 27-28, pp. 299-310.

ontogenético –propio del desarrollo individual- sino ya filogenético –propio de la evolución de la especie-.

En tercer lugar, es interesante preguntarse por el lugar que, en este texto y otros de la fenomenología generativa, queda asignado a la animalidad y su relación con la humanidad. En la investigación retrospectiva y "arqueológica" de la conciencia nos encontramos con un estrato "instintivo" compartido con los sujetos animales, dice Husserl. La relación de animalidad y humanidad dependerá entonces de cómo entiende Husserl la relación entre estos estratos y momentos. Es verdad que Husserl está en estas investigaciones develando la génesis de la conciencia, es decir que se está refiriendo a lo que denomina un "pre-yo" o "proto-yo" y no al yo ya constituido. Pero, una vez más, podemos preguntarnos por el modo en que concibe la relación entre este pasado del yo y su presente. Veremos que el pasado impulsivo o instintivo no es un pasado superado y dejado atrás por la conciencia, sino que para Husserl subyace y motiva tanto la formación de las habitualidades como los actos presentes. Lo "inconciente" de los instintos, tal como lo "semiconciente" de los hábitos, está subyaciendo y determinando los actos presentes de la conciencia. Esto tiene por consecuencia el que la animalidad, en suma, no es lo otro de la humanidad, ni tan sólo su pasado filogenético definitivamente superado y dejado atrás, sino el fundamento donde se apoya y que impulsa constantemente la vida conciente humana. Ya en la fenomenología genética, a partir de la consideración del sujeto como sustrato corporal de habitualidades, el problema del animal es considerado como similar al de personas humanas "que se salen de la regla" o "anómalas": "los animales [...] están constituidos por mí como 'variaciones' anómalas de mi humanidad"<sup>114</sup>. Esto significa que la empatía no se realiza con ellos de forma tan completa como con otros seres, y que ellos (al igual que los sujetos "anómalos" o los pertenecientes a culturas distantes epocal y geográficamente) habitan sistemas fenoménicos relativamente distintos del mío. Pero como el núcleo de la empatía -tal como ésta es descrita en la quinta Meditación- es la vivencia corporal, estamos "parificados" tanto con sujetos animales como humanos, y habitamos correlativamente un mundo común o "natural" que cuenta por sobre -o por debajo- de las diferencias entre sistemas fenoménicos. *La intersubjetividad trascendental* que tiene como correlato noético al mundo por ella constituido, en suma, *incluye a los animales*:

La naturaleza abierta [...] se hace entonces tal, que comprende en sí [...] a un número desconocido de hombres (más en general, de *animalia*) que se reparten por el espacio infinito como sujetos de una posible comunidad mutua. Naturalmente, a esta comunidad le corresponde [...] una comunidad correlativa de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Hua. XV, p. 593.

<sup>114</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 192.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 196, 197.

En textos posteriores Husserl vuelve a abordar la cuestión de los animales en el mismo contexto en que se ocupa de los casos de personas con patologías psíquicas, los niños y las personas "anómalas": todos ellos "no son cooperantes [...] para el mundo que tiene verdad a partir de la razón" pero tienen sin embargo "su modo de trascendentalidad" -son conciencias constituyentes-, tienen "vida de la comunidad en sentido espiritual"<sup>116</sup>. En este sentido se refiere también Husserl explícitamente a "los sujetos animales trascendentales" que pertenecen al "horizonte de historia desconocida" propio de "la historia trascendental de los hombres"<sup>117</sup>.

Por último quiero precisar de qué modo concibe Husserl la relación entre estos instintos "inconcientes", "pre-yoicos", cuya sede es el *Leib*, y la conciencia ya constituida. Desde el punto de vista genético, el yo maduro se constituye por el movimiento mismo de estos instintos del pre-yo, que son ya formas arcaicas de conciencia. Desde el punto de vista estructural, los instintos constituyen permanentemente un estrato operante por debajo de todo acto de conciencia. Veamos más precisamente de qué modo. Husserl distingue fundamentalmente dos áreas en relación con los instintos: la propia del "instinto originario de objetivación" o "intencionalidad impulsiva" y, por debajo de ésta, la del "instinto originario innato"<sup>118</sup>. Esta última área, la más primaria, se refiere a un impulso orientado a la realización de una meta que no conoce, a un horizonte vacío, completamente sin forma. Correlativamente a la ausencia de un yo determinado (con habitualidades, estilos, etc.), puesto que aún hay sólo un "proto-yo", hay una ausencia de objeto determinado. Se trata de una intencionalidad que no apunta hacia nada definido: "el impulso puede encontrarse en el estadio del apetito indeterminado que aún no lleva en sí su objeto como su en-vista-de-qué"<sup>119</sup>. Al nacer se cuenta sólo con la herencia de este instinto indeterminado: "el horizonte originario -dice Husserl-, la masa de lo heredado es, en su sentido originario, horizonte vacío"<sup>120</sup>. Husserl caracteriza a este instinto originario indeterminado -la "forma" del instinto cuyo contenido concreto serían instintos particulares- como "instinto de conservación" y a la vez, correlativamente, "instinto de mundanidad", ya que autoconservarse exige interrelacionarse con el mundo. Ahora bien, este instinto vago, ciego, que es una apertura hacia un afuera aún sin forma, provee la base para lo que Husserl denomina un "instinto de objetivación", un instinto que, sobre la

<sup>116</sup> Hua. VI, pp. 191, 192; *Krisis*, § 55.

<sup>117</sup> Hua. XXIX, p. 87.

<sup>118</sup> Seguimos en este punto la reconstrucción de Julia Iribarne en loc. cit. La exposición de Iribarne se basa en manuscritos de Husserl, en textos de Hua. XIV y XV, y en la obra de Nam-In Lee *Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte*, Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 1993.

<sup>119</sup> Hua. XV, p. 593.

<sup>120</sup> Hua. XV, p. 604.

*hyle* que le proveen los actos dispersos y sin dirección impulsados por el instinto originario, configura "algo", objetos.

Ahora bien, la plenificación de la intencionalidad de los instintos no los hace desaparecer, sino que son fuerzas que permanecen fluyendo y por tanto tras plenificarse se ponen nuevamente en marcha. Dicho de otro modo, la esencia del instinto es la repetición. Si por medio de actos repetidos he llegado a constituir un determinado objeto o campo visual, al volver a reconocer algunos de sus aspectos, la síntesis pasiva, fundada en las adquisiciones habituales, reconstruirá el resto –el objeto o campo total- sin esfuerzo. Pero el instinto objetivante una vez plenificado sigue en marcha buscando otros horizontes, haciendo que continúe el proceso de formación de nuevos y más amplios sistemas de apercepción. Se concluye de aquí que lo que hace que se formen habitualidades y objetos correlativos, y que este proceso esté constantemente en curso, es la fuerza del instinto objetivante, que se funda a su vez en el instinto originario indeterminado.

La alegría instintiva de ver, es un proceso de intenciones instintivas y plenificaciones y las plenificaciones siempre dejan algo abierto. El horizonte del instinto sigue abierto. Mientras se constituyen unidades mundanas como unidades habituales de acceso de lo mismo [...] los horizontes instintivos de aspiración reciben siempre nuevas indicaciones.<sup>121</sup>

Acerca de textos inéditos de Husserl como éstos, y de la distancia que los separa de anteriores formulaciones, Merleau-Ponty comentará en sus últimas notas de trabajo:

Husserl admitía (L.U.) [*Logische Untersuchungen*] que los actos representativos son siempre fundantes con relación a los otros -y que los otros no se reducen a ellos, la conciencia era definida primordialmente como conocimiento [...]. Es la única posición posible en una Filosofía de la conciencia. ¿Segue manteniéndose en los Inéditos, donde, por ejemplo, se considera el instinto sexual "desde el punto de vista trascendental"? ¿No significará eso que los actos (¿?) no representativos tienen función ontológica [...] con los mismos derechos que el conocimiento, ellos que no dan "objetos" [...]? [...] Esta reforma de la "conciencia" trae inmediatamente consigo el que las intencionalidades no objetivantes ya no estén en la alternativa de ser subordinadas o dominantes, el que las estructuras de la afectividad sean constituyentes ni más ni menos como las otras.<sup>122</sup>

Es notable cuánto se ha reducido el rol de las operaciones concientes y voluntarias de la conciencia trascendental, cuánto se ha alejado esta conciencia del pensamiento cartesiano que se posee a sí mismo. Toda percepción, así como todo pensamiento actual y voluntario, están determinados por el horizonte abierto por las habitualidades que operan constantemente por debajo suyo. Y aun si estas habitualidades se fundan en actos pretéritos, estos actos estaban ya determinados e impulsados por la fuerza de instintos originariamente ciegos, inconcientes, sin dirección a un objeto ni propios de un yo. El pasado habitual tanto como el pasado instintivo son el

<sup>121</sup> Ms. A VI 34, 34-36. Cit. por Iribarne, loc. cit.



enorme suelo en que se apoyan y del que se nutren los actos presentes de la conciencia. El yo, la conciencia, no es más que un pequeño brote de la enorme raíz subterránea pre-yoica e inconciente: no sólo está absolutamente permeada de zonas opacas, inconcientes (habituales, instintivas) y funda en ellas sus actos, sino que genéticamente no es más que un producto derivado de ellas –así como el *Ich* era para Nietzsche un mero producto de las fuerzas del cuerpo-<sup>123</sup>.

Si bien hasta este punto la exposición tendió a mostrar de qué modo para la fenomenología las operaciones de la conciencia se fundan en última instancia en su carnalidad, en sus fuerzas y habitualidades somáticas, hay que notar que este movimiento de "encarnación" de la conciencia es paralelo al de una "espiritualización" del cuerpo. Al mismo tiempo que la conciencia se redefine como corporal, el cuerpo se torna de algún modo conciente. El *Leib* es distinguido por Husserl del cuerpo que las ciencias (físicas, biológicas, anátomo-fisiológicas) pueden describir como un objeto del mundo, por cuanto éste ha pasado a tener un sentido trascendental, constituyente de mundo. En sus *Meditaciones cartesianas* dice Husserl que en la naturaleza "encuentro [...] señalado de un modo único mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico"<sup>124</sup>. Y en seguida se refiere al modo en que el cuerpo no es objeto en mi percepción, sino siempre a la vez sujeto, aun cuando se percibe –parcialmente- a sí mismo. Y no sólo el cuerpo participa de la conciencia del mundo, sino que es, de algún modo, autoconciente. La corporalidad vivida tiene la particularidad de estar "referida retroactivamente a sí misma"<sup>125</sup>: una mano toca a la otra y a su vez es tocada por la que toca. Este entrelazamiento único de objeto y sujeto de la percepción en el cuerpo propio será enfatizado por Merleau-Ponty para afirmar que la subjetividad autoconciente en el sentido cartesiano -el pensamiento que puede pensarse a sí mismo- es anticipada en esta más originaria autoconciencia corporal, este "esbozo de reflexión". Hay un "yo tácito" del cuerpo, dirá Merleau-Ponty, en que funda sus operaciones el yo conciente.

Este mismo movimiento que retira al cuerpo del mundo objetivo para tornarlo sujeto, corporalidad conciente, se observa en los desarrollos de la fenomenología generativa ya reseñados. Tanto el instinto originario como el objetivante, si bien propios del *Leib* y anteriores genéticamente al desarrollo del lenguaje y el pensamiento, son considerados por Husserl como formas arcaicas de conciencia, en tanto los define utilizando la característica distintiva de los fenómenos concientes: la

<sup>122</sup> *Vyl*, pp. 287, 288.

<sup>123</sup> Enunciadas las conclusiones de la investigación husserliana de este modo general, no parecen ser lejanas a los descubrimientos de Freud, quien convirtió estas zonas opacas a la conciencia en objeto de su investigación. Sin embargo, la cercanía o los contrastes entre ambas doctrinas instintivas y pulsionales resta aun por ser investigada, ya que los fenomenólogos posthusserlianos que intentaron aproximarse al psicoanálisis desde la fenomenología -de diversos modos lo hicieron Sartre, Merleau-Ponty, A. de Waelhens, P. Ricoeur, etc.- en gran medida no consideraron estos textos propios de la etapa "generativa".

<sup>124</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 158.

intencionalidad. En el primero hay una intencionalidad, un movimiento, entre dos polos aún indeterminados. En el segundo –objetivante– los dos polos noético y noemático empiezan a determinarse, y es notable que Husserl lo ilustre con una forma de conciencia o intencionalidad no cognoscitiva ni perceptiva, sino "nutritiva". En el acto de comer fundado en este instinto objetivante, el polo noético es definido literalmente –y esto es fundamental– como "corporalidad vivida conciente", y el polo noemático es "una cosa de mi esfera externa respecto del cuerpo vivido, orientado como existiendo allá, apercibido como 'comida'" <sup>126</sup>.

Observamos, en conclusión, que Husserl, si bien se reconoce heredero del proyecto fundacionista de Descartes y llega a referirse a su investigación como a un "neocartesianismo", conduce una investigación que lo aparta cada vez más de la definición cartesiana de la conciencia. Ya en *Ideen I* se reconoce de qué modo la conciencia trascendental no coincide con el *cogito* en cuanto a la primera corresponde como operación originaria el percibir (el cual, a diferencia de lo que afirmaba Descartes, *nos da la cosa misma*) mientras que al segundo, el pensar, y más propiamente, el pensar clara y distintamente, es decir, cuantitativamente. Del centramiento de la investigación husserliana en la conciencia perceptiva se desprenderán nuevos puntos de divergencia con el cartesianismo, que se harán más explícitos en la etapa "genética" de la fenomenología. La conciencia perceptiva debe ser definida como esencialmente temporal, dice Husserl: el yo que percibe es un repertorio de habitualidades sedimentadas en la experiencia pasada. La temporalización de la conciencia tiene la grave consecuencia de constituir en problema la obtención de un conocimiento adecuado de su contenido. La transparencia de la autoconciencia se empaña si el *ego* no es instantáneo –al modo cartesiano– sino que es una historia que se pierde en la oscuridad de lo inmemorial. En la investigación de Husserl, el énfasis en la temporalización del *ego* trascendental así como la pérdida de la posibilidad de un autoconocimiento acabado son contemporáneos de la tematización de otro motivo anticartesiano: la inclusión del *Leib* en la esfera trascendental. Esta inclusión –en la que ciframos con Merleau-Ponty la clave del giro anticartesiano de Husserl– no significó un mero desplazamiento del cuerpo objetivado al ámbito de la subjetividad, sino el comienzo de una investigación inédita –alternativa a la científica– del sentido de la corporalidad vivida como "corporalidad conciente", que fue profundizada por la fenomenología post-husserliana, especialmente por Merleau-Ponty. Por último, en los escritos de Husserl que se reúnen bajo el título de una "fenomenología generativa" hallamos extremadas las notas que separan a la conciencia trascendental del cartesianismo. En efecto, esta última etapa del pensador privilegia la tematización no ya de la autotemporalización, sino de la temporalidad intersubjetiva, esto es, la

<sup>125</sup> Ibid., p. 159.

<sup>126</sup> Ms. E III 9, 24. Cit. por J. Iribarne, loc. cit.

historia. El yo trascendental debe ser considerado esencialmente como instancia de una comunidad histórica, por lo que incluso las anteriores investigaciones genéticas -que sólo consideraban la "biografía habitual"- le aparecen ahora al filósofo como "abstractas". Por otro lado, el retroceso en la investigación de la génesis de la conciencia perceptiva debe ir incluso más allá del pasado habitual -el cual ya daba privilegio a la pasividad por sobre la actividad de la conciencia, y la hacía similar a una semiconciencia no transparente para sí misma-. La inclusión de una intencionalidad instintiva por debajo de la habitual reduce el rol de la conciencia autónoma y autotransparente al de un mero término de las determinaciones pasadas, intersubjetivas e inconcientes. Ya muy alejado de su vocación cartesiana, Husserl restituye al cuerpo sus caracteres concientes y a los animales su lugar en la comunidad trascendental.

### 5. La filosofía merleau-pontyana frente al dualismo occidental.

Hemos intentado hacer un breve recorrido por algunos "hitos" en la historia del dualismo que ha caracterizado a la historia de la metafísica occidental, con el propósito de que, al abordar el estudio de la filosofía merleau-pontyana, se revele el alcance y las implicancias de una filosofía que pretende centrarse en el cuerpo. Volveremos en otras secciones de este trabajo a detenernos en otros momentos de esta historia, por ejemplo al abordar la crítica merleau-pontyana a las teorías modernas de la percepción, o a la historia de las concepciones filosóficas de la naturaleza. Por ahora, sólo hemos querido mostrar que el dualismo filosófico del cuerpo y el alma, lejos de ser obvio, necesario o natural, es el producto de una historia, de una cultura particular y sus vicisitudes indisociables de la historia política y económica que marcaron -y marcan- la vida de los cuerpos. Cuando, en diversas circunstancias, un Platón, un teólogo cristiano o un Descartes enunciaron que lo más propiamente humano es la razón y no el cuerpo, la afirmación "filosófica" estaba siempre ligada a una práctica concreta de separación y dominación de ciertos seres humanos respecto de otros y de la naturaleza. Concretamente, por ejemplo, respecto de los "cuerpos puros" o "sin alma", i.e., los animales, la ontología moderna no disfracó su connotación de dominación: "mi opinión (acerca de los animales) -dice Descartes- [...] [como cuerpos sin alma] absuelve a los hombres de la sospecha de crimen siempre que coman o maten animales"<sup>127</sup>. Para comprender más cabalmente el sentido del dualismo sería necesario sumar aun otra dimensión entrelazada con las anteriores, la consideración ética del cuerpo y del animal. Baste recordar que Nietzsche en su definición del cristianismo como popularización del platonismo no erraba en trazar una línea de sentido que une en la historia de la

<sup>127</sup> Descartes, Carta a Morus cit. por Georges Canguilhem, "Machine and Organism", en J. Crary- S. Kwinter (eds.), *Incorporations*, New York, Zone, 1992, p. 55. Compárese con Leibniz: "si debemos ver al animal como siendo más que una máquina deberíamos tornarnos pitagóricos y renunciar a nuestra dominación sobre los animales" (cit. en *ibid.*, p. 53).

cultura occidental la concepción del momento primero en que el Demiurgo en el mito platónico adosa el sexo al viviente lo más lejos posible del alma racional, "como un animal atado a su cuerpo" (*Timeo*) con la otra concepción del fin de los tiempos en que impera "la debilidad de la carne"<sup>128</sup> y para la cual el número de la Bestia son los tres seis<sup>129</sup>. La separación y dominación de unos hombres respecto de otros y de la naturaleza, al parecer, comienza por una "técnica de sí" de carácter moral como la que admirablemente describen los textos platónicos, por medio de la cual se construye en uno mismo lo propiamente humano, la razón, separándose de lo bajo y "corporal" y haciendo que el primer término domine al segundo.

Ahora bien, ¿en qué consiste la crítica de Merleau-Ponty a la ontología dualista que acabo de esbozar y que parece extenderse -en sus variantes- poco menos que a la totalidad de la metafísica occidental? Contrariamente a lo que rápidamente se afirma, Merleau-Ponty *no* sostiene que la ontología dualista sea *falsa* o que el cuerpo no se preste a una descripción mecánica u objetiva. Hay una "verdad del dualismo [...]. Esta dualidad no es un simple hecho; está en principio fundada"<sup>130</sup>. El dualismo describe una posibilidad de la experiencia; el problema es sólo que se ha propuesto como *la* descripción de la experiencia, cuando sólo describe uno de sus modos.

La propuesta de la filosofía de Merleau-Ponty no es simplemente la de transformar el significado o el uso de la palabra "cuerpo", recuperando sentidos enterrados y latentes, ni inventando otros nuevos. Su propuesta es la de volver la atención a la experiencia vivida corporalmente, en la que en última (o primera) instancia se apoya el sentido de nuestras palabras y pensamientos. Y el resultado de este giro de atención es descubrir que esta experiencia es potencialmente más rica y compleja que la experiencia, la terminología y el pensamiento dualista que caracteriza a nuestra cultura. Una cultura es, como decía Nietzsche, "un modo particular de criar cuerpos", y nuestra cultura dualista es una operación disciplinaria que cría cuerpos-máquina, instrumentales, al servicio del "espíritu" individual, de las "cabezas" que administran la vida social y de una moral que nos separa de la naturaleza, de los otros y de las dimensiones y posibilidades devaluadas -y aun desconocidas- de nuestra propia experiencia sensorial, sentimental y sensual asociadas al cuerpo. Descubrir en cambio que "nadie sabe aún lo que puede un cuerpo" (Spinoza) significa no sólo, por la negativa, que el cuerpo es misterioso y opaco a nuestra conciencia, sino también, de modo positivo, la posibilidad de ver hasta qué punto son contingentes y restringidos los modos de vida que tenemos por naturales, y abrir así el espectro de nuestras posibilidades de percepción y acción.

<sup>128</sup> San Pablo.

<sup>129</sup> San Juan, Apocalipsis 13.

<sup>130</sup> *EC*, pp. 290, 291.

Para insistir en lo ya dicho: el dualismo no es simplemente "falso". Es en cierto sentido verdadero que mi cuerpo funciona como una máquina ajena a mi conciencia y mi voluntad, como una parte del mundo objetivo, y que yo soy una fuente de pensamientos y decisiones independiente de la máquina. Pero esa no es la única ni primaria experiencia que tengo ni que puedo tener, es sólo un tipo de experiencia que se ha tornado hegemónica en nuestros saberes y discursos. ¿Y cómo describir lo que sea la experiencia, o más generalmente el Ser, más allá del dualismo? Es decir: ¿cuál es la superficie total sobre la cual se inscribió el pliegue<sup>131</sup>, la superficie de la cual el dualismo es sólo uno de los pliegues posibles? Para desplegar la superficie, diría Merleau-Ponty, es necesario encontrar el lugar preciso donde ha sido plegada. Y ese lugar del pliegue es el cuerpo, porque el cuerpo tal como es vivido en la experiencia cotidiana, la percepción-conducta corporal, sigue siendo la "anomalía recalcitrante"<sup>132</sup> del paradigma dualista de nuestra cultura, es aquello de mí que es también mundo, es mi conciencia y mi voluntad misma cuando percibo y me muevo normalmente, y es a la vez o alternativamente una parte del mundo pegada a mí, una cosa en nosotros "que interpone entre nosotros y las cosas sus mecanismos, sus poderes desconocidos", como sucede en la enfermedad<sup>133</sup>. Por eso el cuerpo, como lugar del pliegue, es el índice de la superficie total, del Ser en que se inscribe el dualismo, de una estructura dinámica en que se reconocen como dimensiones, subestructuras o figuras parciales y precarias tanto la naturaleza y el cuerpo-máquinas como el pensamiento. Por ello es necesario para Merleau-Ponty emprender una investigación inédita de esas figuras surgidas del pliegue dualista a partir del pliegue mismo, lo que es igual a redefinir *a partir del cuerpo vivido y percipiente* el sentido de la máquina y del animal-máquina, del organismo, de lo psíquico, del lenguaje, del pensamiento, como dimensiones entrelazadas de un mismo Ser: ya no se trata de trazar divisiones y órdenes sino más bien de ver de qué modo todas estas subestructuras "pueden sostenerse conjuntamente del lado de lo que no es nada"<sup>134</sup>. Definir estas dimensiones en términos del cuerpo o como modos del cuerpo significará decir por ejemplo: es cierto que el cuerpo puede funcionar como una especie de máquina, pero antes lo cierto es que el instrumento funciona como una parte o extensión del cuerpo –una prótesis-, y la máquina como un tipo de organismo (apéndice a su vez de otro)<sup>135</sup>, replicando un tipo de comportamiento corporal posible. Significará

<sup>131</sup> Hablar del pliegue más que de la escisión sirve para sugerir que el ser es originariamente uno y multidimensional y que los postulados dualistas no son meramente falsos, sino parciales y derivados respecto de esta unidad polimorfa.

<sup>132</sup> En el sentido de T. Kuhn.

<sup>133</sup> *EC*, p. 264.

<sup>134</sup> *N*, p. 275.

<sup>135</sup> Es decir: la máquina replica sólo un aspecto del cuerpo –aun habría que decir un modo de *comportarse* del cuerpo-, por eso el cuerpo, incluso en la investigación empírica del organismo, desborda su definición como máquina, lo que explica el interés de Merleau-Ponty en algunos desarrollos de la biología contemporánea (la embriología de Coghill y Gesell, los estudios acerca de la regeneración de los tejidos (Russell), etc.). Cf. *N*, pp. 188 ss.

decir también, por ejemplo: es verdad que el lenguaje y el pensamiento señalan dimensiones originales en la Naturaleza, pero a condición de ser, primero y más originariamente, modos de la experiencia o la conducta corporal: el lenguaje humano no es primariamente más que un modo más en que los cuerpos suenan<sup>136</sup>, una rearticulación del cuerpo como expresión primordial, un "segundo cuerpo o cuerpo abierto"<sup>137</sup>, y el alma, como adelantaba Nietzsche, es "una palabra para designar algo del cuerpo" o, en términos más cercanos a Merleau Ponty, una sutilización o sublimación del *Logos* tácito propio del mundo percibido, vivido en el cuerpo. Ahora bien, ¿cómo se relacionan más concretamente, para Merleau-Ponty, la percepción-conducta corporal, el lenguaje y el pensamiento? No se trata de funciones que permitan una definición independiente, autónoma, ni siquiera de niveles yuxtapuestos que simplemente se apoyen uno en el otro, sino de reestructuraciones que se producen en el movimiento de una misma estructura en perpetuo dinamismo. Pero este dinamismo deja su estela, sus huellas en forma de nervaduras o ejes. Y Merleau-Ponty ha identificado el eje central de la estructura en la corporalidad actuante, percipiente y expresiva, en medio de la cual emerge el fenómeno del lenguaje articulado y "luego" el pensamiento. Es verdad que en el ser humano adulto la serie que acabo de esbozar pierde su sentido, en tanto la estructura "actual" incorpora y resignifica sus momentos previos, integrándolos, ocultándolos en una figura más compleja y trastocando su sentido. Existe, en los términos de Merleau-Ponty, *reversibilidad* entre las dimensiones de la estructura actual (percepción-lenguaje-pensamiento), lo cual permite incluso que la serie de hecho pueda invertirse, de modo que, por ejemplo, el sentido lingüístico también sedimenta y transmuta el sentido mudo de lo percibido. Así es que "el vestido rojo percibido (es una) puntuación en el campo de las cosas rojas, que comprende las tejas de los tejados, la bandera de los guardabarreras y la de la Revolución de 1917"<sup>138</sup>. Pero las nervaduras de la estructura permanecen como huellas de su dinamismo y de su génesis, lo que permite a Merleau-Ponty afirmar aun en 1960 la serie tal como originalmente la planteamos:

Hay un logos del mundo sensible [...], una arquitectónica que *surge [fuse]* en el cuerpo como espíritu salvaje *antes* de sedimentarse en objetos de cultura positivos [...] [arquitectónica del cuerpo] que anima el lenguaje (e *indirectamente* el algoritmo, la lógica).<sup>139</sup>

Es esta filosofía corporal de la percepción, del lenguaje y del pensamiento la que intentaremos desarrollar en los capítulos siguientes de este trabajo. Antes de hacerlo, sólo agregaremos algunas observaciones acerca de la cuestión de la animalidad en la filosofía de Merleau-Ponty, una cuestión que, ya hemos observado, es paralela a la cuestión del cuerpo en la metafísica dualista occidental.

<sup>136</sup> *Vyl*, p. 179.

<sup>137</sup> *N*, p. 273.

<sup>138</sup> *Vyl*, p. 165.

<sup>139</sup> *N*, p. 290.

Pensamos en Merleau-Ponty, por lo general, como el filósofo del cuerpo. Frecuentemente olvidamos que su problema es, a la vez y casi con igual derecho, el del animal. Merleau-Ponty, sin embargo, no lo olvida cuando en su *Fenomenología de la percepción*, en el momento mismo en que comienza a introducir su concepción de la corporalidad vivida y percipiente como excediendo su definición mecanicista, dice que *el animal es de un mundo ("l'animal est à un monde")*<sup>140</sup>. El desafío de aquellas primeras páginas de la *Fenomenología* no es solamente el enunciar que el *in der Welt Sein (être au monde)* heideggeriano sólo se comprende a partir de la corporalidad, sino el introducir el ser-del-mundo hablando, no del *Dasein*, ni siquiera del cuerpo humano, sino del animal. Ahora bien, ¿qué significa la revisión a la que Merleau-Ponty somete el dualismo respecto de nuestra relación con aquellos que, tradicionalmente, no hablan ni piensan, i.e., los animales? Como modos del cuerpo, lenguaje y pensamiento dejan de ser diferencias específicas que se agreguen como "estratos" jerárquicos en algunos vertebrados "superiores" y de los que otros animales carezcan o no. Dice Merleau-Ponty:

El hombre ha de ser considerado en su *Ineinander* con la animalidad y la naturaleza. [...] El hombre no es animalidad más razón [...], el hombre es otra corporalidad [...]. Se trata de comprender la humanidad como otra manera de ser cuerpo.<sup>141</sup>

La relación animal-hombre no es una jerarquía fundada en una adición [...]. Hay (solamente) otra manera de ser cuerpo en el hombre.<sup>142</sup>

Diversas maneras de ser cuerpo son diversas dimensiones o reestructuraciones -no jerárquicas sino más bien rizomáticas- que participan de una misma "arquitectónica"<sup>143</sup> entre cuyas figuras hay imbricación y adherencia; y es así que encontramos al recorrerlas "todo tipo de anticipaciones y reminiscencias": "por la naturaleza en nosotros podemos conocer la naturaleza, y recíprocamente, es de nosotros que nos hablan los vivientes"<sup>144</sup>. ¿Podrán ser estas anticipaciones y reminiscencias, por ejemplo, las descubiertas por el estudio científico de la conducta animal? Antes de responder a esta pregunta podríamos recordar muy suscitadamente algunos datos desordenados que quizá se encuadrarían en este marco.

<sup>140</sup> FP, p. 97.

<sup>141</sup> N, p. 269.

<sup>142</sup> N, p. 277.

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> N, p. 267. Es, por ejemplo, en el mito y en las máscaras esquimales donde Merleau-Ponty encuentra una "extraordinaria representación" de este *Ineinander*, "del hombre como variante de la animalidad y el animal como variante del hombre, [...] la [necesaria] fundación vital del hombre y el espíritu [en tanto] *hay un cuerpo humano*". La danza del chamán revive los episodios de una historia mítica en cuyo principio hombre y animal eran lo mismo, mediante una máscara móvil que metamorfosea su rostro de animal a humano y viceversa. Los episodios de la historia danzada muestran la posterior división de ambos, tras la cual subsiste un *inua* humano en cada animal y un doble animal de cada humano, siendo en la actualidad el espíritu humano de la bestia

Bajo la hegemonía del paradigma chomskiano en lingüística la sintaxis pudo ser esgrimida por algunos como piedra de toque de la diferencia específica. En efecto, los chimpancés que mostraban incluso sorprendente innovación creativa en el uso del lenguaje de los sordomudos que habían aprendido, carecían sin embargo del uso de sintaxis, de cualquier orden funcional, en sus construcciones. La piedra de toque sin embargo se escapó de las manos cuando se comprobó que la comunicación de los cetáceos (particularmente los delfines) y de algunas aves fundaba sus construcciones en procedimientos sintácticos, y que la diferencia esencial se tornaba diferencia de grado (grado de complejidad). Algo similar ha sucedido con las investigaciones etológicas contemporáneas (tanto de observación en el medio natural como en laboratorio) respecto de otras pretendidas piedras de toque de la diferencia específica del animal humano. Progresivamente se ha comprobado, por ejemplo, que tampoco la arbitrariedad del signo es específica del lenguaje humano, sino que está presente aun en los "esquemas disparadores innatos sociales" surgidos filogenéticamente por un proceso de "ritualización" (Konrad Lorenz); que el engaño (conductas y expresiones para las que se requiere cierta complejidad de la capacidad de representar, en el sentido lato de usar una cosa para significar otra, una en lugar de otra o una como otra, y servirse de la diferencia entre lo signifiante y lo significado) no es específicamente humano, sino que se observa en los chimpancés tanto en su medio natural como, de modo perfeccionado, luego de aprender lenguajes de signos; que la capacidad de referirse a lo lejano temporal y espacialmente no es específica del lenguaje humano, sino que por ejemplo, la danza de las abejas melíferas estudiada por von Frisch (investigación confirmada y continuada por Gould y muchos otros), lejos de estar condicionada por estímulos actuales, puede por ejemplo referirse mediante una compleja simbolización a qué es lo que había en una fuente alimenticia particular una hora, un día o incluso una semana antes<sup>145</sup>; que la capacidad de referirse a sí mismo (el emisor) y de tener un "nombre propio" no es específica del lenguaje humano. Cada delfín, por ejemplo, tiene un *signature whistle* único en su colonia con el que "se presenta" a sí mismo y es conocido en su comunidad<sup>146</sup>; que las conductas autodestructivas y suicidas (que Merleau-Ponty mismo consideraba, junto con la revolución, como índice de lo propiamente humano en *La estructura del comportamiento*, en tanto supondrían una no adherencia al medio, al dictado de la especie y al mandato biológico de la supervivencia<sup>147</sup>) no son específicamente humanas, sino que se observan por ejemplo en ratas sometidas experimentalmente a situaciones de *stress*; que la herencia no genética de

---

invisible para todos excepto para el chamán, que puede por ello hacer las máscaras, y conserva también el poder de transformarse en su doble animal.

<sup>145</sup> Cf. W. H. Thorpe, *Breve historia de la etología*, Bs. As., Alianza, 1982.

<sup>146</sup> Cf. De Grazia, *Taking Animals Seriously*, Cambridge, Cambridge Un. Press, 1996, pp. 177 ss.

<sup>147</sup> Cf. *EC*, pp. 245, 246.



comportamientos inteligentes y originales que son a la vez perfeccionados por otras generaciones de modo idiosincrático -lo que Lorenz no duda en llamar "tradición"- no es específicamente humana. Ya Merleau-Ponty, conociendo bien las investigaciones de Lorenz y Tinbergen, afirmaba que "es posible hablar válidamente de una cultura animal"<sup>148</sup>; que la capacidad de reconocerse en un espejo no es específicamente humana. Recordemos que la tesis -ya demostrada falsa- de que *sólo* el niño desarrollaba esta capacidad (entre los 6 y 18 meses) sirvió de base a teorías psicológicas muy populares. El dato indicaba el acceso a la representación del espacio objetivo para Wallon, el surgimiento de la dimensión de "lo imaginario" para Lacan, e incluso para Merleau-Ponty en 1950, una aplicación empírica de la dialéctica hegeliana del reconocimiento que funda el orden de lo propiamente humano<sup>149</sup>. Posteriormente se descubrieron los defectos en los diseños de los experimentos anteriores y se comprobó que en realidad chimpancés y orangutanes no sólo se reconocen y se examinan en espejos, sino que una vez que conocen los espejos, pueden incluso ir a buscarlos para acceder a ver algo adherido a la parte posterior de su cabeza, usarlos para examinarse la garganta, e incluso pueden alcanzar un objeto con su mano accediendo sólo a la imagen de su mano en un monitor de televisión<sup>150</sup>.

En estos casos como en muchos otros, la diferencia específica humano-animal parece haberse disuelto en una diferencia de grado, y la piedra de toque parece reducirse a la imposibilidad de encontrar todos los rasgos que creíamos específicos de lo humano y que no lo son en una sola especie distinta de la humana<sup>151</sup>. Con todo, para Merleau-Ponty la pregunta por la inteligencia o el lenguaje animales -como investigación de reconocidas cualidades humanas que puedan extenderse o no a las demás especies- está, en principio, mal formulada, aun cuando los resultados de esta investigación puedan aportar datos indispensables al pensar filosófico<sup>152</sup>. La ontología de Merleau-Ponty no intenta hallar el fantasma en la máquina, como a veces parecen estar haciendo estos estudios, sino mostrar cómo fantasma y máquina son dimensiones de un ser único<sup>153</sup>. La

<sup>148</sup> *N*, p. 258.

<sup>149</sup> Cf. "Les relations avec autrui chez l'enfant" en *MPS*, pp. 314 ss.

<sup>150</sup> Investigaciones de Gallup, Patterson-Gordon, Menzel, Savage-Rumbaugh, etc. referidas por De Grazia en *op. cit.*

<sup>151</sup> Esto último no deja de marcar una diferencia global considerable, si consideramos con Merleau-Ponty, que la anexión de cada elemento en una estructura no es una simple adición sino que supone una reestructuración y un cambio de sentido de cada uno de los demás elementos.

<sup>152</sup> *N*, p. 276.

<sup>153</sup> En este sentido, las investigaciones etológicas contemporáneas serían quizá consideradas por Merleau-Ponty como un retroceso respecto de las propias de la etología clásica (von Uexküll, Lorenz, Tinbergen, etc.). Lorenz, que mostró hasta qué punto en la conducta animal puede observarse arbitrariedad, simbolización, tradición, no fijación al medio actual, etc., cuando más explícitamente se plantea cómo responder a la pregunta acerca de la conciencia animal no responde afirmativamente, sino que sugiere que lo que sus investigaciones en realidad muestran es la necesidad de redefinir la animalidad y la conciencia, trastocando los términos mismos de la pregunta. Esta parece ser una opción más cercana a la merleaupontyana. Cf. por

investigación de "la inteligencia y el lenguaje animal" supone siempre, además, una definición del pensamiento y del lenguaje que está aun por determinar. En este sentido, por ejemplo, Merleau-Ponty muestra los límites de los modelos cibernéticos de la conducta y la comunicación animal en cuanto se construyen en el olvido de la pregunta: ¿"Es la lengua solamente un código", y comunicarse solamente codificar y decodificar?<sup>154</sup> Podríamos ir un paso más allá, y preguntarnos si no será necesidad el que la investigación empírica sólo progrese a partir del olvido de las preguntas mismas que señalan el Ser único de cuya escisión surgieron y cuya cicatriz reprimen. Si así fuera, la filosofía merleau-pontyana del *Ineinander* ("uno-en-otro" o entrelazamiento ontológico) seguiría un camino divergente respecto del de la investigación científica. Muy por el contrario, sabemos que en sus últimos cursos sobre la naturaleza -como, por otra parte, ya desde su primera obra- Merleau-Ponty se ocupó de leer en lo empírico lo trascendental, otorgando gran importancia a los estudios físicos, biológicos y etológicos. Desde este punto de vista, la reflexología pavloviana, el conductismo de Watson y Skinner, el correctivo gestáltico de que la conducta animal no responde a estímulos puntuales sino a configuraciones, la etología clásica de von Uexküll y Lorenz, los desarrollos contemporáneos de la etología neurocientífica (como correctivo del conductismo) y el correctivo funcionalista de ésta última, todos encontrarían un lugar: la ontología del *Ineinander* no se aplicaría a negar sus resultados, sino a distribuirlos en un campo único de múltiples dimensiones. Descubrir sus lagunas es descubrir a la vez los lugares de sus necesarios entrelazos.

En las secciones que siguen intentaremos seguir las líneas básicas de esta filosofía del cuerpo tal como la desarrolló Merleau-Ponty: el proyecto de dar cuenta de la integridad de la experiencia humana desde el dato primero de su la experiencia corporal tal como es vivida. El punto de partida será seguir su desarrollo de una teoría de la percepción fundada en el cuerpo. Haciendo escala en el desarrollo de una teoría corporal del lenguaje, intentaremos por último llegar a ver de qué modo la última filosofía de Merleau-Ponty esboza los lineamientos del proyecto de "comprender de qué modo [el ser percibido] deviene espíritu o suscita un espíritu"<sup>155</sup>, es decir, describir el motivo particular que el pensamiento inscribe en la estructura más general, las nevaduras que indican su surgimiento, las reestructuraciones particulares que impone. Elucidar, en otros términos, algo del sentido de aquella definición nietzscheana del alma como "algo del cuerpo", o lo que es igual, abordar a la humanidad como un modo de la animalidad, o si se quiere y más precisamente: comprender la humanidad y la animalidad como modos particulares de "ser cuerpo".

---

ejemplo K. Lorenz, "¿Tienen vida subjetiva los animales?" en *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, Plaza & Janes, 1974, pp. 395 ss.

<sup>154</sup> N, p. 216.

<sup>155</sup> N, p. 272.

## II. Cuerpos hábiles. La teoría merleau-pontyana de la percepción.

### 1. ¿Tenía Merleau-Ponty una teoría de la percepción? El problema de la percepción, el proyecto y el método merleau-pontyanos.

El propósito de esta sección será dar cuenta de la teoría merleau-pontyana de la percepción. La misma afirmación de este propósito es ya problemática. Es posible preguntarse, como lo ha hecho recientemente G. B. Madison, si Merleau-Ponty de hecho desarrolló efectivamente alguna teoría de la percepción y responder negativamente: "la noción moderna de 'percepción' no juega rol alguno en la temprana obra de Merleau-Ponty *Fenomenología de la percepción*"<sup>1</sup>. La afirmación de Madison contiene algo de verdad, como veremos: el proyecto merleau-pontyano que guía su *Fenomenología* no es meramente el de proponer una nueva explicación de las razones o los mecanismos por los que percibimos los objetos y el mundo, sino poner en cuestión las nociones mismas que tenemos acerca de qué es aquello que percibimos y del "sujeto" que percibe, lo que significa en última instancia redefinir lo que comprendemos por percepción. Pero si aun así nos proponemos exponer la teoría merleau-pontyana de la percepción, es porque entendemos que el proyecto global de Merleau-Ponty siempre fue más bien el de redefinir un número de nociones tradicionales -entre las que se cuentan, junto con la de "percepción", las de "cuerpo", "sensación", "sujeto", etc.-, el de torcer (¿o redescubrir?) sus significaciones más que el de abandonarlas y comenzar a hablar en un lenguaje absolutamente original. En realidad no se trata de una operación meramente lingüística y conceptual de resignificación o redefinición, sino de una operación fenomenológica y, en última instancia, práctica: la de volver a vivir la experiencia en la riqueza de sus múltiples dimensiones e intentar describirla, de revivir nuestro contacto originario con el mundo y dar cuenta de él. Se trata, en suma, del mismo núcleo que anima el proyecto fenomenológico: "volver a las cosas mismas"<sup>2</sup>. Hablamos de un "regreso" a la experiencia "originaria" o primordial, pero podemos preguntarnos: ¿regreso desde dónde, dónde estaríamos extraviados, y en qué dirección, entonces, sería necesario emprender tal regreso? Y además, ¿cómo hacerlo, cuál sería el "camino" en el sentido del "método"? Las respuestas a esta red de preguntas conexas apuntan, a pesar del cariz fenomenológico de la empresa merleau-pontyana, en una dirección un poco distinta de la del análisis fenomenológico en su sentido husserliano tradicional. Para Merleau-Ponty se trata

<sup>1</sup> G. B. Madison, "Did Merleau-Ponty Have a Theory of Perception?", en T. Busch-S. Gallaher (eds.), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, Albany, SUNY Press, 1992.

<sup>2</sup> *FP*, p. 8.

de retomar el espíritu del proyecto fenomenológico pero salvándolo de "todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes [...] y finalmente, consigo mismo"<sup>3</sup>. Veamos en qué sentido.

La propuesta merleau-pontyana total de su *Fenomenología* y creemos, de su entera filosofía, puede resumirse con estas palabras del "Prólogo" de aquella obra: "Será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos-del-mundo por nuestro cuerpo, [...] tomar así nuevo contacto con el cuerpo y con el mundo"<sup>4</sup>. También se refiere el filósofo a "aprender de nuevo a sentir nuestro cuerpo, reencontrar bajo el saber objetivo y distante del cuerpo ese otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo"<sup>5</sup>. Las sombras deformantes en las que estaríamos perdidos y desde las que deberíamos retornar a la experiencia prístina serían entonces, según estas expresiones del filósofo, las del "saber objetivo". El saber objetivo es para Merleau-Ponty, en primer lugar, la "visión científica"<sup>6</sup>, por ejemplo, los conocimientos biológicos y físicos adquiridos acerca de cómo funciona nuestro cuerpo como parte del mundo y acerca del mundo mismo. Pero no es sólo esto: también se trata de los conceptos y categorías filosóficas cuyo significado damos por sentado y más aún, se trata de toda la dimensión lingüística y conceptual adquirida pre-filosóficamente y que están entretnejidos en la tela de nuestra experiencia. Es también, finalmente, como para Husserl, la experiencia "ingenua" de la "actitud natural" según la cual nos movemos familiarmente en un mundo de cosas hechas y con límites precisos que están ahí independientemente de mí. Esta experiencia no es tan "ingenua" como se pretende sino que ya contiene algún tipo de "idealización", de neutralización o sublimación del contacto primero que tenemos con el mundo. Hay entonces, en la empresa merleau-pontyana, si bien no de manera explícita, una radical *epoché* operante, una puesta entre paréntesis del "saber objetivo" y de la "actitud natural", pero, de esta última, sólo para descubrirla como no tan natural ni ingenua. La *epoché* que posibilita la reducción no nos conduce en este caso más allá de la actitud natural, hacia una subjetividad constituyente ni a la dimensión de las esencias, sino al núcleo vivo de la misma experiencia. Se trata de "romper la familiaridad con el mundo" para poder volver a vivirlo más profundamente en el "asombro", término que según Merleau-Ponty, compone la mejor fórmula que alguien (E. Fink) ha otorgado de la reducción<sup>7</sup>. Y en el asombro, según Merleau-Ponty, lo que se revela no es un mundo de cosas ya hechas frente a mí, pero tampoco una conciencia que es condición de posibilidad de todo aparecer, ni una conciencia que constituye activamente el mundo dando sentido a un flujo informe y disperso de impresiones sensibles, sino el resurgimiento

<sup>3</sup> FP, p. 13.

<sup>4</sup> FP, p. 222.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> FP, p. 9.

<sup>7</sup> FP, p. 13.

de mí mismo, los otros y el mundo entrelazados, el "*être-au-monde*" ("ser-en-el-mundo", o "ser-del-mundo") en el sentido merleau-pontyano. Por un lado, una conciencia que no es sino conciencia-de-mundo, que no se tiene a sí misma antes de tener un mundo, y por otro, un mundo que no está ahí más que como el ámbito que co-habito y al cual pertenezco en tanto he nacido del mundo, ambos como dimensiones de un único aparecer originario.

Al decir que ésta es a grandes rasgos la experiencia "originaria" que se trata de revivir, decimos "originaria" sólo en tanto la mirada filosófica, tal como la concibe Merleau-Ponty, intenta ser "una experiencia renovada de su propio comienzo"<sup>8</sup>, el cual está en la experiencia que precede a la reflexión, pero no en el sentido de una experiencia renovada del origen o del comienzo mismo de la experiencia. Puesto que el intento de retrotraernos al surgir de la experiencia misma tiene la consecuencia de mostrar que ese surgir no es un origen, como lo sería si hubiera un punto de partida sólido, una conciencia constituyente que se poseyera a sí misma antes de dedicarse a construir o desplegar un mundo. En ese sentido afirma Merleau-Ponty que "la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa"<sup>9</sup>. Yo estaba ya ahí, respirando y moviéndome en el mundo antes de describirlo y pensarlo, y el mundo "está ahí antes cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo"<sup>10</sup>. La reflexión debe reconocer que "el mundo está dado al sujeto" y el "sujeto está dado a sí mismo"<sup>11</sup> en su estar dado al mundo (en su "ser-del-mundo"), ambos están ya ahí en relación antes del movimiento que inicia la reflexión: el mundo como "trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen", y el sujeto, pero no como "hombre interior" puesto que "no hay hombre interior" sino que "el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce"<sup>12</sup>. Este sujeto exterior sin interior, este sujeto que está siempre ya en el mundo, que "es-del-mundo", es un sujeto esencialmente corporal<sup>13</sup>.

Tales son algunas de las observaciones metodológicas y las líneas generales del proyecto que Merleau-Ponty formula en el "Prólogo" a su *Fenomenología de la percepción*. Podemos pensar con razón, como Madison, que tal proyecto desde su comienzo no parece abocado a brindar meramente una teoría de la percepción, puesto que no es meramente gnoseológico sino que apunta a una más amplia revisión de categorías ontológicas y metafísicas tradicionales. Además, la dificultad

<sup>8</sup> FP, p. 14.

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> FP, p. 9.

<sup>11</sup> FP, p. 10.

<sup>12</sup> FP, pp. 10, 11.

<sup>13</sup> A pesar de lo dicho, la experiencia que se trata de describir puede ser descrita como "originaria" por otra razón: veremos más adelante que la particular *epoché* operante en las descripciones merleau-pontyanas revela, a fin de cuentas, una experiencia y un mundo multiforme y mezclado, que podríamos considerar casi onírico y "pueril". La experiencia "originaria" y muda es también una experiencia "infantil" que acompaña a la vida adulta por debajo de las idealizaciones y las significaciones lingüísticas.

de definir la teoría merleau-pontyana de la percepción, en el caso de que la hubiera, se hace notar desde el "Prólogo", que ya señala el estilo argumentativo de toda la obra consistente en distinguir la posición propia de otras, sin brindar al parecer demasiadas alternativas positivas: sabemos más o menos qué es lo que *no* es la experiencia "originaria", pero sólo contamos con algunas indicaciones vagas acerca de qué es positivamente. Según Madison, "en la *Fenomenología* no hay, estrictamente hablando, tesis positivas; la obra en su conjunto es esencialmente negativa. [...] La posición propia de Merleau-Ponty sólo puede ser caracterizada negativamente, como anti-empirista o anti-intelectualista"<sup>14</sup>. Es verdad que la filosofía merleau-pontyana de la percepción necesita, en primer término, de una serie de tesis negativas o críticas. La percepción *no* constituye el resultado de un proceso intelectual –ni lingüístico– que se aplicaría sobre un material sensible. Por un lado, *no* es posible aislar una "sensación" pura desprovista de sentido. Por otro, *no* es necesario postular la operación de juicios tácitos (al modo cartesiano) o categorías del entendimiento (al modo kantiano) o procesos computacionales o inferenciales inconcientes (al modo de algunas teorías cognitivistas contemporáneas) para dar cuenta de lo percibido. *Tampoco* es sencillo dar cuenta de lo percibido ateniéndose a una investigación puramente anátomo-fisiológica, ya sea periférica (que cargue las tintas en la complejidad del estímulo y de la actividad de los órganos sensoriales) o central (a pesar de los grandes avances contemporáneos de las neurociencias). Teorías de este tipo aún encuentran dificultades para explicar el logro de la constancia perceptiva, las percepciones preferidas en presencia de estímulos ambiguos, el efecto de compleción, así como ciertos casos de ilusiones y delusiones (alucinaciones). Ahora bien, la tesis positiva central contenida en la *Fenomenología de la percepción* sostiene que la percepción depende fundamentalmente, no de un proceso intelectual ni tampoco meramente fisiológico, sino del *comportamiento corporal*, o más precisamente, de las disposiciones motrices sedimentadas por hábito. En suma, a pesar de la interpretación "postmoderna" de Madison acerca del propósito meramente "deconstructivo" y crítico de Merleau-Ponty, creemos por el contrario que el filósofo de hecho desarrolló un número de tesis positivas acerca de la percepción, aun si su proyecto más global de volver a la experiencia y a las cosas mismas lo lleva a redefinir la percepción, a cuestionar su lugar en la economía general de la experiencia tal como es vivida, y quizás incluso a ir más allá de ella. En Merleau-Ponty hallamos una teoría acerca de qué percibimos, cómo debería concebirse el sujeto percipiente, por qué percibimos de tal modo y explicaciones acerca de los problemas típicos de la percepción (el rol de las sensaciones, las ilusiones de los sentidos, la alucinación, las constancias perceptivas, etc.) y esto basta para afirmar que el filósofo desarrolló una teoría de la percepción, aun si su proyecto total –en su *Fenomenología* e incluso antes– nunca se redujo al problema gnoseológico.

<sup>14</sup> G. B. Madison, loc. cit, p. 85.

En primer lugar, entonces, ¿qué es lo que percibimos? Percibimos cosas, aunque quizá como dice Proust "esa inmovilidad de las cosas que nos rodean, acaso es una cualidad que nosotros les imponemos, con nuestra certidumbre de que ellas son esas cosas, y nada más que esas cosas, con la inmovilidad que toma nuestro pensamiento frente a ellas"<sup>15</sup>. Decir que percibimos "cosas" u "objetos" sería entonces quizá comenzar por una generalización y una simplificación -aun una falsificación-, pero tal es la respuesta que nos viene en primer lugar a la mente y de hecho las teorías clásicas de la percepción frecuentemente no han creído que su problema fuera más complejo que el de dar cuenta de la percepción de "cosas", y usualmente de modo más estrecho aún, en el sentido de "cosas vistas". En efecto, percibimos mesas, sillas, caminos, paredes, casas, manzanas, pero también animales y personas, ruidos y viento cálido, reflejos y sombras, ecos y destellos, imágenes, niebla, percibimos el cielo. También percibimos cosas que "no están ahí" aunque parecen estarlo, como el zumbido en nuestros oídos, espejismos, las llamadas "ilusiones" de los sentidos y alucinaciones. No sólo algunos de los ítems que clasificamos vagamente en segundo y tercer lugar -difícilmente definibles como "cosas"- son inseparables de algunas de las "cosas" primeramente nombradas y están "mezclados" con ellas en la experiencia, sino que no todas las "cosas" de la primera parte de la enumeración lo son a mismo título. Pero comencemos con las aparentemente más simples y preferidas por los filósofos, como por ejemplo la silla o, si se prefiere, el cubo. La primera cuestión de la que una teoría de la percepción debería dar cuenta es, en este caso, qué significa percibir una silla y por qué percibimos una silla. No se trata de una cuestión ociosa, sino que la pregunta está motivada por la misma experiencia. En primer lugar, puede ser que no siempre hayamos percibido la silla como silla, sino que al vislumbrarla en la penumbra creímos que se trataba de otro objeto. Ahora que hemos encendido la luz, no tenemos duda de que se trata de una silla, y sin embargo, podemos preguntarnos si el pájaro que entró por la ventana y se posó sobre ella percibe también una silla, y si suponemos que no lo hace, preguntarnos qué es lo que percibe y qué nos autoriza a creer que lo que percibimos es a fin de cuentas sólo una silla. Podemos suponer hipotéticamente que si desde un avión arrojamos una silla plástica de moderno diseño sobre una población aborigen que nunca vio alguna -como algunas tribus amazónicas que acostumbran a sentarse en cuclillas- podría suceder que los aborígenes le encuentren usos impensados o incluso que no le encuentren ningún uso sino un valor estético o mágico: ¿perciben ellos en este caso la misma cosa que percibimos nosotros, es decir, una silla?

Las idealizaciones científicas nos proveen de nuevas maneras de plantear el mismo viejo problema que ya se deja ver en la precariedad con que se da toda simple experiencia: sabemos que

---

<sup>15</sup> M. Proust, *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*, tr. P. Salinas, Buenos Aires, Santiago Rueda Ed., 1990, p. 12.

el mundo "objetivo" tal como lo describe la física, por ejemplo, no consta de los mismos ítems que percibimos. Los colores, por ejemplo, no existen como tales en el mundo del físico, quien sólo describiría superficies que reflejan ondas electromagnéticas de determinadas frecuencias, ni tampoco existen los olores y sabores que físicamente son meros compuestos químicos, ni tampoco sonidos, que físicamente no son más que vibraciones de distinta frecuencia de los objetos y del aire. Colores, olores, sonidos sólo existen como percepciones de los seres vivos, los seres que estudia el biólogo. Este último puede dar cuenta de la particular constitución anatómica que hace que los seres humanos no perciban rayos infrarrojos ni ultravioletas, por qué en cambio otros animales como las abejas y las serpientes responden a frecuencias lumínicas que no percibimos, o los peces responden a frecuencias sonoras y olores que son imperceptibles para nosotros<sup>16</sup>. Sin embargo, el biólogo tampoco puede dar cuenta de por qué la misma frecuencia electromagnética reflejada sobre la retina puede ser vista por contraste alternativamente como verde o como azul, o por qué al movernos seguimos percibiendo la forma y el tamaño de los objetos como constante a pesar de que la imagen retiniana cambia sin cesar. Podría pensarse que la respuesta la daría otro tipo de científico -por ejemplo, un neurocientífico-, pero hasta el momento el apelar a su explicación sigue siendo una cuestión de decisión filosófica o de simple confianza en los progresos futuros de su ciencia, puesto que por ejemplo respecto del caso del tamaño y forma de los objetos percibidos, la imagen registrada en la corteza visual -es decir, el producto cerebral de la recepción mediante el nervio óptico de la imagen retiniana- es tan diferente de lo percibido como la imagen plana y cambiante de la retina<sup>17</sup>. Un paso ulterior podría ser identificar la zona cerebral donde se daría el procesamiento neuronal relacionado con la constancia del tamaño y forma percibidos. Sin embargo, el considerar la identificación de tal zona como el final o el éxito del proyecto de dar cuenta cabal de lo percibido, o el considerar en cambio que sólo hemos estado abriendo y describiendo cajas negras dentro de cajas negras sin haber elucidado -ni poder elucidar nunca mediante este camino- lo percibido, sigue siendo en el presente una cuestión abierta a la discusión filosófica. Volveremos más adelante a estos problemas. En este punto sólo quisimos notar que, por el recurso a la imagen científica del mundo, podemos volver a ver aparecer el mismo problema propiamente filosófico de la percepción, el cual aun sin recurrir a las divergencias de la visión científica del mundo respecto de nuestra percepción es motivado ya por la misma multiformidad de nuestra experiencia ingenua, en tanto estamos en contacto con otros seres cuyo comportamiento parece mostrar que no perciben lo mismo que percibimos, o somos concientes de no percibir siempre del mismo modo -como en el

---

<sup>16</sup> Irvin Rock, *La percepción*, tr. J. M. García de la Mora, Barcelona, Prensa Científica/Ed. Labor, 1985, p. 3.

<sup>17</sup> Cf. Rock, op. cit., p. 7.



caso de las ilusiones de los sentidos-. Tiene entonces sentido preguntar qué significa percibir una silla y por qué percibimos una silla.

Siguiendo en general el desarrollo de las primeras secciones de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty podríamos, en principio, catalogar las muy diversas respuestas que se han dado a esta pregunta en dos grandes meta-teorías, que podemos designar como materialistas, mecanicistas o fisiologistas por un lado y espiritualistas, intelectualistas o psicologistas por el otro, en contraste con las cuales Merleau-Ponty va a afirmar su propia teoría alternativa<sup>18</sup>. Las primeras comparten la idea general de que la respuesta se encontrará estudiando las partes y el funcionamiento de nuestro cuerpo. En la actualidad el avance de las neurociencias ha mostrado cuánto se puede avanzar en este camino llenando los baches de las explicaciones fisiológicas periféricas con explicaciones fisiológicas centrales (cerebrales). A diferencia de éstas, las segundas ("intelectualistas") comparten, a grandes rasgos, la intuición de que la complejidad de las operaciones implicadas en la percepción difícilmente se encuentre en la descripción de un mecanismo fisiológico cualquiera sea, sino que debe ser atribuido por principio a un funcionamiento mental, similar a un razonamiento que opere con algún tipo de símbolos - lingüísticos o no lingüísticos, según el caso-, basándose en ciertas premisas y reglas o algún repertorio de categorías o conceptos. En los desarrollos de Merleau-Ponty ejemplos típicos de esta última clase de explicaciones podrían ser la gnoseología cartesiana, según la cual "no es el ojo el que percibe sino el espíritu"<sup>19</sup> y toda percepción se basa en un "juicio tácito del entendimiento", o la gnoseología kantiana, según la cual la experiencia de todo objeto tiene como condición de posibilidad las categorías y operaciones sintéticas del entendimiento. Frecuentemente en su *Fenomenología* Merleau-Ponty no opone a estas últimas teorías "intelectualistas" las teorías "fisiologistas" a las que nos referimos antes, las cuales tampoco por otra parte han tenido en la tradición filosófica moderna el valor y el sentido filosófico que adquieren actualmente en las filosofías angloamericanas, sino que han representado más bien la alternativa de una explicación "científica" ("extra-filosófica") de la percepción. La alternativa que usualmente aparece en los desarrollos de la *Fenomenología* frente al intelectualismo es en cambio el empirismo, ambos como casos de lo que Merleau-Ponty denomina "el pensamiento objetivo". Si bien las explicaciones empiristas y fisiologistas de la percepción pueden en ocasiones aunarse y se han desarrollado

<sup>18</sup> El primer capítulo de la primera parte de la obra se refiere a la "fisiología clásica" y el segundo a la "psicología clásica", y si bien esta primera parte se refiere al cuerpo el filósofo ya sienta las bases de su teoría de la percepción, exposición que es reanudada y completada en la segunda parte de la obra (es decir que las visiones alternativas de la corporalidad son también teorías alternativas de la percepción). Cf. *FP*, p. 147, n. 67, donde Merleau-Ponty se refiere a la relación entre la primera y segunda parte de su obra afirmando que las "anticipaciones y repeticiones son inevitables si [...] la percepción [tratada en la segunda parte] y la experiencia del propio cuerpo [tratada en la primera] se implican una a otra".

particularmente en el contexto de la misma tradición angloamericana, no existen razones de principio para que necesariamente coincidan, y las objeciones que Merleau-Ponty formula a unas y otras son de distintos tipos y por muy distintas razones. En principio, una teoría empirista como la de Locke, por ejemplo, que apela a la asociación de ideas, podría caer bajo algunas de las mismas críticas que Merleau-Ponty formula a las teorías intelectualistas en tanto su explicación se reduce a procesos mentales. En segundo lugar, si lo más distintivo del empirismo en su oposición al racionalismo es su concepción del espíritu como *tabula rasa* sobre la cual la experiencia dibujará sus contenidos, es decir, su oposición al innatismo, entonces por lo mismo podría oponerse alguna teoría empirista a ciertas teorías fisiologistas que hacen énfasis en la herencia anatómica y genética por sobre el aprendizaje. La crítica merleau-pontyana al empirismo no tiene que ver, como veremos, con la oposición del empirismo al innatismo, y si esta oposición fuera la característica que se conviniera en considerar como más propia suya, entonces no habría razones para negar a Merleau-Ponty el título de empirista en alguno de los muchos sentidos del término. La crítica merleau-pontyana apuntará más bien al supuesto empirista de los "datos", "impresiones sensibles" simples o sensaciones puras, hipótesis que está presente de todos modos, con una función subordinada pero indispensable, también en explicaciones intelectualistas.

Las diferencias de la perspectiva merleau-pontyana con estos tres puntos de vista - fisiologismo, intelectualismo, empirismo- que, como vimos, pueden combinar sus elementos y solaparse (como de hecho ha sucedido en la historia de la filosofía moderna) se harán claras una vez que expongamos la explicación alternativa que propone Merleau-Ponty. Ahora bien, ¿por qué camino llega Merleau-Ponty a elaborar su propia teoría, y cómo la fundamenta en su *Fenomenología*? Podríamos distinguir a lo largo de sus exposiciones el uso de tres recursos: a) argumentativo negativo; b) "argumentativo trascendental"; c) fenomenológico. Pero veremos que todos se fundan en y se reducen en última instancia al tercero. El primer recurso (a.) al que muchas veces apela el filósofo es mostrar las insuficiencias de las teorías "clásicas" de la percepción - intelectualistas, empiristas, fisiologistas- para elucidar su propia alternativa "por la negativa": "ni ... ni ... ni ...". Pero aquello para lo cual estas teorías se muestran insuficientes es para dar cuenta de la experiencia perceptiva tal como es vivida, de modo que este camino presupone una previa descripción fenomenológica de la experiencia (c.) con la cual medir la suficiencia de las explicaciones. En segundo lugar (b.), como ha mostrado Charles Taylor, Merleau-Ponty muchas veces recurre a una especie de "argumento trascendental" en el sentido kantiano. Este tipo de argumento es aquel que no va desde las premisas hacia las conclusiones mediante inferencias, sino que parte de un dato autoevidente y apodíctico - "algún rasgo de nuestra experiencia que es

---

<sup>19</sup> "El alma es la que ve y no el ojo" (Descartes, *Dioptrique*, Discours sixième; cit. en EC, p. 268).

indudable y está más allá de cualquier objeción"<sup>20</sup> para retroceder en dirección a sus condiciones de posibilidad. Estas condiciones de posibilidad son el término de la demostración (i.e., son las que quedan demostradas), puesto que están contenidas como presupuestos de aquel dato autoevidente y son tan necesarios como aquél. Por ejemplo, partiendo del dato de que (1.) hay percepción de objetos, podemos retroceder hacia la afirmación de que (2.) a cualquier percepción de un objeto es inherente el darse por perspectivas, o según una cierta orientación, y retroceder luego aún más hacia la afirmación de que (3.) el darse del objeto por perspectivas o según cierta orientación sólo es posible si la percepción tiene su sede en un cuerpo, para concluir así que (4.) la percepción es por necesidad una función propia de un cuerpo percipiente. Es claro que pueden rastrearse argumentos de este tipo, especialmente en la segunda parte de la *Fenomenología*, pero también nos parece bastante evidente que bajo la apariencia de un "argumento trascendental" lo que se lleva a cabo es en realidad una descripción fenomenológica de la experiencia perceptiva, patentemente entre el paso 1 y 2 del "argumento". Los pasos 3 y 4 pueden considerarse "deductivos-trascendentales", pero sólo serán aceptados si previamente se ha aceptado la hipótesis de que la percepción comporta esencialmente tales o cuales rasgos, y esta hipótesis es el resultado de una descripción fenomenológica. Es por ello que consideramos que en última instancia, Merleau-Ponty es siempre esencialmente un fenomenólogo si la tarea de este último consiste básicamente, como dice el filósofo, en "describir, no explicar ni analizar"<sup>21</sup>. Una particularidad de la exposición merleau-pontyana -especialmente original en el contexto de la filosofía continental- es que su descripción fenomenológica se apoya muy frecuentemente en estudios empíricos acerca de la psicología y fisiología de la percepción. En esta exposición de su teoría seguiremos también su estrategia. Sin embargo, es claro que los resultados de los estudios empíricos necesitan ser interpretados y esta interpretación, como se hará evidente, se apoya en última instancia en la descripción de la experiencia perceptiva misma tal como es vivida, que es aquello de lo que en última instancia se intenta dar cuenta.

## 2. Lo percibido como posibilidad de comportamiento corporal.

Volvamos entonces a nuestra pregunta acerca de qué es percibir una silla. En contraste con teorías intelectualistas, fisiologistas y empiristas, y basándose fundamentalmente en una descripción de la experiencia tal como es vivida, Merleau-Ponty propondrá en su *Fenomenología de la percepción* una respuesta muy simple: percibir una silla es percibir una posibilidad o un repertorio de posibilidades de movimiento, básicamente en este caso, la posibilidad de sentarse, así como un

<sup>20</sup> Charles Taylor, "La validez de los argumentos trascendentales", en *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, tr. F. Birulés Bertrán, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 42 ss.

camino en el bosque es percibido como una posibilidad de caminar. Aun en sus últimas notas seguirá escribiendo: "toda percepción es por principio movimiento"<sup>22</sup>. En este sentido, los objetos percibidos son "fórmulas motrices", propuestas de comportamientos corporales posibles, y correlativamente el sujeto percipiente es el cuerpo como portador de determinadas posibilidades de movimiento, el así denominado "esquema corporal" o motriz. Nuestra percepción de cosas es la percepción de posibles comportamientos o quehaceres, y en este sentido si queremos otorgar a la percepción el rango de "conocimiento" podemos decir que el conocimiento perceptivo de todo "qué" supone un "saber cómo": nuestra percepción de una cosa no consiste esencialmente en un "know that", un saber explícito, representativo o proposicional acerca de algo y sus propiedades sino en un "know how" tácito que posee mi cuerpo mismo en tanto "sabe" cómo puede conducirse, comportarse, manejarse con algo o en un espacio<sup>23</sup>. Si se define fenomenológicamente a lo percibido como "la captación de una significación", se trata en todo caso de "la captación motriz de una significación motriz"<sup>24</sup>, y si hay en la percepción un tipo de conocimiento, se trata, dice Merleau-Ponty, de "un saber que está en las manos", "un cuerpo que comprende"<sup>25</sup>. Un excelente resumen de esta teoría de la percepción expuesta en la *Fenomenología* se halla en un curso que brindó Merleau-Ponty unos quince años después de publicado aquel texto, en el contexto de la personal exposición que el filósofo hacía no de su propia teoría sino de la teoría husserliana, lo que evidencia claramente su inspiración:

Al percibir un objeto, tengo conciencia de posibilidades motrices que están implicadas en la percepción de él. La cosa se me aparece como función de los movimientos de mi cuerpo. Pero si bien estos movimientos se despliegan en torno al objeto, no debo suponer que son pensados por mí como factores objetivos. La percepción no es un análisis [...] al término del cual relacionaríamos ciertas apariciones a nuestro cuerpo [...]. La conciencia que tengo de mi cuerpo es una conciencia deslizante [*glissante*], el sentimiento de un poder. Tengo conciencia de mi cuerpo como de una potencia indivisa y sistemática de organizar ciertos desenvolvimientos de aparecer perceptivo. [...] Organizo con mi cuerpo una comprensión del mundo, y la relación con mi cuerpo no es la de un Yo puro que tendría sucesivamente dos objetos, mi cuerpo y la cosa, sino que yo habito mi cuerpo y por él habito las cosas. La cosa me aparece [...] como enclavada [*enclavée*] en su funcionamiento.<sup>26</sup>

En el párrafo citado aparece no sólo la referencia al sujeto percipiente como cuerpo motriz y el objeto percibido como posibilidad de comportamiento o recorrido corporal, sino el indisoluble sistema que conforman ambos en la experiencia. Este entrelazamiento, *Ineinander* o relación de

<sup>21</sup> *FP*, p. 8.

<sup>22</sup> *Vyl*, p. 279.

<sup>23</sup> Extrapolamos aquí los términos de la famosa distinción de G. Ryle en *The Concept of Mind*.

<sup>24</sup> *FP*, pp. 160 ss. También: "lo que hemos descubierto mediante el estudio de la motricidad es, en definitiva, un nuevo sentido del vocablo 'sentido'" (*FP*, p. 164).

<sup>25</sup> *FP*, pp. 161, 162.

<sup>26</sup> *N*, pp. 106,7

uno-en-otro (distinta de la de uno-frente-al-otro o uno-fuera-de-otro), que el filósofo reconoce en otras ocasiones en la noción fenomenológica central de la intencionalidad, es sin embargo en su *Fenomenología* más explícitamente emparejado con la noción heideggeriana de *In-der-Welt-Sein* (ser-en-el-mundo) que Merleau-Ponty traduce como *être-au-monde*. Así como para Heidegger el "ser" del *Dasein* "en" el mundo no significa una relación de inclusión física o una relación contingente entre dos entes independientes sino una relación cuyos términos sólo existen en relación, así el cuerpo y el mundo son para Merleau-Ponty inseparables "momentos de una estructura única". De modo análogo al Heidegger de *Sein und Zeit*, para Merleau-Ponty el modo en que las cosas aparecen no es primariamente "ante-los-ojos" ni como objetos de conocimiento, sino como "a-la-mano" (el *Zuhandenheit*, "ser a la mano" o "amanualidad" heideggeriana) y como "qué-haceres" posibles, es decir, como *prágmata* o "útiles". También Merleau-Ponty reconocerá, similarmente a Heidegger, que la mirada teórica posada sobre los entes es un modo derivado de nuestro estar "empeñados" en el mundo, inmersos en un comportamiento pragmático u ocupación (*Besorgen*) en medio del cual las cosas aparecen no como objetos neutros de conocimiento sino bajo un determinado *Stimmung* ("temple de ánimo"): como peligrosas, deseables, familiares, atractivas, amenazantes, indiferentes, etc. Se trata, afirma Merleau-Ponty, de "volver a situar la emoción en el ser-del-mundo"<sup>27</sup>. Si, como veremos, el cuerpo vivido es definido en los términos de Merleau-Ponty como un "esquema motriz", el filósofo dirá, siguiendo la misma línea de Heidegger pero más allá, que el esquema motriz es a la vez un "esquema afectivo o libidinal" y "toda percepción es un modo del deseo"<sup>28</sup>. Pero todos los paralelos y filiaciones que pueden trazarse no deben hacernos olvidar que Heidegger nunca se propuso desarrollar una "teoría de la percepción" y no otorgó función alguna en su filosofía al cuerpo, como sí lo hizo en cambio Husserl particularmente desde la etapa "genética" de su fenomenología. Heidegger consideraba que su "analítica existencial del 'ser ahí' [*Dasein*] es anterior a toda psicología, antropología y mucho más biología" y por lo tanto debería hacer a un lado las categorías con que ha sido definido tradicionalmente el ser del hombre, entre ellas la de cuerpo, y elaborar otras nuevas que denomina "existencialistas":

<sup>27</sup> FP, p. 105.

<sup>28</sup> N, pp. 287, 288, 272. Decimos "más allá" que Heidegger porque la analítica existencial heideggeriana parece no ocuparse del deseo sexual, aunque sí de la afectividad. Como ha escrito Sartre, "las filosofías existenciales no han creído que debieran ocuparse de la sexualidad. Heidegger, en particular, no alude para nada a ella en su analítica existencial, de suerte que su *Dasein* nos aparece como asexual" (J.-P. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, tr. J. Valmar, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 407 ss.) Merleau-Ponty sí da cabida en su análisis a la cuestión del deseo y la sexualidad, aunque no se refiere específicamente a la cuestión de la diferencia de género, una omisión que algunas filósofas feministas contemporáneas le han reprochado.

Cuerpo, alma, espíritu pueden designar a su vez sectores fenoménicos susceptibles de aislamiento como otros tantos temas de determinadas investigaciones; dentro de ciertos límites puede no ser de peso su indeterminación ontológica. Pero en la cuestión del ser del hombre no puede obtenerse éste por adición de las formas del ser del cuerpo, del alma y del espíritu, encima todavía por definir.<sup>29</sup>

La estrategia merleau-pontyana es, en contraste, la de sacar provecho de la "indeterminación ontológica" de los términos y conceptos clásicos en vez de dejarlos simplemente de lado, es decir, la de explotar las ambigüedades y fisuras de la tradición y trabajar en sus intersticios más que la de abandonarla y emplazar un nuevo lenguaje. Más aún, Merleau-Ponty parece mostrar que muchos de los términos propios de los "existencialistas" heideggerianos como el "ser-en-el-mundo", el "ser-a-la-mano", la "disposicionalidad" o encontrarse (*Befindlichkeit*), el temple (*Stimmung*), el "ser-para-la-muerte", etc. sólo cobran un sentido concreto al ser abordados desde la perspectiva del "cuerpo vivido", y precisamente gracias a la indeterminación ontológica que es esencialmente propia del cuerpo<sup>30</sup>.

Para insistir en esta definición "motriz" y "corporal" de la experiencia perceptiva podemos referirnos a otra teoría de la percepción que comparte con la merleau-pontyana un punto de partida análogo. Nos referimos a la desarrollada por la filósofa francesa Simone Weil, desde más de una década antes de la publicación de la *Fenomenología* merleau-pontyana, si bien con diferencias y variantes terminológicas que haremos en primera instancia a un lado. En sus *Lecciones de filosofía* Weil resume con una fórmula muy nítida su teoría: "La simple percepción de la naturaleza es una especie de danza; es esta danza la que nos hace percibir"<sup>31</sup>. No se trata, por supuesto, de una "danza" en acto, sino de la disposición a movernos de tal o cual modo en tal situación. Por ejemplo, Weil define la espacialidad percibida de un cubo del siguiente modo:

El espacio cúbico consiste esencialmente en el gesto de tomar el objeto. El espacio [...] del cubo consiste esencialmente en una relación entre las sensaciones y yo, relación que a su vez consiste en cierta disposición a actuar. [...] Todos los espacios, aun aquellos en los que no hemos estado de hecho [como en el caso de una fotografía] nos incitan a recorrerlos.<sup>32</sup>

Y es esta disposición a tomar, a recorrer, en fin, a relacionarme corporalmente de cierta manera determinada con el mundo, la que constituye la espacialidad misma. La percepción de los grandes espacios arquitectónicos como el de una catedral o una escalera de grandes dimensiones, o el poder

<sup>29</sup> M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, tr. José Gaos, México, FCE, 1997, p. 60.

<sup>30</sup> En sentido similar afirma Renaud Barbaras que a pesar de la primacía otorgada a la *praxis*, "Merleau-Ponty no adopta sin embargo la perspectiva heideggeriana" puesto que el análisis existencial de Heidegger se realiza "al precio de pasar por alto la dimensión estética, es decir, carnal del mundo. Ahora bien, en Merleau-Ponty la crítica del intuicionismo, que lo acerca a Heidegger, no tiene el sentido de rechazar esta dimensión estética [en el sentido de "sensible" o "corporal"] sino más bien por el contrario, de captar su esencia" (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 1998, p. 239).

<sup>31</sup> S. Weil, *Leçons de philosophie (Roanne 1933-1934)*, París, Plon, 1989, p. 43.

de ciertos paisajes, no es más que la incitación o la disposición a recorrer, a tocar, a caminar, a caer, a esforzarse al subir, etc.: “tenemos la impresión de reposo en [la visión de] pequeños rincones pero no la tenemos en medio de una planicie desnuda, aun si estamos sentados, y esto es así porque tenemos la incitación a recorrerla”<sup>33</sup>. Es evidente que Weil persigue aquí una idea muy semejante a la concepción merleau-pontyana de “la motricidad como intencionalidad original”, es decir, la idea de que el “sentido” de lo percibido es fundamentalmente motriz. Merleau-Ponty se refiere, tal como lo hace Weil, al esbozo de movimiento, al gesto corporal que contiene un saber inmanente del mundo:

en el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, junto a la que somos por anticipación, a la que nosotros acosamos. [...] La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una ‘practognosia’, que debe reconocerse como original, y, quizá, como originaria.<sup>34</sup>

Igualmente, dice Grünbaum citado por Merleau-Ponty: “La motricidad, tomada en estado puro, ya posee el poder elemental de dar un sentido (*Sinnggebung*)”<sup>35</sup>.

El cuerpo en tanto se dispone en un medio o frente a un objeto en vistas de cierto comportamiento posible integra sus diversas partes en una unidad funcional y simultáneamente da unidad al objeto o al entorno percibido. O bien, podría decirse correlativamente, el movimiento que el entorno nos propone organiza nuestro esquema motriz en vistas de cierto comportamiento posible: “el cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema”<sup>36</sup>. Un número de ejemplos donde la percepción del mundo y el cuerpo propio se organizan o desintegran y modifican correlativamente pueden servir para ilustrar vívidamente el modo en que el cuerpo y el mundo forman un “sistema” en la percepción. En la llamada “ilusión de Aristóteles”, cuando se cruzan los dedos índice y cordial y se sostiene por ejemplo un lápiz entre ellos con los ojos cerrados se percibe estar tocando dos cosas distintas, además de que las percepciones de ambos dedos se invierten (lo que se comprueba aplicando un estímulo distinto a cada dedo). La imposibilidad de que el lado derecho del cordial y el izquierdo del índice puedan “concurrir en una exploración sinérgica del objeto” es correlativa de la imposibilidad de percibir un objeto único:

---

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Ibid., p. 40.

<sup>34</sup> FP, pp. 155, 157, 158.

<sup>35</sup> FP, p. 159.

<sup>36</sup> FP, p. 219.

la síntesis del objeto se hace aquí, pues, a través de la síntesis del propio cuerpo, es su réplica o correlato y es literalmente lo mismo percibir una sola bola [o un solo lápiz] y disponer de los dos dedos como de un órgano único.<sup>37</sup>

En los experimentos de Stratton de inversión del campo visual mediante anteojos especiales, la inversión de la percepción visual exterior es seguida por una inversión de la sensorialidad del cuerpo propio de tal modo que el sujeto tiene la impresión de estar mirando con la parte posterior de la cabeza:

hay una equivalencia inmediata entre la orientación del campo visual y la consciencia del propio cuerpo como potencia de este campo, hasta el punto de que el trastorno experimental puede traducirse indiferentemente por la trasposición de los objetos fenomenales o por una redistribución de las funciones sensoriales en el cuerpo.<sup>38</sup>

Mirando a gran distancia, no sólo tenemos la visión doble de un dedo y de los objetos próximos sino que también un toque o pinchazo en el cuerpo se percibe como doble: "la diplopia se prolonga, pues, en un desdoblamiento del cuerpo". Estos casos ilustran la conclusión merleau-pontyana de que "la teoría del esquema corporal es implícitamente una teoría de la percepción"<sup>39</sup>.

El sujeto y el objeto de la percepción son redefinidos como "esquema corporal" y "fórmula motriz" y esta redefinición implica un nuevo tipo de relación entre ellos, ya no como términos independientes sino como mutuamente motivados, partícipes de una misma estructura o "sistema", o como dirá Merleau-Ponty en sus últimos cursos, "en circuito" ontológico: cada uno "cierra su circuito" en el otro. Esto significa que no puede tampoco distinguirse un momento de pasividad y un momento de actividad en la experiencia del sentido percibido: la aparición del sentido percibido es "al mismo tiempo centrífuga y centrípeta"<sup>40</sup>. Es verdad -y es esencial a todo aparecer perceptivo- que la silla se da en mi percepción como estando ya ahí antes de que yo la descubra, y que se da además como abierta a mi exploración, como con la posibilidad de desplegar más aspectos que los que me son actualmente presentados, y aspectos que pueden proponerme comportamientos distintos de los que anticipé al verla. Pero yo no soy el receptor pasivo de unos datos del mundo a los que activamente luego otorgaré un sentido. Cada aparecer recibido "pasivamente" motiva una posibilidad de movimiento, posibilidad que, paradójicamente, ya fue a la vez la que motivó el aparecer mismo: no habría aparecido nunca la silla como silla si yo no tuviera en mi repertorio de posibilidades motrices el comportamiento de sentarme. Los "estímulos" no son simplemente acogidos pasivamente sino que sólo cuentan como estímulos para un determinado cuerpo dotado de ciertos comportamientos posibles, al cual se imponen ciertos significados a la vez que es él mismo

<sup>37</sup> FP, p. 221.

<sup>38</sup> FP, p. 222.

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> FP, 447.



quien los configura. La actividad y la pasividad, en suma, se entrelazan en la experiencia perceptiva. Esta misma paradoja del entrelazamiento entre la actividad y la pasividad -o lo centrífugo y lo centrípeto, como dice Merleau-Ponty- en la percepción es la que Simone Weil ilustra mediante el caso de la lectura de un texto escrito. En su "Ensayo sobre la noción de lectura"<sup>41</sup> Weil propone el siguiente ejemplo. Dos mujeres reciben cada una una carta, anunciándoles que sus hijos han muerto. Una de ellas, tras poner la vista en la carta se desvanece, y nunca más, hasta su muerte, sus ojos, su boca, sus movimientos, serán como eran antes. La segunda mujer permanece sin inmutarse, ni su mirada ni su actitud cambian para nada: no sabe leer. Al leer, entonces, los significados parecen tomarnos como desde fuera, inmediatamente, de golpe, brutalmente, sin nuestra participación, a pesar nuestro. La noticia que la mujer lee en la carta es como un golpe en el estómago que recibiera por sorpresa: frente al significado que aparece y la toma, la lectora se encuentra absolutamente expuesta, pasiva, indefensa. Y sin embargo, existe un aspecto "subjetivo" y activo de la lectura, que en este ejemplo se revela en la diferencia de la lectora respecto de la segunda mujer, que no sabe leer. La lectura es entonces la eclosión de un sentido que toma y arrastra a un lector absolutamente pasivo, pero a la vez la instancia actual de la lectura es el resultado de una génesis en la que el sujeto aprendió a leer determinados sentidos y no otros. La lectura tiene entonces también una dimensión mediata y activa que se imbrica con su dimensión inmediata y pasiva, estando los dos aspectos de dirección contraria conjugados en un mismo movimiento en la vivencia. La misma conjugación de actividad y pasividad es la que Merleau-Ponty observa en la experiencia del sentido percibido, "leído" por nuestro cuerpo.

La actividad y la pasividad se imbrican también en la experiencia perceptiva corporal en la medida en que en cada simple percepción se conjugan inextricablemente la sensibilidad y la motricidad. Según este modelo, la acción o el movimiento posibles no son desencadenados como una "respuesta" a un "estímulo" sino que están a la base de la percepción: los aspectos sensoriales y motrices implicados en la percepción no pueden ser distinguidos como los estímulos recibidos pasivamente y las respuestas activas que provocarían, sino que ambos aspectos son indisociables en la experiencia perceptiva. Este es un punto que Merleau-Ponty había ya perseguido en *La estructura del comportamiento* al mostrar de qué modo "la teoría clásica del reflejo ha sido superada por la fisiología contemporánea"<sup>42</sup>. Su examen crítico de la "teoría clásica" arroja las conclusiones que se resumen en el siguiente párrafo acerca del entrelazamiento entre la sensibilidad y la motricidad, conclusiones cuyo significado es explotado y extendido en la teoría de la percepción desarrollada en su *Fenomenología*:

<sup>41</sup> S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", en *Les études philosophiques*, No. 1, enero-marzo 1946, pp. 15 ss.

<sup>42</sup> *EC*, p. 26.

El organismo [...] no puede compararse a un teclado sobre el que actuarían los estímulos exteriores y dibujarían su forma propia, por la simple razón de que él contribuye a constituirlos. Cuando mi mano, con un instrumento de caza, sigue cada esfuerzo del animal que se debate, está claro que cada uno de mis movimientos responde a una estimulación externa, pero también está claro que estas estimulaciones no podrían ser recogidas sin los movimientos por los cuales expongo mis receptores a su influencia. "Las propiedades del objeto y las intenciones del sujeto [...] no solamente se mezclan sino que incluso constituyen un todo nuevo". Cuando el ojo y la oreja siguen a un animal que huye, en el intercambio de los estímulos y las respuestas es imposible decir "quién ha comenzado". Ya que todos los movimientos del organismo están siempre condicionados por influencias externas, es perfectamente posible, si se quiere, considerar al comportamiento como un efecto del medio. Pero, de la misma manera, como todas las estimulaciones que el organismo recibe sólo han sido posibles, a su vez, por sus movimientos precedentes, que han terminado por exponer al órgano efector a las influencias externas, podría también decirse que el comportamiento es la causa primera de todas las estimulaciones. Así, la forma del excitante es creada por el organismo mismo, por su manera propia de ofrecerse a las acciones de fuera. Sin duda, para poder subsistir, debe hallar a su alrededor un cierto número de agentes físicos y químicos. Pero es él, según la naturaleza propia de sus receptores, según los umbrales de sus centros nerviosos, según los movimientos de los órganos, quien elige en el mundo físico los estímulos a los que será sensible. "El medio (*Umwelt*) se recorta en el mundo según el ser del organismo [...]". Sería un teclado que se mueve a sí mismo, de manera de ofrecer -y según ritmos variables- tales o cuales de sus notas a la acción en sí monótona de un martillo exterior.<sup>43</sup>

En el caso del seguimiento de un objetivo, referido en el párrafo citado de Merleau-Ponty, la "teoría clásica" del estímulo-respuesta podría ser completada mediante un mecanismo de tipo cibernético de *feedback*, como el que de hecho se usa por ejemplo en los dispositivos para seguir misiles, donde los movimientos mismos del dispositivo de detección proveen los datos que sirven para corregir a su vez los próximos movimientos, retroalimentándose la "recepción" con la "acción" del mecanismo. Sin embargo, y a pesar de que los científicos estudian estos mecanismos de retroalimentación entre las funciones periféricas y centrales del organismo -y aun entre las funciones centrales mismas-, Merleau-Ponty parece proponer una integración más estrecha que hace que ambas partes del circuito sean en última instancia indistinguibles, "funcionando como un todo". Aun considerando esta posibilidad de retroalimentación sensorio-motriz, quedaría por comprender qué hace que la presa que sigue mi mirada o mi oído constituyan en primera instancia un estímulo para mi cuerpo, que es un sistema sin la función *específica* que tiene un dispositivo para seguir misiles, por ejemplo. La respuesta merleau-pontyana sería que los "estímulos" cuentan como estímulos y como tales estímulos para un cuerpo que tiene tales posibilidades de comportamiento, y que además está en tal o cual situación "pragmática" determinada. De este modo, la metáfora del "teclado que busca el martillo" que aparece al final del párrafo citado no representa de modo totalmente acertado la concepción del filósofo, puesto que la función activa del cuerpo no es para Merleau-Ponty meramente la de "buscar" el estímulo para, una vez hallado éste, disparar una respuesta automática, sino que el cuerpo como posibilidad de determinados comportamientos no

sólo hace que cuenten tales o cuales estímulos, sino que cuenten de tal o tal modo, los "integra" y los "interpreta" de acuerdo sus comportamientos posibles y a su situación pragmática. La percepción del mismo entorno no es la misma para una persona que está habituada a realizar ciertas tareas en él que para una persona que sólo lo observa por primera vez estando sentada, como un paisaje, ni es la misma si camino tranquilamente en él o si estoy corriendo desesperadamente a través suyo tratando de escapar o encontrar una salida: lo que cuente como "estímulo" variará en cada caso, será percibido de distinto modo y además los mismos estímulos provocarán distintas respuestas según sea el comportamiento al que estoy abocado. Esto se muestra con evidencia incluso aun en los casos más simples de reflejo: la respuesta "está en función de la situación inicial de los mismos músculos en los que se consuma"<sup>44</sup>:

Una misma excitación sobre el brazo de una estrella de mar provoca un movimiento hacia el punto excitado si el brazo está extendido sobre un plano horizontal y, por el contrario, un movimiento uniforme hacia el lado más tendido si el brazo descansa en falso. Un golpe bajo la rótula provoca en el hombre una reacción de extensión si la pierna interesada está cruzada sobre la otra y una reacción de flexión si está extendida pasivamente. El extracto de hipófisis provoca reacciones inversas sobre el útero, según esté la mujer o no encinta. La excitación del vago tiene efectos opuestos según el cardias esté encogido o dilatado en el momento considerado.<sup>45</sup>

La estrategia de defensa de la teoría clásica del reflejo es en estos casos el investigar las posibles interacciones de las distintas partes del circuito estímulo-respuesta (como sugeríamos más arriba respecto del caso del seguimiento de un objetivo): "el funcionamiento se representa finalmente como un mosaico de procesos autónomos que se interfieren y se corrigen unos a otros"<sup>46</sup>. Sin embargo, Merleau-Ponty proponía en *La estructura del comportamiento* considerar si no sería más conforme a los hechos el introducir nuevos modelos explicativos -como los gestálticos- que den cuenta de la inmediata integración del estímulo y la respuesta, más que conservar una teoría que ya, a fuerza de excepciones, explicaciones *ad hoc* y *addendas* estaba renunciando a sus mismos fundamentos: "¿qué se pensaría de un físico que, a cada nueva observación, se viera obligado a agregar a su teoría algo así como una cláusula de resguardo que difiriera su aplicación [la aplicación de los "dispositivos normales"]?"<sup>47</sup>. Un modelo explicativo alternativo debería dar cuenta de la integración instantánea que se comprueba entre la sensibilidad y la motricidad, así como de la integración que muestran los distintos estímulos entre sí -ya que los mismos estímulos producen distintas respuestas de acuerdo a su relación con los otros que son simultáneamente recibidos y con

---

<sup>43</sup> EC, pp. 30, 31.

<sup>44</sup> EC, p. 43.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> Idem.

los que los precedieron- y de la integración de las respuestas motrices entre sí -ya que los movimientos "disparados" no sólo dependen de los movimientos anteriores que determinan la posición de los efectores, como ya observamos, sino que se integran en conductas corporales completas, es decir que los movimientos de un miembro varían en codependencia con los movimientos de los otros miembros, como se observa en una conducta simple como el caminar en la que el equilibrio resulta de esta integración instantánea-. Merleau-Ponty otorga algún crédito en *La estructura del comportamiento* a la hipótesis de una "imagen del cuerpo" para dar cuenta de esta compleja integración:

Más conforme a los hechos sería considerar al sistema nervioso central como el lugar donde se elabora una "imagen" total del organismo, donde se encuentra expresado el estado local de cada parte -de una manera que falta precisar. Esta imagen de conjunto es la que comandaría la distribución de los influjos motores, les daría de golpe la organización que testimonia nuestro menor gesto, repartiría la excitación entre los flexores y los extensores, teniendo en cuenta el estado de los órganos terminales. La misma hipótesis daría cuenta de [...] la dependencia de cada reflejo respecto de los que lo han precedido.<sup>48</sup>

En su *Fenomenología de la percepción*, esta hipótesis de una "imagen" del cuerpo será reformulada en términos de "esquema corporal" o "motriz", o "cuerpo habitual", y se hará claro que no puede tratarse de una representación ni de una mera integración neuro-fisiológica, aunque pueda dar cuenta de ambas cosas. Se tratará, en la perspectiva fenomenológica y existencial adoptada en la obra posterior, de algo más fundamental y más simple: la experiencia del "cuerpo vivido" como posibilidad de movimiento, como disposiciones comportamentales.

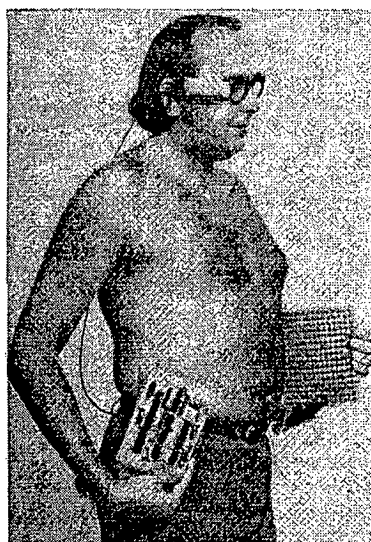
Antes de desarrollar más ampliamente esta concepción del cuerpo queremos detenernos en algunos otros estudios empíricos que muestran positivamente el modo en que la motricidad está esencialmente implicada en la percepción. Uno de ellos es el realizado por R. Held y A. Hein, quienes criaron gatos en la oscuridad y luego de un tiempo sólo los expusieron a espacios iluminados en condiciones controladas. A algunos animales se les permitía moverse libremente en el espacio iluminado, llevando atado un cesto conteniendo otro animal que tenía así la misma experiencia visual que el primero pero sin la posibilidad de moverse, es decir, de modo "pasivo". Después de unas semanas, al liberar a todos los gatos, los que habían podido moverse se comportaban normalmente mientras que aquellos que pertenecían al grupo que había tenido la experiencia sólo visual y no motriz se comportaban como si estuvieran ciegos, chocándose con los objetos y cayéndose en los bordes<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> EC, p. 44.

<sup>49</sup> A. Held-R. Hein, "Adaptation of disarranged hand-eye coordination contingent upon re-afferent stimulation", en *Perceptual-Motor Skills*, 3, 1958, pp. 87-90. Cit. por F. Varela-E. Thompson-E. Rosch, *The*

Un segundo caso que apunta hacia la misma conclusión relativa al rol esencial de la motricidad en la percepción, y que concierne esta vez a seres humanos, es el de los equipos utilizados para lograr una "visión táctil" en las personas ciegas. Algunos de ellos consisten en una cámara de video de baja resolución (16 por 16 o 20 por 20 píxeles en blanco y negro) que mapea la imagen y la traducen por medio de computadoras a patrones de estimulación epidérmica aplicados al vientre o a la espalda. Dennett describe del siguiente modo los efectos del experimento:

Es bastante fácil para nuestro tacto extenderse hasta la punta del lápiz, permitiéndonos sentir texturas con la punta sin tener conciencia de las vibraciones del lápiz contra los dedos. De modo que no debería sorprendernos que un efecto similar, si bien más extremo, era gozado por los sujetos de Bach y Rita [los diseñadores del dispositivo]. Después de un breve período de entrenamiento, su conciencia de las sensaciones sobre su piel se desvanecieron; el dispositivo de píxeles se hizo transparente, podría decirse, y el punto de vista de los sujetos se tornó el punto de vista de la cámara montada al costado de su cabeza.<sup>50</sup>




---

*Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge/London, MIT Press, 1993, pp. 174, 175. Se podría objetar que los gatos "pasivos" no demuestran, al ser puestos en libertad, la ausencia de una previa "percepción", sino una falta de coordinación motriz, o falta de asociación de sus percepciones visuales con su propiocepción y sensaciones kinestésicas. Sin embargo, el caso parece mostrar el punto que nos interesa: si el gato se estrella contra la pared aun si concedemos que hubiera tenido de ella una experiencia visual, ésta última no le proporcionó evidentemente por sí misma una percepción de lo que sea que es una pared para un gato, lo que sólo le será proporcionado por la experiencia motriz y activa al entrelazarse con su experiencia visual "pasiva".

Se afirma que los sujetos ciegos alcanzan de este modo una "visión" protésica, puesto que ya no son inmediatamente concientes de las sensaciones táctiles sino de un entorno existente "fuera", despegado de sus cuerpos y a distancia, tal como nos es dado en la visión (aunque con diferencias obvias: el grado de resolución, la ausencia de colores, la limitación del campo, etc.). El éxito de este efecto es demostrado vívidamente, por ejemplo, en el caso en que se aplica un *zoom* a la cámara manejado por quien dirige el experimento. Al aplicar el efecto, los sujetos inmediatamente se inclinan hacia atrás o retroceden y alzan las manos para proteger su cabeza. Otra particularidad del experimento es igualmente ilustrativa: los sujetos que han tenido el dispositivo en su espalda se adaptan casi inmediatamente cuando éste es puesto en su vientre; ahora bien, en este caso responden a una picazón o un estímulo táctil en su espalda como tal, es decir, por ejemplo, rascándose, sin que éste les produzca el efecto de un "espectáculo", mientras que "leen" los estímulos en su vientre como "visuales" y no como táctiles.

El hecho más relevante en este caso, en el contexto de la relación entre la percepción del mundo y la motricidad que estamos explorando, es que si los sujetos sienten pasivamente en su piel los patrones de estimulación, éstos no adquieren nunca un contenido "visual" para ellos, es decir no despliegan un "mundo", un paisaje, cosas o personas como estando "ahí fuera" y a distancia de su cuerpo. Sólo después de poder dirigir activamente la cámara mediante movimientos de su cabeza o manos durante algunas horas

la persona ya no interpreta las sensaciones de la piel como relacionadas sólo con su cuerpo sino como imágenes proyectadas en el espacio siendo exploradas por la "mirada" de la cámara de video dirigida corporalmente. De este modo, para tener experiencia de "objetos reales exteriores" la persona debe activamente dirigir la cámara.<sup>51</sup>

Estos casos muestran que la percepción visual es inseparable, si se quiere, de alguna experiencia táctil, pero entendiendo el tacto como un "tacto activo", es decir, como motricidad. Merleau-Ponty no está lejos de la afirmación de Simone Weil de que "todos mis sentidos son modos de tocar; [...] yo no percibo más que actuando y palpando"<sup>52</sup>. Para Merleau-Ponty, "la mirada obtiene más o menos de las cosas, según cómo las interroge, cómo se deslice o recueste en ellas"<sup>53</sup>, de modo análogo a un "tocar a distancia" y las cosas y territorios percibidos visualmente se ofrecen además como movimientos posibles a todo mi cuerpo. Un caso interesante y más complejo para poner a prueba esta concepción de lo percibido es el de la percepción del color. Ya observamos que

<sup>50</sup> Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston/Toronto/London, Little, Brown and Company, 1991, pp. 340, 341.

<sup>51</sup> Bach-Rita, *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*, New York, Academic Press, 1962. Cit. por Varela et al., op. cit., p. 175.

<sup>52</sup> S. Weil, *Oeuvres complètes I*, París, Gallimard, 1988, pp. 211, 212.

<sup>53</sup> *FP*, p. 170.

la longitud de onda de los rayos reflejados no se condice con la percepción efectiva del color, y para dar cuenta de esta diferencia se manejan actualmente un número de hipótesis acerca de la elaboración retinal y post-retinal (cerebral) de los estímulos, muchas de ellas de carácter sólo funcional y cuya efectiva localización se discute o se desconoce. La independencia del color percibido respecto de la luz reflejada se hace ver especialmente en dos casos complementarios: la "constancia aproximada del color", es decir, el que los colores percibidos de las cosas permanecen constantes a pesar de importantes cambios de iluminación, y el "contraste del color simultáneo" o "inducción cromática", es decir, el que dos áreas que reflejan luz de la misma composición espectral pueden percibirse como teniendo distintos colores dependiendo del entorno en que se ubican. El caso de la percepción del color parece además, en primera instancia, más difícil de considerar desde la teoría merleau-pontyana de la percepción, puesto que si puede resultar más evidente el modo en que un utensilio, un mueble o un paisaje nos proponen determinados comportamientos posibles, parece más oscura la posible relación que podría tener la percepción del color con la motricidad. En condiciones habituales estamos abocados a ciertas tareas, sirviéndonos de ciertas cosas y recorriendo espacios, de tal modo que las relaciones entre la motricidad y la percepción de los colores quedan integradas en conductas globales que las disimulan, aunque algunos pueden ser más sensibles a ellas. Kandinsky, por ejemplo, notaba el hecho de que al observar dos círculos pintados de amarillo y azul, en el primero se percibe un movimiento centrífugo extendiéndose desde el centro y acercándose al espectador, mientras que en el segundo se percibe un movimiento centrífugo de retracción hacia sí mismo y alejamiento del espectador.<sup>54</sup> En casos patológicos -enfermedades del cerebelo o de la corteza frontal- como los que estudiaron Goldstein y Rosenthal, la relación de la percepción cromática con la motricidad puede aislarse, y se comprueba que "cada una de las pretendidas cualidades -el rojo, el azul, [...] está inserta en una cierta conducta".<sup>55</sup> Un campo visual rojo, amarillo, azul o verde modifican la amplitud y dirección del gesto de levantar el brazo:

En particular, el rojo y el amarillo favorecen los movimientos suaves, el azul y el verde los movimientos bruscos: el rojo, aplicado al ojo derecho por ejemplo, favorece un movimiento de extensión del brazo correspondiente hacia afuera; el verde, un movimiento de flexión y repliegue hacia el cuerpo. [...] En estas diferentes experiencias, cada color actúa siempre en el mismo sentido, de modo que puede atribuírsele un valor motor definido. En conjunto, el rojo y el amarillo son favorables a la abducción, el azul y el verde a la aducción. [...] Las sensaciones [...] se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital. Se sabe, desde tiempo ha, que hay un "acompañamiento motor" de las sensaciones, que los estímulos desencadenan "movimientos nacientes" que se asocian a la sensación o a la cualidad y forman un halo alrededor de la misma, que el "lado perceptivo" y el "lado motor" del comportamiento comunican.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Vassily Kandinsky, *Sobre lo espiritual en el arte*, Bs. As., NEED, 1999, pp. 35 ss.

<sup>55</sup> *FP*, p. 224.

<sup>56</sup> *FP*, p. 225.

Merleau-Ponty propone que este "valor motor del color" no puede reducirse a la física del color ni a la fisiología de la percepción del color, ni es tampoco una representación psíquica del color, sino que debería contar como un dato fundamental e irreductible de lo que constituye percibir tal color, por dos razones complementarias. Por un lado, la disposición motriz asociada a cada color no resulta de la longitud de onda, porque un azul obtenido por contraste y que no se corresponde con el acontecer físico comporta el mismo valor motor que un azul "puro". Por otro lado, las correspondencias motrices aparecen sin que se dé un proceso conciente: "el rojo puede exagerar mis reacciones sin que yo lo advierta"<sup>57</sup>.

En este caso se observa nítidamente la profundidad y los límites de la teoría merleau-pontyana de la percepción, puesto que evidentemente ésta no ofrece una "explicación" o elucidación de las causas por las que el mundo percibido difiere del mundo descrito por el físico. Difícilmente se concedería que el "valor motor" del color cumple la función de tal explicación. En cambio, Merleau-Ponty ofrece una elucidación de lo percibido tal como es percibido, y descubre el modo en que en la experiencia el comportamiento se entrelaza con la sensibilidad:

[El color] es cierto campo o atmósfera ofrecida a la potencia de mis ojos y de todo mi cuerpo. [...] El color, antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de una cierta actitud del cuerpo que sólo a él conviene y que lo determina con precisión. [...] No hay que preguntarse, pues, cómo y por qué el rojo significa esfuerzo o violencia, el verde descanso y paz; hay que volver a aprender a vivir estos colores como nuestro cuerpo los vive, o sea, como concreciones de paz o violencia.<sup>58</sup>

¿Agrega algo esta elucidación fenomenológica o existencial del color a nuestra comprensión de la percepción del color? ¿No sería más útil volvernos hacia las explicaciones de la fisiología de la percepción del color para dar cuenta cabal de lo percibido y explicar su diferencia con el registro físico de las longitudes de onda? Curiosamente quizás, estas explicaciones han seguido un largo camino que tiene como punto de partida la fenomenología de lo percibido y que señala hasta el momento, como punto de llegada, el mismo compromiso de la sensibilidad con la motricidad que ya observaba Merleau-Ponty desde su descripción fenomenológica. En primer lugar, las explicaciones fisiológicas no pueden prescindir de la fenomenología del color porque es de las peculiares características del color percibido, en su diferencia con el color "físico", de las que se pretende dar cuenta. Si no mediara esta descripción de lo percibido el fisiólogo no sabría qué funciones intenta localizar. La fenomenología *standard* del color con que se maneja el fisiólogo -y que no se corresponde con la descripción física del caso- admite por ejemplo que todos los colores percibidos pueden ser descritos por la combinación de seis colores básicos (rojo, verde, amarillo,

<sup>57</sup> FP, p. 226.

<sup>58</sup> FP, p. 227.



azul, negro y blanco) y que la aparición del color varía según tres dimensiones: tinte (*hue*), saturación y brillo<sup>59</sup>. Para cada tinte existe otro único tinte con el que no puede combinarse para dar lugar a otro color, los llamados colores "opuestos". La fisiología de la percepción intentó dar cuenta de estos particulares principios de la fenomenología del color mediante la llamada "*opponent-process theory*" ("teoría del proceso de oponentes", u OPT), originada en los estudios del fisiólogo E. Hering en el siglo XIX y desarrollada en la segunda mitad del siglo XX a partir de los estudios de L. Hurvich y D. Jameson. Se sabe que en la retina existen tres tipos de células cónicas que reciben respectivamente las ondas largas (L), medias (M) y cortas (C) de la luz:

la adición de señales de los tres receptores genera el canal acromático (brillo). La diferencia entre las señales de los receptores L y M genera el canal verde-azul y la diferencia entre las sumas de las señales de los receptores L y M y las señales de los receptores C genera el canal amarillo-azul. Estos dos canales son oponentes: un aumento de amarillo se gana siempre a expensas del azul y viceversa.<sup>60</sup>

Esta explicación daría cuenta de por qué nunca percibimos un color como la combinación de rojo y verde, o amarillo o azul: los canales cromáticos no pueden simultáneamente señalar estos colores. Explican además la percepción de tintes únicos (por la neutralización de uno de los canales) y de tintes binarios (como el naranja que resulta de la combinación del canal rojo-azul señalando rojo y el canal amarillo-azul señalando amarillo).

Sin embargo, es necesario hacer algunas observaciones acerca de los límites de esta "explicación": en primer lugar, como ya notamos, se trata de una solución "de compromiso" que trata de acomodar nuestros conocimientos de la fisiología con lo efectivamente percibido, que es aquello de lo que se ha de dar cuenta. A pesar de que se acepta que los canales mentados corresponden a las complejas interconexiones entre las células retinales y los conjuntos neuronales post-retinales (es decir, relativos a la elaboración cerebral en el córtex visual), se admite que "la exacta naturaleza de su localización fisiológica es aún una cuestión de discusión"<sup>61</sup>. En segundo lugar, esta explicación tampoco da cuenta por sí misma de la diferencia que ya mencionamos entre la física de la luz y la percepción del color: un área que refleja más ondas medias en la retina no necesariamente ni siempre es percibida como verde, sino que la percepción del verde se obtiene también por contraste con bastante independencia de la longitud de onda, y puede no variar incluso cuando la longitud de onda varía. Para dar cuenta de este fenómeno la OPT es complementada con la investigación de la "compleja conectividad interna" de la retina que hace que "diferencias locales de actividad en las superficies de los tres receptores dependen de lo que sucede en el resto de la

<sup>59</sup> Cf. Varela et al., op. cit., p. 158. Seguimos aquí el resumen de Varela et al. acerca de la historia de la investigación acerca de la fisiología de la percepción del color.

<sup>60</sup> Ibid., p. 159.

<sup>61</sup> Idem.

retina. De este modo, se generan valores relativos internos<sup>62</sup>. Pero estas configuraciones emergentes en la retina tampoco dan cuenta íntegramente de lo percibido, sino que para ello ha sido necesario además sumar los "complejos y sólo parcialmente comprendidos procesos de comparación cooperativa entre múltiples conjuntos neuronales en el cerebro"<sup>63</sup>. Finalmente, la fisiología de la percepción visual vio la necesidad de ir más allá de las integraciones retinianas y las integraciones cerebrales relacionadas directamente con la percepción del color, para poner a esta última en relación con otras modalidades de la percepción visual, con otras modalidades no visuales de la percepción, y finalmente, con la motricidad. Esta necesidad surge de la observación de que la percepción del color covaría con la percepción de otros aspectos percibidos, tales como la forma, el tamaño, la textura, el movimiento y la orientación. Los modelos computacionales de reconocimiento del color pueden definir abstractamente el color como la reflexión de la luz en una superficie, partiendo así de una base restringida y controlada (pre-especificada) de objetos y superficies de reflexión. Sin embargo, en la percepción tal como es vivida no sólo el color no siempre es la propiedad de una superficie (sino que también es el color de volúmenes como el cielo, el de post-imágenes, recuerdos, sueños y el que se percibe asociado sinestésicamente con cualidades de otras modalidades sensoriales), sino que la misma determinación de lo que cuenta como superficie percibida es codeterminada por la percepción de su color:

la visión del color está en realidad involucrada en los procesos cooperativos por los cuales la escena visual se segmenta en un conjunto de superficies. En palabras de P. Gouras y E. Zenner, "es imposible separar el objeto percibido de su color porque es el contraste cromático mismo el que da forma al objeto". De este modo, colores y superficies van juntos: ambos dependen de nuestras capacidades perceptuales corporales.<sup>64</sup>

Además de estas interrelaciones entre las determinaciones visuales intervienen relaciones intermodales entre la visión y los otros campos sensoriales (acústico, táctil, etc.) y entre las diversas percepciones que se obtienen en el transcurso del tiempo por medio del movimiento, las cinestesis oculares<sup>65</sup> y de todo el cuerpo -en términos fenomenológicos diríamos que las retenciones y protensiones derivadas del movimiento determinan lo percibido actualmente-. De acuerdo con esto, en los diagramas que muestran las interacciones entre sub-circuitos neuronales se señala la

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 161.

<sup>63</sup> Ibid., p. 161.

<sup>64</sup> Ibid., p. 167.

<sup>65</sup> Incluso cuando no es evidente el movimiento, éste es esencial a la percepción. La percepción de los contornos, por ejemplo, se obtiene porque "los ojos se hallan de continuo en un estado de muy rápida oscilación o temblor. [...] Si, por varios procedimientos, se estabiliza la imagen sobre la retina, llega a eliminarse la percepción visual de los contornos" (I. Rock, op. cit., p. 7).

integración de las áreas sensoriales y motrices con flechas bidireccionales<sup>66</sup>. La conclusión hacia la que apuntan los estudios de la fisiología de la percepción visual es entonces, no sólo la de la imposibilidad de dar cuenta del color percibido desligándolo de otros aspectos visuales e incluso intermodales, sino también motrices. Varela resume el rumbo de las actuales investigaciones de la fisiología de la percepción del color con la siguiente conclusión: "la red neuronal no funciona como un camino de sentido único desde la percepción a la acción. Percepción y acción, sensorio y motriz, están ligados juntos como estructuras sucesivamente emergentes y mutuamente selectivas"<sup>67</sup>.

### 3. El cuerpo habitual o esquema motriz como sujeto de la percepción.

En las lecciones de psicología infantil que Merleau-Ponty dictará pocos años después de publicada su *Fenomenología* describe de este modo la experiencia perceptiva infantil:

Según las concepciones filosóficas y psicológicas clásicas las relaciones del niño con lo real se presentan de la manera siguiente: el niño toma conocimiento de objetos exteriores cargados de cualidades a contemplar. Ahora bien, nosotros hemos visto que la percepción de lo real era más bien la puesta en forma de la conducta del niño [...] : para el niño la percepción es una conducta, por la cual se compromete en un verdadero comercio con las cosas.<sup>68</sup>

Citamos este párrafo porque lo que aquí se afirma acerca del niño constituye un muy buen resumen de la teoría general de la percepción tal como se expone en la *Fenomenología*. Podríamos preguntarnos por qué esta definición de la percepción como conducta, que aquí se refiere específicamente a la experiencia infantil, se aplicaría a toda experiencia, sería la teoría merleau-pontyana de la percepción. Y podemos adelantar la sugerencia de que el develamiento de la experiencia tal como es vivida parece ser a la vez una especie de "regresión": la experiencia, cuanto más "originaria", parece revelarse como más pueril y onírica, al punto que Merleau-Ponty pondrá finalmente en duda el que percibamos esencialmente "cosas". No es extraño entonces que encontremos una buena ilustración de este sentido perceptivo "motriz" en un párrafo de Proust que describe una experiencia infantil de entresueño, la desorientación propia del momento del despertar y de qué modo una "memoria corporal" (análogo al "esquema corporal" o "cuerpo habitual" de Merleau-Ponty) esboza distintos espacios:

Quando yo me despertaba así, con el espíritu en conmoción, para averiguar, sin llegar a lograrlo, en dónde estaba, todo giraba en torno de mí, en la obscuridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera la forma de su cansancio determinar la

<sup>66</sup> Por ejemplo, particularmente respecto de la percepción visual, esto se observa en el diagrama de E. DeYoe-D. C. Van Essen, "Concurrent processing streams in monkey visual cortex", *Trends in Neuroscience*, 11, 1988, pp. 219-226. Reproducido en Varela et al., op. cit., p. 163.

<sup>67</sup> Ibid., p. 163.

<sup>68</sup> *MPS*, p. 224.

posición de sus miembros para de ahí inducir la dirección de la pared y el sitio de cada mueble, para reconstruir y dar nombre a la morada que le abrigaba. Su memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros, le ofrecía sucesivamente las imágenes de las varias alcobas en que durmiera, mientras que a su alrededor, las paredes, invisibles, cambiando de sitio, según la forma de la habitación imaginada, giraban en las tinieblas. Y antes de que mi pensamiento, que vacilaba en el umbral de los tiempos y de las formas, hubiese identificado, enlazado las diversas circunstancias que se le ofrecían, el lugar de que se trataba, el otro, mi cuerpo, se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de adónde daban las ventanas, de si había un pasillo[...]. Luego, renacía el recuerdo de otra postura; la pared huía hacia otro lado: estaba en el campo [...].<sup>69</sup>

En este párrafo de Proust -que además de su belleza literaria, constituye una descripción fenomenológica admirable- se describe el surgimiento de entornos habitables o habitados por el autor en el pasado como contemporáneo del despertar en el cuerpo de distintas posturas y posibilidades motrices, y se sugiere que este saber implícito contenido en el cuerpo antes de todo pensamiento explícito -Merleau-Ponty habla de una conciencia y un "saber que está en las manos y los pies"- es una especie de "memoria del cuerpo": la memoria de sus costillas, sus hombros, etc. Esto nos conduce a otro punto central de la teoría merleau-pontyana de la percepción, el que responde a la cuestión de qué es lo que define el determinado repertorio que poseemos de posibilidades motrices del que depende nuestra percepción del mundo. La respuesta que propone Merleau-Ponty a esta pregunta en la primera parte de su *Fenomenología* es que las posibilidades motrices de las que disponemos y que dan sentido al mundo que habitamos son "hábitos", y por ello el cuerpo percipiente o esquema motriz es descrito por Merleau-Ponty también como "cuerpo habitual". Los comportamientos corporales habituales organizan y dan unidad a nuestro "esquema motriz" como repertorio de movimientos posibles y dan simultáneamente sentido al mundo percibido como entorno de posibles prácticas: "todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo"<sup>70</sup>. "La adquisición de la habilidad es la captación de una significación"<sup>71</sup>. Percibimos una silla como silla porque nos hemos habituado a desarrollar un repertorio de movimientos posibles en torno a ella o con ella, básicamente el sentarnos. Este aprendizaje de hábitos motrices es un producto de nuestro haber crecido en una determinada comunidad cultural, en contacto con otros cuerpos portadores de tales o cuales comportamientos determinados, de tal modo que alguien que ha crecido en una comunidad donde se habitúan a sentarse en cuclillas puede no percibir la silla como silla, es decir, como este determinado proyecto motriz que una silla nos propone instantáneamente a nosotros. La adquisición de hábitos motrices, además, constituye una "remanipulación y renovación del esquema

<sup>69</sup> Marcel Proust, op. cit., p. 12.

<sup>70</sup> *FP*, p. 169.

<sup>71</sup> *FP*, pp. 162, 160.

corpóreo"<sup>72</sup>, es decir, del cuerpo como repertorio de posibilidades motrices-perceptivas, lo cual hace que el cuerpo vivido y correlativamente el mundo percibido sean relativamente lábiles, estén relativamente abiertos a reestructuraciones. Respecto de la adquisición de los primeros hábitos de conducta corporal, aquellos que han constituido el esquema corpóreo, será necesario tener en cuenta una figura que recién aparece sobre el final de la segunda parte de la *Fenomenología*: la cuestión del "contagio" o la "trasposición" del esquema corporal que está a la base de la imitación de la conducta de los otros y por medio de la cual "vivimos" en nuestro propio cuerpo las conductas que observamos en los otros cuerpos. Si bien postergaremos por ahora la cuestión de la relación intersubjetiva -o intercorporal-, ya es posible observar que si Merleau-Ponty concibe que el esquema corpóreo o habitual se constituye intersubjetivamente, el sujeto percipiente debe ser entonces concebido como instancia de una inter-corporalidad, y el mundo percibido es correlativamente siempre y esencialmente mundo co-percibido. El proceso perceptivo no consta como elementos básicos de un sujeto (corporal) y un objeto, sino que necesita esencialmente, como tercer término, de otros cuerpos que participan de la génesis y la transformación del esquema corpóreo y dan correlativamente objetividad o "profundidad", dirá Merleau-Ponty, al objeto percibido.

El aprendizaje de un hábito motor (en el sentido del inglés *skill*, una "habilidad") como el de sentarse en una silla, andar en bicicleta, bailar cierta música o dactilografiar, no consiste en una asociación de ciertos estímulos definidos con respuestas fijas. Como dice Merleau-Ponty,

toda teoría mecanicista tropieza con el hecho de que el aprendizaje es sistemático: el sujeto no conecta unos movimientos individuales con unos estímulos individuales, sino que adquiere el poder de responder, mediante cierto tipo de soluciones, a una cierta forma de situaciones, las situaciones pudiendo variar ampliamente de un caso a otro, los movimientos de respuesta pudiendo confiarse ora a un órgano efector, ora a otro.<sup>73</sup>

Los hábitos son estilos de comportamiento que pueden trasponerse: una vez que aprendí a escribir sobre un papel puedo escribir en un pizarrón, aunque los elementos y los músculos implicados difieran en cada caso. Un organista puede servirse de un órgano que no conoce, con otro número de teclados y juegos, después de una hora en que se familiariza con él:

un tiempo tan breve de aprendizaje no permite suponer que, en ese caso, unos nuevos reflejos condicionados se sustituyan a los montajes ya establecidos [...] lo que nos hace salir de la teoría mecanicista, ya que [...] las reacciones vienen mediatizadas por una captación global del instrumento.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> FP, p. 159.

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> FP, p. 162.

Pero esta "generalidad" propia de un hábito no es sin embargo la generalidad de una idea o una representación. Aprender un hábito no consiste en un proceso intelectual: no se trata de representarse o conocer intelectualmente "la fórmula del movimiento y recomponerlo guiándose por este trazado ideal"<sup>75</sup>, porque, por ejemplo, para que la fórmula de un nuevo baile o el manejo de un vehículo se integre a mis posibilidades motrices habituales, integrando a la vez algunos elementos motrices ya aprendidos en nuevos motivos, es necesario *hacer* los pasos del baile y manejar efectivamente el vehículo: se requiere una "consagración motriz", no basta la representación sino que hay que ejecutar el movimiento para captar e incorporar la "significación motriz" del nuevo hábito.

Habiendo afirmado que la respuesta merleauPontyana a la pregunta por la percepción se responde por "el cuerpo" y por "el hábito" -por el "cuerpo habitual" (*corps habituel*)-, es necesario definir más exactamente el sentido de que estos términos adquieren en la exposición del filósofo. "El cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción"<sup>76</sup>, dice Merleau-Ponty, pero es necesario especificar que este cuerpo que está a la base de la teoría merleauPontyana de la percepción es el cuerpo tal como es vivido, "el cuerpo cuya experiencia actual poseo"<sup>77</sup>. Ahora bien, el cuerpo es vivido como la posibilidad de realizar tales y cuales movimientos, comportamientos en el mundo. El cuerpo tal como de él tengo experiencia instantánea no se corresponde exactamente con las características que un tercero puede observar de mi cuerpo, ni con la imagen que yo podría observar de mi cuerpo en un espejo. Tampoco tengo una total y exacta experiencia del cuerpo anátomo-fisiológico tal como sería descrito por el científico, del funcionamiento total del sistema circulatorio, de mis órganos internos, de las sinapsis neuronales, etc. Tampoco es mi experiencia corporal en primera instancia una mera imagen psíquica o mental de mi cuerpo que contemplo con el "ojo de la mente". En cambio siento mi cuerpo instantáneamente -o más bien, me siento a mí mismo corporalmente- como el habitante activo de un entorno pragmático, como en tal posición, sentado aquí y con tales comportamientos posibles ofrecidos a mis manos, mis pies, mis ojos, lo cual es decir: como un "esquema corporal" o "motriz".

Merleau-Ponty utiliza el caso patológico del "miembro fantasma" entre otras cosas para elucidar la experiencia del cuerpo tal como es vivido (como esquema corporal) y mostrar cómo se distingue de las otras definiciones de la corporalidad que hemos enumerado. El caso de personas que sienten un miembro que les ha sido amputado es un ejemplo extremo de la regla de nuestra propiocepción usual: nuestro cuerpo vivido nunca coincide exactamente con sus características observables, y en este sentido, el cuerpo tal como es vivido es siempre un "cuerpo fantasma". El

---

<sup>75</sup> FP, p. 160.

<sup>76</sup> FP, p. 222.

caso del miembro fantasma, además, muestra que la diferencia entre el cuerpo vivido y el cuerpo observable no puede ser reducida por la mediación de explicaciones puramente fisiológicas ni puramente psicológicas, las cuales se refieren a las otras definiciones del cuerpo que enumeramos más arriba. Podemos optar, en principio, por una hipótesis fisiológica (nerviosa) *periférica* para dar cuenta del fenómeno: una estimulación en el trayecto del muñón al cerebro. Pero la anestesia con cocaína no suprime en todos los casos la sensación del miembro fantasma. Se puede pensar entonces en la alternativa de una explicación fisiológica *central* (cerebral). Ésta parecería ser confirmada por el hecho de que se dan miembros fantasmas sin amputación, sólo como consecuencia de lesiones cerebrales. Pero aun esta explicación fisiológica central no daría cuenta de los casos en los que el miembro fantasma aparece por efecto de una emoción fuerte en personas que antes no lo sentían, ni de aquellos otros casos en que se suprime al término de una terapia psicológica en la que el paciente asume el episodio traumático de su pérdida<sup>78</sup>. ¿Se trataría entonces, de un fenómeno extra-fisiológico, psicológico o mental? Sin embargo, la explicación psicológica tampoco puede pretenderse exhaustiva, porque se da el caso de que la sección de los conductores nerviosos que van hacia el encéfalo -los conductores "aférentes"- suprime el miembro fantasma, lo cual parece llevarnos nuevamente en círculo hacia la explicación fisiológica *periférica*<sup>79</sup>. A efectos prácticos, se puede aceptar una teoría "mixta" que sume las dos series de condiciones, fisiológicas y psicológicas, pero el caso patentemente hace plantear inquietudes "ontológicas" al filósofo: ¿cómo se entrelazan las explicaciones fisiológicas con las explicaciones psicológicas, las causas físicas con las "causas" mentales? Habría que pensar que hay un terreno ontológico común en el cual distribuir ambas, puesto que los acontecimientos de los dos órdenes no son simplemente alternativos, no se establece entre ellos sólo una disyunción y una conjunción, sino una interimplicación simultánea y directa (como la que, por otro lado, ya se podría observar entre mi intención de mover un brazo para alcanzar un lápiz y el cúmulo de procesos neurológicos, sensoriales y motrices implicados): ¿cómo es que la amputación del brazo puede constituir a la vez un trauma psicológico, o cómo una emoción fuerte o una terapia psicológica podría en ocasiones tener el mismo efecto (la aparición o desaparición del miembro fantasma) que una lesión cerebral o la sección de los conductores aférentes? Este terreno ontológico común es el que se abre, en la visión de Merleau-Ponty, al

<sup>77</sup> FP, p. 94.

<sup>78</sup> Las explicaciones fisiológicas centrales actualmente vigentes pretenden dar cuenta de esta situación afirmando que las fuentes cerebrales de los miembros fantasmas no implican solamente las áreas receptoras somatosensoriales y el córtex parietal adyacente, que procesaría la información relativa al cuerpo, sino también el sistema límbico, relacionado con la emoción y la motivación, así como las amplias redes corticales implicadas en las actividades cognitivas, la memoria de la experiencia pasada, etc. Cf. Ronald Melzack, "Miembros fantasma", en *Investigación y ciencia* (edición española de *Scientific American*), Barcelona, Prensa Científica, junio de 1992, número 189, pp. 72-79.

<sup>79</sup> Seguimos aquí los desarrollos de Merleau-Ponty en FP, pp. 95, 96.

atender al cuerpo vivido como posibilidad de comportamiento. La respuesta que media entre las explicaciones fisiológicas y psicológicas del miembro fantasma, la respuesta central desde la cual habría que partir para redistribuir ambas explicaciones como dimensiones del mismo fenómeno, es la siguiente: "Poseer un miembro fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación"<sup>80</sup>. El cuerpo tal como lo experimento, y tal como lo experimenta el mutilado, no es una mera representación mental, no consta de sus características observables actualmente ni tampoco de la suma de sus componentes anátomo-fisiológicos, sino de un repertorio de posibilidades de movimiento que han sedimentado por hábitos de comportamiento en el mundo. En términos de Merleau-Ponty, el fenómeno originario y central no es el "cuerpo actual" -el cuerpo con sus características actualmente observables y que muevo a voluntad- ni el "cuerpo orgánico", sino algo entre ellos que oficia de nexo y también de terreno ontológico común, del que ambos son dimensiones: el "cuerpo habitual". Merleau-Ponty relaciona estos diversos aspectos de la experiencia corporal haciendo referencia a momentos temporales, tal como se podría resumir en el siguiente esquema <sup>81</sup>:

	<i>1.Cuerpo orgánico</i>	<i>2.Cuerpo habitual, cuerpo vivido, o esquema motriz</i>	<i>3.Cuerpo actual</i>
<i>Dimensiones temporales</i>	Un "pasado de todos los pasados", un "pasado que nunca fue presente" o "pasado absoluto".	Un pasado latente en el presente, estructurando las posibilidades del presente. Un repertorio de posibilidades de comportamiento corporal sedimentado por hábito.	El cuerpo con sus características observables en el presente.
<i>Formas de conciencia y grados de voluntad</i>	La inconciencia y lo involuntario.	Un "saber que está en el cuerpo", preconciencia, conciencia ambigua o semiconciencia. Entrelazamiento de lo voluntario y lo involuntario.	Movimiento voluntario y conciente.

La segunda columna está subrayada porque indica el fenómeno central u originario a partir del cual Merleau-Ponty aborda e intenta dar cuenta de las demás dimensiones. Al diferenciar el cuerpo tal como es vivido o "habitual" del cuerpo orgánico y el cuerpo actual se estarían señalando

<sup>80</sup> FP, p. 100.

<sup>81</sup> El esquema no debe ser leído de manera demasiada "esquemática", no sólo porque nunca aparece desarrollado de manera tan rígida en Merleau-Ponty, sino porque se mostraría insuficiente para dar cabida a otras variables esenciales de la experiencia corporal. El esquema, por ejemplo, no da cuenta de la dimensión expresiva del cuerpo, que si debería extenderse como una fila horizontal, también podría insertarse como una cuarta columna para dar cuenta del lenguaje como una dimensión expresiva del cuerpo humano. Por otro lado, el "pasado que nunca fue presente" de la "naturaleza" en sentido fenomenológico no coincide con el



diversas dimensiones de una misma experiencia, dimensiones que están entrelazadas en la experiencia. Lo usual es que en mi percepción de mí mismo el "cuerpo habitual", mi cuerpo como repertorio de posibilidades de comportamiento, esté como superpuesto en primer plano al "cuerpo actual" y al "orgánico", integrándolos en sus disposiciones pragmáticas. Cuando nos dirigimos hacia la puerta y la abrimos con mayor o menor grado de autoconciencia, posiblemente lo hagamos por una decisión voluntaria (aunque el movimiento no sería tan evidentemente voluntario si hubiéramos tomado el caso, por ejemplo, de responder instantáneamente a una jugada inesperada en un partido de tenis). Aun así, es claro que no toda la cadena de movimientos es pensada y decidida (no tengo que pensar cuál pierna mover en qué orden), sino que más bien se desarrolla de modo semi-automático, en una semiconciencia, en función de hábitos de movimiento aprendidos en el pasado como el de caminar o abrir la puerta. El "pasado" en que aprendí a moverme de tal o cual modo es un pasado particular (un "pasado presente") puesto que no necesita ser traído a la conciencia por medio de un recuerdo, sino que está constantemente operando latentemente en una "semiconciencia" en el presente, dictando nuestras posibilidades de acción y percepción. Al mismo tiempo, el que mi cuerpo tenga dos piernas y manos es una precondition biológica de que pueda haber aprendido esos hábitos motrices (y no a volar, por ejemplo) y que de hecho los pueda actualizar. No solamente el cuerpo orgánico limita por su constitución anatómica las posibilidades de movimiento, sino que podríamos pensar que algunos patrones de movimiento constituyen una herencia genética de la especie (son "pre-programados"). Sin embargo, el tener todo el esquema merleau-pontyano su "plataforma de despegue" en el "cuerpo habitual" nos conduce a la observación de relaciones más complejas entre el cuerpo orgánico y el cuerpo vivido que las recién observadas. Es verdad que el primero es una "condición de posibilidad" de los hábitos motrices adquiridos que constituyen nuestro cuerpo vivido, su comportamiento y percepción, como el tener piernas es condición necesaria o condición de posibilidad para caminar. Pero el organismo es a la vez más y menos que un límite y una condición de posibilidad respecto del comportamiento corporal, desde que éste último, en la diversidad en que se muestra en las distintas culturas humanas, no es algo simplemente exterior al organismo que se superpone a él como una capa o nivel agregado, sino que se sirve de él y lo integra resignificándolo, de modo semejante a como un nuevo elemento o una nueva dimensión al integrarse a una estructura produce una reestructuración global y un nuevo sentido. Por eso afirma Merleau-Ponty que "es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos 'naturales' y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el

---

organismo como cuerpo objetivado, es decir, el cuerpo tal como es descrito por las ciencias (como se verá en el capítulo siguiente). Éstas son sólo algunas de las muchas limitaciones y equívocos del esquema.

hombre todo es fabricado y todo es natural"<sup>82</sup>. Exactamente lo mismo que en la *Fenomenología* afirmará el filósofo más de diez años después, en sus últimas notas (1960): "la distinción de los dos planos (cultural y natural) es abstracta: todo es cultural en nosotros (nuestro *Lebenswelt* es 'subjetivo') (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural (hasta lo cultural se apoya en el polimorfismo del Ser salvaje)"<sup>83</sup>. Y este nexo en que lo natural y lo cultural se hacen indistinguibles es la corporalidad humana como comportamiento:

El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, pro-pone a nuestro alrededor un mundo biológico; ora, jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado, manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de significación; es el caso de los hábitos motores, como el baile. Ora, finalmente, la significación apuntada no puede alcanzarse con los medios naturales del cuerpo y se requiere, entonces, que éste se construya un instrumento y que proyecte en torno de sí un mundo cultural.<sup>84</sup>

No se trata aquí, como se deduce de la afirmación anteriormente citada, de "capas superpuestas", sino de dimensiones integradas de una misma experiencia corporal. Por eso decimos que lo fisiológico es un límite y una condición de posibilidad del comportamiento corporal pero es a la vez más y menos que eso. Porque, por una parte, no queda aislado como una estructura separada que, una vez supuesta como condición formal de posibilidad, puede ser dejada de lado en la descripción del comportamiento o la percepción, como si sus características o su contenido fueran contingencias prescindibles:

un hombre sin manos o sin sistema sexual es tan inconcebible como un hombre sin pensamiento. [...] Es imposible distinguir en el ser total del hombre una organización corpórea, la cual se trataría como un hecho contingente, de los demás predicados, que le corresponderían por necesidad [...]. No es por mera coincidencia que el ser razonable es también el que está de pie o posee un pulgar opuesto a los demás dedos [...]. La existencia humana nos obligará a revisar nuestra noción habitual de la necesidad y la contingencia.<sup>85</sup>

La "contingencia" biológica o evolutiva de tener manos o piernas no es un dato empírico que pueda dejar de lado una teoría del comportamiento, de la percepción o del conocimiento humano, sino que es "trascendental" y "necesaria". En este sentido es más que una mera condición exterior de posibilidad de los otros términos. Pero también es menos en el sentido de que el hecho de tener manos o piernas sólo se torna "trascendental" o "necesario" desde el punto de vista de los comportamientos en los que se integra, y estos muestran ser muy lábiles y diversos, implicando así retroactivamente la indeterminación de las "condiciones de posibilidad" mismas. La diversidad y la evolución técnica y cultural muestran que tener manos o piernas son condiciones materiales de

<sup>82</sup> *FP*, p. 206.

<sup>83</sup> *Vyl*, p. 304.

<sup>84</sup> *FP*, p. 164.

posibilidad para caminar, para arrojar piedras, pero también para andar en bicicleta o manejar un automóvil, para escribir y para manejar una computadora, y no sabemos en cuántos y cuáles otros comportamientos puede integrarse el *hardware* de nuestra constitución anátomo-fisiológica: "nadie sabe aún lo que puede un cuerpo", como decía Spinoza.

Los lingüistas han observado que cuando el bebé balbucea profiere sonidos extremadamente variados. Por el contacto con el idioma que se habla en su entorno, esta riqueza "natural" de sonidos proferidos se va progresivamente empobreciendo, restringiéndose a aquellos fonemas que corresponden al lenguaje que se habla en su medio: incluso antes de pronunciar sus primeras palabras, el bebé va adquiriendo un estilo fonemático español o inglés o japonés. Mediante esta restricción o empobrecimiento de la multiformidad natural el niño accederá posteriormente a otras riquezas y otras complejidades, las propias, por ejemplo, del habla española. Quizás aprender a movernos como nos movemos y percibir como percibimos supone un proceso semejante, y es por ello que si bien es verdad que el organismo constituye una condición de posibilidad y un límite respecto del comportamiento y la percepción, no es sólo ni exactamente eso. Es claro que una persona sin cuerdas vocales no podría hablar español, y que una persona sin un cuerpo biológico no podría percibir el mundo como lo percibimos, pero las condiciones orgánicas no dan cuenta de las complejidades propias del hablar español y quizás -si la analogía es válida- tampoco den cuenta de las complejidades del mundo tal como lo percibimos. Son demasiado lábiles, generales, y en este sentido, demasiado débiles. En otro sentido, se nos aparecen como condiciones demasiado fuertes. Un hablante adulto de español puede tener dificultades para aprender la pronunciación de ciertos fonemas -como la "r" inglesa, francesa o alemana- aun cuando se comprueba que el bebé español, antes de haber empobrecido su gama de profusas locuciones fonemáticas para acceder al estilo fonemático español, pronunciaba estos sonidos sin dificultad. Ahora que es adulto, sin embargo, puede parecerle que su garganta "no está hecha" para pronunciar tales sonidos, no le son "naturales". Del mismo modo, los comportamientos aprendidos integran funciones orgánicas hasta el punto de que se "naturalizan", y si bien es cierto que las manos no sirven para volar, no es seguro que tengan como funciones específicas aquellas que parecen serles "naturales" en nuestros comportamientos habituales. La "polivalencia funcional" del organismo se muestra desde los casos de "suplencias" observados en los animales -donde la función cumplida por un miembro perdido es "suplida" por otros miembros que cambian de función- hasta en los casos de recuperación de afásicos donde las funciones perdidas por daños cerebrales son suplidas por otros conjuntos neuronales que antes no cumplían tales funciones. Y, si bien podemos descartar algunas por inverosímiles, no es posible determinar de cuáles otras funciones desconocidas podría ser nuestro

---

<sup>85</sup> FP, p. 187.

organismo "condición de posibilidad". En suma, puesto que somos esencialmente "animales sociales" y percibir el mundo como lo percibimos es el resultado de un aprendizaje intersubjetivo y cultural, posiblemente percibir sea más semejante a "hablar español" o a "hablar japonés" que a simplemente "proferir sonidos", y en ese caso, el funcionamiento orgánico es a la vez indispensable pero insuficiente para dar cuenta de lo percibido, como lo es para dar cuenta del hablar español o japonés.

Hasta aquí intentamos elucidar la diferencia y las complejas relaciones que parece observar Merleau-Ponty entre el cuerpo vivido y el cuerpo "biológico". Ahora bien, respecto de la diferencia del cuerpo vivido o "habitual" con el "cuerpo actual", ésta se hace evidente no sólo en el caso ya examinado en que el primero se experimenta con miembros -y las posibilidades de comportamiento implicadas- no existentes (amputados), sino en los casos de "anosognosia" en que el cuerpo vivido se reduce para excluir miembros -y posibilidades de comportamiento- "actuales", y también en los casos más ordinarios del simple uso de vestimentas, la conducción de vehículos y el manejo de útiles, en los que los límites del cuerpo vivido se expanden para integrar aquellos accesorios, vehículos o instrumentos que estamos habituados a usar. En los términos de Merleau-Ponty, "mis vestidos pueden convertirse como en los anexos de mi cuerpo. [...] Las acciones en las que me empeño por hábito incorporan a sí mismas sus instrumentos y les hacen participar de la estructura original del propio cuerpo"<sup>86</sup>, los hacen partícipes de las posibilidades motrices y sensoriales del cuerpo vivido del cual constituyen sus "extensiones":

Una mujer mantiene sin cálculo un intervalo de seguridad entre la pluma de su sombrero y los objetos que podrían troncharla, siente dónde está la pluma como nosotros sentimos dónde tenemos la mano. Si tengo el hábito de conducir un coche, lo meto por un camino y veo que puedo pasar sin tener que comparar la anchura del mismo con la de las alas del coche, como atravieso una puerta sin comparar la anchura de la misma con mi cuerpo. [...] El bastón del ciego [también] ha dejado de ser objeto para él, ya no se percibe por sí mismo, su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en lo análogo de una mirada. [...] Habitarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos, o, inversamente, hacerlos participar de la voluminosidad del propio cuerpo. El hábito expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos.<sup>87</sup>

Algo muy similar era observado por Simone Weil, particularmente respecto del caso del manejo que una persona ciega hace de su bastón:

El ciego no siente las diferentes presiones del bastón sobre su mano, él palpa directamente las cosas por su bastón, como si su bastón fuera sensible y formara parte de su cuerpo. Yo misma en este momento siento el papel en la punta de mi lapicera, y aun mejor si cierro los ojos. En cuanto a la presión de la lapicera sobre mi mano, siendo la única cosa que aparentemente yo debería sentir,

<sup>86</sup> FP, p. 109.

<sup>87</sup> FP, pp. 160 ss.

necesito en cambio poner atención para notarla, de igual modo que necesito atención para ver manchas de color amarillas o rojas en vez de una piel de mujer sobre la tela que representa a la Gioconda.<sup>88</sup>

Volveremos más adelante a detenernos en esta peculiar fenomenología "protésica" de la técnica como extensión del cuerpo, de sus posibilidades sensoriales y motrices. Por el momento, sirve para ilustrar la diferencia del cuerpo vivido o "habitual" respecto del "cuerpo actual". El cuerpo habitual, ya observamos, es también denominado por Merleau-Ponty "esquema corpóreo". En su definición del esquema corpóreo Merleau-Ponty interpreta e integra de modo particular los desarrollos de diversos psicólogos en torno a la experiencia propioceptiva unitaria que tenemos de nuestra corporalidad, tales como los referidos a la "imagen del cuerpo" de Pick, el "esquema postural" de Head y el "esquema corporal" de Schilder<sup>89</sup>. Al preferir la denominación de "esquema" a la de "imagen" Merleau-Ponty intenta subrayar dos cosas. En primer lugar, el que la experiencia del propio cuerpo no es primariamente visual, no resulta de una traducción de la experiencia táctil (incluida la sensibilidad visceral -a veces llamada "interocepción"- y postural -a veces llamada "propiocepción"-) en términos *visuales*, sino que es propia de todos los sentidos a la vez, es esencialmente intersensorial. En segundo lugar, el hecho de que esta experiencia unitaria no resulta de una *asociación* intersensorial, "no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia, [sino] que los precede de cierta manera y posibilita precisamente su asociación"<sup>90</sup>. Se trata entonces de un "esquema" en el sentido de una "forma" (*Gestalt*) que, en el sentido de la *Gestaltpsychologie*, es un todo que difiere de la suma o de la asociación de sus partes. ¿Cómo habrá que concebir, o dónde se originará entonces, esta percatación total que no resulta de la asociación o acumulación progresiva de las diversas experiencias sensoriales de nuestro cuerpo o de la experiencia de diversas partes nuestro cuerpo? El siguiente ejemplo es sumamente significativo en este caso:

Al mismo tiempo que contraigo mi pie dentro de mi zapato, lo veo. [Pero] este poder me pertenece también para las partes de mi cuerpo que no he visto nunca. [...] Se ha podido probar que no reconocemos nuestra mano en fotografía, [...] y que, por el contrario, cada uno reconoce [...] su modo de andar filmado. Así, pues, no reconocemos por la vista lo que, no obstante, sí hemos visto frecuentemente, y, en cambio, reconocemos al instante la representación visual de lo que nos es invisible en nuestro cuerpo.<sup>91</sup>

Esto es así porque el significado primario del "esquema corporal" es "motriz" o "dinámico", la propiocepción deriva fundamentalmente de las posibilidades corporales de movimiento, del estar

<sup>88</sup> S. Weil, *Oeuvres complètes I*, pp. 210, 211.

<sup>89</sup> Cf. *FP*, pp. 115 ss.

<sup>90</sup> *FP*, p. 116.

<sup>91</sup> *FP*, p. 166.

dispuesto corporalmente a ciertas tareas actuales o posibles. Lo mismo puede decirse afirmando que la espacialidad del cuerpo propio tal como es vivido por mí es una "espacialidad de situación"<sup>92</sup>, es por sí misma un esbozo de mundo como cierto entorno pragmático que dibujan mis posibilidades motrices.

Como ya indicamos, el esquema corpóreo es para Merleau-Ponty el cuerpo vivido tal como se desprende de una descripción fenomenológica, y no se refiere en su *Fenomenología* -como sí lo hacía en *La estructura del comportamiento*- a la hipótesis de una "imagen del cuerpo" localizada en el cerebro, ya que el método y el punto de partida del análisis es distinto en este caso. Sin embargo, se puede observar que la hipótesis hoy generalmente aceptada del llamado "homúnculo" cerebral, una representación del cuerpo localizada en el córtex y el lóbulo parietal<sup>93</sup>, se condice con algunos de los ejes de la definición merleauPontyana del esquema corporal. En primer lugar, la hipótesis confirma que la experiencia (o, en los términos propios de la hipótesis, la "representación cerebral") del propio cuerpo no es esencialmente visual sino que interesa al área del lóbulo parietal derecho relacionado con la "integración multisensorial"<sup>94</sup> y, por otra parte, no es congruente con la apariencia visual del cuerpo, sino que "representa" al cuerpo más bien funcionalmente, privilegiando las áreas de más valor sensorio y motriz, como las manos, los pies y los labios que aparecen "distorsionados" (de mayor tamaño) en el homúnculo<sup>95</sup>. En segundo lugar, para dar cuenta de la diversidad de patologías relativas a la percepción del propio cuerpo tales como miembros fantasmas, aesquemacia (según Bonnier, la sensación de algunos pacientes de que su cuerpo ha desaparecido), anosognosias (desaparición de miembros del esquema), hemiasomatognosias (pérdida de la conciencia de una mitad del cuerpo), macro- y microsomatognosias (alteraciones de la conciencia del tamaño corporal), se ha visto la necesidad de atender a la integración del "homúnculo" con el funcionamiento de otras áreas cerebrales relacionadas con la emoción, la cognición, la motricidad, etc.<sup>96</sup> Sin embargo, más allá de que estos estudios parezcan compartir algunos ejes con la definición merleauPontyana del esquema corporal, no estamos proponiendo que éste último se reduzca a una localización o una integración de estructuras cerebrales. Merleau-Ponty intenta ahondar en la experiencia del cuerpo tal como es vivido sin basarse en la neurofisiología y creemos que hay razones por las que este método comporta un valor distintivo y original. En primer lugar porque, como ya indicamos, una fenomenología del cuerpo vivido siempre precede

<sup>92</sup> FP, p. 117.

<sup>93</sup> Cf. José Guimón, "From the Body Schema to the Body Image", en J. Guimón (ed.), *The Body: From Neurology to Sociology*, Basel, Karger, 1997, pp. 5-18.

<sup>94</sup> Cf. los estudios de Hécaen y Ajuriaguerra referidos por J. Guimón, loc. cit., p. 6.

<sup>95</sup> Así se afirma desde los estudios de Penfield y Boldrey; cf. J. Guimón, loc. cit.

implícitamente a la investigación de una localización o funcionamiento fisiológico: la experiencia del cuerpo propio tal como la describen los pacientes o lo muestra su comportamiento, por ejemplo, tras un accidente que compromete cierta zona cerebral o en un procedimiento experimental, es la que permite asignar tal localización o integración de localizaciones a tal función determinada. En segundo lugar, aun si se determinaran algún día íntegramente las áreas y funcionamientos cerebrales implicados en la percepción del propio cuerpo, ¿se habría de este modo dado cuenta cabalmente de la experiencia corporal, o más bien de la fisiología que está implicada en ella como su condición de posibilidad? ¿Tendría algún sentido por sí misma la descripción íntegra de la fisiología cerebral desligada de una explicitación de las funciones y la experiencia que pretende "explicar"? ¿En qué sentido, por ejemplo, la descripción del funcionamiento del sistema límbico "explica" o "da cuenta de" la experiencia del temor o de la alegría?

Esta aparente defensa de las virtudes de la descripción fenomenológica por sobre las explicaciones fisiológicas no debe ser confundida con una propuesta de retornar a la "introspección" en el sentido clásico o a la "experiencia subjetiva interna". En la filosofía angloamericana contemporánea muchas veces se utiliza laxamente el término "fenomenología" como sinónimo de "introspección" -y se formulan a uno y otro método las mismas objeciones de obtener resultados personales, inverificables o incontrastables-, cuando ni era ese el significado que tenía la fenomenología para Husserl, ni mucho menos es el sentido que tiene para Merleau-Ponty. El retorno a la experiencia propuesto por Merleau-Ponty sólo puede consistir en un volver la mirada a la "experiencia interna" una vez que se ha reconocido que "no hay hombre interior", que sólo se existe como cuerpo y como comportamiento. Y en ese sentido, no hay experiencia interna en sentido estricto, sino que la experiencia interna es siempre ya experiencia corporal y "externa", abierta a la observación de otros cuerpos y descriptible en un lenguaje compartido. El lenguaje y el pensamiento, desde el proyecto merleapontyano, deben ser considerados modos del comportamiento corporal e intercorporal. Aun las emociones, como reitera en diversas ocasiones Merleau-Ponty en su *Fenomenología*, no son íntimas ni propias, sino modos de estar situado en el mundo y en relación con los otros, y relativas, además, a un cierto contexto cultural e histórico (intersubjetivo) del que son propias. En nuestra visión, entonces, la fenomenología en el sentido merleapontyano, al poner el eje de su descripción en el comportamiento corporal, no está demasiado alejada de algún tipo de "conductismo" filosófico. Ya en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty se refería a las ideas de Watson en los siguientes términos:

---

<sup>96</sup> Cf. J. Guimón, loc. cit.; R. Melzack, loc. cit. También, como ya indicamos más arriba, Varela et al. en op. cit. ya observaban que en los esquemas funcionales del cerebro la relación entre las estructuras sensoriales y

Se decía [i.e., decía el conductismo] que el comportamiento no está localizado en el sistema nervioso central [...], que reside entre el individuo y el ambiente [...]; que, en consecuencia, el estudio del comportamiento puede realizarse sin una palabra de fisiología [...] y que, en fin, trata de un flujo de acción (*stream of activity*) que el ser viviente proyecta a su alrededor [...] y que afecta a los estímulos con un sentimiento característico [...] y los incorpora a su respuesta [...]. Pero lo que hay de sano y de profundo en esta intuición del comportamiento -es decir, la visión del hombre como debate [...] con un mundo físico y con un mundo social- se encontraba comprometido por una filosofía indigente. En reacción contra las tinieblas de la intimidad psicológica, el conductismo, las más de las veces, sólo busca ayuda en una explicación fisiológica o incluso física, sin notar que ella está en contradicción con las definiciones iniciales -[...] esto equivale a colocar de nuevo el comportamiento en el sistema nervioso-. En nuestra opinión [...] Watson consideraba, al hablar de comportamiento, lo que otros han llamado la existencia, y la nueva noción podía recibir su estatuto filosófico si se abandonaba el pensamiento causal o mecánico por el pensamiento dialéctico.<sup>97</sup>

Se observa en este párrafo que las distancias de Merleau-Ponty respecto del conductismo -al menos tal como las concebía en esta etapa- se reducen a: a.) la recaída del segundo en el fisiologismo (lo cual, por otra parte, también se imputa en *La estructura del comportamiento* a algunos representantes de la *Gestaltpsychologie* como Köhler); b.) la reducción de las explicaciones del comportamiento a explicaciones causales o mecánicas, es decir en este caso, en términos de estímulo y respuesta (en este sentido la psicología gestáltica tiene la ventaja, respecto de las psicologías conductistas y reflexológicas de mostrar la integración que es propia del comportamiento, irreductible a la suma o sucesión de procesos parciales). Lo que puede sorprender del párrafo a quienes están habituados a la visión de Merleau-Ponty como fenomenólogo o filósofo existencialista es la poca distancia que en su propia opinión lo separa de Watson, el modo en que rescata el valor de la intuición original del psicólogo a despecho de los desarrollos y las interpretaciones que, en su visión, la traicionaron. Sin embargo, consideramos que un tercer punto en que una "descripción fenomenológica" de la experiencia en el sentido merleaupontyano se distancia del método conductista es, además de mantenerse a raya del fisiologismo y del mecanicismo -lo cual no es poca diferencia-, el no mantener el prejuicio contra la introspección una vez que se ha reconocido que no hay experiencia interna. La observación personal de la experiencia personal, si el yo sólo existe como cuerpo entre otros cuerpos y toda experiencia es básicamente vivida (inter-)corporalmente, es por necesidad una observación y una experiencia posible para otros y reconocible por otros, o al menos abierta, desde que es comunicada, a los mismos modos de validación intersubjetiva que la observación de cualquier conducta. Júzguese, por ejemplo, qué tipo de validación está jugando implícitamente en su discurso cuando afirma, por ejemplo, que el "silencio [del pensamiento] es un murmullo de discurso, esta vida interior es un lenguaje interior"<sup>98</sup>, es decir, que en buena medida -aunque quizás no enteramente- lo que llamamos "pensar" consiste

---

motrices se señala con una flecha de doble dirección.

<sup>97</sup> EC, p. 21, n. 3.



en un ejercicio lingüístico, una especie de diálogo con nosotros mismos. Nadie dudaría en afirmar que -al menos en alguna medida y en ciertas ocasiones, ya que no siempre- cuando pensamos utilizamos palabras. Y si alguien afirmara lo contrario simplemente se le pediría que atendiera a lo que hace cuando piensa, y desconfiaríamos de su veracidad si afirmara que nunca reconoce palabras en el flujo de su pensamiento. Ahora bien, esta experiencia, por personal que sea, no es comunicable ni incontrastable, sino que es compartida, reconocible y validable intersubjetivamente. ¿Debería ser dejada de lado por el análisis filosófico por tener su único modo de acceso en la "introspección", o más bien debería reconocerse que la introspección nos da acceso a experiencias personales que son a la vez experiencias compartidas, que tienen sentido para más de uno, en tanto cada yo es partícipe de una comunidad intercorporal y una cultura? Estas propuestas sólo se elucidarán en mayor medida al considerar otras cuestiones ulteriores, tales como la relativa a la experiencia intercorporal, las implicancias de la redefinición corporal de la subjetividad, y las cuestiones del lenguaje y el pensamiento como dimensiones del comportamiento (inter-)corporal, las cuales serán desarrolladas más adelante. Sin embargo, ya que nos referimos frecuentemente aquí a la "descripción fenomenológica de la experiencia vivida" en la que, creemos, se basa fundamentalmente la exposición merleau-pontyana, era necesario definir el método en operación señalando sus múltiples y complejas relaciones de cercanía y/o distancia respecto de los análisis conductistas e introspectivos. Todo lo dicho aquí acerca de estas relaciones, tal como las concebía Merleau-Ponty ya en *La estructura del comportamiento* y en su *Fenomenología*, se resume muy claramente en un párrafo del "último Merleau-Ponty", contenido en *Lo visible y lo invisible*:

Se creyó que se volvía a la luz exorcizando la "introspección". Y había que exorcizarla efectivamente: ya que ¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? Existe -lo cual es muy distinto y conserva todo su valor- una vida junto a sí, un abrirse a sí mismo, pero no se desemboca en un mundo distinto del mundo común, y no supone necesariamente un cerrarse a los demás. La crítica de la introspección aparta muchas veces de este modo irremplazable de acceder a los otros, tal como están implicados en nosotros.<sup>99</sup>

Resta por decir algo más acerca del modo en que Merleau-Ponty pretende dar cuenta *desde* este fenómeno originario del cuerpo vivido tanto de lo fisiológico como de lo psíquico. Puesto que no se trata de negar la existencia de estas dimensiones. Respecto de lo psíquico en el sentido de "intelectual" o del pensamiento como dimensión de la experiencia corporal, postergaremos este análisis para más adelante, concientes de que es posiblemente uno de los puntos más problemáticos del proyecto merleau-pontyano de dar cuenta de la integridad de la experiencia humana desde la corporalidad vivida, y una cuestión que permite diversas interpretaciones y desarrollos a partir de lo

---

<sup>98</sup> *FP*, p. 200.

<sup>99</sup> *Vyl*, pp. 36, 37.

que el filósofo solamente esbozó. Pero algunas aclaraciones servirán para mostrar el modo en que la alternativa al dualismo propuesta por Merleau-Ponty no significa una especie de reducción a un "monismo" del cuerpo vivido, sino que este último es visto más bien como el eje o nervadura central del entrelazamiento de las diversas dimensiones de la experiencia. Respecto del aspecto fisiológico afirma Merleau-Ponty en su *Fenomenología* que "desde nuestro punto de vista, un circuito sensomotor es, al interior de nuestro ser-del-mundo global, una corriente de existencia relativamente autónoma"<sup>100</sup>, y en este sentido se comprende la afirmación de *La estructura del comportamiento* de que hay una "verdad del dualismo"<sup>101</sup>. Al parecer Descartes tenía entonces, a fin de cuentas, alguna razón para afirmar que "yo no soy mi cuerpo":

la conciencia descubre [...] en particular durante la enfermedad, una resistencia del cuerpo propio. Puesto que una herida en los ojos basta para suprimir la visión, es que vemos entonces a través del cuerpo. Puesto que una enfermedad basta para modificar el mundo fenoménico, es entonces que el cuerpo hace pantalla entre nosotros y las cosas.<sup>102</sup>

Es decir: el cuerpo parece en algunos casos interponerse entre mi conciencia perceptiva y las cosas, como una cosa más. En estos casos, tal parece que

nos vemos obligados a renunciar a la imagen que la experiencia directa nos da de él. El cuerpo fenoménico con las determinaciones humanas que permitían a la conciencia no distinguirse de él, va a pasar a la condición de apariencia; el "cuerpo real" será aquel que la anatomía o más generalmente los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un conjunto de órganos del que no tenemos ninguna noción en la experiencia inmediata y que interponen entre las cosas y nosotros sus mecanismos, sus poderes desconocidos.<sup>103</sup>

En la misma dirección, unas páginas más adelante en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty afirma:

nuestro cuerpo no siempre tiene sentido, y por otra parte, nuestros pensamientos, en la timidez, por ejemplo, no siempre encuentran en él la plenitud de su expresión vital. En estos casos de desintegración, el alma y el cuerpo son aparentemente distintos, y ésta es la verdad del dualismo.<sup>104</sup>

La referencia a la experiencia de la timidez proviene del análisis sartreano del cuerpo. En *El ser y la nada* Sartre observaba que el tímido "tiene una conciencia viva y constante de su cuerpo tal como éste es, no para él mismo, sino para los demás"<sup>105</sup>. Se siente incómodo y molesto "en" su cuerpo, su cuerpo "se le escapa", no puede dominarlo ni darle la actitud que sería "conveniente". El tímido es

<sup>100</sup> *FP*, p. 105.

<sup>101</sup> *EC*, p. 290.

<sup>102</sup> *EC*, p. 264.

<sup>103</sup> *Idem*.

<sup>104</sup> *EC*, p. 290.

<sup>105</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1963, p. 421. Cf. a este respecto la clara exposición del análisis sartreano realizada por Claude Bernard, y la crítica que desarrolla del mismo desde la visión merleau-pontyana en su obra *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 158 ss.

conciente de que su cuerpo es una expresión de sí mismo, de sus intenciones, pensamientos, sentimientos, y una expresión que no puede suprimir en ningún momento, que lo acompaña constantemente, lo expone y lo expresa de modos que no le es posible controlar por entero. En este sentido, el tímido es sólo demasiado conciente de una situación que es común a todo ser humano en cuanto sólo existe "expresado" como cuerpo. Yo, en este sentido, no soy mi cuerpo, el cual es un objeto expuesto a las miradas de los otros como cualquier otro objeto y que además me incomoda emitiendo señales que no controlo. Ahora bien, este cuerpo que "no soy yo" aunque no puedo despegar de mí, este cuerpo "objetivado" o "alienado" -otro o extraño a mí- por la mirada de los otros no constituye una expresión contingente de una subjetividad que podría existir separada de su "expresión". En este sentido, la relación de "expresión" no es la de una cosa de existencia independiente que expresa otra de igual estatuto, sino más bien una relación de "realización" -de tener su realidad, de darse existencia- una en la otra:

el alma, si no dispone de ningún medio de expresión -habría que decir más bien: de ningún medio de realizarse- deja pronto de ser aquello que sea, deja en particular de ser el alma [...]; el cuerpo que pierde su sentido [es decir, su ser "expresión" o "realización" de una subjetividad] deja pronto de ser cuerpo viviente para recaer en la condición de masa físico-química, sólo llega al sin-sentido al morir. Los dos términos nunca pueden distinguirse absolutamente sin dejar de ser; su conexión empírica está fundada, pues, sobre la operación que instala un sentido en un fragmento de materia, y en ella lo hace habitar, aparecer, ser. Al volver a esta estructura como a la realidad fundamental, hacemos comprender a la vez la distinción y la unión del alma y el cuerpo.<sup>106</sup>

La estructura psicofísica -ni meramente fisiológica ni meramente psicológica- que es el cuerpo vivido como comportamiento perceptivo y expresivo puede desintegrarse en sus dimensiones componentes tanto en situaciones de la experiencia vivida descriptibles fenomenológicamente - como en el caso de la enfermedad o la timidez- como por medio de un análisis y una abstracción. Por eso el dualismo cartesiano no es un mero error -bastante exitoso y productivo- en la historia de la filosofía, sino también una descripción de una posibilidad -aunque no la más corriente- de la experiencia corporal. Pero esto no quita que el fenómeno originario del cual tenemos experiencia cotidiana es la estructura primeramente mentada, en la cual los elementos son indistinguibles. Por eso la "dualidad [...] está en principio fundada, al suponer toda integración el funcionamiento normal de las formaciones subordinadas [...]. Pero no es una dualidad de sustancias, o en otros términos las nociones del alma y el cuerpo deben ser relativizadas"<sup>107</sup>.

En el segundo capítulo de la primera parte de su *Fenomenología* Merleau-Ponty enumera diversas razones que claramente impiden reducir el cuerpo propio a una caracterización objetiva,

---

<sup>106</sup> EC, p. 291.

<sup>107</sup> Idem.

razones que hacen que el cuerpo sea más que una cosa entre las cosas, e incluso más que meramente una cosa con características peculiares, sino que lo dotan de características subjetivas, lo hacen un "cuerpo-sujeto" o hacen que la subjetividad deba ser redefinida como esencialmente corporal. En primer lugar, cualquier objeto se muestra en una diversidad de perspectivas y puede alejarse o ser alejado hasta desaparecer de mi campo de percepción<sup>108</sup>. Esto no sucede con mi cuerpo, el cual "nunca está verdaderamente delante de mí", sino "de este lado de mí, más acá de toda visión": "en la medida que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible"<sup>109</sup>. Ahora bien, el cuerpo puede también verse y tocarse parcialmente a sí mismo, y si bien cuando una mano toca a la otra "nunca ambas manos son al mismo tiempo [...] tocadas y tocantes", no sólo pueden alternar su función sino que la mano tocada se reconoce como la misma que seguidamente es tocante: "el cuerpo [...] trata de tocarse tocando, bosqueja 'una especie de reflexión', y esto bastaría para distinguirlo de los objetos"<sup>110</sup>. En tercer lugar, en la experiencia del dolor mi pie, por ejemplo, no aparece como una causa objetiva del dolor (como el clavo), como el último de una serie de objetos exteriores que causarían el dolor como representación interna: mi pie mismo siente el dolor, es el "sujeto" de la sensación. Aun si puede ser visto desde fuera como cualquier objeto, mi pie es también por sí mismo un "espacio doloroso" y sintiente. En cuarto lugar, la experiencia del movimiento de cualquier objeto difiere de la experiencia motriz de mi cuerpo: no necesito ir hacia mi cuerpo como voy hacia un objeto para después desplazarlo, no lo conduzco desde un punto a otro del espacio sino que yo mismo como cuerpo me dirijo hacia el objetivo: la relación entre mi intención motriz que anticipa mi objetivo y mi movimiento es directa e inmediata<sup>111</sup>.

El cuerpo, entonces, lejos de ser meramente una parte del mundo objetivo en que una conciencia separada encuentra su expresión, tiene en la experiencia ordinaria un carácter subjetivo, él es yo mismo a la vez que parte del mundo, o a la inversa, yo soy mi cuerpo y por ello soy también un yo mundano, "soy-del-mundo" o soy mundo: "soy mi cuerpo [...] y recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural"<sup>112</sup>. La postulación de un cuerpo-sujeto o una conciencia esencialmente encarnada que es por ello "del mundo" acarrea la consecuencia filosófica que exploraremos más adelante consistente en que, en tanto soy cuerpo y mundo, "yo no soy yo" o "no estoy en mí": el yo pierde la autotransparencia y la autonomía que tradicionalmente se le ha atribuido y que usualmente -aunque no por ello acertadamente- consideramos propia. Volviendo al

<sup>108</sup> Esto último (el caso de la desaparición), con excepción del suelo y el cielo (algún suelo y algún cielo), lo cual ya nos permite esbozar alguna duda acerca de su estatuto de "objetos" percibidos. Más adelante abordaremos esta cuestión del mundo natural.

<sup>109</sup> *FP*, p. 110

<sup>110</sup> *FP*, p. 111.

<sup>111</sup> *FP*, pp. 111, 112.

<sup>112</sup> *FP*, p. 215.

punto que nos ocupa, hemos observado que Merleau-Ponty propone poner como punto de partida de su análisis de la experiencia perceptiva y de su ontología el particular entrelazamiento entre el yo y el mundo, el sujeto y el objeto, que se comprueba en la experiencia corporal. Yo, si bien pienso, no soy primeramente una conciencia de ideas y representaciones ligada contingentemente a un objeto del mundo que llamo mi cuerpo. Mi cuerpo, si bien puede ser observado en sus partes y su funcionamiento como un objeto, no es nunca para mí meramente un objeto. Descartes reconocía esta fenomenología obvia del cuerpo vivido que comprueba a cada instante su inseparabilidad respecto del yo, por ejemplo, ya en sus *Meditaciones metafísicas* así como en sus cartas a Elizabeth. Pero basaba su ontología dualista en las "razones" que se oponían a esta fenomenología. Merleau-Ponty afirma, en este sentido, que Descartes "distingue el cuerpo, tal como lo concibe la práctica de la vida del cuerpo tal como el entendimiento lo concibe. Pero en Descartes este saber singular que tenemos de nuestro cuerpo, por el solo hecho de que somos un cuerpo, queda subordinado al conocimiento a través de las ideas"<sup>113</sup>. Merleau-Ponty, en sentido inverso, pretende desarrollar su ontología manteniéndose fiel al dato fenomenológico de la experiencia vivida según la cual "yo soy mi cuerpo", y desde allí dar cuenta de la particular experiencia de mi cuerpo como objeto o como organismo -como una experiencia particular de desagregación del fenómeno del cuerpo vivido en que los circuitos sensoriales, cerebrales, etc. se integran en la unidad estructural de un comportamiento significativo- y de la particular experiencia del pensamiento -como una posibilidad vivida por un yo-cuerpo, un tipo peculiar de comportamiento corporal-. Desde el punto de vista de la experiencia vivida no somos conciencias pensantes que además se relacionan con un cuerpo, sino sujetos corporales que piensan, y tampoco somos procesos orgánicos a los que se superpone exteriormente un comportamiento, sino comportamientos que implican e integran procesos orgánicos. Y si bien es verdad que, como observaba Merleau-Ponty, estos procesos se nos aparecen en su extrañeza y autonomía en la enfermedad, donde el cuerpo parece seguir sus propios rumbos ajenos a nuestra conciencia y voluntad, no es menos cierto que el sufrimiento esencialmente ligado a la enfermedad consiste precisamente en que no podemos separarnos de estos procesos que no controlamos, situación que ha descrito con agudeza Emmanuel Lévinas:

Se dirá que el análisis revela, en el dolor, la oposición del espíritu a este dolor, una revuelta, un rechazo de permanecer allí y por consiguiente una tentativa de sobrepasarlo. ¿Pero esta tentativa no está caracterizada ya como desesperada? ¿Y no es esta misma desesperación la que constituye el fondo mismo del dolor? Al costado de la interpretación dada por el pensamiento occidental a estos hechos que denomina brutos y groseros y que sabe reducir, puede subsistir el sentimiento de su originalidad irreductible [...]. Hay en el dolor físico una posición absoluta. El cuerpo no es solamente un accidente desafortunado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia - *su adherencia al yo vale por sí misma*. Es una adherencia a la cual no se escapa y que ninguna

---

<sup>113</sup> Idem.

metáfora sabría hacer confundir con la presencia de un objeto exterior. [...] Este sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo [...] no permitirá nunca a quienes [en el sufrimiento] quieran desligarse de él reencontrar en el fondo de esta unidad la dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, es, por el contrario, en este encadenamiento del cuerpo que consiste toda la esencia del espíritu.<sup>114</sup>

#### 4. El contraste con teorías intelectualistas y teorías fisiologistas de la percepción: una teoría pragmatista de la percepción.

La definición del sujeto percipiente como esquema corporal y la del objeto percibido como fórmula motriz nos permiten ya medir la distancia que separa la concepción merleau-pontyana de otras teorías -intelectualistas, fisiologistas, empiristas- de la percepción. En primer lugar, la distancia de la teoría merleau-pontyana de la percepción respecto de una teoría intelectualista se hace ver claramente en formulaciones como las siguientes:

La experiencia motriz de nuestro cuerpo [...] nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una practognosia que debe reconocerse como original y quizá como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo *sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante.*<sup>115</sup>

No puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación.<sup>116</sup>

Para Merleau-Ponty no es necesario suponer una "mente" en funcionamiento y dotada de representaciones por detrás del comportamiento corporal extremadamente complejo y los reconocimientos perceptivos implicados que desarrollamos al caminar desde la cama hasta la cocina, o aun en un terreno desconocido: los hábitos motrices que hemos adquirido y que están latentes en nuestro cuerpo lo dotan de un saber implícito, latente o "pre-conciente", que proyecta en torno suyo un mundo como ámbito de comportamientos o recorridos posibles. El reconocimiento de objetos y lugares percibidos no consiste en un instantáneo proceso mental, un "juicio tácito del entendimiento" (Descartes) ni necesita de conceptos o categorías (Kant), ni de representaciones lingüísticas que den forma y sentido a un flujo informe de datos físicos recogidos y quizá pre-arreglados por nuestra fisiología sensorial, nerviosa y cerebral.

<sup>114</sup> Emmanuel Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, París, Payot & Rivages, 1997, pp. 17,18. No nos corresponde aquí evaluar la peculiar interpretación de Lévinas que lo lleva a concluir en este temprano y breve ensayo que la esencia de la filosofía del hitlerismo se ligaría con la afirmación de la identidad del yo y el cuerpo. Sin embargo, observamos que la confusión que lo conduce a tal desacierto se introduce al reducir *en este ensayo* la fenomenología del cuerpo vivido a la del dolor (lo cual supone en su caso una caracterización de la encarnación como opuesta a la libertad), haciendo caso omiso de la experiencia del cuerpo como apertura a posibilidades de comportamiento, y también al deslizar equívocamente y sin solución de continuidad su reflexión entre la fenomenología del cuerpo vivido y la caracterización biológica del cuerpo.

<sup>115</sup> *PP*, p. 164. El subrayado es nuestro.

<sup>116</sup> *FP*, p. 10.

En primer lugar, en relación con la intervención del lenguaje en la percepción, hay que notar que no todos los seres percipientes -entre ellos, niños muy pequeños y animales, por más diferentes que sean sus percepciones de las nuestras- están dotados de lenguaje, en el sentido de un lenguaje que contenga términos para catalogar y así reconocer todo aquello que perciben, e incluso aquellas cosas entre las que se mueven con más familiaridad. Por otro lado tampoco nosotros, los seres humanos adultos hablantes, lo tenemos: nos puede resultar difícil describir lingüísticamente nuestra percepción de cierta música dotada de cierto ritmo, aunque es claro que tenemos una percepción lo suficientemente distinta de ella como para no confundirla con otra bastante similar, y puede sernos más fácil expresar su sentido bailando, es decir, mediante los distintos movimientos corporales que cada una nos propone. Por tomar otro ejemplo, en la vida diaria, perceptiva-activa, nos movemos en entornos pragmáticamente significativos, caminamos, nos sentamos, manejamos, utilizamos útiles (como una lapicera) incluso mientras hablamos o pensamos en cualquier otra cosa. No solamente nuestro cuerpo tiene un saber tácito operativo del significado vivido del entorno y los útiles (las tareas a que se prestan) sino que el intento de describir lingüísticamente las categorías vividas necesita muchas veces de un notable esfuerzo en el que nos veríamos obligados a usar muchas palabras, a metaforizar o a forzar los significados lingüísticos para definir lo que es un único significado vivido. Si voy caminando por el parque, conversando con alguien y buscando un lugar donde sentarnos, mi visión realiza simultáneamente un “rastrillaje” del entorno que recorta la categoría vivida de “cosas que sirven de asiento” sin que haya una única palabra que recorte este mismo significado vivido -este aspecto del mundo acorde a una posibilidad motriz única- que reúne al césped suficientemente crecido y seco, una piedra, un banco, el borde de un tobogán, etc. etc. La experiencia vivida, al contrario de quienes intentan exagerar la importancia del lenguaje, no está íntegramente estructurada lingüísticamente y no necesariamente es congruente con las categorías lingüísticas propias de la comunidad de que se trate, como observa Rudolph Arnheim:

En Polinesia y en China, una rígida división de los sexos regula todos los aspectos de la vida social, tales como la asignación de las clases de trabajo o la posesión de bienes; no obstante, las lenguas de esas culturas no tienen distinción de género. Habiéndome criado yo mismo con una lengua que distingue tres géneros, no encuentro el menor indicio de que el mundo que veía a mi alrededor estuviera penetrado de una triple sexualidad correspondiente. Una mesa no resultaba más masculina que un reloj femenino [en alemán se dice *der Tisch*-“el mesa”/ *die Uhr*-“la reloj”]; tampoco era neutra la doncella porque *Mädchen* lo fuera. Y al mudarme a un país de idioma inglés no observé cambio alguno en este respecto, ni en mí mismo ni en los demás.<sup>117</sup>

Más precisamente respecto de la percepción, algunos casos de afasia muestran netamente la no necesaria implicación del lenguaje en el reconocimiento de objetos percibidos. En sujetos cuyos dos hemisferios cerebrales han sido separados por sección quirúrgica del *corpus callosum*, el ojo

<sup>117</sup> R. Arnheim, *El pensamiento visual*, Bs. As., Eudeba, 1973, pp. 239, 240.

derecho y la mano derecha sólo comunican información al hemisferio izquierdo y recíprocamente. Recordemos que desde Broca se ha asociado la función lingüística al lado izquierdo del cerebro (en Broca, particularmente a la tercera circunvolución frontal izquierda). Ahora bien,

en estos sujetos un objeto visto por el ojo izquierdo o palpado por la mano izquierda *es reconocido sin que el sujeto pueda nombrarlo*. O en ciertos tests difíciles donde se trataba de emparejar la forma (tridimensional) de un objeto tenido en una de las dos manos al desarrollo plano de esta forma representado en una pantalla, el hemisferio derecho (afásico) se mostraba, con mucho, superior al hemisferio "dominante" (izquierdo) [el propio de la función lingüística], y más rápido en la discriminación.<sup>118</sup>

Al parecer, sólo en casos excepcionales o patológicos el lenguaje y/o algún tipo de razonamiento o proceso intelectual necesitan intervenir para dar sentido a lo percibido. Merleau-Ponty se refiere en este sentido al "caso Schneider", un paciente que ha sufrido una lesión cerebral por un disparo en la cabeza y que manifiesta perturbaciones muy diversas. Entre ellas, se encuentra una que es especialmente pertinente en este caso: Schneider parece percibir de un modo que se ajusta al "análisis clásico de la percepción", donde se distinguen "unos datos sensibles y la significación que éstos reciben de un acto del entendimiento"<sup>119</sup>.

Si se presenta al enfermo una estilográfica [...] las fases de reconocimiento son las siguientes: "Es algo negro, azul, claro -dice el enfermo-. Tiene una mancha blanca, es algo alargada. [...] Brilla. Da reflejos. También puede ser un cristal de colores". Llegados ahí se le acerca la estilográfica y se vuelve el broche hacia el enfermo. Continúa él: "Ésto debe ser un lápiz o un portaplumas. [...] Esto se pone ahí, para anotar algo". Resulta visible que la lengua interviene en cada fase del reconocimiento proporcionando significaciones posibles para aquello que efectivamente se ve, y que el reconocimiento progresa siguiendo las conexiones del lenguaje [...]. Los datos sensibles se limitan a sugerir esas significaciones como un hecho sugiere al físico una hipótesis; el enfermo, como el científico, verifica mediatamente y precisa la hipótesis mediante el recorte clasificador de los hechos, camina ciegamente hacia aquella que a todos los coordina. Este procedimiento pone en evidencia, por contraste, el método espontáneo de la percepción. [...] En el normal el objeto es "elocuente" y significativo, la disposición de los colores "quiere decir" ya algo, mientras que en el enfermo la significación tiene que ser traída de otra parte por medio de un verdadero acto de interpretación.<sup>120</sup>

Es decir: la percepción entendida al modo clásico, como un acto intelectual (la aplicación de una categoría o un juicio) que da forma a una multiplicidad sensible caótica, es algo que dista mucho de la percepción "normal", la cual es espontánea (inmediata) y en la cual no se distingue un material sensible sin sentido de un posterior acto donador de sentido. Quizá habría que considerar, entonces, que la teoría cartesiana o la teoría kantiana de la percepción son, en este sentido, teorías de una percepción "patológica" y no dan cuenta de la experiencia usual.

<sup>118</sup> Jacques Monod, *El Azar y la Necesidad. Ensayo sobre la Filosofía Natural de la Biología Moderna*, Barcelona, Barral Editores, 1971, pp. 169, 170. El subrayado es nuestro.

<sup>119</sup> FP, p. 147.

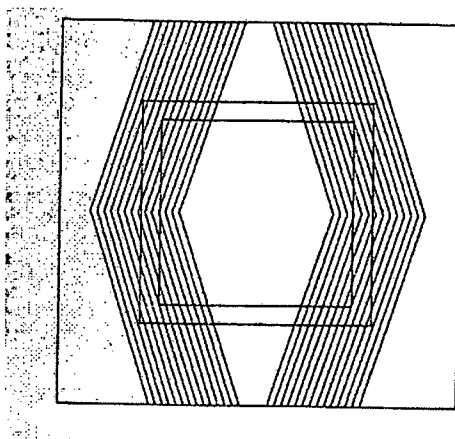
<sup>120</sup> FP, p. 148.



Respecto de nuestro conocimiento intelectual del mundo, nuestros conceptos acerca de él y las inferencias que podamos hacer en base a lo percibido, si bien todos estos elementos pueden desempeñar en algún momento algún rol en la percepción, es claro que en condiciones usuales sólo lo hacen *a posteriori* y a veces sin demasiado éxito, como lo demuestran las ilusiones de los sentidos. Como afirma Irvin Rock,

la corrección de nuestras percepciones rara vez se ve afectada por nuestro conocimiento del mundo. [...] Las ilusiones ópticas no desaparecen en cuanto nos percatamos de su carácter ilusorio. Aunque sepamos y entendamos que la luna permanece estacionaria mientras la miramos, sigue antojándonosnos que se mueve cuando pasa ante ella una nube.<sup>121</sup>

Del mismo modo, en ciertas figuras con líneas rectas verticales atravesadas por una serie de rectas oblicuas, no dejamos de ver las líneas verticales como inclinadas o como curvas incluso después de habernos convencido de que son rectas, por ejemplo mediante una regla.



Habiendo puesto algunos reparos a la intervención del lenguaje y de procesos mentales concientes en la percepción, queda por considerar al menos otra opción: consistiría en suponer, por ejemplo en las percepciones demostradas por niños, afásicos y animales, la operación *no conciente* de conceptos y categorías *no lingüísticos*, y de modos de inteligencia no lingüísticos. Consideraremos más adelante el interés de esta hipótesis -a la que damos crédito- de un pensamiento no lingüístico. Sin embargo, suponer como *necesariamente* operantes procesos mentales *en estos casos de percepción* parece ser una duplicación innecesaria de las hipótesis explicativas: ¿por qué el concepto de "árbol" sería un ítem mental no lingüístico si podría ser meramente un "concepto pragmático" como sugiere Merleau-Ponty, que no es en realidad un "concepto" en el sentido ordinario del término sino solamente un "saber qué hacer con él" que no reside en un ámbito trascendente (mental) al comportamiento corporal mismo que nos propone de acuerdo a nuestras habitualidades motrices? Es posible que ciertos comportamientos nos lleven a la

<sup>121</sup> I. Rock, op. cit., p. 4.

necesidad de suponer algún tipo de inteligencia, de razonamiento o de deducción en el agente, pero suponer, por ejemplo, que la percepción de la distancia a la que se encuentra un objeto resulta de algún tipo de proceso mental similar a un razonamiento geométrico, mediante el cual inferimos la ubicación del vértice del triángulo formado por el objeto y nuestros dos ojos a partir de los datos proporcionados por la distancia entre nuestros ojos y los ángulos formados por la orientación de los globos oculares -como hacía Descartes-, todo esto en un instantáneo y tácito "juicio del entendimiento", es atribuir demasiado a la variedad de seres que demuestran percibir un mismo objeto a distintas distancias, e inclusive a cualquiera de nosotros mismos. Como dice Merleau-Ponty en sus cursos de psicología, "nosotros *vemos* el objeto a distancia, no lo *juzgamos* a distancia"<sup>122</sup>. Siendo el fenómeno de constancia (tanto del tamaño de un objeto a diferentes distancias, como así también del mismo color en diferentes iluminaciones de entorno) un "fenómeno precoz" (la "constancia del tamaño es semejante en un niño de once meses y en el adulto", y "el niño identifica desde las primeras semanas de vida conjuntos coloreados"<sup>123</sup>) no es posible pensar en el orden perceptivo como un orden intelectual, lo cual lo supondría más tardío. Nuestra percepción de la profundidad no puede consistir, como afirmarían una interpretación clásica, en un "trabajo de análisis que hace que a cada momento atribuyamos a cierta iluminación una cierta cantidad de color y otra cantidad al objeto iluminado reencontrando así el color 'verdadero' del objeto a través de las variaciones de iluminación"<sup>124</sup>. Mediante esta explicación basada en juicios o procesos mentales implícitos nos exponemos a un exceso "explicativo" -una multiplicación o complejización innecesaria de las hipótesis- y a un exceso "descriptivo": no sólo no tenemos conciencia de operar con conceptos y razonamientos al percibir, sino que no podríamos tener conciencia de estos conceptos y juicios en operación; cuanto más, sólo podemos suponer la necesidad de que estén operando en un nivel siempre extra-fenomenológico. Sí en cambio podemos, en la hipótesis merleau-pontyana, tener conciencia y observar los comportamientos que nos propone el mundo percibido, a pesar de que no sean todos ellos conscientes ni observables todo el tiempo sino que permanezcan latentes como disposiciones que vemos alternativamente realizarse. No hay un "cálculo" o una actividad intelectual interpuesta en la visión de cualquier objeto, sino que se trata en todo caso de un conocimiento pragmático y el "espíritu" que percibe no es otro que nuestro cuerpo en tanto sabe moverse:

No es el objeto el que obtiene de mis ojos los movimientos de acomodación y convergencia: se ha podido demostrar que, por el contrario, yo jamás vería nada netamente, y no habría objeto para mí, si no dispusiese mis ojos de manera de hacer posible la visión del único objeto. Y aquí no es el espíritu

<sup>122</sup> *MPS*, p. 190.

<sup>123</sup> *Idem*.

<sup>124</sup> *MPS*, p. 189.

el que releva al cuerpo y anticipa lo que vamos a ver. No, son mis miradas mismas, su sinergia, su exploración, su prospección, las que enfocan el objeto inminente, y jamás nuestras correcciones serían bastante rápidas y precisas si debieran fundarse en un verdadero cálculo de efectos. [...] El espíritu del mundo somos nosotros, desde que sabemos movernos, desde que sabemos mirar.<sup>125</sup>

De hecho, la explicación intelectualista podría no sólo constituir un exceso, sino también mostrarse deficitaria a la hora de dar cuenta de la percepción, al menos si se concibe al intelecto, al modo clásico y aun vigente en muchas teorías cognitivistas contemporáneas, como elaborando mediante reglas o categorías un flujo de determinada información proveniente del mundo físico y su elaboración sensorial y neurológica. Teorías "intelectualistas" de la percepción como las de Descartes o Kant comparten este modelo en la medida en que suponen que, aun si no somos -y no podríamos ser- concientes de operar con juicios, categorías o reglas al percibir, éstos son explícitos, en tanto son modos de procedimiento definidos. Como ha mostrado Hubert Dreyfus la tecnología informática, siguiendo el modelo propio del proyecto de inteligencia artificial que concibe a la mente como un procesador de información, ha mostrado sus mayores logros

en la simulación de las así llamadas funciones racionales superiores -aquellas que se suponía eran únicamente humanas-. Las computadoras pueden tratar brillantemente con lenguajes ideales y relaciones lógicas abstractas. Es en cambio el tipo de inteligencia que compartimos con los animales [aquella operante en la percepción], tal como el reconocimiento de patrones [*patterns*] (junto con el uso del lenguaje, que podría ser por cierto distintivamente humano) el que ha resistido a la simulación informática.<sup>126</sup>

Según arguye Dreyfus, este fracaso se debe a que "el tipo no-formalizable de 'procesamiento de información' en juego [por ejemplo, en la percepción] sólo es posible para seres corporales"<sup>127</sup>. ¿De qué modo llega a esta conclusión? La percepción de cualquier objeto es la percepción de un *pattern* o una *Gestalt* que integra o articula diversos elementos, aspectos o apariciones posibles: al percibir la mesa percibo instantáneamente, aunque vea de ella sólo el aspecto frontal, su color, su textura, la percibo como teniendo una parte posterior. La mesa es la estructura que relaciona todas estas apariciones actuales y posibles, accesibles a otras visiones e incluso a otras modalidades sensoriales. Ahora bien, el problema para una teoría intelectualista de la percepción es que esta estructura percibida no es una idea, una regla ni una categoría que pueda explicitar o formular, ni tampoco los elementos que la conforman son separables de la estructura que los interrelaciona. Comencemos por la segunda parte de esta afirmación:

<sup>125</sup> M. Merleau-Ponty, *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, tr. A. Letellier, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, pp. 97, 98.

<sup>126</sup> H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge/London, The MIT Press, 1993, p. 237.

<sup>127</sup> Idem.

el reconocimiento humano de patrones procede de alguna manera que difiere del buscar a lo largo de una lista de elementos o rasgos. [...] Nuestro reconocimiento de objetos espaciales o temporales no parece operar revisando una lista de características aislables, neutras y específicas. Por ejemplo, al reconocer una melodía, las notas adquieren sus valores por su ser percibidas como parte de la melodía, y no es la melodía reconocida en términos de notas independientemente identificadas.<sup>128</sup>

El reconocimiento del lenguaje hablado parece dar cuenta del mismo fenómeno del carácter global u holístico de lo experimentado. Los programas informáticos diseñados para escribir un dictado oral deben analizar los sonidos y formar palabras y oraciones, pero se topan con el hecho de que "la misma constelación de ondas sonoras es oída como fonemas diferentes dependiendo del sentido anticipado" por el oyente<sup>129</sup>. El fonema en el lenguaje tal como lo oye un hablante adulto, o el dato sensorial en la percepción, parece obtenerse sólo por un análisis posterior a partir de la estructura *primeramente* percibida, la cual lo determina como elemento: "lo que cuenta como parte es definido en términos del todo"<sup>130</sup>. Ahora bien, las estructuras percibidas no son enteramente explicitables o conceptualizables -por lo mismo que sus elementos no lo son-, sino que son en parte indeterminadas: no es posible determinar o explicitar todos los aspectos posibles presentados que se entrelazan en la percepción actual de una mesa como mesa -su "horizonte interno", en términos de Husserl- más todas las relaciones que mantiene con su "horizonte externo" y que también son apercibidas con ella: el trasfondo sobre el que se destaca su figura, el cual sólo puede ser caracterizado como "aquello que no es figura", el piso en el que se apoya, etc. En la percepción opera una "información de trasfondo" (*background information*), implícita y nunca explicitable por entero, que una computadora o una mente concebida como procesando cierta información determinada no puede considerar: la información es explícita o no cuenta como información.

Ahora bien, la estructura percibida tampoco puede ser concebida como una regla o programa, independientemente de los elementos: ella no es nada más que la articulación u organización de los elementos, inseparable de ellos. ¿Dónde buscar esta manera de percibir patrones sin reglas explícitas y sin elementos aislables? La respuesta, para Dreyfus, habría que buscarla en Merleau-Ponty: el cuerpo, por ejemplo al seguir un ritmo, muestra de qué manera se responde a un patrón (sonoro, en este caso) "sin tener una regla en la mente que pueda formularse o separarse de la actividad misma de seguir los pulsos"<sup>131</sup>. Se trata del mismo proceso implicado en el ejercicio de una habilidad corporal, y en la percepción misma:

Generalmente, al adquirir una habilidad [*skill*] -al aprender a conducir, bailar o pronunciar en un idioma extranjero, por ejemplo- primero debemos lentamente y concientemente seguir las reglas. Pero luego llega un momento cuando finalmente la podemos ejecutar automáticamente. En este

<sup>128</sup> Ibid., p. 238.

<sup>129</sup> Idem.

<sup>130</sup> Ibid., p. 244.

<sup>131</sup> Ibid., p. 248.

punto no parecemos haber simplemente puesto estas mismas reglas rígidas en la inconciencia [como si siguieran operando "desde las sombras"]; más bien parecemos haber captado la gestalt muscular que le da a nuestro comportamiento una nueva flexibilidad y suavidad. Lo mismo se aplica a la adquisición de la habilidad de percibir. Para tomar uno de los ejemplos preferidos por Merleau-Ponty: para aprender a sentir la seda, se debe aprender a mover o estar preparado para mover la mano de un modo determinado y tener ciertas expectativas. [...] Estas habilidades corporales nos permiten no sólo reconocer objetos en una única modalidad sensorial, sino que por virtud de la equivalencia sentida de nuestras habilidades exploratorias podemos ver y tocar el mismo objeto. [...] Así puedo reconocer la resistencia de una superficie áspera con mis manos, mis pies, o incluso con mi mirada. Mi cuerpo es así lo que Merleau-Ponty llama un "sistema sinérgico", "un sistema instantáneo de equivalencias y transposiciones entre los sentidos".<sup>132</sup>

En suma, es en los hábitos o *skills* corporales que encontramos el modo en que un patrón es captado sin seguir reglas explícitas -ni tampoco siempre explicitables- ni revisar una lista de datos, y es en este tipo de "saber del cuerpo" que habría que buscar el tipo de reconocimiento que opera en la percepción. El párrafo de Dreyfus recién citado, que resume su argumento central tal como lo ha expuesto en diversas obras y artículos, tiene el inconveniente de sugerir que todo hábito motriz o *skill* se adquiere primeramente siguiendo una regla explícita que después es dejada de lado. Sin embargo, éste no es el caso de la adquisición de muchas habilidades, y especialmente, de las implicadas en la percepción. Si bien el manejo de un vehículo, por ejemplo, puede necesitar ser acompañado de indicaciones explícitas, las cuales sirven más bien para dar ocasión al cuerpo de adquirir su saber pragmático (el cual siempre difiere y es más complejo que las reglas conocidas y expresadas) muchas habilidades, como por ejemplo las de atar nudos, no son aprendidas de ese modo y difícilmente un marinero pueda explicar explícitamente el procedimiento para atar un nudo complejo que no tiene ninguna dificultad en hacer con sus manos. La adquisición de habilidades perceptivas es seguramente más cercana a este último tipo de ejemplos en tanto, de modo semejante al aprender a caminar o a sentarse en una silla, consiste en un aprendizaje del cuerpo y con el cuerpo mismo que no remite ni siquiera inicialmente a seguir una regla explícita y formulable.

Hemos considerado hasta aquí las dificultades -los posibles excesos y defectos- del marco compartido por teorías de la percepción que a grandes rasgos denominamos "intelectualistas". En dirección alternativa hacia un "minimalismo" explicativo, descriptivo y aun ontológico podríamos pensar que la percepción se identifica con meros procesos anátomo-fisiológicos. Es indudable la participación de procesos sensoriales, nerviosos y cerebrales en toda percepción. Sin embargo, ya observamos reiteradamente que si la teoría merleau-pontyana de la percepción tiene una base "corporal", el cuerpo al que el filósofo se refiere no es en primera instancia el cuerpo anátomo-fisiológico sino el "cuerpo vivido" o el "esquema motriz". Existen varias razones por las que podemos ver limitada la validez de las explicaciones fisiológicas y neurofisiológicas para dar cuenta de la integridad de lo percibido. En primer lugar, a pesar de los asombrosos avances de las

<sup>132</sup> Ibid., pp. 248, 249.

neurociencias, aun queda mucho por explicar en sus términos. Ya nos referimos al hecho de que la constancia del tamaño y forma no puede explicarse por el registro de éstos en el centro cortical del cerebro, que dista tanto de lo percibido como la unidimensional y variable imagen retiniana. Como afirma Irvin Rock:

Los científicos distan todavía mucho de estar ya identificando los mecanismos nerviosos de la constancia. [...] Ni [el] cúmulo de conocimientos sobre cómo trabaja el sistema nervioso visual explica tampoco [...] cómo logramos la veracidad, cómo una misma imagen puede proporcionar ahora una percepción y luego otra diferente, cómo es que el patrón de estimulación se organiza de suerte que percibimos cosas distintas y separadas o por qué una imagen cambiante no origina necesariamente un cambio en la percepción.<sup>133</sup>

Pero la distancia de Merleau-Ponty con las explicaciones fisiologistas no se funda meramente en nuestro aún insuficiente conocimiento del funcionamiento del cerebro y del sistema nervioso, sino en razones de principio semejantes a las que aduce Rock cuando afirma que "a fin de cuentas, podemos descubrir los mecanismos nerviosos subyacentes a un hecho mental o de comportamiento, pero este saber sería incompleto si no mediaran niveles explicativos"<sup>134</sup> o, diría más bien Merleau-Ponty, *descriptivos*. Un tipo de argumento semejante, que creemos subyace a la consideración crítica de las explicaciones fisiológicas en la *Fenomenología de la percepción*, es expresado claramente en una de las últimas notas de *Lo visible y lo invisible*. Al referirse a la experiencia perceptiva, la diferencia entre los campos sensoriales (en particular lo visual y lo táctil) y sus relaciones, Merleau-Ponty observa que todo podría explicarse como el

resultado de nuestra organización [fisiológica], [...] la presencia de tales receptores con tales umbrales, etc. No digo lo contrario, lo que digo es que estos hechos no tienen poder explicativo. Expresan de otro modo un relieve ontológico que no pueden borrar incorporándolo al plano único de la causalidad física. [...] La fenomenología es aquí reconocimiento de que el mundo teóricamente completo, lleno, de la explicación física, no lo está, y, por tanto, hay que considerar como último, inexplicable, y por consiguiente, como mundo de por sí, el conjunto de nuestra experiencia del ser sensible y de los hombres.<sup>135</sup>

No se trata, dice aquí Merleau-Ponty, de negar el rol de procesos fisiológicos implicados en la percepción, sino de preguntarse acerca su "valor explicativo" respecto de "nuestra experiencia" del mundo percibido, aquella de la que intenta dar cuenta "la fenomenología". En otra nota se afirma:

La explicación científica piensa que no hay nada que decir de la cualidad como fenómeno, que la fenomenología está en el "límite imposible" (Bresson) (y no obstante, ¿de qué hablamos, incluso en psicología científica, sino de fenómenos?) [...] Los fenómenos son entendidos y utilizados por aquellos que dicen que la fenomenología es imposible.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> I. Rock, op. cit., p. 7.

<sup>134</sup> Idem.

<sup>135</sup> *Vyl*, p. 308.

<sup>136</sup> *Vyl*, p. 303.

La "explicación" anátomo-fisiológica de la percepción siempre será deudora -implícita o explícitamente- de una descripción fenomenológica precedente de la experiencia vivida al menos por dos razones. En primer lugar, es claro que aun si describimos el circuito sensorial, nervioso y neurofisiológico implicado, por ejemplo, en la percepción del color, no llegaremos nunca más allá de la identificación de tales localizaciones y funcionamientos que subyacen a la percepción del color, y nunca al color percibido mismo: "Existe paralelismo entre proceso fisiológico y proceso de conciencia, pero no se trata de un paralelismo de contenido, se trata de un paralelismo funcional", afirma Merleau-Ponty en uno de sus cursos<sup>137</sup>. Y a pesar de que se puede observar un "paralelismo funcional" entre ámbos órdenes, la idea de "paralelismo" aún parece sugerir que se trataría de dos órdenes separados y no da cuenta cabal de las relaciones más complejas entre los procesos fisiológicos y la percepción, relaciones a las que en seguida volveremos<sup>138</sup>. En segundo lugar, si no mediara previamente un nivel "explicativo", como decía Rock, o "descriptivo" o "fenomenológico", como diría Merleau-Ponty, ni siquiera sabría el fisiólogo qué función específica estaría investigando en el funcionamiento orgánico. Como afirma Rock: "en ausencia de todo conocimiento del proceso perceptual, no tendríamos idea alguna de qué buscar en el cerebro"<sup>139</sup>.

Otra de las últimas notas escritas por Merleau-Ponty (1960) es aun más clara en su crítica a su distancia respecto de las "explicaciones" fisiologistas de la percepción:

Es inútil tratar de construir en el cuerpo objetivo, tal como hace la psicología nerviosa, todo un espesor de fenómenos nerviosos ocultos, gracias a los cuales se elaborarían los estímulos definidos objetivamente formando una percepción total. [...] Con estos términos y estas relaciones positivas no se construirá nunca la percepción ni el mundo percibido. [...] El intento es positivista; fabricar la arquitectónica del *Welt* con [...] rasgos del mundo. Es un pensamiento que hace como si se diera el mundo perfectamente positivo y se tratara de hacer brotar de él la percepción del mundo considerada al principio como inexistente. [...] Y trae como consecuencia la falsa idea de que sólo tenemos el resultado de esas operaciones complicadas, de que estamos en un mar de procesos de los que no

<sup>137</sup> MPS, p. 225.

<sup>138</sup> Por eso Merleau-Ponty rechaza en última instancia la tesis del paralelismo psicofisiológico: "No puede [...] hablarse más de un paralelismo psicofisiológico: sólo la conciencia desintegrada puede admitir un paralelo con los procesos 'fisiológicos'" (EC, p. 283). Por la misma razón -es decir, el supuesto implicado de que cuerpo y alma serían dos cosas separadas aunque de funcionamiento paralelo- continúa rechazando la idea de paralelismo en sus últimas notas (1960): "No hay por qué plantear el problema de las relaciones entre alma y cuerpo como dos sustancias positivas, ni introducir una 'institución de la naturaleza' que obliga a funcionar al alma según los dispositivos del cuerpo y al cuerpo a suministrar pensamientos hechos al alma -ni suponer un paralelismo que es un contrasentido total puesto que supone que alma y cuerpo contienen respectivamente una serie enlazada de fenómenos o ideas rigurosamente continua. El lazo entre el alma y el cuerpo ya no es paralelismo [...] ni tampoco opacidad absoluta de una institución que une por eficacia [...] dos órdenes, cada uno de los cuales se bastaría a sí mismo. [...] El alma es el hueco del cuerpo, el cuerpo es el henchimiento del alma" (VyI, p. 281).

<sup>139</sup> I. Rock, op. cit., p. 8.

sabemos nada. [...] Hay que volver a lo fenoménico para entender el presunto juego de los "índices perceptivos".<sup>140</sup>

En suma: nunca hallaremos en la descripción de los procesos neurofisiológicos implicados en la percepción, a la percepción y lo percibido tal como son vividos. No hallamos la conciencia perceptiva abriendo la caja negra de la descripción de la conducta, en el sentido de investigar lo que sucede en el interior del cerebro, sino que lo que encontramos al abrir la caja son más cajas negras dentro de otras cajas negras -"un mar de procesos de los que no sabemos nada"-. La percepción y lo percibido tal como son vividos no se encontrarán nunca al término de la explicación neurocientífica pero están, a la inversa, implícitos -eran "preexistentes"- como mediaciones explicativas o descriptivas indispensables para dar sentido a cualquier "explicación" o investigación fisiológica.

La descripción de lo vivido no es menos estricta ni menos pródiga en resultados que otro tipo de investigación más "científica". Por medio de la descripción de la experiencia perceptiva llegamos a descubrir modos de funcionamiento o formular principios que rigen la percepción. Es posible por ejemplo observar que la percepción de una figura está codeterminada por la percepción del fondo -como se observa en la conocida imagen ambigua del jarrón o los dos rostros enfrentados- o que los elementos de una figura, así como los de una melodía, son percibidos conjuntamente y no por separado, de tal modo que la percepción de cada uno depende de la percepción de todos los otros y sus interrelaciones en la configuración total. Este último principio es el que explica que podamos reconocer la misma melodía alterando todas sus notas (transportándola a otro tono) a condición de mantener sus interrelaciones. Ahora bien, estos principios funcionales, característicos de la psicología de la Gestalt y que Merleau-Ponty adoptará en su teoría, podrían tener, como creían algunos psicólogos de aquella escuela, un correlato gestáltico neuronal, una "forma material", i. e., cerebral: "para el gestaltista, nuestras percepciones son el resultado de espontáneas interacciones cerebrales originadas por la estimulación sensorial"<sup>141</sup>. Estudios más recientes acerca de la percepción visual mostraron además, por ejemplo, que "existen neuronas que sólo descargan rápidamente cuando un determinado patrón de estímulos está presente en la región apropiada de la retina. Cabe considerar que esas neuronas detectan determinadas configuraciones: manchas, perfiles o bordes"<sup>142</sup>. Ahora bien, como afirma Rock, "si finalmente hallamos el correlato neuronal de ese efecto, debemos retener aún el principio como parte de la explicación. Si descartáramos el principio, el evento cerebral, expresado sólo en términos de descarga neuronal, tendría escasa significación"<sup>143</sup>. Es por razones de este tipo que Merleau-Ponty adopta, ya en *La estructura del*

<sup>140</sup> *Vyl*, pp. 279, 280.

<sup>141</sup> I. Rock, op. cit., p. 11.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 8.



*comportamiento*, la noción de "forma" o "estructura" de la *Gestaltpsychologie* pero intenta desligarla de su interpretación en términos puramente materialistas o fisiológicos<sup>144</sup>.

Ahora bien, si no es posible identificar la percepción con una suma de procesos neurofisiológicos, ¿cuál es entonces la relación entre estos últimos procesos y la primera? Se trata de la misma compleja relación que ya observamos al referirnos a la relación entre el organismo y el cuerpo vivido como comportamiento, que cumple ahora el rol de sujeto de la percepción. En primer lugar, se puede decir que la fisiología perceptiva es condición de posibilidad de la percepción. Merleau-Ponty lo reconoce al hablar de "condición de existencia" en el siguiente párrafo de *La estructura del comportamiento*:

La sección del nervio óptico sólo puede ser llamada causa de la ceguera en el sentido en que la sordera de Beethoven "explica" sus últimas obras. Sólo provoca un cambio del campo fenoménico al volver imposible el funcionamiento de conjunto de la corteza bajo la acción de los excitantes luminosos. [...] *Ese conjunto no puede ser más que la condición de existencia de tal espectáculo sensible; da cuenta del hecho de que percibo, pero no de lo que percibo.*<sup>145</sup>

"Condición de existencia" tiene aquí el sentido de limitar su valor explicativo: la fisiología "no da cuenta" de lo percibido, no es su "causa", porque es condición necesaria pero no condición suficiente. Sin embargo, ya notamos que Merleau-Ponty no se queda conforme con estos términos. La relación de "condición de existencia" parece separar un orden que, una vez supuesto, puede ser dejado aparte en la descripción de aquello de lo que es condición de posibilidad, y este no es el caso de la relación entre el cuerpo anátomo-fisiológico y el cuerpo percipiente. Si estoy escribiendo apoyando el papel sobre una mesa, la mesa es condición de posibilidad de mi acción de escribir, pero al mismo propósito podría servir el suelo o mi rodilla, las "contingencias empíricas" de esta mesa particular no cuentan como condiciones de posibilidad, y éste no parece ser el caso de las relaciones que se dan entre mi constitución orgánica y mi comportamiento, como Merleau-Ponty parecía notar cuando afirmaba que "es imposible distinguir en el ser total del hombre una organización corpórea, la cual se trataría como un hecho contingente, de los demás predicados, que le corresponderían por necesidad"<sup>146</sup>. Parece haber una relación más estrecha entre el organismo y el cuerpo percipiente que el de dos cosas separadas, en las que la primera opera como mera condición exterior de posibilidad: parece haber una relación "interna". Para describir tal relación

<sup>144</sup> Koffka, en efecto, afirmaba que "en nuestras explicaciones definitivas no podemos tener sino un universo discursivo y debe ser aquel del cual la física nos ha enseñado tanto" (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*; cit. en *EC*, p. 191). En coherencia con este postulado, la explicación gestáltica de la percepción tomaría la siguiente forma: "si un cuerpo sólido está ante mí y lo trato como tal en mi comportamiento, es que la 'forma' física por la que se distingue de los objetos vecinos da lugar, por intermedio de las acciones luminosas que ejerce sobre mi retina, a una estructura fisiológica de igual tipo en mi sistema nervioso" (*EC*, p. 192).

<sup>145</sup> *EC*, p. 285.

Merleau-Ponty propone que sería más adecuado hablar, antes que de "condición de posibilidad" y de "causa", de "motivo": la fisiología no causa la percepción, tampoco es sólo su condición de posibilidad, sino que más bien mantiene con ella el tipo de relación que mantiene un motivo respecto de una acción o una decisión<sup>147</sup>. No se trata aquí de una equiparación entre los términos mismos -no hay ninguna implicación de que la percepción sea semejante a una decisión o a una acción voluntaria, como ya debe haber quedado claro de todo lo anterior- sino una analogía entre las relaciones entre los términos:

El motivo incluso cuando no está articulado y puesto aparte, está presente en la decisión. ¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere decirse cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos, por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo. El motivo es un antecedente que solamente actúa por su sentido, e incluso hay que añadir que es la decisión la que afirma este sentido y le da su fuerza y eficacia. Motivo y decisión son dos elementos de una situación. [...] Al decidir hacer este viaje, valido este motivo que se propone y asumo esta situación. La relación entre lo motivante y lo motivado es pues recíproca.<sup>148</sup>

La relación es recíproca en tanto las condiciones fisiológicas constituyen el "origen" de la percepción, aun si no tienen el "poder efectivo de producirlo" -ni de dar cuenta íntegramente de ella a la vez que la percepción, al integrar el funcionamiento orgánico en un comportamiento significativo, es el que ilumina o da sentido a sus antecedentes o sus orígenes como tales. Esta relación recíproca impide que se pueda hablar de lo orgánico como una esfera independiente que mantuviera una relación causal -y por tanto "explicativa" en ese sentido- con la conciencia perceptiva: es menos que una causa, en tanto no determina las particularidades de la percepción, pero más que una causa, en el sentido de que mantiene una relación "interna" con la percepción, al integrarlo esta última y tornarse así ambos semejantes a "dos elementos inseparables de una misma situación".

No esperamos haber liquidado, mediante esta última analogía del "motivo", la cuestión de la relación entre la fisiología de la percepción y la teoría merleau-pontyana de la percepción, o entre el cuerpo anátomo-fisiológico y el cuerpo vivido. Pero consideramos que la analogía es representativa del alcance y los límites de la respuesta que Merleau-Ponty da a la cuestión. No es una respuesta clara, ni siquiera única: de acuerdo a quién es su oponente de turno, el argumento merleau-pontyano se torna más fisiologista -para contrastar con el intelectualismo- o menos fisiologista -para mostrar la originalidad del cuerpo vivido frente al cuerpo tal como es descrito objetivamente-. Sin embargo, y a pesar de las ambigüedades e incluso indecisiones inherentes al planteo

<sup>146</sup> *FP*, p. 187.

<sup>147</sup> *FP*, pp. 272, 274.

<sup>148</sup> *FP*, p. 274.

merleauontyano, es clara la dirección de su búsqueda de una vía media y alternativa que parece ser la única posible una vez que se han descartado con buenas razones tanto una teoría intelectualista de la percepción como un reduccionismo materialista al cuerpo objetivado -que depende de una visión "residual" del cuerpo derivada de la misma partición que instauró del otro lado de la valla al sujeto como *res cogitans*-.

### III. Cuerpos sensibles. Más allá de la fenomenología de la percepción.

En la sección precedente hemos resumido las bases de la teoría merleau-pontyana de la percepción. En las páginas que siguen ampliaremos, por un lado, esta teoría, al referirnos a la teoría merleau-pontyana de la sensibilidad y a las experiencias ilusorias y alucinatorias, y por otra parte, llegaremos por esta vía a mostrar algunos límites de la fenomenología de la percepción merleau-pontyana. Ir más allá de la fenomenología de la percepción no significa aquí ir más allá de la obra que lleva ese nombre hacia un pretendido "último" Merleau-Ponty que reformulara las bases de su pensamiento, puesto que ya hemos entrevisto al exponer la teoría merleau-pontyana de la percepción que ésta mantiene sus líneas principales de modo constante y coherente hasta en sus últimos escritos. Significa, en cambio, seguir a Merleau-Ponty hasta los límites que su misma fenomenología señala para ver si el mundo, incluso tal como ya es abordado en la *Fenomenología de la percepción*, no es algo más que el sistema de las "cosas percibidas".

#### 1. El cuerpo sintiente: una teoría estructural de la percepción.

Si bien hemos preferido exponer en la parte precedente las diferencias de la teoría merleau-pontyana frente a -o como camino alternativo intermedio respecto de- teorías intelectualistas y fisiologistas, no es de este modo como Merleau-Ponty presenta su propia teoría en la *Fenomenología*. La relación de su propia teoría con las teorías fisiologistas es, como vimos, bastante compleja, y Merleau-Ponty no aborda de frente el problema en demasiadas oportunidades. Sí, en cambio, desarrolla una crítica al empirismo como (falsa) alternativa al intelectualismo. La crítica se basa, como puede observarse especialmente en los primeros capítulos de la segunda parte de la *Fenomenología*, en dos puntos claves. En primer lugar, se trata de una crítica al concepto de "sensación" o "impresión" en que se funda una explicación empirista de la percepción: para Merleau-Ponty no tenemos experiencia de nada semejante a lo que los filósofos han entendido por sensación, y ni siquiera "el análisis tiene derecho a *proponer* como momento idealmente separable una materia del conocimiento"<sup>1</sup>. Esto es así porque la percepción es siempre percepción de formas, estructuras significativas y no de elementos sueltos y sin significado. Como dice Merleau-Ponty cerca del comienzo de su obra: "estamos condenados al sentido"<sup>2</sup>, no podemos dejar de percibir sentido. Y esta crítica se aplica, además de al empirismo, a las teorías intelectualistas (como la kantiana y aun la husserliana) que suponen la existencia de una "materia sensible" sobre la cual se aplica la actividad configuradora o dadora de sentido de la conciencia. Hay que notar también que

---

<sup>1</sup> FP, p.258.

<sup>2</sup> FP, p. 19.

si, por una parte, el concepto clásico de "sensación" es puesto en tela de juicio por Merleau-Ponty, sin embargo su teoría de la percepción puede ser por sí misma considerada una teoría de la sensibilidad: el filósofo cada vez en mayor medida, en escritos posteriores a la *Fenomenología*, preferirá hablar, antes que de "percepción", del cuerpo como sintiente-sensible y de lo percibido como el mundo sensible. Intentaremos más adelante comprender el sentido de esta aparente contradicción.

En segundo lugar, la crítica merleau-pontyana al empirismo se basa en que el aparecer de estructuras percibidas no se deja explicar por un número de asociaciones empíricas, puesto que la formas percibidas "preceden" a las partes que sólo pueden distinguirse *a posteriori*. Como es evidente, ambos puntos -la crítica a la sensación y la crítica a la asociación- se interrelacionan. Detengámonos ahora en el segundo. Tomemos por caso la cuestión de la orientación del campo perceptivo según un arriba y un abajo. Ni el espacio definido de modo "intelectualista" como partes que mantienen entre sí relaciones de exterioridad, ni por otra parte el espacio "empirista", como mosaico de sensaciones asociadas, puede dar cuenta de este carácter esencial e inherente a toda experiencia perceptiva que hace que las cosas percibidas -un rostro, una mesa- aparezcan al derecho o al revés, "tengan" un derecho y un revés. En el experimento de Stratton en el que mediante unos lentes especiales se invierte la imagen retiniana, el sujeto luego de unos días de moverse en el espacio vuelve a la visión normal, y la explicación otorgada por el psicólogo es de corte empirista: el sujeto ha aprendido unas nuevas asociaciones entre las sensaciones visuales (invertidas) y sus sensaciones táctiles<sup>3</sup>. Sin embargo, esto sólo hace desplazar la cuestión de la referencia absoluta que determina el arriba y el abajo: el mismo experimento muestra que los datos táctiles pueden invertirse también, y "para poder dar una dirección al campo sería preciso que estos contenidos la tuviesen ya"<sup>4</sup>. La solución merleau-pontyana es que el cuerpo se organiza como una totalidad orientada así como con un sentido de "vertical" (un "nivel"), y organiza simultáneamente el espacio del mismo modo, sólo en tanto es portador de ciertos comportamientos posibles:

Si el cuerpo, como mosaico de sensaciones dadas, no define ninguna dirección, el cuerpo como agente desempeña, por el contrario, un papel esencial en el establecimiento de un nivel. Las variaciones del tono muscular, incluso en un campo visual lleno, modifican la vertical aparente hasta el punto de que el sujeto inclina la cabeza para situarla paralelamente a esta vertical desviada. [...] Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo "lugar" fenomenal viene definido por su tarea y su situación.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> FP, pp. 260 ss.

<sup>4</sup> FP, p. 261.

<sup>5</sup> FP, p. 265.

Algo similar sucede con la percepción de la profundidad espacial o el tamaño de los objetos percibidos. Siendo que la retina sólo capta una imagen plana, habría que decir que la profundidad es propiamente "invisible" y derivará, para una explicación intelectualista como la de Descartes, de un tipo de deducción geométrica instantánea, o para una explicación empirista como la de Berkeley, de la asociación de las sensaciones visuales con sensaciones táctiles: una especie de "traducción" aprendida de la imagen visual en términos de tiempo de recorrido táctil o motriz. Ahora bien, Merleau-Ponty observa que tanto empirismo como intelectualismo asimilan la profundidad con "el ancho visto de perfil"<sup>6</sup>: sólo desde un punto de vista ubicuo la profundidad puede equivaler al ancho como mera distancia medible. El mundo es percibido como profundo directamente, su profundidad es una característica esencial y primaria, y no se da como el producto de un razonamiento ni de una asociación. Más que explicarla, entonces, se trata en la visión de Merleau-Ponty, de dar cuenta de ella tal como es vivida, y la profundidad espacial o la magnitud de los objetos son sinónimos en nuestra experiencia de la posibilidad de "presa" (*prise*) que tenemos corporalmente a su respecto:

"Poseemos" el objeto que se aleja, no dejamos de "retenerlo" y afectarlo, hacer presa sobre el mismo, y la distancia creciente no es, como el ancho parece serlo, una exterioridad en aumento: expresa solamente que la cosa empieza a deslizarse bajo la presa de nuestra mirada y que ésta la abarca menos estrictamente. La distancia es lo que distingue esta presa esbozada de la presa completa o proximidad. Nosotros la definimos [...] por la situación del objeto respecto del poder de presa. [...] Cuando decimos que un objeto es gigantesco o minúsculo, que está lejos o cerca, lo hacemos frecuentemente sin ninguna comparación, ni siquiera implícita, con ningún otro objeto, o siquiera con la magnitud o la posición objetiva de nuestro propio cuerpo; sólo respecto de cierto "alcance" de nuestros gestos, de cierta presa del cuerpo fenomenal sobre su circundancia.<sup>7</sup>

Un argumento semejante es desarrollado por Merleau-Ponty respecto de la percepción del movimiento. Si el cuerpo como mosaico de sensaciones no nos puede proveer de un nivel ni de un parámetro fijo de orientación, así como tampoco de una magnitud invariante con la que medir las magnitudes aparentes, tampoco puede proveernos del punto fijo respecto del cual percibir las cosas en movimiento. Es el cuerpo en tanto inmerso en un contexto pragmático y dispuesto a cierto comportamiento el que constituye el eje, el nivel y el punto "cero" de lo percibido:

Puedo ver, a voluntad, que mi tren o el tren próximo está en movimiento, si no hago nada o si me interrogo acerca de las ilusiones de movimiento. Pero cuando estoy jugando a los naipes en mi compartimiento, veo que se mueve el tren de al lado, aun cuando en realidad sea el mío el que se va; cuando miro al otro tren buscando a alguien, es mi tren el que se pone en marcha.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> FP, p. 270.

<sup>7</sup> FP, pp. 276, 277, 282. Reemplazamos aquí algunos términos de la traducción de Cabanes por otros que parecen más adecuados, por ejemplo "impacto" por "presa" (*prise*).

<sup>8</sup> FP, p. 295.

Como ya quedó sugerido al referirnos a la magnitud aparente de los objetos, invariable respecto de la multiforme imagen retiniana, es en el cuerpo como habitante pragmático del mundo donde habrá de buscarse también el sentido de las "constancias perceptivas" en general. La constancia de la forma, del tamaño, del color, etc. de un objeto percibido no puede resultar de una asociación empírica, sino que parece "preceder" a todas las apariciones particulares como la ley que las relaciona. Y sin embargo, esta "ley" no resulta de un razonamiento ni es una "idea" del objeto, sino que es dada inmediatamente con las apariciones sensibles del objeto. La "constancia" propia de lo percibido es el hecho de que "para cada objeto, como para cada cuadro de una galería de pintura, se da una distancia óptima desde la que solicita ser visto, una orientación bajo la cual da más de sí mismo; más acá y más allá, no tenemos más que una percepción confusa por exceso o por defecto"<sup>9</sup>. Este "óptimo" que constituye la ley de constancia según la cual es percibido cada objeto es una función de mi presa corporal sobre él:

Si acerco el objeto a mí, o si lo hago girar en mis dedos para "verlo mejor", es que cada actitud de mi cuerpo es para mí potencia de cierto espectáculo, que cada espectáculo es para mí lo que es en una cierta situación cinestésica, que, en otros términos, mi cuerpo está apostado en permanencia ante las cosas para poderlas percibir, e inversamente, las apariencias están siempre envueltas por mí en una cierta actitud corpórea.<sup>10</sup>

En el caso de la constancia del color por detrás de las variaciones de iluminación, por ejemplo, sólo es posible dar cuenta de ella apelando al poder del cuerpo para habitar pragmáticamente, entrar y salir, de un "nivel" de iluminación que establece y redistribuye los valores de los colores percibidos:

El nivel se establece, y con él todos los valores coloreados que de él dependen, cuando empezamos a vivir en la atmósfera dominante y redistribuimos en los objetos los colores del espectro en función de esta convención fundamental. Nuestra instalación en cierto contexto ambiental coloreado con la trasposición que implica de todas las relaciones de colores es una operación corpórea, no puedo llevarla a cabo más que entrando en la atmósfera nueva, porque mi cuerpo es mi poder general de habitar todos los medios del mundo, la clave de todas las trasposiciones y todas las equivalencias que lo mantienen constante.<sup>11</sup>

Detengámonos ahora en la crítica merleau-pontyana a la noción de sensación. La primera sección del Preámbulo de la *Fenomenología de la percepción* comienza diciendo:

Al empezar el estudio de la percepción encontramos en la lengua la idea de sensación, al parecer inmediata y clara: siento lo rojo, lo azul, lo caliente, lo frío. Veremos, no obstante, que se trata de una idea muy confusa y que, por haberla admitido los analistas clásicos han pasado por alto el fenómeno de la percepción. [...] La sensación pura sería la vivencia de un choque indiferenciado, instantáneo,

<sup>9</sup> FP, p. 316.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> FP, p. 325.

puntual. No es necesario mostrar [...] que esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia.<sup>12</sup>

Esta es una primera tesis de Merleau-Ponty acerca de la sensación: no es nada de lo que tengamos experiencia, es sólo una abstracción que ha servido al análisis pero que ni siquiera sabemos si es realmente útil, es decir, si aunque no exista de hecho, es necesario *de derecho* distinguirla para dar cuenta de la experiencia. El que de hecho no tenemos experiencia de ella ha sido un tópico recurrente en la filosofía contemporánea. Simone Weil, quien basa su teoría de la percepción en una analogía con la lectura de un texto escrito, observa que la percepción consiste, como la lectura, en una captación directa del sentido y nunca de la "materialidad" que lo sostiene (la "sensación" o el "significante", en cada caso). En su "Ensayo sobre la noción de lectura" Weil observa que aquello que aparece y que nos toma en la lectura son *directamente* los significados. El color del papel de la carta, el color de la tinta, las letras mismas -dice Weil- desaparecen tras la significación que se nos impone: "Sólo lo que leemos nos es dado; no vemos las letras"<sup>13</sup>. El sentido es dado *inmediatamente* en la lectura. Es cierto, indica Weil, que podemos enfocar nuestra atención en las letras, como hace el corrector de un texto, pero aun en ese caso no hemos dejado de leer un significado, el cual ya no es el de la frase o el de la palabra, sino el de las letras del alfabeto. No es posible dejar de leer inmediatamente sentidos, no hay experiencia posible de la sensación: una letra suelta, los grafos considerados como meros dibujos, el color negro de la tinta, el aspecto más "material" que intentemos aislar seguirá tornándose siempre, al ser percibido, en uno u otro *sentido*. Aun el nivel fonemático está estructurado, tal como lo han observado los lingüistas: cada fonema toma su identidad por su relación y distinción respecto de otros en un sistema. Hay estructura (es decir, sentido) aun en la grafía: esto es lo que permite descifrar textos en lenguas muertas desconocidas. Y aun si en un texto en un lenguaje no descifrado observáramos sólo el grafismo, éste tiene un sentido distintivo, un estilo reconocible, es siempre visto como similar o distinto de otro, etc. Contiene recurrencias, o si es caótico será quizás leído en un nivel pictórico, es decir que no podemos dejar de interpretarlo, de percibir directamente sentido. En dirección análoga observaba Heidegger respecto de la audición:

"Inmediatamente" nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta. [...] Es menester ya una actitud muy artificial y complicada para "oír" un "puro ruido". [...] También en el expreso oír el habla del otro comprendemos inmediatamente lo dicho [...]. No oímos, por lo contrario, inmediatamente lo expresado fónicamente en cuanto tal.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> FP, p. 25.

<sup>13</sup> S. Weil, "Essai sur la notion de lecture", p. 14.

<sup>14</sup> M. Heidegger, op. cit., p. 525.



En Husserl mismo la sensación adquiere un estatuto cuanto menos dudoso. Husserl observaba en un temprano artículo que un mismo material puede ser interpretado de distintos modos, tomando el ejemplo de un arabesco que, según se conozca o no el idioma, es leído como una mera figura o como una palabra. Pronto observará que todo acto de conciencia consiste en la interpretación de un material mediante la introducción de un excedente, el sentido o forma organizadora de ese material, que mienta un objeto<sup>15</sup>. En *Ideas I* hallamos ya que la *noesis* interpreta el "dato hilético" de la sensación intencionando un *noema*. Sin embargo, ya es notable la "indecisión" de Husserl al exponer el tema en *Ideas*:

Sobre estos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, "animadora", que les *da sentido* [...], capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta. Quede aquí indeciso si semejantes vivencias sensibles soportan en la corriente de las vivencias siempre y necesariamente alguna "apercepción animadora" [...] o, como también decimos, si se hallan siempre en función intencional. Por otra parte, dejamos también indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad pueden tener concreción sin una base sensible.<sup>16</sup>

Así, por ejemplo, ha podido sostener D. Carr que

aun la muy restringida noción de sensación que Husserl sostiene en estas tempranas obras [*Investigaciones Lógicas; Ideas*] tiene poca importancia para la totalidad de su teoría, y gradualmente se pierde totalmente de vista. Él parece reconocer que aun en su forma más limitada, la noción de sensación es un híbrido que ha quedado precisamente de la concepción cuasi-fisiológica y causal de la experiencia que trata de superar.<sup>17</sup>

En la experiencia vivida, tal como afirmará Merleau-Ponty, "el signo y su significación [o la sensación y el sentido] ni siquiera son idealmente separables".<sup>18</sup>

Tanto Weil como Merleau-Ponty observan, desde su concepción compartida de lo percibido como correlato de nuestras disposiciones comportamentales, que una característica propia de esta disposición corporal a actuar es que por medio de ella los elementos o los "detalles" del mundo sólo aparecen organizados o articulados en "formas". Escribe Weil:

Cada uno de los objetos que vemos ordena un bosquejo de movimiento [*commande une esquisse de mouvement*], por más imperceptible que sea. (Una silla ordena sentarse, una escalera subir, etc.) Lo que toca nuestro cuerpo son pues los conjuntos [*ensembles*], no los detalles. (La escalera puede ser

<sup>15</sup> Nos referimos al artículo "Estudios psicológicos sobre la lógica elemental" (1894), y luego a las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), I, V, §14.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Ideas ...*, p. 203.

<sup>17</sup> David Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Phaenomenologica 106, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 29. También L. Landgrebe considera que "el concepto de 'hyle sensual' allí estudiado [en *Ideas*] no está aún totalmente libre de restos de la tradición sensualista" ("Principios de la teoría de la sensación", en *El camino de la Fenomenología*, tr. M. Presas, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 174.

<sup>18</sup> *FP*, p. 60.

de madera o de piedra, puede estar recubierta por una alfombra o no, etc., pero evoca antes que todo la idea de una escalera.<sup>19</sup>

No se trata en realidad de la "evocación de una idea", puesto que como Weil misma reconoce es el cuerpo mismo el que aprehende las relaciones, las formas, los conjuntos organizados y no lo particular. Por ejemplo, podemos reproducir una serie de golpes sobre la mesa que siguen cierto patrón rítmico sin contar el número de golpes, sólo atendiendo a la "forma": "el pensamiento no tiene rol alguno en estos casos: es el cuerpo el que aprehende las relaciones"<sup>20</sup>. De modo similar, Merleau-Ponty escribe en una de sus últimas notas (septiembre de 1959): "¿Quién tiene vivencia de ella [de una *Gestalt* o forma percibida]? ¿Un espíritu que la capta como idea o como significación? No. Es un cuerpo [...]. Mi cuerpo es una *Gestalt* y está copresente en toda *Gestalt*"<sup>21</sup>. Lo sensible, en cuanto siempre está ya por sí mismo conformado, dice Merleau-Ponty, lleva en sí mismo una lógica inmanente:

Hay que entender que el *mundo sensible* es esta lógica perceptiva, este sistema de equivalencias, y no un amontonamiento de individuos espacio-temporales. Y esta lógica no es *producto* de nuestra constitución psicofísica ni de nuestro instrumental categorial, sino algo sacado de un *mundo* cuya textura explicitan nuestras categorías, nuestra constitución y nuestra "subjetividad".<sup>22</sup>

Merleau-Ponty afirma no sólo que de hecho no se da experiencia de la sensación, sino que la distinción tampoco tiene un fundamento de derecho. Por empezar, "un dato [...] aislado es inconcebible". Es inconcebible puesto que la reflexión más simple muestra que toda presunta concepción de un "dato" es ya de un sentido, de una configuración. ¿De dónde proviene la supuesta necesidad de suponer este término intermediario de la sensación? Si tenemos la "ilusión" de percibir la silueta de un hombre en la oscuridad y luego de mirar con atención descubrimos que se trata de un árbol dirán los filósofos que tenemos en ambos casos la misma sensación que sintetizamos de distintas maneras, o a la que damos alternativamente distintos sentidos. Si podemos percibir un pato o un conejo en la misma figura, debe existir entonces un estrato neutro invariable de la sensación, la "materia" recibida pasivamente que luego es interpretada de un modo u otro. Es decir, el fundamento de derecho de la distinción proviene de la posibilidad de tener experiencias alternativas de lo mismo (teniendo que reconocer en este "mismo" un estrato separado, la "materia" sensible), o incluso de la posibilidad de tener experiencia de un mismo objeto o sentido a través de la variación de esta materia (como los diferentes escorzos que presenta a nuestra visión una moneda al caer

<sup>19</sup> S. Weil, *Leçons de philosophie*, p. 20.

<sup>20</sup> Idem. Weil hace explícitas inmediatamente tras el párrafo citado la evidente relación de estas ideas con la psicología alemana de la *Gestalt*.

<sup>21</sup> *Vyl*, p. 250.

<sup>22</sup> *Vyl*, p. 298.

serían los materiales sensibles que tienen para nosotros el sentido único del objeto "moneda"). Sin embargo, dice Merleau-Ponty,

cuando la *Gestalttheorie* nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que pueda obtenerse, no tenemos ante nosotros un carácter contingente de la percepción de hecho que nos dejaría en libertad, en un análisis ideal, para introducir la noción de impresión. Tenemos la definición misma del fenómeno perceptivo.<sup>23</sup>

En efecto, solamente podemos concebir el supuesto "estrato sensible" puro subyacente al sentido pato o conejo o los diferentes escorzos de la moneda como una nueva configuración de sentido, ni pato, ni conejo, ni moneda, pero tampoco una nada de sentido sino un algo determinado que, precisamente por ser determinado y no "bruto" no nos permite percibir *cualquier cosa*, sino típicamente sólo un pato o un conejo o una moneda. Simplemente estamos cambiando el "nivel" de nuestra lectura del sentido, pero no podemos dejar de percibir sentido o configuración de algún tipo.

¿Pero cómo dar cuenta entonces de la movilidad del sentido si siempre hay sentido y no distinguimos la sensación sobre la que el sentido puede pivotar? La descripción alternativa de la percepción esbozada por Merleau-Ponty consiste en afirmar que siempre hay sentido, pero siempre hay solamente sentidos que pivotan sobre otros sentidos, lo cual equivale a decir: siempre hay estructuras pero estructuras abiertas, en reestructuración, y que además pueden desagregarse en estructuras más simples o integrarse en estructuras más complejas. Del mismo modo que podemos leer en un escrito oraciones, o palabras sueltas, o letras sueltas, o verlo icónicamente (lo único que no podemos hacer es dejar de verlo "como algo", es decir, con sentido), en la percepción la figura puede convertirse en fondo o un elemento percibido dentro de una figura puede tornarse, si fijo la atención en él, en una figura total que articula dentro sí otros elementos que antes no aparecían, etc. Por eso escribe Merleau-Ponty:

Un color, el amarillo: se rebasa a sí mismo: en cuanto se convierte en color de iluminación, en color dominante del campo, deja de ser tal color [...]. El "Mundo" es ese conjunto en que cada "parte", cuando se la toma en sí, abre de repente dimensiones ilimitadas, se convierte en *parte total* [de modo tal que] un color puede convertirse en nivel.<sup>24</sup>

Esto lo lleva a afirmar que, en sentido estricto, "la percepción es al principio, no percepción de cosas, sino de elementos (aire, agua, ...), de radios del mundo, de cosas que son dimensiones, que son mundos, me deslizo por esos 'elementos' y me encuentro en el *mundo*"<sup>25</sup>. Al acercarme a un café percibo el interior como una cierta atmósfera ámbar en la que se distribuyen mesas y personas en la misma tonalidad. Una vez dentro, dejo de ver la luz como de un color particular: percibo con ella y

<sup>23</sup> FP, p. 26.

<sup>24</sup> Vyl, pp. 263, 264.

<sup>25</sup> Idem.

de acuerdo a ella y aparecen otros colores y otras diferencias en el interior de ese nuevo "nivel" o dimensión. Lo mismo me sucede al ingresar a un ambiente de alta sonoridad o ruido, como una fiesta, donde una vez inmerso en el "nivel" dejo de percibirlo y percibo otras diferencias. En los términos de A. Lingis, de quien tomamos los ejemplos anteriores, "no veo la luz y la tonalidad del campo, sino con ellos y de acuerdo con ellos. [...] Nuestros cuerpos están inmersos en los ejes del mundo; el mundo es aquello con lo cual percibimos"<sup>26</sup>.

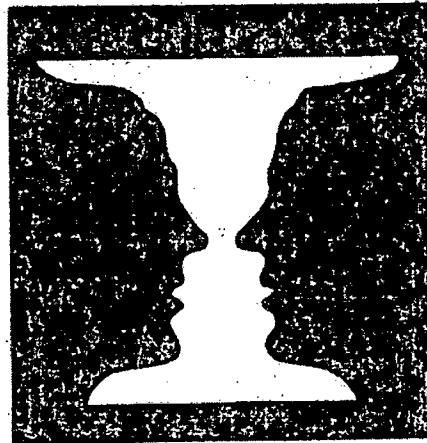
La teoría "estructural", "holística" o "gestáltica" del sentido que estamos suponiendo reaparece enunciada de muy diversos modos y en torno a múltiples cuestiones en la *Fenomenología de la percepción* y otros escritos, siendo un rasgo característico de la entera evolución del pensamiento de Merleau-Ponty. Desde la Psicología de la Forma, podría enunciarse por ejemplo del siguiente modo: en una imagen percibida la configuración global de los elementos -configuración que los interrelaciona- da un sentido particular a cada elemento, cada elemento toma su sentido por su relación con los demás en una *Gestalt*. En el pato-conejo, la forma pato o la forma conejo hace que los mismos elementos sean o bien pico o bien orejas, y el percibirlos como pico o como orejas es incluirlos en una configuración distinta donde todos los demás elementos cambian también de sentido.



Esta misma idea es expresada por Husserl con su teoría de la horizonticidad. En primer lugar, cada esborzo percibido de un objeto toma su sentido de su relación con los demás no percibidos actualmente sino sólo apercebidos, lo que Husserl llama "horizonte interno" (la *Gestalt* aquí sería el objeto "completo" percibido, si bien, como veremos, nunca está totalmente completo). Cambiando de perspectiva cinestésicamente los aspectos anticipados pueden presentarse o actualizarse (o no hacerlo). En el caso del pato-conejo, donde la percepción alternativa del pico o de las orejas tiene que ver con la apercepción diferente de las demás partes, por tratarse de una imagen plana no necesitamos desplazarnos corporalmente y contar con las cinestesis del andar para plenificar los otros "esborzos", sino solamente desplazar la vista (se trata también de una cinestesia, sólo que visual). En segundo lugar, cada objeto particular toma su sentido al destacarse de un fondo

<sup>26</sup> A. Lingis, *Foreign Bodies*, p. 13.

(horizonte externo), y la percepción del objeto y el fondo se coimplican también, como en el caso del cáliz negro o los dos rostros blancos enfrentados (un caso figura-fondo prototípico de la *Gestaltpsychologie*).



Un cambio de sentido del fondo hace cambiar el sentido del objeto, que pasa a ser fondo. En tercer lugar, Husserl habla de "un horizonte más externo del mundo". El mundo sería la configuración total -sin que esto signifique completa o acabada- que daría sentido a todo lo percibido, al estar cada aparición inmersa en una red de relaciones con todo lo demás en un mundo.

En la década de los cincuenta, Merleau-Ponty usará esta misma concepción estructural del sentido para definir el significado lingüístico, siguiendo ahora a Saussure: cada signo tiene un valor diacrítico u opositivo, es decir que se define por su diferencia y su relación con todos los demás. Vincent Descombes y otros intérpretes han afirmado que Merleau-Ponty confunde la "forma" de la psicología de la *Gestalt* con la "estructura" del estructuralismo, pero en realidad no es del todo claro cuál sería la confusión si Merleau-Ponty sólo se sirve de ambas teorías para aludir a esta misma idea general de que cada elemento toma su sentido por su relación configurante con los otros. Merleau-Ponty recurre a modo de ilustración a estudios empíricos acerca del aprendizaje del lenguaje en el niño, que muestran que, por ejemplo, los tiempos verbales o las personas gramaticales no se aprenden una a una, sino en bloques en los que se interrelacionan. Pero lo mismo sucedería ya con la génesis de la percepción distintiva, por ejemplo, de los colores (no se llega a percibir primero el rojo, después el verde, etc., sino varios a la vez, porque en realidad aprendo a percibir relaciones entre ellos que son las que los definen). Volveremos más adelante, en el capítulo dedicado específicamente a la teoría merleau-pontyana del lenguaje, a referirnos en detalle a las relaciones entre el sentido (o estructura) percibido y el lingüístico, y las relaciones o diferencias entre la concepción gestáltica y estructuralista de la "estructura" en el uso que Merleau-Ponty hace de ambas.

No sólo en la percepción espacial de una mesa o de una imagen cada elemento o cada objeto toma su sentido de su relación con los otros en una configuración particular, sino que hay que notar que esta horizonticidad es también -o "simultáneamente"- temporal. Los escorzos espaciales ocultos de la mesa que son los que le dan el sentido de "mesa" a los escorzos percibidos actualmente, son los escorzos retenidos y anticipados. Como dice Merleau-Ponty: "los perfiles espaciales son también temporales: un en-otra-parte es siempre algo que uno ha visto o que podría ver"<sup>27</sup>. Es decir que la percepción actual, el momento presente, está atravesado, mezclado o entrelazado internamente con las retenciones y protensiones de las que obtiene su sentido. Husserl lo ilustra con un ejemplo más puramente temporal: la audición de una melodía o una obra musical. No sólo cada nota toma su sentido de su relación sincrónica, simultánea, con otras, en un acorde, sino que el sentido de cada nota o acorde varía según los que lo preceden -y que son "retenidos"- y aquellos de los que está "preñado", a los que "anticipamos".

No sólo las apariciones de escorzos espaciales visualmente percibidos se entrelazan con otros escorzos espaciales y temporales, sino que también los aspectos visuales se entrelazan en la percepción de todo objeto con otras apariciones en distintas modalidades sensoriales posibles. Tocamos aquí la cuestión de las correspondencias o "trasposiciones intersensoriales", también llamadas "sinestesias", término derivado del griego *sun* (junto) y *aísthesis* (sensación) que hay que diferenciar de "cinestesias" (derivado de *kínesis*, movimiento), si bien en última instancia el fundamento del fenómeno sinestésico será puesto por Merleau-Ponty en las cinestesias. Todo el tratamiento acerca de esta cuestión en el capítulo de la *Fenomenología* referido a "El sentir" está atravesado por dos tesis aparentemente contradictorias, que se resumen en una de las últimas notas de Merleau-Ponty, escrita unos quince años después de publicada su *Fenomenología* (lo que además confirma la persistencia y la coherencia de su interpretación): "Cada 'sentido' es un 'mundo', es decir, absolutamente incomunicable a los demás sentidos y, sin embargo, construye un *algo* que, por su estructura, *se abre* inmediatamente al mundo de los otros sentidos, y forma con ellos un solo Ser"<sup>28</sup>. Merleau-Ponty intenta, en primer lugar, otorgar valor filosófico a la distinción entre los sentidos en oposición a un análisis intelectualista o "formal" como el kantiano que sólo se refiere a la sensibilidad como al modo de recibir sensaciones una fuera de otra y una después de otra (es decir, espacio-temporalmente). Hay un espacio táctil de contacto que es distinto del espacio visual de lejanía o del espacio auditivo. En este sentido, análisis empiristas como los de Condillac<sup>29</sup> tienen la ventaja, frente a los análisis kantianos, por ejemplo, de problematizar estas diferencias. Sin embargo, hay también una "unidad de los sentidos" no en tanto sus diferencias se borran en un

<sup>27</sup> FP, p. 342.

<sup>28</sup> Vyl, p. 263.

<sup>29</sup> Condillac, *Tratado de las sensaciones*, tr. G. Weinberg, Bs. As., Eudeba, 1963.

espacio definido formalmente sino en tanto "los sentidos comunican. La música no está en el espacio visible, pero lo mina, lo inviste, lo desplaza"<sup>30</sup>, lo cual es observable en la experiencia común de la transformación del espacio visual que se produce al ser éste invadido por los sonidos. En casos patológicos o de intoxicación los fenómenos de sinestesia se agudizan:

Bajo los efectos de la mescalina, un sonido de flauta da un color azul verde, el ruido de un metrónomo se traduce, en la oscuridad, en manchas grises, los intervalos espaciales de la visión corresponden a los intervalos temporales de los sonidos, la magnitud de la mancha gris a la intensidad del sonido, su altura en el espacio a la altura del sonido.<sup>31</sup>

Pero no se trata meramente de casos patológicos o raros, sino de lo que acontece en toda percepción usual y que se muestra más patentemente en estos casos extremos:

La visión de los sonidos o la audición de los colores existen como fenómenos. Y ni siquiera se trata de casos excepcionales. La percepción sinestésica es la regla y, si no nos percatamos de ello, es porque el saber científico desplaza la experiencia, y que hemos dejado de ver, oír y en general sentir, para deducir de nuestra organización corpórea y del mundo tal como el físico lo concibe lo que debemos ver, oír y sentir.<sup>32</sup>

Percibimos colores chillones y estridentes, sonidos dulces, claros, brillantes u opacos, sabores suaves, etc. y estas trasposiciones metafóricas sólo expresan la mezcla intersensorial propia de toda experiencia. El caso, al que ya nos referimos en el capítulo anterior, de los dispositivos de "visión protésica" para personas ciegas es ilustrativo en este sentido. Los investigadores no dudan en referirse a sus resultados como una "visión táctil" o un "ver con la piel", en tanto las sensaciones táctiles dejan de ser percibidas como tales para ser vividas por el sujeto del experimento como desplegando paisajes, personas u objetos tridimensionales que están a distancia: una especie de "espectáculo". Sin embargo, es claro que este "espectáculo" no tiene todas las características de la visión (por ejemplo, colores). Hay un caso más significativo y más común de las sinestias experimentadas por personas ciegas: el fenómeno denominado "visión facial". Muchas personas ciegas (sin ayuda de ningún dispositivo prótesisico) tienen, observan los investigadores,

una percepción rudimentaria de las posiciones de objetos relativamente grandes en su entorno inmediato y se pueden mover entre ellos sin temor a chocar. Pueden caminar con confianza a lo largo de una calle sin tener que mantener un contacto constante con la pared y mantener una distancia uniforme respecto de ella. Saben inmediatamente cuándo llegan a una intersección y habiéndola cruzado no están nunca en peligro de chocar con la pared que está al otro lado.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> *FP*, p. 240.

<sup>31</sup> *FP*, p. 243.

<sup>32</sup> *FP*, p. 244.

<sup>33</sup> James G. Taylor, *The Behavioral Basis of Perception*, New Haven, Yale University Press, 1962, p. 272.

Se denomina a esta capacidad "visión facial" debido a que los sujetos describen la experiencia como el "percibir los objetos y los espacios como presiones en la piel del rostro"<sup>34</sup>. En algunos casos tales como el narrado en su autobiografía por V. Mehta, un escritor ciego de nacimiento, esta capacidad alcanza un desarrollo asombroso: el sujeto puede andar en bicicleta alrededor de una casa sin chocarse, tomando diferentes rutas y rodeando objetos interpuestos<sup>35</sup>. En casos usuales, diversos experimentos mostraron que esta capacidad tiene ya grados de agudeza y precisión sorprendentes:

Los sujetos pueden detectar objetos que subtienden un ángulo tan pequeño como de tres grados y medio. Pueden discriminar cambios de distancia tan pequeños como del veinte por ciento y cambios de área del treinta por ciento. Un círculo, un cuadrado y un triángulo pueden ser discriminados con una precisión del ochenta por ciento, y objetos blandos de objetos duros con precisión casi perfecta. Un sujeto mostró percepción de la distancia más aguda que la propia de la visión monocular.<sup>36</sup>

Ahora bien, lo que nos interesa en este caso es que los mismos experimentos demostraron que esta "visión facial" que los sujetos describen como "sensaciones táctiles" y "presiones de los objetos sobre su rostro" es en realidad un tipo de "ecolocación" logrado por el desarrollo de la agudeza del oído: la "visión facial" es en realidad auditiva, si bien no es percibida de este modo por los sujetos ciegos. Se tiene entonces una experiencia auditiva que es inmediatamente vivida como táctil (presiones en el rostro) y que adquiere además el significado de una suerte de "espectáculo visual", es decir, de percepción de un espacio tridimensional con objetos ubicados a distancia similar al propio de la visión. En el caso de personas ciegas esta trasposición intersensorial se agudiza por el mayor desarrollo del sentido del oído, pero es claro que aun en el caso de personas videntes, si bien en menor medida, funciona este tipo de "eco-percepción"<sup>37</sup> con las trasposiciones intersensoriales implicadas.

Un experimento realizado por el psicólogo gestáltico Köhler y confirmado y ampliado por Holland, Wertheimer y otros investigadores muestra patentemente esta particularidad sinestésica de nuestra percepción, esta vez respecto de las equivalencias entre la visión y la audición<sup>38</sup>. Se le pidió a un número de personas que relacionaran los sonidos "maluma" y "takete" con formas visuales. La mayoría de los sujetos "no dudaron en asociar [...] 'maluma', con su larga duración y vocales de baja altura (*pitch*) con la figura suavemente redondeada [...] y en asociar el más agudo 'takete', con su corta duración y vocales altas con la figura angulosa"<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Dominic M. Mciver Lopes, "What is it Like to See with Your Ears? The Representational Theory of Mind", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 2, Marzo 2000, p. 447.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 446.

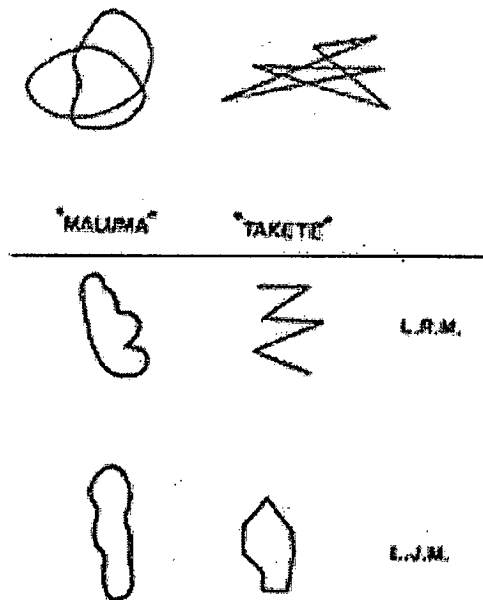
<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>38</sup> Cf. Lawrence Marks, *The Unity of the Senses. Interrelations among the Modalities*, New York, Academic Press, 1978, pp. 77 ss.

<sup>39</sup> *Idem.*





El experimento tiene la asombrosa particularidad de funcionar incluso en sentido inverso: las cuatro figuras inferiores son modos en que otros sujetos representaron los sonidos oídos sin haber visto anteriormente representaciones visuales de los mismos. Otro investigador (R. Davis) "halló que niños ingleses y niños de Tanganika concordaban en las mismas asociaciones entre los sonidos pronunciados y los dibujos"<sup>40</sup>. Los experimentos de Sapir con niños de muy diferentes culturas probaron además, por ejemplo, que palabras con el sonido "a" sugieren referentes más grandes que palabras que contienen el sonido "i" ("mal" sugiere un objeto más grande que "mil" para los hablantes de chino, inglés, etc.)<sup>41</sup>.

Ya sea que estas correspondencias intersensoriales prueben ser transculturales o dependientes de contextos culturales específicos -y lo más probable es que ambas cosas jueguen un papel en el caso- la existencia del fenómeno es indudable. La neurofisiología lo explica identificando áreas en el cerebro que elaboran estímulos procedentes de diversas vías sensoriales, o apelando, en casos patológicos<sup>42</sup> o de intoxicación, al hecho de una "modificación de las cronaxias" o de las sinapsis interneuronales. Merleau-Ponty no descalifica tal explicación, pero considera que "el cambio de las cronaxias no puede ser la causa de la sinestesia, sino la expresión objetiva o el signo de un acontecimiento global y más profundo que no tiene su *sede* en el cuerpo objetivo y que

<sup>40</sup> Ibid., p. 78.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> Ya que la "sinestesia" denomina para los psicólogos también una patología, en referencia al caso particular de personas que no pueden evitar "ver sonidos" de modo alucinatorio, por ejemplo, un sonido fuerte y brusco como una luz intensa y deslumbrante.

interesa al cuerpo fenomenal como vehículo del ser-en-el-mundo<sup>43</sup>. El cuerpo fenomenal o vivido es el cuerpo-comportamiento, y es en él que Merleau-Ponty busca la clave de las trasposiciones intersensoriales. Por eso afirmábamos más arriba que la clave de las sinestesias está, para el filósofo, en última instancia, en las cinestesias:

Tiene un sentido decir que veo sonidos u oigo colores, si la visión o el oído no es la simple posesión de un *quale* opaco, sino la vivencia de una modalidad de la existencia, la sincronización de mi cuerpo con ella, y el problema de las sinestesias recibe un principio de solución si la experiencia de la cualidad es la de un cierto modo de movimiento o de una conducta. Cuando digo que veo un sonido, quiero decir que hago eco a la vibración del sonido con todo mi ser sensorial, y en particular mediante este sector de mí mismo que es capaz de colores. El movimiento, comprendido, no como movimiento objetivo y desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o "movimiento virtual" es el fundamento de la unidad de los sentidos.<sup>44</sup>

Es precisamente en esta inter-remisión de los aspectos sensoriales donde hay que buscar la unidad que define a la "cosa" percibida: la "esencia" de la cosa no resulta de una "variación eidética" que descubra sus características invariantes, ni es tampoco el concepto de la cosa ni el resultado de una asociación empírica de diversas sensaciones, sino el entrelazamiento indisociable de sus apariciones espacio-temporales e intersensoriales que hacen que cada una de éstas tome su sentido de su relación con las demás en una estructura total, correlativa de la unidad sinérgica que compone mi cuerpo al orientarse en vistas a un comportamiento posible.

Las "propiedades" sensoriales de una cosa constituyen, conjuntamente, una misma cosa, tal como mi mirada, mi tacto y mis demás sentidos son, conjuntamente, las potencias de un mismo cuerpo integradas en una sola acción. [...] Una cosa es una cosa porque, nos diga lo que nos diga, nos lo dice con la misma organización de sus aspectos sensibles. Lo "real" es este contexto en el que cada momento no sólo es inseparable de los demás, en donde los "aspectos" se significan uno a otro en una equivalencia absoluta [...]. Imposible describir completamente el color del tapiz sin decir lo que es un tapiz, un tapiz de lana, y sin implicar en este color un cierto valor táctil, un cierto peso, una cierta resistencia al sonido. La cosa es este género de ser en el que la definición completa de un atributo exige la del sujeto entero, y en la que, por consiguiente, el sentido no se distingue de la apariencia total.<sup>45</sup>

En el mismo sentido, en un curso posterior Merleau-Ponty se refiere -siguiendo un análisis de Sartre- al gusto de la miel como un dulzor más indeleble o persistente que el del azúcar: esta cualidad sávida es indisociable de su cualidad táctil (viscosidad) de tal modo que "no es posible hacer de cada cualidad un pequeño islote separado. [...] Viscosidad y dulzor son dos maneras de ser 'meloso' de eso que llamamos miel". Del mismo modo, "es la acidez del limón la que es amarilla, es

---

<sup>43</sup> FP, p. 244.

<sup>44</sup> FP, p. 249.

<sup>45</sup> FP, pp. 336, 337.

el amarillo del limón el que es ácido", o el sabor particular del milhojas es indisoluble del modo que tiene de quebrarse en los dientes<sup>46</sup>.

Como ya observamos, este entrelazamiento de apariciones perspectivas e intersensoriales se da temporalmente en el modo de la implicación de lo retenido y lo anticipado en lo actualmente presentado, lo que ilustramos más arriba con el caso de la audición de una melodía. Ahora bien, puede darse el caso de que la anticipación sea plenificada, es decir, actualizada, tal como la anticipamos, o puede ser que se actualice un decurso inesperado de la melodía, que retrospectivamente hace cambiar su sentido a lo anterior. Lo mismo sucede, por ejemplo, al seguir la historia en una película cinematográfica. Tenemos siempre al principio, por ejemplo, episodios y personajes que, si bien nunca dejan de tener algún sentido, tienen sólo un sentido hipotético, flotante y fragmentario, y que típicamente al avanzar la historia se integrarán en una estructura que los relaciona y les dará un sentido más determinado. El sentido, sin embargo -al menos si la película es atrapante- está en perpetua reestructuración: la identidad de los personajes y el sentido de los episodios vistos está expuesto a ser resignificado por la introducción de nuevas secuencias o nuevos personajes. La historia, en fin, puede tener sobre su final una "vuelta de tuerca", un elemento inesperado, que introduce todos los momentos anteriores dentro de una nueva estructura y hace que cambien de sentido. En la película de A. Hitchcock *Psicosis*, por ejemplo, nos enteramos cerca del final que el conserje del hotel no estaba lidiando con su madre asesina, sino que él mismo, esquizofrénico, era el asesino que veíamos detrás de la cortina translúcida de la ducha. La misma sombra y el mismo episodio cambian de sentido al introducirse sobre el final un elemento que reorganiza retrospectivamente a todos los anteriores. Con este último ejemplo del film que traiciona nuestras expectativas, introducimos la idea merleau-pontyana de que no sólo cada elemento toma su sentido de sus interrelaciones estructurales con los otros, sino que cada estructura está en perpetua reestructuración y por lo tanto, el sentido abierto perpetuamente a deslizamientos. Como dice Merleau-Ponty ya en *La structure du comportement*, hay perpetuamente "una verdadera *Umgestaltung*" (reorganización, transformación de estructura, estructura en construcción). La forma es siempre una "estructura dinámica"<sup>47</sup>, "un conjunto de fuerzas en estado de [...] cambio constante"<sup>48</sup>. Esta reestructuración es diacrónica, es consecuencia del *fuir* temporal: nunca puede dejar de haber estructura, sentido, en tanto siempre estamos determinados por la sedimentación del pasado, pero la estructura nunca está cerrada, en tanto está fluyendo hacia la novedad del futuro. Como dice B. Waldenfels, "la formación del sentido deviene un proceso de continua estructuración,

---

<sup>46</sup> *MPS*, p. 522.

<sup>47</sup> *EC*, p. 196.

<sup>48</sup> *EC*, p. 195.

reestructuración y transformación"<sup>49</sup>. Pero esta reestructuración diacrónica se cumple simultáneamente o sincrónicamente en múltiples niveles, o mejor, "dimensiones" (término que tiene la ventaja de no comportar una connotación jerárquica, como el anterior).

Esta distinción de dimensiones se deriva, en principio, como una conclusión lógica de la definición estructural del sentido. Si aceptamos como Merleau-Ponty la hipótesis de la *Gestalttheorie* de que "una figura sobre un fondo es el dato [...] más simple que pueda obtenerse"<sup>50</sup>, es consecuencia lógica el que no pueda darse una estructura por sí misma, sino sólo en su "relación con" otra estructura. B. Waldenfels afirma que esta "estructuración de estructuras" toma dos formas. En primer lugar, distingue una dimensión horizontal en la que las estructuras se relacionarían "extendiéndose" unas en otras como en paralelo, co-implicándose, como en el caso de las *Gestalten* de estímulos sensibles que se extenderían fisiológicamente en las estructuras anatómicas cerebrales, según la interpretación fisiologista de la *Gestaltpsychologie*, o, en la versión merleau-pontyana, un estilo de comportamiento que se correlaciona con un *Umwelt*, un entorno. "Así, estamos frente a una estructura de estructuras como nexo horizontal entre el comportamiento corporal y el mundo"<sup>51</sup>. Por otro lado, Waldenfels distingue una dimensión vertical en que las estructuras interrelacionadas horizontalmente sirven de infraestructuras que se integran en superestructuras (tales como el orden físico, el orden vital y el orden humano que Merleau-Ponty distingue en *La structure du comportement*). Merleau-Ponty, sin embargo, nunca desarrolla tan sistemáticamente esta distinción. Y hay que tener siempre presente además que una consecuencia lógica necesaria de esta teoría es el que no hay una estructura total: no puede haber en lo horizontal una meta-estructura total, ni en lo vertical una infraestructura última, fundante, originaria, ni tampoco siquiera una jerarquía absoluta entre las dimensiones.

El mejor ejemplo de esta situación de "estar condenados al sentido"<sup>52</sup>, pero a un sentido siempre abierto, inacabado, en perpetua resignificación -afirma Merleau-Ponty muy en sintonía con el contexto filosófico existencialista de su época- es nuestra propia vida humana. Nuestro presente toma su sentido de su relación con la situación que nos viene dada de nuestras acciones o circunstancias pasadas y con lo esperado, proyectado o deseado hacia el futuro. Pero este sentido, que siempre lo hay, no está nunca cerrado: nuevas experiencias, nuevos personajes y situaciones aparecen y nos revelan que esa persona no era tal como creíamos, o que lo que yo sentía por tal otra persona no era en realidad tan profundo -o tan sin importancia- como creía, o que en realidad no

---

<sup>49</sup> Bernhard Waldenfels, "Perception and Structure in Merleau-Ponty", *Research in Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, Vol. X, 1980, p. 27.

<sup>50</sup> *FP*, p. 26.

<sup>51</sup> B. Waldenfels, loc. cit., p. 24.

<sup>52</sup> *FP*, p. 19.

sentía lo que creía sentir, aun cuando antes "realmente" sentía eso; que no empecé a estudiar filosofía porque, como creía, estaba interesado en Platón, sino porque me atraía alguien que cursaba Filosofía conmigo en el curso introductorio y que iba a seguir esa carrera, con quien ahora me casé y habiendo realizado y tomado conciencia de mis verdaderos motivos abandoné la filosofía. Nadie me asegura que en el futuro no descubra, por ejemplo, que en realidad sólo me interesaba esta persona por su *status* económico, o que en realidad deseaba a su hermana, y que una vez que yo consiga un buen pasar o a su hermana me dé cuenta de que nunca había amado realmente a mi mujer, y me separe. O descubra que mi mujer tenía una doble vida como la protagonista del film de Buñuel *Belle de Jour*, y que no era quien yo creía que era, lo que también simultáneamente resignificará mi identidad: ahora yo soy, no un respetable marido, sino quien ha tenido por años una relación con una prostituta (lo cual no significa necesariamente que haya pasado a ser para mí mismo un pervertido o algo semejante, pero sí por lo menos mucho más idiota de lo que creía o mucho menos observador o hábil en la comunicación como para ser éste que es capaz de haber tenido esta relación). Y el proceso de resignificación sigue así abierto al infinito. Esta cuestión de la posibilidad de que los sentimientos se revelen, por así decir, como "falsos" en virtud de nuevos sentimientos "verdaderos" que pueden a su vez en el futuro revelarse como "falsos", es tratada *in extenso* por Merleau-Ponty en el capítulo de su *Fenomenología* acerca de "El 'Cogito'". Y asimismo son argumentos de este tipo acerca de la perpetua y esencial reestructuración del sentido de lo vivido los que llevan a Merleau-Ponty a rechazar la concepción heideggeriana de la posibilidad de una "existencia auténtica" en el capítulo de la misma obra acerca de "La temporalidad".

No solamente el sentido de mi vida escapa de sí mismo a la vez que se construye, se da pero solamente como "en construcción" en la medida en que los horizontes van cambiando y reintegrándose en nuevas unidades de sentido sino que en última instancia los horizontes temporales de mi vida personal se difuminan, se hunden en la oscuridad, en la indeterminación, en el sinsentido: en un pasado que no puedo recordar, como el del nacimiento y los primeros meses de vida, y un futuro que no puedo anticipar, como el mi muerte. Se trata, en los términos de Merleau-Ponty, de los horizontes de la "naturaleza" que me corresponden por ser cuerpo: el pasado de mi nacimiento<sup>53</sup>, vivido por mí corporalmente, es, en los términos del filósofo, "un pasado que nunca ha sido presente"<sup>54</sup>, un pasado absoluto que escapa a cualquier intento conciente y voluntario de recuperarlo, y es sin embargo parte de mi vida como cuerpo que soy. Sus marcas psicofísicas se extienden hasta mi presente, hasta definir quién soy yo hoy, como las marcas de los fórceps. Merleau-Ponty extraerá las consecuencias que estas premisas acarrearán respecto de cómo definir la

---

<sup>53</sup> FP, p. 344.

<sup>54</sup> FP, p. 257.

subjetividad en el capítulo de la *Fenomenología* acerca de "El 'Cogito'", al que nos referiremos expresamente más adelante en la sección de este trabajo dedicada a la subjetividad. Mi identidad como sujeto siempre es precaria en la medida en que no existo más que encarnado. Que yo soy cuerpo significa que sólo existo en mi inserción en un lugar del espacio como un tejido de perspectivas vistas y no vistas, perspectivas que se hunden además en la indeterminación (siempre puedo seguir explorando y nunca llego a actualizar los horizontes), y en el fluir de un tiempo que se pierde en lo inmemorable y lo imposible de anticipar, y eso me hace siempre ser más y otra cosa que lo que actualmente soy. El sujeto como conciencia y voluntad es sólo la punta del *iceberg* del "sujeto"-cuerpo, que es en inmensa medida pre- e incluso, en su extremo, in-voluntario e inconsciente. Los términos "yo", "conciencia", "sujeto", entonces, resultan un tanto equívocos para referirse a este cuerpo, pero Merleau-Ponty prefiere siempre conservar los términos redefiniéndolos -hablando incluso del cuerpo como de un "*cogito* tácito"- en vez de simplemente abandonarlos. La misma operación de redefinición de los términos en vez de abandono -quizás como un redescubrimiento, o un reavivamiento de su sentido en función de la experiencia vivida- se aplica a la "corporalidad", la "sensibilidad", etc.

Esta idea de "estructura en perpetua reestructuración" o este "sentido en perpetua resignificación" son para Merleau-Ponty modelos para pensar no sólo la percepción y la vida personal, sino también el mundo mismo, como se evidencia en su tratamiento de la cuestión de la naturaleza. Dice Merleau-Ponty:

El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes [...] que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal, de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición del cuerpo.<sup>55</sup>

Pero si el mundo es la garantía de síntesis de toda mi experiencia, no lo es en el modo de un sentido último: "el mismo mundo no es una cierta significación común a todas nuestras experiencias"<sup>56</sup>. Suponer un horizonte total fijo implicaría suponer un punto de vista ubicuo, omniabarcador, y, en última instancia, "desde ninguna parte" del tiempo ni del espacio. Pero esto no es posible si sólo existo como cuerpo, es decir, situado en el tiempo y el espacio, percibiendo desde una perspectiva particular escorzos o figuras que toman su sentido de horizontes que están siempre sólo latentes y nunca puedo actualizar por entero.

La percepción es de por sí apertura de un campo de *Gestaltungen* - Y eso significa que la percepción es inconsciente. ¿Qué es lo inconsciente? Lo que funciona como gozne, existencial, y en este sentido,

---

<sup>55</sup> FP, p. 343.

<sup>56</sup> FP, p. 342.

no es percibido. Porque sólo se perciben figuras sobre niveles - Y sólo se las percibe en relación con el nivel, que, por tanto, es impercibido.<sup>57</sup>

Es esencial a lo percibido el destacarse sobre un fondo de impercepción, a lo visible remitir a un invisible: mi "presa" sobre el mundo se hace siempre sobre un fondo de desposesión. "Mi posesión de lo lejano y lo pasado, como la del futuro, no es pues, más que de principio, mi vida se me escapa de todos lados, está circunscrita por zonas impersonales"<sup>58</sup>. Y esto no es un obstáculo para que haya todo el tiempo sentido, sino la condición para que lo haya, puesto que

si la cosa y el mundo pudieran definirse de una vez por todas, si los horizontes espacio-temporales pudiesen, siquiera idealmente, explicitarse y pensarse el mundo sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo, y lejos de que todos los lugares y tiempos se volvieran a la vez reales, dejarían todos de serlo porque yo no habitaría en ninguno [...]. El mundo [...] no subsiste más que por este movimiento único que disocia lo "apresentado" de lo presente y simultáneamente los compone, y la conciencia, que pasa por ser el lugar de la claridad, es, al contrario, el lugar del equívoco. [...] Es pues, esencial para la cosa y el mundo el que se presenten como "abiertos", el que nos remitan más allá de sus manifestaciones determinadas, que nos prometan siempre "algo más por ver". Es lo que algunas veces se expresa al decir que la cosa y el mundo son misteriosos. [...] Son incluso un misterio absoluto, que no comporta ninguna aclaración, [y esto] no por un defecto provisional de nuestro conocimiento. [...] Nada hay por ver más allá de nuestros horizontes, sino otros paisajes y otros horizontes; nada al interior de la cosa, salvo otras cosas más pequeñas.<sup>59</sup>

No sólo, dice Merleau-Ponty, no hay estructura total y última porque estamos situados en un punto de vista particular abierto esencialmente a otros y en un momento temporal que pasa perpetuamente a otros, sino porque los horizontes temporales y espaciales se difuminan y se pierden en lo lejano del tiempo y del espacio. Esto último es lo que Merleau-Ponty llama más propiamente "la naturaleza" en la *Fenomenología de la percepción* y que anticipa uno de los sentidos del concepto multívoco de "lo invisible" que el filósofo desarrollará en su último pensamiento (*Lo visible y lo invisible*). Todo lo visible no sólo está atravesado por lo invisible en el sentido de que, por ejemplo, las perspectivas vistas del cubo implican las no vistas pero anticipadas, sino que hay también un invisible que no es lo ya no visto ni lo aún no visto, ni lo visto desde otro lugar o por otros, sino como dice B. Waldenfels, "más bien una forma de ausencia que como tal pertenece al mundo", "un des-ocultamiento del ocultamiento, un aparecer primordial de aquello que no puede aparecer"<sup>60</sup>. Correlativamente, del lado subjetivo, habría un "punto ciego" de la conciencia, no sólo un límite empírico y puntual sino una limitación interna y fundamental. "No se trata de una mera incompletitud que se movería entre los límites de lo actual y lo potencial, lo explícito y lo

<sup>57</sup> *Vyl*, p. 232.

<sup>58</sup> *FP*, p. 344.

<sup>59</sup> *FP*, p. 345, 346.

<sup>60</sup> B. Waldenfels, loc. cit., p. 33.

implícito"<sup>61</sup>, sino de lo inactualizable e inexplicable. Atendiendo sólo al significado lato de los términos diríamos: existe no sólo lo subconciente o lo preconciente, sino lo esencialmente inconciente. La conciencia no sólo no es transparente porque su transparencia está perpetuamente contaminada por retenciones y protensiones, sino porque por ser cuerpo -naturaleza- conserva un extremo de neta opacidad. Si hemos definido con Merleau-Ponty al sentido como estructura, habría que decir que esta última noción de invisibilidad significa que todo sentido o estructura se da, en última instancia, sobre el fondo último del sinsentido, de lo no estructurado, como espacio vacío que permite el despliegue y la transformación de las estructuras y del sentido, y es a esta invisibilidad que remite en última instancia el significado merleaupontyano de "la naturaleza". Sin embargo, el "no sentido" de la naturaleza no es meramente la nada o lo contrario del sentido, puesto que aparece como fondo de todo aparecer, y todo lo visible se sirve de este invisible para ser visible. Lo "inconciente" tal como es necesario definirlo desde Merleau-Ponty es lo absolutamente opaco a la conciencia *que se da como tal a la conciencia*: la naturaleza no es sólo el límite de lo percibido sino también su fundamento. Ya dijimos que Merleau-Ponty se refería a la naturaleza como un pasado no actualizable. Ahora bien, en el siguiente texto se afirma que el pasado lejano y olvidado no debe concebirse por simple oposición, como una nada absoluta de sentido, sino en continuidad con el presente, como una difuminación o "desarticulación" del sentido o de la estructura hasta lo absolutamente indeterminado:

No hay que concebirlo [al olvido] como ocultación [...], como paso a la nada, aniquilación [...]. Hay que concebir el mismo tener conciencia como trascendencia, como ser superado por [...] y, por lo tanto como ignorancia [...]. Hay que entender mejor la percepción (y por consiguiente, la impercepción), es decir: entender la percepción como diferenciación y el olvido como desdiferenciación. El hecho de que ya no se ve el recuerdo = no destrucción de un material psíquico que fuera lo sensible, sino su desarticulación que hace que ya no haya distanciamiento, relieve. Es esa la oscuridad del olvido. Entender que el "tener conciencia" = tener una figura sobre un fondo, y que desaparece por desarticulación.<sup>62</sup>

El sujeto es temporal, se encuentra incluso en el foco del despliegue del tiempo, y sin embargo no constituye el tiempo, porque el espesor de su ser corporal es la huella de un tiempo que le es a la vez propio y ajeno -desconocido, "salvaje", incontrolable e inapropiable-. La transparencia o entrelazamiento del pasado en el presente se transforma, en última instancia, por "espesamiento", en opacidad. El tiempo es "espesado" o "engrosado" en tanto el tiempo subjetivo, si el sujeto es redefinido como cuerpo, es también el tiempo del mundo, el tiempo de los otros y el tiempo de la naturaleza. Pero entendiendo que "el tiempo de la naturaleza" no es el tiempo objetivo o "en sí" que describe el físico. El ser de la naturaleza es su ser-percibida: "Lo que en definitiva es verdad es,

<sup>61</sup> Ibid., p 33.

<sup>62</sup> *Vyl*, p. 241.



pues, que hay una naturaleza, no la de las ciencias, sino aquella que la percepción me hace ver, y que incluso la luz de la conciencia es, como Heidegger dice, *lumen naturale*, dada a sí misma"<sup>63</sup>. ¿Pero qué significa exactamente afirmar a la vez que "el ser de la naturaleza es su ser percibida" y que sin embargo "la conciencia misma es *lumen naturale*", es decir, que la conciencia percipiente misma es "natural" o es *de* la naturaleza? En *La nature* Merleau-Ponty encontrará formulada esta misma paradoja -la del "ser percibido que antecede y funda la percepción que le da su ser"- en diversos filósofos, entre ellos Bergson:

Este universo anterior a mí no lo puedo pensar más que como lo percibo [...]. Bergson postula una paradoja inherente a la percepción: el Ser es anterior a la percepción, y este Ser primordial no es concebible más que en relación con la percepción. [...] Hay ser anterior a todo conocimiento, y que sobreviene [*survient*] al mismo tiempo que la percepción.<sup>64</sup>

Observemos que sin salir aún de la *Fenomenología de la percepción* ya hallamos los mismos términos paradójales del "último Merleau-Ponty", el que afirma siguiendo a Schelling que "somos los padres de una Naturaleza de la cual somos los hijos. Es en el hombre que las cosas devienen por sí mismas conocidas; pero la relación es recíproca: el hombre es el devenir conciente de las cosas"<sup>65</sup>. En los términos de *Lo visible y lo invisible*: hay un "hacerse naturaleza del hombre que es el hacerse hombre la naturaleza"<sup>66</sup>. Volviendo a los términos de la *Fenomenología*, esto significa concretamente que, por un lado, no podemos concebir lo que el mundo haya sido antes de las conciencias humanas o lo que pueda estar sucediendo en las antípodas más que como un percepto posible o una variación de lo vivido, y "esta referencia al mundo vivido contribuye a constituir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie"<sup>67</sup>, afirma Merleau-Ponty de modo muy semejante a como Weil afirmaba que "los átomos son percepciones supuestas". En el mismo sentido, no concibo el mundo que durará después de mí más que empatizando imaginariamente con la mirada de otros seres que lo percibirán. Pero por otro lado y simultáneamente la vivencia misma, que es la fuente de sentido aun de lo más lejano y extraño, hunde sus raíces en un suelo cuyos horizontes últimos no puede divisar y vive de un tiempo que no constituye: "yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón [...] ; yo no decidí nacer, y, una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí, haga yo lo que quiera"<sup>68</sup>. Tengo de eso modo una "vivencia de lo no vivido", y aún, de lo que no podría nunca vivir, "lo inhumano"

<sup>63</sup> FP, p. 440.

<sup>64</sup> N, p. 83.

<sup>65</sup> N, p. 68. Textualmente: en el hombre "las cosas devienen por sí mismas concientes" ("*les choses deviennent par elles-mêmes conscientes*").

<sup>66</sup> VyI, p. 288.

<sup>67</sup> FP, p. 440.

<sup>68</sup> FP, p. 434.

aquello con lo que no podría nunca coincidir: mi experiencia, fuente de sentido de todo ser, se me da a la vez como fundada en el ser y como esencialmente incompleta, nunca congruente con el ser. Y a este ser "inhumano", o mejor "trans-humano" (en el sentido de que excede a la experiencia humana), no es sino la misma experiencia humana la que lo vislumbra en sus lejanías -y lo reconoce en la extrañeza de lo que le es más propio, su cuerpo-. La naturaleza nos da la espalda -"nos ignora", dice el filósofo en su *Fenomenología*- pero lo primero que "nos da la espalda" y se escurre de nuestra visión somos nosotros mismos en tanto nuestro cuerpo tiene una espalda: la espalda de la naturaleza -su opacidad- es la nuestra en tanto somos cuerpo. La excedencia del mundo y el tiempo natural no es otro mundo y otro tiempo desligado del nuestro, sino que "mi presente viviente abre hacia un pasado que, con todo, ya no vivo, y hacia un futuro que todavía no vivo, que tal vez no viviré nunca"<sup>69</sup>. En sus últimos cursos Merleau-Ponty resume esta paradoja inherente "al aparecer de lo que no aparece" en la percepción (es decir, su aspecto de "naturaleza") en los siguientes términos:

Lo que yo percibo está a la vez en mí y en las cosas. La percepción se hace a partir del interior de la Naturaleza. [...] La revelación sensible nos pone en presencia de un término que no puede ser aproximado más, que es su "*terminus*", siendo a la vez lo contrario en tanto que es revelación [...]. Está a la vez próximo y distante. [...] La percepción nos pone en presencia de un término opaco a título definitivo. En otros términos, la Naturaleza que percibimos está tan próxima y tan distante como es posible estarlo, y esto por las mismas razones. [...] La Naturaleza es pues lo que resta intacto después del desarrollo perceptivo [...], es necesario que sea a distancia para ser tocada sin intermediario.<sup>70</sup>

Lo tocado sin intermediario o mediación, lo más próximo que se da conservando a la vez su opacidad, es "lo sensible". En este sentido, la sensación y la sensibilidad una vez que han sido criticadas por Merleau-Ponty en sus definiciones clásicas son rehabilitadas y redefinidas, o más bien "redescubiertas", como el aspecto de "naturaleza" inherente a lo percibido. No existe una materia sensible desprovista de sentido sobre la que se aplique la actividad de la conciencia, pero en cambio toda percepción se desliza y se funda en horizontes cuyo sentido en última instancia es oscuro y desarticulado. No hay experiencia de impresiones puntuales e inconexas, ya sean concebidas como "estados o maneras de ser del sujeto y, en calidad de tales, [...] verdaderas cosas mentales"<sup>71</sup> o física o fisiológicamente ("los estímulos tal como la física los describe y [...] los órganos de los sentidos tal como la biología los describe"<sup>72</sup>). Sin embargo, afirma Merleau-Ponty, hay que "volver a la sensación", a la experiencia sensible misma, más allá (o más acá) de estas concepciones teóricas. Al

<sup>69</sup> FP, pp. 440, 441.

<sup>70</sup> N, p. 160.

<sup>71</sup> FP, p. 223.

<sup>72</sup> Idem.

volver a la experiencia sensible, lo primero que ésta nos muestra es la inseparabilidad del sujeto y el objeto, del sintiente y lo sensible. La sensación de rojo, por ejemplo, no es ni una imagen mental ni un estímulo físico o elaboración fisiológica, sino la propuesta de una cierta conducta<sup>73</sup>, cada color "tiene un valor motor definido"<sup>74</sup>, una "fisionomía motriz", una "significación vital" en los que "el lado perceptivo del comportamiento y lado motor se comunican". "El color, antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de una cierta actitud del cuerpo"<sup>75</sup>, al cual se ofrece o se propone como un campo o atmósfera. No es posible distinguir aquí eslabones causales (el estímulo causando la impresión subjetiva) ni tampoco es el color constituido en la mente y "proyectado" en lo visible, sino que el color "es ya la amplificación de nuestro ser motor"<sup>76</sup> y viceversa. Las relaciones entre sintiente y sensible no se ajustan a las de actividad y pasividad, sino que estas dos condiciones se entrelazan, como en el sueño ("decido" irme a dormir, "invito" al sueño, pero en última instancia "me rindo" a él y el sueño "viene"). En este sentido la sensación es definida como "coexistencia o comunión", una experiencia primaria en que el sintiente y lo sensible, el sujeto y el objeto son indiscernibles<sup>77</sup>: "en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro. [...] Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él"<sup>78</sup>. Mi experiencia sensible del azul del cielo no es la aparición de una idea de azul en mi mente, sino que "me abandono a él, me sumerjo [...], él 'se piensa en mí'"<sup>79</sup>. Si la idea de sensación como puntual y sin significado es abandonada, a la vez todo sentido o estructura percibidos adquieren características clásicamente atribuidas a la sensación: la inmediatez y la pasividad con que aparecen.

De esta redefinición de la sensibilidad como ni subjetiva ni objetiva, sino como "comunión" en que ambos términos se confunden, Merleau-Ponty deriva dos consecuencias: es necesario redefinir el sujeto y el objeto de la percepción<sup>80</sup>. El sujeto de la percepción es "una existencia general"<sup>81</sup>, es anónimo, prepersonal, habría que decir que "se percibe en mí" y no que yo percibo: "toda sensación implica un germen de sueño o de despersonalización". Más adelante dirá también que "la percepción se da siempre en el modo del 'se' " (impersonal)<sup>82</sup>. Como ya indicamos, esta despersonalización se sigue tanto de que percibo de acuerdo a habitualidades sedimentadas ("la

---

<sup>73</sup> FP, p. 224.

<sup>74</sup> FP, p. 225.

<sup>75</sup> FP, p. 226.

<sup>76</sup> FP, p. 227.

<sup>77</sup> FP, pp. 227-229.

<sup>78</sup> FP, p. 229.

<sup>79</sup> FP, p. 230.

<sup>80</sup> FP, pp. 230-232.

<sup>81</sup> FP, p. 231.

<sup>82</sup> FP, p. 255.

sensación es una reconstitución, supone en mí los sedimentos de una constitución previa<sup>83</sup>) como de que en última instancia, mi cuerpo es el "sujeto natural" de la percepción, por el que "estoy colmado de poderes naturales de los que soy el primero en asombrarme"<sup>84</sup> y que son tan opacos a mi conciencia -me son tan extraños, tan impropios- como mi nacimiento o mi muerte<sup>85</sup>. Que el sujeto de la percepción es anónimo significa correlativamente que el objeto es parcial, se da siempre sólo por escorzos, pertenece a un cierto "campo", está inserto en un "horizonte". Y la misma distinción que vale del lado del sujeto es marcada, más precisamente incluso, del lado del objeto: no solamente el objeto es parcial porque siempre se da como abierto a "más de lo que actualmente veo" sino que en última instancia señala "una profundidad que ninguna captación sensorial agotará", un horizonte que es "no solamente ser sensible"<sup>86</sup>, algo que, como notamos más arriba, llamará en sus últimos escritos "lo invisible" y que relacionamos con "la naturaleza".

Si bien nos detendremos más específicamente en la cuestión de "la naturaleza" en un capítulo próximo, ya es posible hacer algunas observaciones preliminares acerca de los usos que Merleau-Ponty hace del término. En ocasiones, y especialmente en escritos posteriores a su *Fenomenología*, Merleau-Ponty habla de la naturaleza identificándola con el "ser sensible" en general, el mundo o lo percibido, "la carne del mundo" que es esencialmente un "ser-visto, o sea que es un ser que es eminentemente *percipi*"<sup>87</sup>. Ahora bien, la percepción es el entrelazamiento mismo de las perspectivas, es la horizonticidad misma, por lo cual "la naturaleza" adquiere en ocasiones el sentido más preciso de los horizontes copresentes en toda percepción, y en particular, el "horizonte más externo de mundo" en que se apoya toda percepción. En este sentido más propio, la naturaleza señala una dimensión particular de lo percibido, la más fundamental y originaria, aquel fondo "inhumano" en que "están arraigadas las cosas" percibidas<sup>88</sup>, lo que se da como permaneciendo siempre por detrás o por debajo de las cosas. Ahora bien, si bien es posible que este horizonte de indeterminación se haga más patente en ciertas cosas "que no han sido fabricadas" por el hombre<sup>89</sup> o en perceptos que no pueden ser por sí mismos denominados "cosas", como el suelo y el cielo, él está presente como horizonte en la percepción de cualquier cosa, aun fabricada por el hombre (y por otra parte no podría ser de otro modo si el ser humano es también, en tanto ser corporal, un ser natural):

---

<sup>83</sup> *FP*, p. 230.

<sup>84</sup> *Idem*.

<sup>85</sup> *FP*, p. 231.

<sup>86</sup> *FP*, p. 232.

<sup>87</sup> *Vyl*, p. 301.

<sup>88</sup> *FP*, p. 338.

<sup>89</sup> *FP*, p. 337.

Todo objeto cultural remite a un fondo de naturaleza sobre el que se manifiesta y que, por lo demás, puede ser confuso y lejano. Nuestra percepción presiente bajo el cuadro la presencia próxima de la tela, la del cemento que se deshace bajo el monumento, la del actor que se fatiga bajo el personaje. Pero la naturaleza de la que habla el empirismo [o la descrita por las ciencias] es una suma de estímulos y cualidades [físico-químicas]. De una naturaleza tal es absurdo pretender que sea, siquiera en intención, el objeto primero de nuestra percepción: es muy posterior a la experiencia de los objetos culturales, o mejor, es uno de ellos. Tendremos, pues, que redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico.<sup>90</sup>

Un párrafo de un artículo posterior vuelve a referirse elocuentemente al mismo aparecer de las cosas como "naturales", es decir, como extendiendo sus horizontes a lo indeterminado e inabarcable, reconociendo que este aparecer se da cuando "interrumpo mi comercio habitual" con ellas, es decir, cuando dejo de percibir las a partir de mis proyectos de comportamiento sedimentados y latentes en mi esquema motriz y las percibo con mi cuerpo en tanto él mismo escapa al control y la funcionalidad (mi ser carnal en tanto "natural"):

Existe en la condición de ser consciente un perpetuo malestar. En el momento en que percibo una cosa, me doy cuenta de que ya estaba allí antes que yo, fuera de mi campo de visión. Un horizonte infinito de cosas posibles rodea el pequeño número de las que tengo al alcance de la mano. Un silbido de locomotora en la noche, la sala de teatro vacía donde entro, hacen aparecer, en el tiempo de un relámpago, estas cosas que existen en todas partes y que están dispuestas para la percepción, espectáculos que nadie contempla, tinieblas repletas de seres. Incluso las cosas que me rodean me exceden a condición de que interrumpa mi comercio habitual con ellas y de que las vuelva a encontrar, más acá del mundo humano o simplemente viviente, bajo su aspecto de cosas naturales. Una vieja chaqueta dejada sobre una silla en el silencio de una casa de campo, cerrada ya la puerta a los olores del monte bajo y a los gritos de los pájaros, si la tomo como se me presenta, se convierte ya en un enigma. Allí está, ciega y limitada, sin saber que está allí, contentándose con ocupar este espacio, pero ocupándolo como yo nunca podré ocupar lugar alguno.<sup>91</sup>

El mundo natural en su sentido originario es el fondo de indeterminación que provee el suelo y el espacio abierto de aparición de toda cosa, sin ser él mismo una cosa particular. Esta dimensión natural, fundamental u originaria del mundo es, en última instancia, una dimensión de la experiencia del mundo: una experiencia perceptiva posible que está siempre latente en toda percepción común y que puede, en ocasiones, hacerse más presente. En sus últimos cursos Merleau-Ponty afirma respecto de la naturaleza:

Este inaprehensible, este englobante, como diría Jaspers, es el horizonte de toda reflexión [...]. El hombre debe ser comprendido con toda la masa que arrastra tras él. Si esto es así, la filosofía de la Naturaleza es algo totalmente distinto, según Schelling, de una teoría particular: *ella caracteriza una actitud respecto del ser dado*.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> FP, p. 46.

<sup>91</sup> SS, pp. 60, 61.

<sup>92</sup> N, p. 74. El subrayado es nuestro.

La naturaleza, en este sentido, no es un "estrato" del mundo sino una "actitud" posible respecto de él. En qué consistiría la actitud o experiencia "natural" del mundo -o la experiencia del mundo "natural"- se deduce de todo lo dicho hasta aquí. Si el sentido de una cosa percibida es para Merleau-Ponty un determinado comportamiento corporal posible respecto de ella, es decir que la cosa percibida es básicamente una especie de "útil" o de "quehacer" posible, la cosa en su dimensión de naturaleza -de deslizamiento en el sinsentido- es lo que escapa de cualquier proyecto pragmático o utilitario particular. Y aquí la teoría de la percepción de Merleau-Ponty, ya desde la *Fenomenología de la percepción*, sugiere un giro interesante que se mostrará cada vez con mayor evidencia en escritos posteriores: si bien lo percibido es descripto primeramente como una cosa definida que es el correlato de un proyecto pragmático particular, la explicitación de lo percibido tal como es percibido lo revela en última instancia como fundado en un horizonte de indeterminación que escapa a cualquier proyecto utilitario. Y este horizonte acompaña y es inherente a la percepción de toda cosa como su fundamento de sentido -que a la vez la hace deslizar en el sinsentido-, de tal modo que sólo por una reducción apresurada afirmamos en primera instancia que percibimos "cosas". Por eso el análisis de merleau-pontyano de la sensibilidad, y la crítica de la sensación con la que comenzamos esta sección, conduce en última instancia a la siguiente constatación acerca de la indeterminación y la ambigüedad de todo lo que aparece:

La cualidad nunca es inmediatamente experimentada y [...] toda conciencia es conciencia de algo. Por lo demás, este "algo" no tiene por qué ser un objeto identificable. Hay dos maneras de equivocarse respecto de la cualidad: una consiste en [...] tratarla como una impresión muda, siendo así que siempre tiene un sentido; la otra consiste en creer que este sentido y este objeto son [...] plenos y determinados. Y lo mismo este segundo error que el primero provienen del prejuicio del mundo. Nosotros construimos mediante la óptica y la geometría el fragmento del mundo cuya imagen puede formarse, a cada momento, sobre nuestra retina. Todo lo que se sale de este perímetro, que no se refleja en ninguna superficie sensible, no actúa más sobre nuestra visión de lo que actúa la luz sobre nuestros ojos cerrados. Tendríamos que percibir, pues, un segmento del mundo cercado por límites precisos, rodeado de una zona negra [...]. Pues bien, la experiencia no ofrece nada parecido y nunca comprenderemos, a partir del mundo, qué es un *campo visual*. [...] La región que rodea el campo visual no es fácil de describir, pero no es, con toda seguridad, ni negra ni gris. Se da aquí una visión indeterminada, una visión de no se qué, y, de llegar al límite, lo que está detrás de mi espalda no carece de presencia visual. [...] En el mundo tomado en sí todo está determinado. Sí, hay espectáculos confusos, como un paisaje en un día de niebla, pero nosotros admitimos precisamente que ningún paisaje real es en sí confuso. Sólo para nosotros lo es. El objeto, dirán los psicólogos, nunca es ambiguo, solamente la falta de atención lo vuelve tal. [...] Mas la idea de atención [...] no tiene en su favor ningún testimonio de la conciencia. Es una hipótesis auxiliar forjada para salvar el prejuicio del mundo objetivo. Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo.<sup>93</sup>

En sus últimos escritos, Merleau-Ponty se preguntará en la misma línea que el párrafo de la *Fenomenología* recién citado *in extenso*, si la experiencia es originariamente experiencia de cosas, o

<sup>93</sup> FP, pp. 27, 28.

si en cambio no es la cosa "derivada" de una "interpretación" de la experiencia (lo que, al mismo tiempo, nos sirve para preguntarnos una vez más si la pretendida "originalidad" del "último" Merleau-Ponty respecto del autor de la *Fenomenología* no será sólo aparente):

Hemos de preguntarnos si [la cosa] está realmente implicada de modo originario en nuestro contacto con todo, si realmente partiendo de ella podemos comprender lo demás, si nuestra experiencia es por principio experiencia de la cosa, si el mundo, por ejemplo, es una inmensa cosa, si nuestra experiencia apunta directamente a las cosas [...] o si por el contrario no habremos introducido como esenciales elementos que en realidad son derivados y, a su vez, requieren aclaración. [...] La cosa, la piedra, la concha [...] son fuerzas tenues que desarrollan sus implicaciones con el concurso de circunstancias favorables. [...] Si esto es cierto, la identidad de la cosa consigo misma, esta especie de fundamento propio, [...] esta plenitud y esta positividad que le hemos reconocido, rebasan ya la experiencia, son ya interpretación añadida a la experiencia.<sup>94</sup>

## 2. Percepciones, imágenes, sueños, ilusiones y alucinaciones.

Hemos seguido la afirmación merleau-pontyana de que el sujeto percipiente es fundamentalmente el cuerpo sintiente y motriz tal como de él tenemos experiencia, antes que un sujeto mental o el cuerpo en su definición anátomo-fisiológica. Esta afirmación es paralela de una afirmación correlativa acerca del objeto: antes que ser una representación, o una suma de procesos físicos, el objeto de la percepción es en primera instancia lo percibido tal como de él tenemos experiencia. Estas afirmaciones parecen tautológicas pero no lo son. Significan que, al dar cuenta de la percepción, no hay que buscar por detrás de nuestra experiencia corporal percipiente a la mente ni al organismo, ni por detrás del mundo tal como es vivido al mundo del físico, como causas o explicaciones últimas de la percepción. La experiencia tal como es vivida es el fundamento de sentido último de cualquier explicación, e integra las dimensiones que intentamos separar dándoles un sentido que por sí mismas no tendrían. Respecto del lado "noemático" u "objetual", esto significa que el mundo tal como es percibido es la fuente de sentido de la descripción "objetiva" del mundo provista por la ciencia, como una serie de procesos que están ahí independientemente de su ser percibidos:

Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar rigurosamente a la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que la ciencia es expresión segunda. [...] Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> *Vyl*, p. 201.

<sup>95</sup> *FP*, pp. 8, 9.

Simone Weil afirmaba, en la misma dirección, que "toda ciencia de la naturaleza reposa sobre la percepción; declarar la percepción falsa en nombre de la ciencia es una contradicción. Los átomos no son más reales. Son percepciones supuestas"<sup>96</sup>. El mundo es entonces, fundamentalmente, el mundo percibido tal como es percibido: "la carne del mundo es ser-visto, o sea que es un ser que es eminentemente *percipi*"<sup>97</sup>. A la pregunta de si la rama del árbol que se quiebra en el bosque hace ruido si ninguna criatura se halla lo bastante cerca para oírla, el científico podría responder: no habría sonido porque un sonido por definición implica la sensación suscitada por la vibración del aire en un organismo viviente, pero "por descontado que esa caída produciría vibraciones en el aire. Éstas, a buen seguro, existirían"<sup>98</sup>. Merleau-Ponty, desde la perspectiva fenomenológica adoptada relativa al "primado de la percepción", observaría que aun las vibraciones en el aire son "seres de percepción", son percibidas por los científicos mediante instrumentos que amplían las posibilidades perceptivas usuales. Ellas son, en última instancia, como dice Weil, "percepciones supuestas", aun si se las supone como independientes de toda percepción.

Sin embargo, esto no significa renunciar a toda noción de "objetividad". Si bien las cosas no son "en sí", no tienen una existencia objetiva independiente de su ser percibidas, no es menos cierto que *se nos aparecen* como existiendo "en sí", que son percibidas como trascendentes a nuestra conciencia de ellas: percibimos el chirrido de la rama del árbol al acercarnos como existiendo ahí fuera, como sonando aún antes de que nos acercáramos, y percibimos la mesa que percibimos actualmente al entrar a la habitación como estando ahí antes de que entráramos a la habitación. Tenemos, además, percepciones de cosas como existiendo realmente "ahí fuera" y otras percepciones que reconocemos como "ilusiones". Percibimos una persona al caminar en una calle oscura, y al acercarnos percibimos un árbol, y percibimos que el árbol es "real" y "objetivo" mientras que reconocemos que la percepción de una persona era ilusoria. ¿Cómo definir esta objetividad percibida una vez que hemos renunciado a la tesis de que existan cosas y mundo independientemente de su ser percibidos? ¿No se trataría, en el caso de las "ilusiones de los sentidos", más que de dos percepciones sucesivas de igual valor de verdad? ¿Cuál es el criterio según el cual diferenciamos percepciones reales de percepciones ilusorias o alucinaciones, si no tenemos ya el respaldo de cosas de existencia independiente respecto de las cuales nuestra percepción se correspondería o no? Como observa Merleau-Ponty, "la verdad de la percepción y la falsedad de la ilusión tienen que estar marcadas por algún carácter intrínseco", es decir, no por su adecuación a una realidad independiente de su ser percibida. "Si todo el ser de mi percepción y todo el ser de mi ilusión está en su manera de aparecer, es necesario que la verdad que define la una y la

<sup>96</sup> S. Weil, *Oeuvres complètes VI 1*, París, Gallimard, 1994, p. 173.

<sup>97</sup> *Vyl*, p. 301.

<sup>98</sup> I. Rock, *op. cit.*, p. 4.



falsedad que define a la otra se me manifiesten también. Habrá pues, entre ellas, una diferencia de estructura. La percepción verdadera será, simplemente, una verdadera percepción".<sup>99</sup>

Para responder entonces a las preguntas planteadas deberemos a la vez preguntarnos: ¿qué significa percibir la rama chirriando ahora como chirriando aun si no estuviéramos ahí, o percibir la mesa percibida actualmente como existiendo objetivamente, en sí? Significa simplemente que en nuestra percepción actual están entrelazados los horizontes de percepciones pasadas y futuras: que percibimos actualmente el chirrido como ya chirriando antes y la mesa ahora vista como ya visible antes de que entráramos. En los términos de Merleau-Ponty, "me parece que el mundo se vive a sí mismo fuera de mí, como los paisajes ausentes continúan viviéndose más allá del alcance de mi campo visual, y como mi pasado se vivió en otro tiempo más acá de mi presente".<sup>100</sup> No se trata de una operación intelectual, y en ese sentido no se trata de "percepciones supuestas", como decía Weil: en lo percibido mismo tal como es percibido están entrelazadas -son "apercibidas", en la terminología de Husserl- otras percepciones posibles. El percibir la mesa como mesa es percibir su parte trasera aun si ésta no es el escorzo actualmente presentado: no percibimos nunca sólo lo actualmente presentado al percibir un objeto, percibir un objeto es completarlo. Y es la imbricación de las perspectivas espacio-temporales en la perspectiva actualmente presentada la que da "solidez" a lo percibido y hace aparecer las cosas como trascendentes a nuestra percepción: como existiendo "en sí" además de "para mí".

Al decir "trascendentes a *nuestra* percepción" también elucidamos algo más del sentido de lo percibido como "en sí": el que no existe sólo para mí, sino que es percibido como existiendo para otros. Y en realidad al hablar de la inter-implicación de los horizontes espacio-temporales estábamos ya hablando de la inter-implicación de los cuerpos percipientes entre sí, porque los aspectos no vistos actualmente pero apercebidos, coimplicados en la percepción actual, son los aspectos que otros seres percipientes ven o podrían ver desde otros puntos de vista. Lo que otorga profundidad a toda percepción, entonces, no es otra cosa que la implicación de esas otras miradas, y este es otro sentido en el que podemos volver a afirmar que toda percepción es esencialmente copercepción y el mundo percibido "objetivamente" o como "trascendente" es el mundo "intersubjetivo". Mi cuerpo tal como es vivido -el "esquema corporal"- no sólo es co-vivido juntamente con los cuerpos de los otros desde que se constituyó en una comunidad intersubjetiva y cultural con la que comparte habitualidades comportamentales básicas, sino que también en el presente de cada percepción actual los otros cuerpos están entrelazados ontológicamente con mi cuerpo percipiente otorgando profundidad -es decir, "realidad", "objetividad", "trascendencia" o

<sup>99</sup> FP, p. 309.

<sup>100</sup> FP, p. 347.

"solidez"- a lo que veo. En uno de sus últimos cursos afirma Merleau-Ponty: "Esta mezcla y este desbordamiento [de los cuerpos entre sí] existen ya porque vemos, es decir que vemos a los otros ver [...] , *vemos con los ojos de los otros desde que tenemos ojos*"<sup>101</sup>. Lo mismo era expresado ya con mayor detalle en su *Fenomenología*:

El mundo percibido no es solamente *mi* mundo, es en él que veo dibujarse las conductas del otro, éstas también apuntan a aquél, que es el correlato no solamente de mi conciencia sino también de toda conciencia *con que pueda encontrarme*. Lo que con mis ojos veo agota para mí las posibilidades de la visión. Es indudable que no lo veo más que bajo cierto ángulo, y admito que un espectador situado de manera diferente pueda advertir lo que yo no hago más que adivinar. Pero estos espectáculos diferentes están actualmente implicados en el mío, como la espalda o el debajo de los objetos se percibe al mismo tiempo que su cara visible o como la pieza de al lado preexiste a la percepción que de la misma tendría si a ella me desplazara. [...] Mi percepción hace coexistir un número indefinido de cadenas perceptivas que la confirmarían en todos sus puntos y concordarían entre ellas.<sup>102</sup>

¿Cómo sería un mundo percibido por uno solo, un mundo sin otros? Michel Tournier en su "novela filosófica" *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, a la que se refiere Gilles Deleuze en un apéndice a su *Lógica del sentido*, reescribe la historia de Robinson Crusoe para desarrollar esta hipótesis. Se trata sólo de una especie de "mito" o de experimento mental, puesto que el ser humano no nace en condiciones biológicas que le permitan sobrevivir sin el cuidado de otros, y por ello es esencialmente un ser social. Se trata de una de esas condiciones "empíricas" que, en la perspectiva merleauPontyana, adquieren valor "trascendental": la contingencia empírica de la imposibilidad de sobrevivir sin el cuidado de otros es un "hecho necesario" -sin contradicción en los términos-, y por ello la intersubjetividad -o intercorporalidad- adquiere un significado o un valor "esencial"; el "ser-con" es indisociable del modo de ser particular del humano. Volvamos, sin embargo, al "mito" de un ser humano que existiera ontológicamente separado tal como lo describe Tournier en su novela. El naufrago solo en su isla antes de la aparición del personaje Viernes (*Vendredi* u originalmente *Friday*) -antes, hipotéticamente, de tener contacto con cualquier "otro"- todavía no percibe propiamente objetos. Está inmerso en los elementos, se desliza por la superficie sin solución de continuidad de todo lo que se aparece y se desvanece. Las cosas sólo van a adquirir solidez y profundidad, es decir, se van a tornar propiamente cosas y Robinson un sujeto de percepciones, una vez que aparezca Viernes. En el comentario de Deleuze:

El primer efecto del otro es, alrededor de cada objeto que percibo, [...] la organización de un mundo marginal, de una mancha, de un fondo de donde otros objetos [...] pueden salir siguiendo leyes de transición que regulen el paso de unos a otros. Yo miro un objeto, después me doy vuelta, lo dejo introducirse en el fondo, al mismo tiempo que emerge del fondo un nuevo objeto de mi atención. Si este nuevo objeto no me hiere, no me agrede, con la violencia de un proyectil (como cuando uno

<sup>101</sup> NC, p. 211. El subrayado es nuestro.

<sup>102</sup> FP, p. 351.

tropieza contra algo que nunca ha visto) es porque el primer objeto disponía de todo un margen en el que yo sentía ya la preexistencia de los siguientes, todo un campo de virtualidades y de potencialidades que sabía capaz de actualizarse. Ahora bien, un tal saber, o sentimiento de la existencia marginal, no es posible más que por el otro. "El otro [...] arroja un vago destello sobre un universo de objetos situados al margen de nuestra atención, pero capaz en todo instante de convertirse en su centro". La parte del objeto que no veo la pongo al mismo tiempo como visible para el otro; hasta el punto de que, cuando haya dado el rodeo para alcanzar esta parte oculta, me encontraré con el otro tras el objeto para hacer una totalización previsible. Y siento que los objetos detrás de mi espalda se encrespan y forman un mundo, precisamente en tanto que visibles y vistos por el otro. Y, para mí, esta profundidad, a partir de la que los objetos se inmiscuyen o se muerden unos a otros, y se ocultan unos a otros, la veo también como una extensión posible para el otro, extensión en la que se alinean y pacifican (desde el punto de vista de otra profundidad). En síntesis, el otro asegura los márgenes y transiciones en el mundo. Es la suavidad de las contigüidades y semejanzas. Regula las transformaciones de la forma y del fondo, las variaciones de profundidad. Impide los asaltos por detrás. Puebla el mundo con un rumor benévolo. Hace que las cosas se inclinen las unas hacia las otras, y de una a otra encuentren complementos naturales.<sup>103</sup>

La experiencia perceptiva es siempre más que una relación diádica de sujeto y objeto: se trata cuanto menos de un *ménage-à-trois*, por cuanto el tercero -el otro- es quien otorga profundidad y realidad a lo percibido, a la vez que comparte conmigo -y originariamente ha participado en la constitución de- mi esquema corporal.

¿Qué significa concretamente todo esto respecto de la diferencia entre la percepción de algo como "real" o "verdadero", y la ilusión, el sueño o la alucinación? La realidad del objeto o su "profundidad" está esencialmente subtendida por otras miradas "virtuales", apoyada en otros que pueden no estar presentes, y en este sentido la experiencia perceptiva está constitutivamente abierta a ilusiones y alucinaciones. No hay entre la experiencia de algo como real, como ilusorio o como alucinado una diferencia esencial, sino una continuidad y como una diferencia de grado, o más precisamente, en los términos de Merleau-Ponty, de estructura. La diferencia entre la percepción, el sueño, la ilusión o la alucinación "es intrínseca"<sup>104</sup>, es una diferencia en el modo de darse, y siempre compromete simultáneamente a los tres términos del triángulo que conforman toda experiencia: el esquema corporal propio, los otros cuerpos y lo percibido.

En el caso de una imagen, por ejemplo la representación de un paisaje en un cuadro, los horizontes de lo percibido se reducen al marco del cuadro y me ubico o habito el ambiente fijado por la perspectiva particular del pintor. El cuadro como figura -como pedazo de tela sobre la pared- pasa a ser el "nivel" o la "dimensión", el fondo en el cual veo aparecer un mundo alternativo dentro del mundo percibido. La perspectiva actualmente percibida coimplica otras perspectivas posibles, las de otros seres fantasmáticos que habitan la atmósfera del cuadro y le dan una relativa profundidad: los trazos dispuestos sobre la dimensión plana del lienzo evocan un espesor, y el árbol o el camino dibujado se disponen en profundidad, si bien ésta consta de perspectivas que es

<sup>103</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, tr. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 304, 305.

<sup>104</sup> *FP*, p. 311.

imposible actualizar por más que varíe cinestésicamente mi perspectiva frente al cuadro. No puedo actualizar las perspectivas que están coimplicadas en la percepción de la imagen de la mesa (digamos, su parte trasera) por más que "veo" la mesa en profundidad y no sólo trazos sobre el papel precisamente porque los "otros virtuales" o las "miradas virtuales" que sostienen mi percepción de la imagen como imagen son interiores a la imagen, y por lo tanto determinan un sistema fijo de perspectivas posibles. Lo alucinado es en este sentido semejante a una imagen, sólo que se sirve de fragmentos o "escombros", dice Merleau-Ponty, del mundo actualmente percibido. Lo percibido se desarticula en fragmentos y se rearticula en esbozos de otros mundos posibles que, sin embargo, son percibidos en una modalidad de pseudo-realidad: "las alucinaciones tienen lugar en una escena diferente de la del mundo percibido, están como superpuestas"<sup>105</sup>. En este caso la covariación de los tres vértices que constituyen la percepción es patente. En primer lugar, desde el vértice objetivo, lo alucinado es un tipo de percepción sin la misma profundidad ni espesor espacio-temporal que lo percibido como real, que no se presta a nuestras intenciones de proseguir su exploración como las cosas "realmente" vistas. Por eso las alucinaciones son esencialmente "fenómenos efímeros, picaduras, sacudidas, estallidos, corrientes de aire, oleadas de frío o de calor, chispas, puntos brillantes, resplandores, siluetas. Cuando se trata de verdaderas cosas, como por ejemplo un ratón, no están representadas más que por su estilo o fisionomía"<sup>106</sup> y se desvanecen cambiando el punto de vista o con el transcurrir del tiempo: la alucinación sólo se muestra en una perspectiva o en número escaso de perspectivas. Lo mismo sucede con las denominadas "ilusiones de los sentidos", y éste es el único sentido en que, desde el punto de vista merleau-pontyano, pueden llamarse "ilusiones", es decir, como percepciones particulares que, a diferencia de las percepciones que se dan como "reales" u "objetivas" no resisten la continuidad de mi exploración y no se apoyan en la copercepción de un número suficiente de otros cuerpos. Obsérvese que el número "suficiente" de otros cuerpos copercipientes necesario para otorgar "realidad" a lo percibido es, en última instancia, un criterio evidentemente bastante relativo: desde el punto de vista de esta teoría, parece no haber razón para pensar que una alucinación o ilusión de la que coparticipen muchos cuerpos difiera de una percepción "real", o, a la inversa, que el mundo percibido como "real" no sea más que una especie de alucinación colectiva. Ahora bien, desde el punto de vista del cuerpo percipiente, segundo vértice del triángulo perceptivo, la desarticulación de lo percibido en lo alucinado es correlativa de una perturbación o rearticulación del esquema motriz: "toda alucinación es, primero, alucinación del propio cuerpo. 'Es como si oyera con mi propia boca'. 'El que habla se sostiene en

---

<sup>105</sup> *FP*, p. 348.

<sup>106</sup> *FP*, p. 353.

mis labios"<sup>107</sup>. Y simultáneamente, en el tercer vértice del proceso perceptivo (intersubjetivo), se da un empobrecimiento de la intercorporalidad que otorga profundidad al mundo y unidad a mi esquema corpóreo: aparece cuanto más un "doble", un fantasma o un número escaso de fantasmas que sostienen precariamente las pocas perspectivas que conforman lo alucinado.

En los "sentimientos de presencia" [...] los enfermos experimentan inmediatamente a su lado, tras ellos o en ellos, la presencia de alguien que no ven nunca, sienten cómo se aproxima o se aleja. Una esquizofrénica tiene incesantemente la impresión de que la ven desnuda y de espaldas. [...] La despersonalización y la perturbación del esquema corpóreo se traducen inmediatamente por un fantasma exterior.<sup>108</sup>

Ahora bien, hemos afirmado con Merleau-Ponty que la realidad del objeto, su "profundidad" en la experiencia perceptiva usual está también esencialmente subtendida o se apoya en otras miradas "virtuales" o "fantasmáticas", es decir, en otros que pueden estar pero por lo general "no están realmente ahí". Por eso la experiencia perceptiva está constitutivamente abierta o asediada por ilusiones y alucinaciones (percepciones que no se confirmarían o no se sostendrían al proseguir la exploración perceptiva), y más aun, a toda experiencia de lo "real" es esencial un carácter precario, presuntivo e indeterminado, en tanto si cuando nos movemos en ambientes familiares el progreso de la experiencia confirma por lo general nuestras anticipaciones, de todos modos nunca podemos actualizar el sistema total de perspectivas coimplicadas en lo actualmente percibido. Por eso dirá Merleau-Ponty que aun si percibimos cosas como estando ahí, esencialmente el espacio perceptivo es siempre "polimorfo"<sup>109</sup>, "todos los objetos comportan, en el límite, esta indeterminación"<sup>110</sup>, los "bordes del mundo" son siempre precarios o están "en andrajos"<sup>111</sup>.

Desde un punto de vista semejante al adoptado respecto de la alucinación, es decir, como un modo de la experiencia perceptiva corporal, es necesario abordar la cuestión del sueño. En una de sus últimas notas Merleau-Ponty escribe:

El escenario distinto del sueño [es] incomprendible dentro de la filosofía que agrega lo imaginario a lo real [como dos esferas separadas] - porque entonces habrá que comprender cómo todo ello pertenece a la misma conciencia - Entender el sueño a partir del cuerpo: como el ser en el mundo [...] con un cuerpo imaginario sin peso. Entender lo imaginario por lo imaginario del cuerpo. [...] El "sujeto" del sueño [...] es el cuerpo como *recinto*. Recinto del que salimos puesto que el cuerpo es visible, una "especie de reflexión".<sup>112</sup>

<sup>107</sup> FP, p. 352.

<sup>108</sup> FP, p. 352.

<sup>109</sup> N, p. 144.

<sup>110</sup> N, p. 137.

<sup>111</sup> N, p. 101.

<sup>112</sup> Vyl, p. 315.

Desde el punto de vista de una filosofía como la cartesiana el *cogito* sigue valiendo como primera certeza más allá de si estoy durmiendo o despierto (aun si pienso que sueño, pienso, i.e., existo como pensamiento). El *cogito* cartesiano es inmune al sueño, sigue siendo autotransparente, expulsa fuera de sí la posibilidad de una experiencia con sentido pero no autotransparente como es la de soñar. No hay posibilidad de pensar la experiencia del sueño tal como la vivimos desde una filosofía del *cogito*: o el sueño es pura inconciencia, no-yo, o es pensamiento conciente y autoconciente. Y sin embargo, el sueño tal como lo vivimos, evidentemente no es ni una cosa ni la otra. Es necesario entonces, dice Merleau-Ponty, comprender "cómo la conciencia puede dormir". Y sólo es posible comprenderlo una vez que la conciencia perceptiva ha sido redefinida como esquema corporal, lo cual significa que es una pre-conciencia o una semi-conciencia, siempre una "conciencia crepuscular" y no clara y autotransparente como el pensamiento cartesiano. El sueño no se opone a la vigilia como la inconciencia a la conciencia, puesto que la percepción despierta es en sí misma ya relativamente ambigua e indeterminada, y el sueño no es la ausencia de lo percibido ni el soñador es incorpóreo, sino que son en todo caso posibilidades de la experiencia perceptiva y corporal. Esto significa debilitar en gran medida la diferencia entre la vigilia y el sueño para hacer a ambos, sin solución de continuidad, modos diversos de una misma experiencia perceptiva que es siempre "crepuscular", nunca cabalmente transparente y conciente. Como afirma Merleau-Ponty en uno de sus cursos:

Dormir no es, pese a las palabras, un acto, una operación, el pensamiento o la conciencia de dormir; es una modalidad del encaminamiento perceptivo. Con mayor precisión, es la involución provisional de éste, la desdiferenciación, el regreso a lo inarticulado, el recogimiento en una relación global o prepersonal con el mundo – que no está verdaderamente ausente, sino más bien distante-, en el cual el cuerpo señala nuestro sitio y con el cual continúa manteniendo un mínimo de relaciones que harán posible el despertar. Toda filosofía de la conciencia traduce –y deforma- esta relación, pues dice que dormir es estar ausente del mundo verdadero, o presente en un mundo imaginario, sin consistencia [...]. La negación del mundo en el sueño es también una manera de mantenerlo, y la conciencia durmiente no es, por tanto, una accesión de nada pura: la entorpecen los restos del pasado y del presente, y con ellos juega [...]. La distinción entre lo real y lo onírico no puede ser la simple distinción entre una conciencia colmada por los sentidos y una conciencia restituida a su vacío propio. Ambas modalidades se desbordan mutuamente. En la vigilia, nuestras relaciones con las cosas y, sobre todo, con los demás tienen por principio un carácter onírico: los demás estás presentes para nosotros como sueños, como mitos, y esto basta para rebatir la ruptura entre lo real y lo imaginario.<sup>113</sup>

No sólo los otros, sino también las cosas en tanto percibidas en un entrelazamiento de horizontes que se pierde en lo indeterminado tienen en la experiencia común un carácter onírico, de tal modo que Merleau-Ponty llega a afirmar que "en la actitud natural, no tengo percepciones, no sitúo este objeto al lado de este otro y sus relaciones objetivas" sino que "tengo un flujo de

<sup>113</sup> FL, pp. 55 ss.

experiencias que se implican [...] una a otra lo mismo en lo simultáneo que en la sucesión. [...] No percibimos casi ningún objeto, como no vemos los ojos de un rostro familiar, sino su mirada y su expresión"<sup>114</sup>. Todas las cosas sólo se dan en tanto señalan y significan más y otra cosa que sí mismas, y en este sentido tienen un carácter onírico y emblemático. El sueño no hace más que exacerbar y liberar esta interremisión horizontal, y lo hace cuando el cuerpo se cierra sobre sí mismo y esboza libremente escenarios espaciales a partir de sus posibilidades sensorio-motrices, como el cuerpo del niño de la descripción de Proust que recogimos más arriba desplegaba espacios virtuales que había habitado a partir de la memoria de su cuerpo en el entresueño. El soñador, dice Merleau-Ponty,

se presta enteramente a los hechos corpóreos de la respiración y del deseo, infundiéndoles así una significación general y simbólica, hasta el punto de no verlos aparecer en el sueño más que bajo la forma de una imagen. [...] Hay que comprender cómo los acontecimientos respiratorios o sexuales que tienen su lugar en el espacio objetivo se separan del mismo en el sueño y se establecen en otro teatro. Ello no se conseguirá si no se otorga al cuerpo, incluso en estado de vigilia, un valor emblemático.<sup>115</sup>

Como es sabido, en un encefalograma pueden distinguirse dos tipos de sueño en los durmientes: el sueño profundo caracterizado por un patrón de baja frecuencia y el sueño REM que muestra patrones más irregulares y es acompañado por movimientos rápidos de los ojos (REMs) que pueden ser registrados mediante electrodos colocados en el área ocular. Los sujetos reportan estar soñando sólo cuando son despertados durante los sueños REM (por lo que se considera que en los largos períodos de sueño profundo se duerme sin soñar). Ahora bien, lo que nos interesa notar en relación con la propuesta merleau-pontyana de considerar el sueño como una función del cuerpo percipiente mediante la cual proyecta espacios a partir de sus posibilidades sensorio-motrices, es que los estudios realizados acerca de los movimientos oculares durante el sueño REM sugieren que estos movimientos "se asemejan a aquellos que se esperarían durante la actividad o experiencia acerca de la cual la persona está soñando. Por ejemplo, soñar con un partido de tenis produce movimientos oculares de lado a lado mientras el soñador sigue la pelota"<sup>116</sup>.

El escenario del sueño consiste, sin embargo, en una proyección visual "libre" de los montajes corporales en la medida en que al dormir, así como al imaginar, el espectáculo esbozado, como decía Merleau-Ponty en la cita reproducida más arriba, es correlativo de un cuerpo sin peso y por lo tanto con otras posibilidades motrices. Leroi-Gourhan realiza una observación similar:

---

<sup>114</sup> FP, p. 296.

<sup>115</sup> FP, p. 299.

<sup>116</sup> D. Griffin, *Animal Minds*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992, p. 259. Griffin resume en este punto numerosos estudios de neurólogos y psicólogos como Fishbein, Morrison, Hartman, Jouvét, Cohen, Winson, etc. citados en su obra.

El peso del cuerpo es percibido por los músculos y se combina con el equilibrio espacial para arraigar al hombre en su universo concreto y constituir por antítesis un universo imaginario donde el peso y el equilibrio son abolidos. La acrobacia, los ejercicios de equilibrio, la danza materializan en gran medida el esfuerzo de sustracción a las cadenas operatorias normales, la búsqueda de una creación que quiebre el ciclo cotidiano de las posiciones en el espacio. La liberación se produce espontáneamente en los sueños de vuelo, en el momento donde el reposo del oído interno y de los músculos en el sueño crea el reverso del decorado cotidiano.<sup>117</sup>

Por otro lado, el escenario onírico es más "libre" en la medida en que si en la percepción normal se da un relativo "contagio" o "trasposición" de los esquemas corporales, en el sueño la proyección, introyección e identificación intercorporal se exagera hasta el punto de que dos perspectivas diferentes -la mía y la de otro, o la de otros dos diferentes- pueden aunarse (yo soy a la vez otro o el otro del sueño puede ser dos personas a la vez), lo que hace que correlativamente el espacio soñado explote al máximo una posibilidad latente en lo usualmente percibido: lo que Merleau-Ponty denomina la "coexistencia de perspectivas imposibles"<sup>118</sup>. El espacio del sueño cristaliza por "condensación" y "desplazamiento", como veremos en el capítulo V, espacios diversos e incluso imposibles.

En las referencias del filósofo a la cuestión del sueño se observa que Merleau-Ponty intenta volver a la experiencia del soñar tal como es vivida y redescubrirla como un modo más de nuestra experiencia perceptiva-corporal, no esencialmente distinta de la percepción despierta sino en continuidad con ella, a la que también es inherente un carácter onírico. Una dificultad para volver a ver el soñar desde esta perspectiva corporal son las "idealizaciones" con las que usualmente cargamos nuestra reflexión sobre el sueño. Nos hemos acostumbrado a pensar que soñar es un fenómeno claramente "psicológico" y "mental", independiente y más allá de la experiencia corporal, e incluso una cuestión propia de la "psicología profunda". El sueño, se dice por un lado, tiene que ver con lo "simbólico" entendiendo ahora este término en el sentido del lenguaje humano. Es verdad que soñamos no sólo imágenes sino palabras, y en estas últimas el psicoanalista descubre que el misterioso "trabajo del sueño" operó "condensaciones" y "desplazamientos" -metáforas y metonimias- a través de los cuales se manifiesta una estructura profunda, la estructura "inconciente". Que soñemos con palabras no es, desde el punto de vista merleau-pontyano, obstáculo para pensar que el sueño es "algo del cuerpo", puesto que el lenguaje es visto en su perspectiva como un modo de expresión corporal y de comportamiento intercorporal (que sería vivido en el sueño en una modalidad de tipo alucinatoria)<sup>119</sup>. En los sueños de los animales también intervienen sus particulares "lenguajes" o modos de expresión, como se puede inferir del hecho de que, así

<sup>117</sup> A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, París, Albin Michel, 1964, p. 103.

<sup>118</sup> Nos referiremos con más extensión a este punto en la sección ulterior dedicada a la cuestión del espacio percibido (cap. V).

<sup>119</sup> Cf. el cap. VIII acerca de la teoría merleau-pontyana del lenguaje.



como muchas veces pronunciamos en voz alta las palabras soñadas (hablamos dormidos), los perros también vocalizan, gruñen y ladran al soñar<sup>120</sup>. Sin embargo, ¿sueñan los animales o solamente duermen? ¿No es el sueño, como la fantasía y la imaginación en las que "soñamos despiertos", un modo de escapar al "principio de realidad" que hemos incorporado a nuestra estructura psíquica bajo la forma de un "super-yó" tras la resolución del "complejo edípico" propio de la particular organización familiar humana (o, según algunos disidentes anti-edípicos, más bien sólo propio de la cultura occidental)? El sueño como cristalización de lo "inconciente", desplegándose según el "principio del placer", realización velada o sustitutiva de deseos "reprimidos", producto de un complejo proceso de *Traumarbeit* que disfraza para la conciencia las pulsiones que no puede integrar sin conflicto: todas estas consideraciones psicoanalíticas, algunas de las cuales han cristalizado en nuestro "sentido común", nos conducen a ver el sueño como un fenómeno particularmente humano, espacio del inconciente de una conciencia propiamente humana, y subtienden nuestro prejuicio de abordar el sueño como un fenómeno mental y desligado del cuerpo. No necesariamente estamos sugiriendo que la concepción psicoanalítica del sueño no elucide algo - y quizá algo esencial- del sentido de los sueños humanos. Sin embargo, consideramos que desde la perspectiva merleau-pontyana de volver a ver el sueño como un modo de la "practognosia" corporal los resultados psicoanalíticos podrían ser vistos bajo otra luz: el soñar humano es básicamente un modo particular de la capacidad general de los cuerpos de proyectar a partir de sus posibilidades sensorio-motrices espacios y sonidos desligados del contexto efectivo, una capacidad que también tienen los cuerpos de muchos otros animales si, como dice Merleau-Ponty en sus últimos cursos sobre *La naturaleza*, ser humano (y hablar y pensar en el modo de los humanos), ser perro o ser delfín son sólo "distintas maneras de ser cuerpo". Según afirma el etólogo cognitivo experimental Donald Griffin, a quien D. Dennett considera "el padre de este área" de investigación<sup>121</sup>, a pesar de que suponemos usualmente que los animales están "pegados a su contexto efectivo" y perciben el mundo básicamente en función de tareas básicas y pragmáticas, "los simios y los delfines con frecuencia muestran ser juguetones, traviosos e inconstantes, y nada eficientes, prácticos y objetivos"<sup>122</sup>. Sus corporalidades percipientes también se abren a lo ilusorio e imaginario: "el mono que da una señal de alarma 'de águila' específica cuando sólo hay un pájaro inofensivo debe realmente temer que aquella [otra] criatura atacará"<sup>123</sup>. Y los estudios empíricos indican que los cuerpos de pájaros y mamíferos, cuanto menos, también "proyectan" espacios alternativos a lo percibido en la vigilia a partir de sus posibilidades corporales particulares, es decir que, tal como los

<sup>120</sup> Donald Griffin, op. cit., p. 258.

<sup>121</sup> D. Dennett, *Kinds of Minds. The Origins of Consciousness*, London, Phoenix, 2001, p. 228.

<sup>122</sup> D. Griffin, op. cit., p. 258.

<sup>123</sup> Idem.

animales humanos, sueñan. Darwin y muchos otros ya habían observado el hecho -por todos verificable- de que los perros al dormir se mueven y vocalizan de modos tales que nos sugieren que están soñando. Sus movimientos, al soñar, se asemejan a los de alimentarse, correr, morder y aun copular, además de que pueden gruñir y ladrar dormidos. Durante estos períodos en que decimos que "parecen estar soñando" los contemporáneos estudios encefalográficos comprobaron que, tal como en los humanos, se obtienen patrones de sueño REM<sup>124</sup>.

Resumamos, para terminar, la visión general que decanta a partir del análisis merleauPontyano acerca de estas cuestiones y los resultados que parecen obtenerse de estos análisis respecto de la "objetividad" de lo percibido. El filósofo define una diferencia estructural entre lo percibido como real y lo percibido como ilusorio, alucinado o soñado y sin embargo al mismo tiempo no deja de reconocer que hay entre ellos una continuidad esencial en tanto son modos diversos de la misma experiencia perceptiva corporal, y por tanto la experiencia cotidiana está esencial o inherentemente contaminada por la ilusión, asediada por fantasmas, acosada por alucinaciones. Si la ilusión, el sueño o la alucinación son definidos como modos particulares de la experiencia perceptiva, nada impide definir, a la inversa, a la experiencia perceptiva "normal" del mundo "real" como una experiencia alucinatoria particular que tiene sus modos distintivos de confirmación en la interremisión concordante de las perspectivas y en una intersubjetividad lo suficientemente extendida. Lo único que salvaría a la teoría merleauPontyana de caer en una conclusión tal sería adoptar una concepción de la "naturaleza" que sus mismos análisis descartan: el cuerpo como sujeto "natural" de la percepción o el mundo "natural" no definen un *a priori* "biológico" fijo, una base común para lo humanamente perceptible. Esto es así porque, por un lado, el cuerpo biológico u orgánico provee, en la visión de Merleau-Ponty, una base demasiado lábil para dar cuenta de lo percibido, siendo resignificado por las habitualidades de comportamiento corporal adquiridas intersubjetivamente o culturalmente. Por otro lado, porque la naturaleza, en el único sentido que conserva para Merleau-Ponty, sólo es "el horizonte de todos los horizontes [...] que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica"<sup>125</sup> al precio de ser a la vez lo esencialmente "inacabado", "misterioso", "indeterminado" y "abierto" cuyo "sentido último sigue estando enmarañado" por principio<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 259.

<sup>125</sup> FP, p. 343.

<sup>126</sup> FP, pp. 346, 347.

### 3. El mundo vivido como comestible y los rudimentos de una fenomenología corporal de la propiedad y del poder.

En las dos secciones anteriores hemos tocado algunos límites de la fenomenología de la percepción merleau-pontyana en la medida en que lo percibido, por un lado, sólo aparece bajo el fondo o sobre el fundamento de lo no percibido y en última instancia imperceptible, i. e., "la naturaleza" en el sentido del filósofo, y por cuanto además lo percibido como un proyecto motriz determinado está esencialmente contaminado por los espacios "impracticables" de la ilusión, la alucinación o el sueño, espacios que señalan que el cuerpo "hábil" o "competente" es sólo un aspecto de una experiencia corporal abierta a otras posibilidades. En este sentido Alphonso Lingis ha sugerido que

el mundo en el sentido de Merleau-Ponty -la luz que forma un nivel a lo largo del cual los contrastes de colores fosforecen, la clave alrededor de la cual la melodía sale a la luz y desaparece, el murmullo de la naturaleza desde el cual se alza un grito, el rugido de la ciudad bajo el cual un quejido de desesperación desciende- estos niveles mismos forman un medio sin dimensiones ni direcciones: la luminosidad más vasta que cualquier panorama que la luz subraya en ella, la vibración que se prolonga por fuera de la ciudad y más allá del murmullo de la naturaleza, la oscuridad más abismal que la noche desde la cual amanece el día y a la cual se encomienda. Proponemos que el mundo mismo, en el sentido de Merleau-Ponty, se despliega en profundidades, en abismos inexplorados, donde hay vórtices en los que el cuerpo afloja su presa sobre los niveles del mundo, donde el cuerpo soñador, visionario, alucinatorio y lascivo se arroja. Vórtices marcados por esas apariciones en las que nada aparece, esos fantasmas, caricaturas y dobles que aún a la luz del día flotan y centellean sobre los contornos de las cosas y los planos del mundo.<sup>127</sup>

Ahora queremos ir un paso más allá en esta dirección para observar otros sentidos en los que la experiencia vivida escapa de su definición en términos de percepción de cosas como útiles. Habíamos afirmado en principio con Merleau-Ponty que percibimos nuestro entorno como significativo de modo inmediato en función de los recorridos comportamentales que éste nos propone, solicitudes que son correlativas de nuestras posibilidades o proyectos de acción, los cuales no son en su mayor parte concientes y voluntarios sino "semiconcientes" y "semiautomáticos" (entendiendo por esto último, "habituales" y construidos culturalmente desde el fundamento de las posibilidades orgánicas). Ahora bien, en la circunspección cotidiana los objetos percibidos no sólo proponen, como el camino o la escalera, movimientos de nuestras piernas, o bien de nuestras manos, como la lapicera o el martillo, o bien de ambos coordinadamente, como un vehículo (en que las manos guiadas por la visión y el sentido del equilibrio cumplen habitualmente la función de dirección y las piernas se relacionan habitualmente con la fuerza motriz, ya sea directamente o por la extensión de un motor artificial), siendo éstos los ejemplos típicos mencionados por Merleau-Ponty. Entre los entes mundanos algunos no tienen un sentido de

<sup>127</sup> A. Lingis, *Foreign Bodies*, p. 23.

manipulación ni de motricidad baja, sino de oralidad: *el mundo percibido contiene* manipulanda, *zonas habitables o de recorrido* y *zonas comestibles* (además de otras "zonas" más particulares que reconoceremos más adelante: *zonas de deseo*), de límites no netamente distinguibles sino solapadas en lecturas alternativas o simultáneas que puede realizar nuestro cuerpo de las zonas y elementos de su entorno. Algo similar observaba Sartre al escribir que

no se trataría de agotar las significaciones que constituyen el cuerpo por la referencia a las acciones concertadas, a la utilización racional de los complejos-utensilios. El cuerpo es totalidad de relaciones significativas con el mundo: en este sentido, se define también por referencia al aire que respira, al agua que bebe, a la carne que come.<sup>128</sup>

Esta carencia que puede observarse en los análisis merleauPontyanos es la misma que Emmanuel Lévinas reconoció en la "ontología fundamental" de Heidegger, que como ya notamos, comparte con la fenomenología de la percepción merleauPontyana el carácter "instrumental" del aparecer de las cosas: "Desde Heidegger nos hemos habituado a considerar el mundo como un conjunto de útiles [...]. Lo que parece habersele escapado a Heidegger [...] es que antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos"<sup>129</sup>. Podría decirse algo similar de los análisis merleauPontyanos, ya que en ellos prima también el "ser-a-la-mano" de los entes, y se descuida -entre otros- este "ser-a-la-boca" al que se refiere Lévinas. Sin embargo, éste modo fundamental del aparecer de los entes no escapó a Husserl, quien en los escritos pertenecientes a la etapa denominada "generativa" de la fenomenología se refería a una "conciencia instintiva"<sup>130</sup>, o, alternativamente, a instintos "inconcientes" o "pre-yoicos" que, además de preceder genéticamente a los actos objetivantes de la conciencia, siguen estando a la base de toda percepción de objetos. Como ya observamos en la primera parte, la primera forma "objetivante" que toma para Husserl el "instinto originario innato", antes aun de referirse a objetos percibidos, es su referencia a un polo noemático definido como "una cosa de mi esfera externa respecto del cuerpo vivido, orientado como existiendo allá, apercibido como 'comida'"<sup>131</sup>.

Entre una multiplicidad de objetos percibidos sobre una mesa o en el paisaje urbano reconocemos espontáneamente algunos que poseen, por así decir, una menor densidad y autonomía ontológica, que se muestran como oponiéndonos una menor resistencia, que son solubles o masticables, y en última instancia pasibles de ser tragados y digeribles, además de sabrosos: es decir, son aptos para ser in-corporados. Parece más adecuado utilizar este término de incorporación para indicar que ellos no son meramente "consumidos". Sin embargo, tampoco son meramente

<sup>128</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 371.

<sup>129</sup> E. Lévinas, *El tiempo y el otro*, tr. J. L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993, p. 102.

<sup>130</sup> Hua XV, p. 608; Apéndice XLVI ("Monadología", 1931).

<sup>131</sup> Ms. E III 9, 24. Cit. por J. Iribarne, loc. cit., pp. 299-310.

"puestos dentro", sino que se transforman en la sustancia misma de mi cuerpo. Sufren entonces, en realidad, una verdadera "transubstanciación" parcial o "transmutación", una especie de alquimia en la que el aparato digestivo hace las veces de piedra filosofal que transforma lo ingerido en el oro de mi propia carne. En la nutrición el cuerpo propio "se apropia" de la sustancia de lo otro de sí, sin "transformarse" en él. Al mezclar su materia extraña con la propia sin su forma, podemos decir que lo "asimila", lo hace semejante a sí mismo. Aristóteles en *De Anima* tenía en mente este carácter de "asimilación" al proponer que la nutrición contrasta con la sensación en el siguiente aspecto: en la nutrición se asimila la materia sin la forma, mientras que en la sensación se asimila la forma sin la materia, de modo semejante a como un sello imprime su forma en la cera sin que la cera reciba su materia<sup>132</sup>. En un sentido bastante análogo, en su *Ética* afirmaba Spinoza que

si un cierto número de cuerpos es separado del cuerpo o individuo [en la excreción], el cual está compuesto de un número de cuerpos, y si su lugar es suplido por el mismo número de cuerpos de la misma naturaleza [nutrición], el individuo conservará la naturaleza que tenía antes sin ningún cambio de forma [...]. Lo que hace a la forma de un individuo es la unión de cuerpos [...]. Esta forma es conservada aunque haya un continuo cambio de cuerpos. [...] El cuerpo humano necesita para su preservación de muchos otros cuerpos por los cuales él es, por así decirlo, continuamente regenerado.<sup>133</sup>

Para notar el acierto de la intuición "dinámica" del organismo spinoziano se pueden comparar sus conceptos con los de la biología contemporánea, donde se agregan consideraciones acerca de la circulación de la energía:

Todos los seres vivos, excepto las plantas verdes, obtienen su energía tomando los productos de la fotosíntesis, producidos por las plantas verdes, o los productos de la quimiosíntesis, efectuada por microorganismos. *Cada organismo se encuentra en un estado dinámico y sus constituyentes están siendo degradados y reconstruidos constantemente. Así, cada organismo puede considerarse como una especie de armazón durable por el cual fluye energía y materia en este estado dinámico.*<sup>134</sup>

En este punto los conceptos que Spinoza esbozó en torno a la nutrición y a las excreciones se muestran mucho más exactos fenomenológicamente, además de adaptarse mejor a nuestros actuales conocimientos científicos, que los cartesianos. Spinoza muestra ser conciente de la no-autonomía ontológica del cuerpo individual, su estar ontológicamente ligado a los otros cuerpos en un sistema, y al hacerlo se separa de la teoría cartesiana de la nutrición como mera combustión, solidaria del modelo mecanicista del cuerpo. Como observó Hans Jonas, el modelo mecanicista cartesiano suponía una estructura de partes móviles y conexas que debía contener una fuente de energía para generar su movimiento. Esta última era requerida desde que ya no había en el esquema

<sup>132</sup> Aristóteles, *De anima*, 424 a 17 ss.

<sup>133</sup> B. Spinoza, *Ética*, tr. A. Rodríguez Bachiller, Buenos Aires, Aguilar, 1980, pp. 101 ss.

<sup>134</sup> C. Villée, *Biología*, México, Ed. Interamericana, 1981, pp. 110 ss. El subrayado es nuestro.

dualista cartesiano una *psyché* indisolublemente unida al cuerpo como principio de movimiento, al estilo de Aristóteles. Si la mente tenía para Descartes una existencia separada del cuerpo, el principio del movimiento del cuerpo debía entonces encontrarse en alguna parte de la misma máquina corporal. Si bien los motores de combustión eran desconocidos por Descartes, como observa Jonas, "él anticipó el modelo al declarar que el calor es la fuerza moviente de la máquina animal, y que este calor se genera por la combustión del alimento. De este modo, la teoría del metabolismo como combustión complementa la teoría de la estructura anatómica como máquina." Ahora bien, lo que Spinoza intuye certeramente distanciándose del mecanicismo cartesiano es que, por el contrario,

el metabolismo es más que un método de generación de energía, el alimento es más que combustible: en adición a [...] proveer energía cinética para el funcionamiento de la máquina (lo cual de todos modos no se aplica a las plantas) su rol es construir originalmente y reemplazar continuamente las partes mismas de la máquina. El metabolismo es así el transformarse y devenir de la máquina misma [...] pero para tal desempeño no hay análogo en el mundo de las máquinas [...]. Una vez que el metabolismo es comprendido no sólo como un dispositivo de producción de energía sino como el proceso continuo de autoconstitución de la misma forma y sustancia del organismo, el modelo mecánico se quiebra. Una mejor analogía sería la de la llama. Así como en una vela encendida la permanencia de la llama es una permanencia no de sustancia sino del proceso en el que a cada momento el "cuerpo" con su "estructura" de capas externas e internas es reconstituido con materiales diferentes de los previos y los siguientes, así el organismo vivo existe en un continuo intercambio de sus propios constituyentes, y tiene permanencia e identidad sólo en la continuidad del proceso, no en la persistencia de sus partes materiales.<sup>135</sup>

Los alimentos son percibidos de modo más inmediato y patente que los objetos de uso como comunicando con mi cuerpo, casi como parte de mi propiedad natural, en tanto la esfera de mi propiedad está constitutivamente "en falta" de ellos. Por ser yo una corporalidad hambrienta ellos se aparecen como partes de mí separadas originalmente de mí sin que haya mediado una alienación anterior que pueda recordar: la alienación que los "puso" fuera de mí es parte del "pasado que nunca ha sido presente" de la historia natural. "Yo" -si es que ya podía llamarme así- no estaba en "falta de" algo exterior a mí mismo en el vientre de mi madre, por formar parte de su sistema orgánico. Pero tras el nacimiento hube siempre de realizar un esfuerzo para extraer del mundo -y, primeramente, del cuerpo mismo de mi madre- aquello que mi cuerpo sentía como una carencia en sí mismo. Percibo el alimento como una falla ontológica de mi ser corporal -el hambre-, que se revela así como ontológicamente heterónimo y dependiente. La biología expresa esta situación ontológica al observar que todos los animales son "heterótrofos", se nutren de otros seres vivos o de materia orgánica. En realidad la distinción entre seres vivos heterótrofos y autótrofos es engañosa y no se atiene al significado literal de los términos, puesto que aún los últimos, entre los que se

<sup>135</sup> Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism" en Stuart F. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body. Rejections of Cartesian Dualism*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, pp. 55 ss.

contarían las plantas verdes y algunas bacterias, necesitan de algo distinto de sí mismos para obtener energía (aunque sólo sea agua, bióxido de carbono, sales inorgánicas y luz solar). Todos los seres vivos son *strictu sensu* heterotrofos, es decir, ontológicamente dependientes de otros entes vivientes y no vivientes del mundo, todos ellos están, como dice Merleau-Ponty, "en circuito" ontológico con otros y con el mundo. Los seres humanos, en particular, son en este sentido ontológicamente "carenciados" y la pobreza o indigencia es una condición ontológica del ser encarnado, como afirma Lévinas:

La pobreza es uno de los peligros que corre la liberación del hombre al romper la condición animal y vegetal. [...] La distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende, constituye la esencia de la necesidad. ¡Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta! La parte del ser que se ha desarraigado del todo en el que estaban sus raíces, dispone de su ser y, en lo sucesivo, su relación con el mundo sólo es necesidad. [...] Hay aquí una ambigüedad de la que el cuerpo es la articulación misma. La necesidad animal está liberada de la dependencia vegetal, pero esta liberación es dependencia e incertidumbre.<sup>136</sup>

Los alimentos no se cierran en su ser "en sí" como los demás objetos percibidos, sino que me invitan a recogerlos, transformarlos si es necesario e incorporarlos. De estos tres comportamientos sólo el segundo -la transformación- es prescindible, como en el caso del agua de un río que aun sin recogerla o reunirla con la mano supone movimientos de traslación e inclinación para poder incorporarla. La incorporación del fruto de un árbol supone ya la masticación o algún ejercicio utensiliario (que extiende las funciones de los dientes y las uñas). En este sentido afirma Lévinas que "la necesidad es también el tiempo del trabajo" por el cual me apropio e incorporo aquello de que carezco: "mi cuerpo no es para el sujeto solamente un modo de esclavizarse, de depender de lo que no es él, sino un modo de poseer y de trabajar, de tener tiempo, de remontar la alteridad misma de la que debo vivir"<sup>137</sup>.

Lo líquido, y por extensión lo soluble, es el caso paradigmático de la porosidad o debilidad ontológica -la extrema "promiscuidad ontológica", para extrapolar un término acuñado por Merleau-Ponty- que caracteriza a lo que nuestro cuerpo percibe como comestible. Los alimentos húmedos y que brillan se ven más apetecibles que los que no lo hacen, y nos muestran su mayor disposición a deslizarse por su lubricación dentro nuestro y disolverse fundiéndose con nuestra sustancia. Lo bebible es además biológicamente más básico que lo comestible, en tanto un cuerpo puede sobrevivir más tiempo sin comida que sin agua. Sin embargo, a pesar del dato biológico agregado de que nuestra constitución orgánica consta porcentualmente de más componentes líquidos que sólidos, es igualmente necesaria en el cuerpo adulto la incorporación de alimentos

<sup>136</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 135.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 136.

sólidos que suponen operaciones corporales más complejas, entre las que habría que contar, además de las manuales y dentarias, las relativas a las sensaciones del olfato y el gusto que se integran también a nuestro reconocimiento de las zonas comestibles -y también, aunque no en todos los casos, a las zonas bebibles- del mundo, asociándose así además al placer. Como observa Lévinas, "quizás es incorrecto decir que vivimos para comer, pero no es menos inexacto decir que comemos para vivir. La finalidad última del comer está contenida en el alimento", es decir: no en la subsistencia. Lévinas llama "goce", "gozo" o "felicidad"<sup>138</sup> a este tipo de relación con el objeto modelizada en la nutrición, en el que el término de la relación es el objeto mismo, y éste no es un medio que se aplica a otro objeto (como en el caso del útil, si bien también hay un goce asociado al comportamiento utensiliario). A esto último, que ya nos sugiere que el beber y el comer no sólo se asocian a la necesidad y a la nutrición en sí mismas, habría que agregar que también tendemos hacia las sustancias comestibles y bebibles del mundo no sólo por la carencia que supone el hambre, sino para compensar un desequilibrio térmico: un vaso de agua fría refrigera mi cuerpo sofocado en verano y una comida caliente me quita la sensación de frío en invierno.

Ahora bien, recogiendo las distinciones y relaciones merleauPontyanas ya tratadas entre el "cuerpo vivido" como cuerpo habitual constituido intersubjetivamente y el "cuerpo orgánico" o biológico, se comprende que aquello que es percibido como comestible depende en gran medida de las idiosincrasias culturales: un insecto despierta el apetito de los integrantes de ciertas comunidades culturales y no el de los integrantes de otras. Si bien el cuerpo como huella de una historia natural, el organismo, supone una base que marca ciertos límites a lo que cualquier cultura podrá reconocer como comestible, es necesario relativizar el alcance de este límite. No es inconcebible una cultura futura que se ajuste al mandato biológico de la supervivencia sólo consumiendo cápsulas de nutrientes sintetizados o aislados químicamente y por otro lado, tanto en el caso de comunidades históricas -siempre pequeñas, como las de los héroes de Masada o las contemporáneas sectas religiosas suicidas- como en los casos extremos de anorexia y bulimia, se comprueba que el *a priori* biológico es reestructurado de tal manera por la cultura y por la historia personal y familiar humana que desafía el mandato mismo de la supervivencia. Además en todas las culturas se comprueba que no todo lo que es reconocido como comestible contiene nutrientes, y, por otro lado, no todo lo que efectivamente se incorpora responde al hambre, sino que la nutrición se liga, por las operaciones sensibles coimplicadas (táctiles, térmicas, gustativas y olfativas) a la pura prosecución "masturbatoria" del placer desligado de la necesidad (o si se prefiere expresarlo en términos anátomo-fisiológicos, a la estimulación talámica y la autosintetización cerebral de dopamina).

---

<sup>138</sup> Ibid., pp. 149 ss.



Otro dato extraordinario -y a la vez banal- que no podría obviar este esbozo de una fenomenología de la nutrición es que entre las zonas u objetos comestibles del mundo no sólo se reconocen a algunos frutos, verduras, raíces, cereales, etc. sino también a algunas secreciones de cuerpos animales como la leche, a las que hay que agregar a los cuerpos animales mismos, y entre éstos aun, secreciones de cuerpos de animales humanos. Pero más aún: hay que incluir entre las zonas potencialmente reconocibles como comestibles a los cuerpos humanos mismos, los cuales también son efectivamente comestibles. Una vez más, siendo que todos son biológicamente comestibles y nutrientes, los límites acerca de cuáles secreciones, partes de cuerpos humanos, y aún cuáles cuerpos humanos son percibidos como comestibles están determinados sólo por la historia cultural y personal, como lo muestra desde el dato más banal de la lactancia, hasta la ingesta periódica y ritualizada de semen entre los Sambia de Nueva Guinea<sup>139</sup> o de orina en las culturas esquimales y como práctica terapéutica en culturas orientales, y las culturas -no sólo humanas sino animales- que han contado o cuentan entre sus prácticas con el canibalismo. Mucho más asombroso que este último caso debería resultar la matanza sistemática y cotidiana de animales en nuestra cultura, cuando es sabido que no hay nutrientes en los cuerpos animales que sean privativos de éstos -es decir, no hay una necesidad biológica de comer carne y existen subculturas humanas vegetarianas-. Los códigos de la alimentación se relacionan con motivos culturales -como la iniciación y pertenencia a una comunidad- por ejemplo en el caso de los rituales seminales de los Sambia o pretendidamente caníbales de los practicantes católicos en la sagrada comunión-, y por otro lado se ligan también y especialmente con el placer desligado de la necesidad. Ya Freud apuntaba que el bebé no succiona el pecho de su madre guiado sólo por el hambre sino por la estimulación de sus labios y boca, la cual le procura placer, un placer que se extiende hasta la vida adulta en la que las relaciones eróticas entre los cuerpos conservan en gran medida un elemento oral -desde los casos más comunes del beso y la felación, hasta el morder, chupar, saborear partes e ingerir fluidos y excreciones de otros cuerpos, como la saliva, el sudor, las emisiones sexuales y en algunos casos estadísticamente menos comunes la orina y las heces-:

La succión o el "chupeteo" que aparece ya en los niños de pecho y puede subsistir hasta la edad adulta e incluso conservarse en ocasiones a través de toda la vida, consiste en un contacto succionador rítmicamente repetido y verificado con los labios, *acto al que falta todo fin de absorción de alimento*. Una parte de los mismos labios, la lengua o cualquier otro punto asequible de la piel del mismo individuo (a veces hasta el dedo gordo de un pie) son tomados como objeto de succión.<sup>140</sup>

<sup>139</sup> Cf. Gilbert H. Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill, 1981; G. Herdt (ed.), *Rituals of Manhood*, Berkeley, University of California Press, 1982; G. Herdt (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1984.

<sup>140</sup> S. Freud, "Tres ensayos para una teoría sexual" (1905) en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, tr. L. López Ballesteros et al., Barcelona, Altaya, 1993, p. 398. El subrayado es nuestro.

Si, como notamos más arriba, la fenomenología de la nutrición se liga esencialmente a una fenomenología corporal de la propiedad, en tanto el alimento es vivido en el hambre como una carencia en mí que debo llenar transformando a lo otro de mí en "carne propia" e incorporándolo por medio de un trabajo, la alimentación se liga también a una experiencia que difiere de la mera apropiación, en tanto le es inherente un "goce", como dice Lévinas, o se liga desde el principio con el placer, como muestra Freud. Detengámonos primeramente en el sentido de lo percibido como propio o como ajeno para esbozar las líneas de una fenomenología corporal de la propiedad. Para que exista apropiación y propiedad es obviamente necesario que se haya distinguido primeramente una esfera de lo propio, es decir, que preexista un sentimiento de un yo individual. Ahora bien, sólo hacia fines del primer año de vida el ser humano comienza a desarrollar, paralelamente al control sobre su propia motricidad corporal, un sentido de sí mismo como separado de los otros. Previamente vive lo que Freud denominó un "narcisismo primario" que no puede propiamente ser denominado egoísmo puesto que consiste en la indistinción entre sí mismo y el mundo. El sentimiento de sí mismo o la constitución de un yo se esboza en lo que H. Wallon, J. Lacan y otros han denominado el "estadio del espejo": el reconocimiento de sí mismo en el espejo, como veremos más adelante, es en realidad sólo un síntoma de un proceso más complejo que fundamentalmente consiste en reconocer que el propio cuerpo es visto por otros cuerpos desde otras perspectivas, tal como yo percibo a los otros cuerpos. Y la conciencia de mi cuerpo como instancia singular de una intercorporalidad es simultánea con la conciencia de la ubicación del cuerpo en un espacio objetivo y la posibilidad consiguiente de dominio de ese espacio por el control de la motricidad. Sólo desde que se adquiere este sentimiento corporal de sí mismo como separado se podría hablar de dominio o poder y de propiedad: la primera forma del poder es el dominio adquirido sobre el propio cuerpo -y, correlativamente, del espacio en que se mueve- y el primer sentido de la propiedad es el relativo al cuerpo como propio.

La filosofía política occidental ha reconocido tradicionalmente, desde Aristóteles a Locke, al cuerpo como la primera propiedad: el cuerpo es la propiedad privada "natural", o inversamente, el fundamento "natural" de la propiedad privada. Hay propiedad y hay relaciones económicas porque se concibe al cuerpo como propio y como capaz de extender la esfera de su propiedad a los útiles con los que trabaja, a los productos de su trabajo y también a otros cuerpos que funcionan como extensiones suyas (por ejemplo, el cuerpo del esclavo griego respecto de su señor en Aristóteles, siendo el esclavo, en la definición aristotélica "una propiedad animada" del señor en tanto "parte del cuerpo de su señor separada de él"). Freud hizo una interesante observación acerca de estos fundamentos corporales de la economía al notar que la defecación es vivida como un desprendimiento del cuerpo propio, una "enajenación" de sí mismo o un "regalo" de sí mismo, tal

como lo revelan las primeras experiencias infantiles: "El excremento es [...] el primer regalo infantil. Constituye una parte del propio cuerpo, de la cual el niño de pecho sólo se separa a ruegos de la persona amada o espontáneamente para demostrarle su cariño"<sup>141</sup>. El excremento es para Freud el primer significado del regalo (o viceversa) porque lo primero propio, lo único propio del niño, y lo único que puede enajenar y otorgar, es él mismo en tanto cuerpo. Lo primero que se puede dar es el "propio" cuerpo, en tanto al cuerpo es inherente este carácter doble en que comunican yo y lo otro de mí, es yo mismo pero está a la vez en el exterior como parte del mundo y puede ser enajenado. Que el cuerpo sea a la vez yo y otro exterior a mí significa que lo propio es separable, pasible de ser "dado" por mí o de ser enajenado por otro.

Aristóteles no difería de la intuición freudiana de rastrear la génesis de la propiedad en el cuerpo cuando decía en su *Política* que "propiedad es un término que usamos en el mismo sentido que parte", en el sentido de "parte del cuerpo". De este modo, que el cuerpo del esclavo es propiedad del señor significa que "el esclavo es una parte del señor, como si dijéramos una parte del cuerpo sólo que separada de él". "La propiedad en general es una colección de instrumentos -y hay que recordar que es Aristóteles quien primero propuso que un instrumento es una extensión del cuerpo, de sus capacidades-. Ahora bien, de los instrumentos algunos son animados y otros inanimados [...] y el esclavo es una posesión animada". Ahora bien, ¿qué transforma legítimamente en "propiedad" -es decir, según esta definición, en extensión o parte del cuerpo propio- a todo lo demás, según Aristóteles? Es conocida la condena aristotélica del comercio, que se basa en el valor de cambio representado por el dinero. Lo que funda legítimamente o naturalmente la propiedad para Aristóteles -es decir, lo que hace que algo ajeno se haga propio en el sentido último de cuerpo propio- es el trabajo (la agricultura, la cría de animales, etc.): una operación del cuerpo sobre la naturaleza que le da valor de uso, i.e., la hace una extensión del cuerpo (como en el caso del artesano que crea un útil) o directamente la hace "incorporable" como alimento (excepto en el caso del esclavo que no se hace propio por el trabajo sino que "nace" naturalmente como parte del cuerpo del señor si bien separada de él)<sup>142</sup>.

En los fundamentos de la teoría económico-política liberal moderna, John Locke sigue un argumento similar acerca del fundamento corporal de la propiedad (si bien diferirá obviamente de Aristóteles en su consideración del dinero). Según el argumento de Locke, la tierra y "los seres inferiores" son originariamente comunes, y lo único propio es primeramente "la propia persona". ¿Cómo legitimar entonces la "propiedad privada" de las cosas que son naturalmente comunes? Si soy estrictamente cartesiano, si lo único que propiamente soy es entendimiento, nada hay "propio"

<sup>141</sup> Sigmund Freud, "Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal", en *Obras Completas*, Vol. 11, Bs. As., Orbis, 1988, pp. 2035 ss.

<sup>142</sup> Aristóteles, *Política*, México, 1992, Ed. Porrúa, Parte I, pp. 157 ss.

en el mundo (el mundo es totalmente otro que yo, ajeno). Locke necesita entonces incluir esta pequeña cláusula al definir la esfera de lo propio de la persona:

Podemos afirmar también que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo y por ello la ha convertido en propiedad suya.<sup>143</sup>

Es decir: es en última instancia porque la esfera de lo propio incluye algo que comunica con lo "extraño", el cuerpo, que lo ajeno puede hacerse propio. "Yo", mi cuerpo, mi propiedad original y natural, se extiende a todo lo que extiende su esfuerzo y su trabajo, funcionando así en el argumento de Locke como fundamento del carácter "natural" de la propiedad privada.

El hecho de que Merleau-Ponty, a pesar de no haber sido en ningún sentido "políticamente ingenuo" (como lo prueban dos extensas obras y numerosos artículos dedicados específicamente a cuestiones de filosofía política) no haya sin embargo integrado una fenomenología corporal de la propiedad y del poder con su fenomenología de la percepción hace que ésta última se vea expuesta a posibles críticas. Tomemos por caso el esbozo de una fenomenología de la técnica que desarrolla en su *Fenomenología de la percepción*, a la que ya nos hemos referido más arriba: el útil es vivido, dice Merleau-Ponty, como una extensión de las posibilidades motrices y sensoriales del propio cuerpo, una especie de prótesis. Sin embargo, hemos observado que a causa del ambiguo carácter del cuerpo como nexo entre lo propio y lo ajeno, el cuerpo mismo y sus extensiones son pasibles de "expropiación" o "enajenación", situación que, según Marx, es la particularmente propia de una estructura socio-económica -el capitalismo- en la que esas extensiones del cuerpo que son los medios de producción y los productos del trabajo no son propios del cuerpo trabajador sino del capital expropiador<sup>144</sup>.

A partir de Marx puede pensarse que en la modernidad toma un rol central una instancia mediadora entre la producción y el consumo, entre lo que sale del cuerpo y lo que entra en él. Podría decirse que entre el momento en que el cuerpo sale de sí mismo, exteriorizado en el fruto de su trabajo, y vuelve a entrar en sí mismo, "re-incorporado", otro cuerpo -nuevo apropiador- toma ventaja del momento intermedio y convierte en ley o en sistema este momento de alienación. Lo hace, en principio, fragmentando y coordinando la cooperación laboral, como en las primeras fábricas manufactureras. En este sentido, las facultades intelectuales y volitivas del cuerpo propio no se exteriorizan en primera instancia en la máquina sino que se alienan en otro cuerpo (el

<sup>143</sup> John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil II*, Madrid, Aguilar, 1973, cap. V: "De la propiedad".

<sup>144</sup> Resumimos sucintamente en adelante las tesis de Karl Marx- Friedrich Engels en *Capital*, Chicago-London, Encyclopaedia Britannica, 1952, Libro I, Parte IV, pp. 152 ss.

coordinador), habiendo cuerpos que funcionan sólo como "cabezas" y otros reducidos a "órganos" ejecutores parciales y especializados. En este sentido afirmaba Marx en sus *Manuscritos* que en el capitalismo el trabajador se convierte en animal, i.e., según la definición cartesiana, cuerpo sin alma:

La coordinación de sus funciones individuales y su unidad como organismo productivo radican fuera de ellos [de los trabajadores], en el capital, que los reúne y los mantiene en cohesión [...]. La coordinación de sus trabajos se les presenta a los obreros idealmente como el plan del capitalista y la unidad de su cuerpo colectivo les aparece prácticamente como la autoridad del capitalista, como el poder de una voluntad ajena que somete su actividad a los fines perseguidos por aquella.<sup>145</sup>

Si en una etapa temprana del capitalismo al capitalista –propietario de los medios de producción- le son indispensables numerosos técnicos y vigilantes que planifiquen y coordinen continuamente las tareas, en el capitalismo tardío el capital prescinde cada vez más de ellos sirviéndose de una propiedad ya presente en el útil –pero especialmente en la máquina-: cada útil es especializado, parcelario. No hay herramientas universales: cada una, indispensable para una operación, resulta inútil para otras. El útil dirige de este modo la energía del movimiento en un único sentido particular. El "programa" de movimiento materializado en el útil hace más prescindible la habilidad del artesano cuanto más particularizada es la estructura del útil, y asimismo reduce paulatinamente la necesidad del control y la vigilancia. La máquina exagera esta particularidad: "el mecanismo de transmisión [de la máquina] compuesto por volantes, ejes, ruedas dentadas, etc. regula el movimiento, lo hace cambiar de forma cuando es necesario [...] y lo transmite a la máquina-herramienta". La energía física se somete así necesariamente a los fines de quien se apropiará del producto. "La gran industria crea un organismo perfectamente objetivo de producción con que el obrero *se encuentra* como una condición material de su trabajo, lista y acabada"<sup>146</sup>. En este punto, ya el papel del vigilante se ha hecho prescindible y el del científico y el ingeniero se reducen al de la construcción de la máquina en función de los intereses del capital. El papel del obrero también ha cambiado, ya que su fuerza física ha sido reemplazada por fuerzas motoras exteriores, y él se ha convertido en simple operario. Si desde una fenomenología ingenua del instrumento técnico se podría afirmar que la máquina es una simple exteriorización del cuerpo trabajador, Marx puede afirmar que en el capitalismo el cuerpo del trabajador es, a la inversa, "el apéndice vivo de la máquina", siendo la máquina la objetivación de la voluntad del capitalista, i.e.,

---

<sup>145</sup> Ibid., Parte IV, sección 11.

<sup>146</sup> Ibid., Parte IV, Sección 13.

una extensión de *su* cuerpo antes que del propio del obrero<sup>147</sup>. La máquina sigue siendo la extensión de un cuerpo -en este caso, del cuerpo del capitalista antes que del que la utiliza-, pero borrar el aspecto socio-económico que simultáneamente invierte la ecuación y hace del cuerpo una extensión de la máquina significa evitar ingenuamente muchas complejidades reales. Si la máquina es una extensión del cuerpo *propietario* y no sólo ni primeramente del propio del operario, y el obrero es una extensión o "un apéndice" -como dice Marx- de la máquina, llegamos por transitividad a la ecuación: obrero = parte del cuerpo del capitalista, que remeda a la aristotélica esclavo = parte del cuerpo del señor. Obviamente según Marx no hay equivalencia entre estas dos estructuras históricas diversas, pero podría pensarse que son dos configuraciones distintas de una misma voluntad de poder que consiste originariamente en "incorporar" al otro cuerpo como parte funcional del propio, convertir al otro cuerpo en una extensión de los proyectos motrices del cuerpo propio.

A estas breves observaciones acerca de las múltiples dimensiones de la experiencia técnica debería agregarse una consideración de la experiencia tecnológica contemporánea en sus propios términos: el empleo que un habitante del siglo XXI hace de una computadora no es en todo sentido igual al que un hombre prehistórico hacía de una hachuela ni tampoco al que un operario hace de una máquina industrial. Y sin embargo, creemos que los análisis anteriores muestran una ambigüedad esencial e inherente a nuestra relación con los instrumentos técnicos. Éstos, por un lado, prometen -y efectivamente consiguen- extender las posibilidades motrices y sensoriales de nuestros cuerpos transformándonos, como decía Freud, en "dioses protésicos". Pero lo consiguen al precio de encaminar las energías de nuestros cuerpos en direcciones determinadas, excluyentes de otras posibles, y además según proyectos que en gran medida nos son ajenos y responden a los intereses económicos particulares de grandes propietarios. El mundo tecnológico contemporáneo que encontramos "ya hecho" y "listo para usar" y cuyo desarrollo vertiginoso continúa en gran medida según proyectos que escapan a nuestra voluntad y comprensión presenta estas ilusiones y ambigüedades: la ventaja de extender nuestras posibilidades corporales organiza a la vez nuevos modos de alienación y control. Y esto es algo de lo que una fenomenología de la técnica como extensión del cuerpo no puede dar cuenta si omite la dimensión económico-política implicada.

Por otra parte, en la medida en que el mundo percibido es definido en primera instancia por Merleau-Ponty como el correlato de un proyecto pragmático o un sistema de "útiles", de modo semejante al Heidegger de *Sein und Zeit*, su fenomenología de la percepción se expone a la crítica, formulada por ejemplo por A. Lingis<sup>148</sup>, de reducir el cuerpo a un cuerpo hábil y competente, el

<sup>147</sup> K. Marx-F. Engels, "Manifesto of the Communist Party", en *ibid.*, pp. 419 ss. La educación y la cultura, por su parte, se convierten en el capitalismo en un mero "entrenamiento para actuar como una máquina" (*ibid.*, p. 427).

<sup>148</sup> Cf. A. Lingis, *Foreign Bodies*, capítulo 1: "The Competent Body".

mundo al entorno dominado y manejable y, en suma, toda la experiencia a su carácter instrumental. El mundo percibido en términos de cosas-utensilios es un mundo adaptado a un proyecto motriz propio, un mundo dominado, bajo el control de un cuerpo que ha adquirido ya dominio sobre sí mismo, un cuerpo "competente". En defensa de Merleau-Ponty, sin embargo, hay que decir que su fenomenología de la percepción escapa a esta reducción en la medida en que da cuenta de que todo lo percibido como cosa -es decir, útil- se extiende y se funda en un fondo de "naturaleza" que no es posible dominar y donde todo proyecto pragmático pierde sentido. Este arraigo de la cosa en la naturaleza significa reconocer, como dice Heidegger, que "hay mucho en los entes que el hombre no es capaz de dominar"<sup>149</sup>, y, correlativamente, que el cuerpo "competente" es sólo un modo posible de comportamiento corporal que se apoya en otros modos más básicos u originarios de la experiencia corporal carentes de propósito o finalidad. Ya al referirnos a lo comestible observamos que la incorporación está inherentemente asociada a otra modalidad de la experiencia que apunta en sentido contrario de cualquier utilidad: el goce. Y este carácter no instrumental subyace y acompaña a todo comportamiento, aun pragmático y utensiliario, de tal modo que toda cosa es siempre vivida como algo más que una extensión funcional a mi cuerpo. Como afirma Lévinas,

El mueble, la casa, el alimento, la vestimenta no son *Zeuge* [útiles] en el sentido propio del término: la vestimenta sirve para proteger el cuerpo o para adornarlo, la casa para abrigarlo, el alimento para restaurarlo. Pero se lo goza o se lo sufre, estos son los fines. Los útiles que son en vista de ... llegan a ser objetos de gozo. El gozo de una cosa aunque sea una herramienta, no consiste solamente en relacionar esta cosa con el uso para el cual está fabricada [...] sino también para afligirse o gozar de este ejercicio. Las cosas que no son utensilios -el bocado de pan, el fuego de la chimenea, el cigarrillo- se ofrecen al gozo. Pero este gozo acompaña también la utilización de toda cosa [i. e., incluso en el sentido de "utensilio"]. [...] Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar más, siendo puro gasto [...].<sup>150</sup>

Todo control sobre el mundo -toda percepción de cosas como útiles adaptados funcionalmente a una tarea corporal- está en este sentido acompañado de un tipo de relación y de comportamiento diferente del propio del dominio: la cosa, incluso en tanto utensilio, es siempre también objeto de goce. Y respecto del propio cuerpo, en tanto además de ser el "primer útil" sobre el que se ejerce control es también un cuerpo libidinal, sujeto de deseo y de goce, se da, como observa Freud, la primera experiencia de la pérdida de control que acompaña simultáneamente a toda actividad funcional y de dominio. Como observa L. Bersani al comentar las referencias de Freud respecto de la masturbación infantil,

<sup>149</sup> M. Heidegger, *Arte y Poesía*, tr. S. Ramos, México/Buenos Aires, FCE, 1958, p. 68.

<sup>150</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 152.

[Freud] señala que el agente de la masturbación es la principal herramienta del sujeto para manipular el medio ambiente: la mano. Implícita en esta relación está la sugerencia de que, para usar otro sentido de la palabra, más vulgar, la herramienta con la que juega el varón pequeño le da la experiencia de un dominio seriamente limitado: en la masturbación, la mano produce una excitación indisoluble de cierta forma de renuncia y, en última instancia, de una pérdida de control.<sup>151</sup>

La pérdida de dominio es simultánea de una pérdida del sentimiento de propiedad, es decir, de un borramiento de los límites que diferencian la esfera de lo propio y lo ajeno: en el goce que acompaña toda actividad manipuladora u oral tendiente a "incorporar" lo ajeno o "apropiarlo" convirtiéndolo en una extensión de mi cuerpo, simultáneamente se diluye en un movimiento de sentido contrario la separación que hace de mi cuerpo un cuerpo propio y de lo otro algo ajeno y apropiable. Esto es así en la medida en que el goce señala, por debajo de la relación de un cuerpo competente con una cosa-utensilio, la relación más estrecha de un cuerpo incompetente con espacios "impracticables" en los que se sumerge, como el espacio de la noche, el agua cálida del mar, u otros cuerpos humanos que en situación erótica permiten a mi cuerpo comportamientos no funcionales, no organizados ni orientados en vistas de una finalidad pragmática, más semejantes al juego que al trabajo. En este sentido afirma Merleau-Ponty que el deseo apunta a un comportamiento "perdido fuera del mundo y de la finalidad"<sup>152</sup>, y Lévinas, en dirección similar, que el gozo de vivir es

jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta [...], simple juego o gozo de la vida. [...] Consiste en hincar el diente a los alimentos del mundo, en aceptar el mundo como fortuna, en hacer brillar su esencia elemental [...]. En el gozo, las cosas vuelven a sus cualidades elementales [o, diríamos en la acepción merleau-pontyana del término, a sus cualidades "naturales"]. [...] Las cosas, en el gozo, no se abisman en la finalidad técnica que las organiza en sistema. Se perfilan en un medio del que se las toma. Se encuentran en el espacio, en el aire, en la tierra, en la calle, en el camino. [...] Este medio no se reduce a un sistema de referencias operacionales y no equivale a la totalidad de este sistema [...]. El medio tiene un espesor propio. [...] Lo llamamos lo elemental.<sup>153</sup>

Para Merleau-Ponty, de modo similar, el límite de la relación instrumental con las cosas -lo que las hace aparecer como más que meras cosas o útiles- es el fondo de naturaleza ("lo elemental" lévinasiano) del que emergen y hacia el que extienden sus horizontes. Según Lévinas, "la profundidad del elemento prolonga [lo percibido como cosa] y lo pierde en la tierra y en el cielo"<sup>154</sup>. Y este aspecto de naturaleza que acompaña la percepción de toda cosa señala un aspecto originario del mundo que, además de no ser funcional ni pasible de dominación, es también inapropiable:

<sup>151</sup> Leo Bersani, *Homos*, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 121.

<sup>152</sup> *Vyl*, p. 179.

<sup>153</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 150, 153.

<sup>154</sup> *Idem*.



Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles*; el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común que no puede ser poseído, esencialmente, por "nadie": la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto.<sup>155</sup>

En la sección siguiente nos detendremos en una de estas "zonas" del mundo originariamente inapropiables que nos proponen comportamientos no funcionales: los otros cuerpos, esos particulares "objetos" que escapan a su objetivación y proponen, en la relación erótica, un comportamiento que trasciende el sentido y la finalidad.

---

<sup>155</sup> Idem.

#### IV. Cuerpos contagiosos. Intercorporalidad, intencionalidad libidinal y comunidad carnal.

##### 1. Intencionalidad perceptiva e intencionalidad libidinal. Corporalidad e inconciente.

Si, como ya notamos en la sección anterior, los otros cuerpos funcionan como co-sujetos de mi percepción, la percepción del otro no será nunca equiparable meramente a la de un objeto. Entre las "cosas" que percibo hay entonces cuerpos que, si pueden ser percibidos como objetos, no son percibidos originariamente de esa forma. Así como al tocar mi mano la mano tocada se reconoce tocante, es decir que mi cuerpo se percibe como percipiente, se da un entrelazo similar con el cuerpo del otro, al cual percibo como un sensible-sintiente, otro foco o haz de percepciones alrededor del cual se dispone el mundo y que se conjuga con mi propia perspectiva -está complicado en ella- desplegando un mundo común "profundo", un mundo que se da siempre como guardando y ofreciendo más de lo que actualmente percibo. Simone Weil, cuya filosofía de la percepción comparte algunos ejes con la de Merleau-Ponty tal como hemos observado en secciones anteriores, también observa una diferencia esencial entre la percepción de un "objeto" y el de la alteridad humana, distinta de la de cualquier objeto en tanto "un hombre situado a diez pasos de mí es algo separado de mí por una distancia (diez pasos) pero también es otra perspectiva bajo la cual aparecen todas las cosas"<sup>1</sup>. Weil aborda la percepción, como Merleau-Ponty, a partir de las disposiciones comportamentales corporales, por lo que la particularidad del aparecer del otro se expresará en una modalidad particular de estas conductas:

Cualquiera que esté en mi cercanía ejerce cierto poder sobre nosotros por su misma presencia [...], el poder de interrumpir, reprimir, modificar cada movimiento que mi cuerpo esboza. Si damos un paso al costado frente a un paseante en la calle, no es lo mismo que si lo hacemos para evitar una valla; cuando estamos solos en nuestro cuarto, nos levantamos, caminamos, nos sentamos de nuevo de manera notablemente diferente que cuando tenemos un visitante.<sup>2</sup>

Como expresa Peter Winch glosando a Weil, "la 'danza' que constituye nuestra percepción del mundo sigue distintos pasos en este caso"<sup>3</sup>.

Ahora bien, si ya observamos más arriba que para Merleau-Ponty todo lo percibido no se da meramente como un objeto de conocimiento, sino teñido de cierto "temple anímico", es decir, como atractivo, peligroso, indiferente, etc., esta afectividad que colorea toda percepción se exagera

<sup>1</sup> Simone Weil, *Oeuvres complètes VI 1*, p. 295.

<sup>2</sup> S. Weil, *An Anthology*, London, Virago, 1986, p. 187; cit. por P. Winch, *Simone Weil. "The Just Balance"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 105.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 105.

y se muestra "a flor de piel" en mi experiencia del otro. Merleau-Ponty afirma que, si toda percepción -todo "dar sentido" o "intencionalidad"- se basa en un "esquema motriz", el esquema motriz es a la vez un "esquema sexual" y toda intencionalidad perceptiva es inseparable de una "intencionalidad afectiva" y "libidinal". El cuerpo de mi madre, antes de poder ser un objeto de percepción -cosa que sólo hipotéticamente o casualmente puede llegar a ser-, fue sujeto-objeto de mi deseo: antes de ser un cuerpo frente a mí yo fui parte de su cuerpo y al separarme de él lo busqué, busqué su calor, su abrazo y me nutrí de él. Igualmente en la vida adulta, toda intencionalidad de objeto está entretejida con una particular intencionalidad libidinal:

Un cuerpo [humano] no solamente se percibe como un objeto cualquiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual [...] que acentúa las zonas erógenas, dibuja una fisonomía sexual y reclama los gestos del cuerpo masculino [o femenino, o erógeno en general], integrado a esta totalidad afectiva. [...] Adivinamos aquí un modo de percepción distinto de la percepción objetiva, un género de significación distinto de la significación intelectual, una intencionalidad que no es la pura "conciencia de algo". Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, siquiera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con los estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma. Se da una "comprensión erótica" que no es del orden del entendimiento, porque el entendimiento comprende advirtiendo una experiencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende ciegamente vinculando un cuerpo a un cuerpo. [...] La sexualidad no es, pues, un ciclo autónomo. Está interiormente vinculada a todo el ser cognoscente y agente, estos tres sectores del comportamiento manifiestan una sola estructura típica, están en una relación de expresión recíproca.<sup>4</sup>

El "esquema sexual", tal como es descrito en la *Fenomenología*, es una dimensión básica y esencial del esquema corpóreo, lo cual significa al menos dos cosas: por un lado, que toda percepción está teñida afectiva y erógenamente; por otro lado, que para comprender la sexualidad, el deseo, el *eros* hay que remitirse al mismo "esquema corpóreo", es decir, al cuerpo habitual o el cuerpo tal como es vivido, tal como lo definimos en las secciones anteriores: la sexualidad y el deseo no se dejan comprender en términos del organismo ni tampoco de la conciencia intelectual. El "caso Schneider" le provee a Merleau-Ponty una vez más una ilustración de su idea: Schneider no tiene ningún problema fisiológico en sus órganos sexuales, de hecho se excita y "responde" a la estimulación directa. Tampoco carece del manejo de las palabras y los conceptos de lo que es un hombre y una mujer o de tener una relación sexual. Sin embargo, Schneider no desea, no ve instantáneamente a ciertas personas como atractivas y deseables, su "cuerpo vivido" no las "lee" de ese modo. Lo mismo sucede en muchos casos de impotencia sexual, ya sea crónica o circunstancial: el problema de la impotencia se define en muchos casos justamente escapando a lo orgánico y a lo voluntario y consciente, siendo una imposibilidad que no se ubica ni en el funcionamiento de los

---

<sup>4</sup> FP, pp. 173,174.

órganos, que puede ser normal, ni en la conciencia o el pensamiento, cuando ningún pensamiento o recurso "imaginario" puede ayudar a que el cuerpo se disponga en situación erótica. La imposibilidad en cuestión se aloja en una dimensión que funciona más allá de la conciencia sin residir en el organismo sino en la "semiconciencia" que vivimos corporalmente, en el "cuerpo vivido". Si queremos denominar a esta dimensión "inconciente" podemos hacerlo pero sólo, como hace Merleau-Ponty, precisando el sentido del inconciente -más allá del psicoanálisis o captando la esencia del concepto psicoanalítico, según lo interprete cada uno- no como un estrato psíquico "más interior" y "más profundo" que la conciencia sino como el mismo cuerpo vivido: algo que está "más afuera" y más "en la superficie" que la conciencia, en las disposiciones comportamentales corporales que son esencialmente relación con el mundo y con los otros.

En sus últimos cursos Merleau-Ponty reiterará esta idea del esquema corporal como esquema sexual -i.e., como repertorio de disposiciones comportamentales afectivas y deseantes-, en términos quizá más vagos pero más ricos en sugerencias: el deseo del otro, afirmará, es un modo de mi estar entrelazado ontológicamente con él por ser esencialmente un cuerpo. Ser cuerpo significa ser esencialmente instancia de una intercorporalidad. El cuerpo es inherentemente intercorporal, está ontológicamente "en circuito" con otros cuerpos no sólo porque es nacido, es decir, porque se desprendió de otro cuerpo del que era parte -la carne es siempre "carne de otra carne"-, o porque se nutrió de otro cuerpo tornándolo "carne propia", sino porque como esquema corporal se constituyó por introyección de otros cuerpos, mantiene siempre con los otros cuerpos relaciones de proyección, introyección e identificación, y los desea -desea ser "una sola carne" con ellos (o, al menos, algunos de ellos)-:

Carne masiva de la estesiología, carne sutilizada de la co-percepción, esto es, de la identificación entre los esquemas corporales. Mi esquema corporal se proyecta en los otros y los introyecta, tiene relaciones de ser con ellos, busca la identificación, se aparece como indiviso con ellos, los desea. El deseo considerado desde el punto de vista trascendental es el tejido común de mi mundo como carnal y el mundo del otro [...]. El esquema corporal tiene una estructura libidinal [...] y sociológica. [...] El cuerpo, como esquema corporal, el cuerpo estesiológico, la carne, nos ha dado ya la *Einfühlung* [empatía] del cuerpo con el ser percibido y con los otros cuerpos. Es decir que el cuerpo como poder empático es ya deseo, libido, proyección-introyección-identificación -la estructura estesiológica del cuerpo humano es pues una estructura libidinal, la percepción un modo del deseo. [...] ¿Cuál es el yo del deseo? Es evidentemente el cuerpo.<sup>5</sup>

No sólo la percepción de otros cuerpos humanos está teñida de esta intencionalidad erótica y afectiva sino que todo lo percibido lo está, en tanto es percibido como percibido por otros: toda percepción, en tanto es siempre co-percepción, "es un modo del deseo". En este sentido, a la base de toda percepción de objetos está la percepción del otro como no-objeto -el deseo del otro-, y la

<sup>5</sup> N, pp. 287, 288, 272.

intencionalidad libidinal está a la base de toda percepción de objetos. El desarrollo de la experiencia perceptiva en la que exploramos el mundo descubriendo los aspectos implícitos, actualizando sin fin los horizontes aperecidos, puede ser vista desde esta perspectiva como una búsqueda de aquello que los otros ven, un modo de acercamiento y de convergencia de mi cuerpo con los otros cuerpos sintientes; en fin: como un modo de nuestro deseo del otro<sup>6</sup>.

Se habrá observado en el párrafo de Merleau-Ponty citado más arriba, correspondiente a las notas de sus últimos cursos, que el filósofo continúa hablando en términos que ya nos son conocidos desde su *Fenomenología* -"percepción", "esquema corpóreo"- pero los integra en un nuevo discurso que tiene como eje a la "carne", un discurso de nuevo estilo que algunos denominan "ontológico" para diferenciarlo del enfoque anterior de cariz más "gnoseológico". La ontología merleau-pontyana de la carne, tal como es desarrollada en sus últimos escritos y cursos, sin embargo, no es en nuestra visión más que la continuación coherente de la ontología alternativa al dualismo que ya se esbozaba en la *Fenomenología de la percepción* cuando Merleau-Ponty afirmaba, por ejemplo, que a la corporalidad corresponde un "tercer tipo de ser" o una ontología "ambigua": "hay dos sentidos, y solamente dos, del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo" -decía ya en aquella temprana obra<sup>7</sup>. Si la "gnoseología" contenida en la *Fenomenología* -por cuanto, al menos desde el título, anuncia un análisis de la percepción- era a la vez un proyecto de ontología, la ontología desarrollada por el último Merleau-Ponty no deja de ser una gnoseología, por cuanto "el Ser" es siempre definido como *percipi*: "la carne del mundo es ser-visto, o sea que es un ser que es eminentemente *percipi*"<sup>8</sup>. De este modo, hay en Merleau-Ponty un movimiento de inter-remisión entre la gnoseología y la ontología, entre sus primeras y sus últimas formulaciones (las propias de la *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*), que las hacen, en nuestra visión, partícipes de una misma estructura conceptual coherente. Se habrá observado también en el párrafo citado el modo en que Merleau-Ponty integra -o utiliza libremente- en su ontología de la carne cierta terminología psicoanalítica: libido, introyección, proyección, etc. Esto puede conducirnos a preguntarnos acerca del tipo de diálogo que efectivamente el filósofo mantuvo con el freudismo, y qué sentido o qué valor adquiere en su filosofía aquello que Freud consideraba el mayor descubrimiento del psicoanálisis: el inconciente. Aunando esta constelación de cuestiones

---

<sup>6</sup> Alphonso Lingis afirma en sentido similar que "no estamos primeramente lanzados hacia los otros cognoscitivamente, para apropiarnos de los lados faltantes del objeto que deseamos constituir; los objetos son lo que deseamos cuando buscamos señuelos exteriores para cautivar la libido de los otros. Somos remitidos de aspecto en aspecto hacia un objeto y de objeto en objeto indefinidamente porque lo que buscamos en los objetos no es sustento ni excitaciones [...] sino los medios para cautivar el deseo del otro" (*Foreign Bodies*, p. 123).

<sup>7</sup> *FP*, p. 215.

<sup>8</sup> *Vyl*, p. 301.

suscitada por el párrafo citado podemos preguntarnos, en suma, acerca del sentido que adquiere la investigación psicoanalítica en el marco de una fenomenología de la percepción que es a la vez una ontología de la carne. Dedicaremos las páginas siguientes a mostrar algunos puntos claves que deberían constar en la respuesta a esta pregunta.

Será necesario primeramente resumir las líneas directrices de esta "ontología alternativa" que Merleau-Ponty proyectó en sus últimos escritos, los cuales si bien constituyen la realización o extensión coherente de lo ya esbozado previamente por el filósofo muestran evidentemente un cambio de estilo: la escritura merleau-pontyana se torna paulatinamente más poética y sugerente aunque menos precisa y clara. La filosofía, en los términos del "último" Merleau-Ponty, "echa a andar en un 'hay', en una 'apertura a algo', a 'lo que no es nada'. Este Ser preobjetivo [...] es el tema propio de la filosofía. De ese Ser –la rosa, decía Angelus Silesius, que es 'sin por qué', que florece porque florece, la rosa-espectáculo, la rosa-totalidad– puede decirse que [...] es sin fundamento; es, por principio, la ausencia de todo fundamento", y por eso el pensar del ser –afín a ese descubrimiento del ser que es a la vez disimulación, a esa esquivación esencial del ser– se propone como una interrogación siempre recomenzada y nunca acabada<sup>9</sup>. En sus últimos cursos Merleau-Ponty adopta como la vía más apropiada para pensar este ser que denomina también "la carne", "ser bruto", "ser salvaje", "sub-ser" (*sous-être*), la investigación del concepto de naturaleza. Se propone entonces desarrollar una "ontología de la Naturaleza como vía hacia la ontología", ya que "el concepto de Naturaleza es siempre expresión de una ontología –y expresión privilegiada"<sup>10</sup>. Un resultado que tal investigación –que hace escala en la historia de la biología– arrojará, será el de que "no hay medio de pensar la Naturaleza más que como Naturaleza percibida". El ser bruto es definible entonces como el "ser de la percepción"<sup>11</sup>. Al afirmar que la percepción es el suceso esencial del ser Merleau-Ponty no está diciendo más que lo que Husserl había ya afirmado como base del abordaje fenomenológico: que el ser no puede desligarse del aparecer, que "lo que hay" es el fenómeno, lo que aparece. Ahora bien, Merleau-Ponty subrayará que la conciencia perceptiva no es aquella que, como afirmaba el Husserl de *Ideas I*, "es concebible sin cuerpo"<sup>12</sup>, sino que necesita ser comprendida al modo de los escritos posteriores de Husserl, como conciencia encarnada o corporalidad conciente. En el núcleo del "ser salvaje", que es ser de percepción, está entonces este cuerpo que, situado originalmente entre todos los pares de opuestos que definían a las ontologías tradicionales –entre el sujeto y el objeto, el espíritu y la naturaleza, la conciencia (el para-sí) y la

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, "Posibilidad de la filosofía" en *Filosofía y Lenguaje. Collège de France, 1952-1960*, p. 121.

<sup>10</sup> *N*, p. 265.

<sup>11</sup> Así como "el cuerpo humano no puede comprenderse más que como cuerpo percipiente" (*N*, p. 278).

<sup>12</sup> E. Husserl, *Ideas ...*, § 54.

cosa (el en-sí)- hace de la ambigüedad y la mezcla la clave de esta nueva ontología: "hay un tema único de la filosofía: el *nexus*, el *vinculum*"<sup>13</sup>. Todo lo que se sostiene en el ser se relaciona con lo otro de sí de una manera particular, no de manera exterior, como uno-fuera-de-otro, sino interiormente, como uno-en-otro. No hay una identidad, una mismidad o una autonomía ontológica de cada término sino que sólo se existe en la mezcla con lo otro. Dice Merleau-Ponty:

Es necesario despejar mejor esta idea del Ser, es decir, de esto que hace que estos Seres, la Naturaleza, el hombre sean, y sean "el uno en el otro", que ellos estén juntos del lado de lo que no es nada, precisar en particular la relación de lo positivo y lo negativo en ellos, de lo visible y lo invisible. Y confrontar este Ser interiormente tejido de negación con el Ser de las ontologías clásicas.<sup>14</sup>

La cuestión central de este pensar del ser, decía Merleau-Ponty, es este particular tipo de relación al que Husserl ya había aludido como *Ineinander*, al referirse a la implicación intencional propia de la horizonticidad, la imbricación de los horizontes en el desarrollo de la experiencia. Merleau-Ponty propondrá diversas traducciones de este uno-en-otro: la imbricación, el solapamiento, el desbordamiento (*empiétement*), la mezcla (*mélange*), la inter-penetración, el entrelazo (*entrelacs*), el quiasmo (*chiasme*) y la promiscuidad (*promiscuité*). En este *Ineinander* Merleau-Ponty situará el verdadero descubrimiento de Husserl, que se expresa en tres intuiciones fenomenológicas fundamentales, las concernientes a la *intencionalidad* –un sujeto y un objeto que no se enfrentan como independientes sino que son en su relación-, la *empatía* –fundada en la V Meditación Cartesiana en el hecho de que mi cuerpo sólo existe en su "parificación" (*Paarung*), en el contagio o transgresión intencional con otro cuerpo-, y la temporalidad –en la que los momentos temporales no se ordenan linealmente unos fuera de otros o detrás de otros sino que pasado y futuro se entrelazan en el presente que los retiene y anticipa-. *Ineinander* de la conciencia y el mundo, del cuerpo propio y el extraño, de los momentos temporales entre sí. La clave única de los tres entrelazos es para Merleau-Ponty la corporalidad.

Por ejemplo, ya en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty mostraba de qué modo el cuerpo percipiente subvierte nuestra concepción usual del tiempo como sucesión de momentos discretos, y comparaba además este *Ineinander* temporal con la concepción psicoanalítica de la temporalidad sugerida por la idea de represión (*refoulement*). Los límites del cuerpo como "animal de percepciones", como ya observamos en una sección anterior, no coinciden con los del "cuerpo actual" (podemos tener vivencias de un miembro actualmente inexistente como en el caso del miembro fantasma; podemos extender la sensibilidad táctil al útil, instrumento o vehículo que usamos; podemos, en fin, no vivenciar un miembro que actualmente "está ahí" como

---

<sup>13</sup> N, p. 265.

<sup>14</sup> N, p. 275.

en el caso de la anosognosia). Esto es así porque la sede de la percepción (y de la propiocepción siempre correlativa) no es el cuerpo orgánico, ni el cuerpo efectivamente observable, ni tampoco la conciencia o el pensamiento, sino el "cuerpo habitual" o el "esquema corpóreo" comprendido como un abanico siempre latente de posibilidades motrices, de "qué-haceres" que han sido aprendidos por hábito. Determinados tratos pragmáticos con las cosas se han fijado en el cuerpo como estructuras habituales, *de modo semejante* a como, según Freud, determinados sucesos psíquicos traumáticos del pasado no han quedado en el pasado, como aquellos que podemos recordar, sino que, reprimidos, subtienden la vida presente de la conciencia como un estilo de ser –la neurosis-, una estructura, una forma típica que organiza su campo de posibilidades. El cuerpo percipiente es entonces el lugar de un semi-presente y también de una "conciencia ambivalente" o "equívoca", un tipo de conciencia no transparente, que opera con un saber latente del cual no puede dar cuenta. Por ejemplo, "el anosognóstico no ignora simplemente el miembro paralizado: no puede desentenderse de la deficiencia más que por saber dónde corre peligro de volverla a encontrar, como el sujeto sabe, en el psicoanálisis, lo que no quiere ver de frente, y que de otro modo no podría evitar tan bien"<sup>15</sup>. Si bien en los párrafos a los que nos referimos se trata solamente de una *analogía* entre el tipo de relaciones temporales que el filósofo encuentra entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual y las que mantiene la conciencia con lo reprimido según Freud, esta primera alusión de la *Fenomenología de la percepción* a ciertas figuras psicoanalíticas (relativas al *refoulement* o represión) contiene ya en esbozo lo que creemos es la posición de Merleau-Ponty frente al psicoanálisis. Para Merleau-Ponty, podría decirse en resumen, es válida la tesis psicoanalítica de una conciencia descentrada, de una conciencia atravesada y estructurada por una alteridad que escapa a su dominio. Pero este descentramiento no es otro que el propio del cuerpo que percibe; el inconciente –dirá más adelante- es "el sentir" mismo<sup>16</sup>, no es un depósito "interior" de representaciones sino que está en la superficie del cuerpo percipiente y motriz cuyo ser es un "ser en relación": el cuerpo vivido *es* sus relaciones con el mundo y con los otros y por lo tanto escapa a la transparencia de una conciencia que estuviera en posesión de sí misma. La sensibilidad o la carne -dirá en sus últimos cursos- implican la idea de un "yo desgarrado" ("*un soi déchiré*")<sup>17</sup>. Habrá que preguntarse qué relaciones sigue sosteniendo para Merleau-Ponty este "inconciente sensible" con el inconciente psicoanalítico; y podremos preguntarnos también junto con algunos exégetas si es adecuado seguir hablando de "inconciente" en este caso.

Consideremos ahora la interpretación del freudismo que Merleau-Ponty propone concretamente en la *Fenomenología de la percepción*. La investigación de Freud –dice allí- parece

---

<sup>15</sup> FP, p. 99.

<sup>16</sup> FL, p. 140.

<sup>17</sup> N, p. 285.



comportar dos movimientos que nos enfrentan a una opción de interpretación. Por un lado el psicoanálisis insistiría en la infraestructura sexual de toda la existencia –aquí se ubicaría la usual alusión al “pansexualismo” de Freud-, pero simultáneamente extendería el sentido de la sexualidad –más allá de lo genital, más allá de lo corporal en sentido biológico- hasta englobar en ella toda la existencia. “¿Se quiere decir –pregunta Merleau-Ponty- que toda la existencia tiene una significación sexual, o bien que todo fenómeno sexual tiene una significación existencial?” Todo su análisis apunta en dirección a la segunda opción: “cualesquiera hayan sido las declaraciones de principio de Freud, las investigaciones psicoanalíticas desembocan de hecho no en explicar al hombre por la infraestructura sexual sino en volver a encontrar en la sexualidad las relaciones y las actitudes que antes pasaban por relaciones y actitudes de conciencia”<sup>18</sup>. O, como dirá en un artículo posterior (“L’homme et l’adversité”), lo más valioso de la investigación freudiana no consiste en mostrar la determinación de la conciencia por sus infraestructuras corporales –en sentido biológico y orgánico-, sino en redefinir el cuerpo más allá de lo orgánico y lo biológico<sup>19</sup>.

Lo que se rechaza de un cierto freudismo en la *Fenomenología* es fundamentalmente lo mismo que ya se rechazaba en *La estructura del comportamiento*<sup>20</sup>: no es posible situar como una esfera separada la infraestructura erótica, como soporte y causa subyacente de los fenómenos de conciencia. También los ejemplos son los mismos en ambas obras. El contenido latente del sueño que la interpretación psicoanalítica revela –se dice en ellas- no existe primeramente ni separadamente respecto del contenido manifiesto. El pene no es el verdadero significado de la serpiente soñada, sino que ambos –contenido latente y manifiesto- son figuras de una sexualidad “existencial” que se difunde como una atmósfera o una bruma en toda la experiencia y que no permanece separada de la conciencia, no se le enfrenta como un “inconciente” en el sentido de una negación o nada de conciencia, sino que más bien la “enturbia”<sup>21</sup>. Hacia 1960 escribirá, en contraste con la interpretación “existencial” del psicoanálisis propuesta en 1945, que se trata de “hacer, no un psicoanálisis existencial, sino un psicoanálisis ontológico”, por cuanto “la filosofía de Freud no es filosofía del cuerpo sino de la carne” y “el ello y el yo (correlativos) deben entenderse a partir de la carne” como entrelazamiento. Pero las conclusiones de esta interpretación ontológica no varían demasiado respecto de las anteriores. Nuevamente se trata de entender las diferencias entre las distintas dimensiones del ser –y particularmente la diferencia entre lo conciente e inconciente- como entrelazamiento de dimensiones sin existencia separable e independiente: “toda la arquitectura de las nociones de la psicología [...] se aclara de repente cuando se dejan de pensar

---

<sup>18</sup> *FP*, pp. 174, 175.

<sup>19</sup> *S*, pp. 287 ss.

<sup>20</sup> *EC*, pp. 247 ss.

<sup>21</sup> *FP*, p. 185.

todos esos términos como realidades positivas [...] para pensarlos [...] como diferenciaciones de una sola y total adhesión al ser que es la carne; [...] no hay jerarquías de órdenes, capas o planos”<sup>22</sup>.

A lo largo del desarrollo de su pensamiento, desde *La estructura del comportamiento* hasta sus cursos del Collège de France y sus obras póstumas, pasando por su *Fenomenología*, sus cursos de psicología en la Sorbonne y sus artículos, Merleau-Ponty sostuvo entonces en líneas generales una posición coherente, básicamente similar, frente a los desarrollos psicoanalíticos, posición que podríamos resumir en dos tesis o dos “operaciones de lectura” del filósofo frente al freudismo. La primera consiste en sostener que la relación de la conciencia con lo inconciente que Freud investigó es comparable a la relación de la conciencia perceptiva con su horizonte habitual; en ambos casos se da, no un hiato sino una interpenetración o entrelazamiento de conciencia e inconciencia que permite hablar más propiamente de una semi-conciencia o una conciencia ambigua, que es la que se muestra en el cuerpo tal como es vivido. En una conferencia de 1951 Merleau-Ponty afirma claramente que lo que los psicoanalistas denominan inconciente sólo puede cubrir

un saber no reconocido, no formulado [...]. En lenguaje aproximativo, aquí Freud está muy cerca de descubrir lo que otros –la *Gestaltheorie*– han llamado con acierto *percepción ambigua*. Trabajando en este sentido encontraremos un estado civil para esta conciencia que subyace a nuestros actos y a nuestros conocimientos intencionadamente, y que roza sus objetos, los elude en el momento en que va a plantearlos, los tiene en cuenta como el ciego a sus obstáculos; [...] los ignora en tanto que los sabe, los sabe en tanto que los ignora.<sup>23</sup>

Esta interpretación ha suscitado diversas críticas básicamente por cuanto, como afirma Descombes, quizá “este cambio del inconciente por la conciencia implícita deja afuera todo lo que constituye el valor del descubrimiento freudiano”<sup>24</sup>. Esto sería así en la medida en que, como afirma también Lingis, “esta interpretación no toma en cuenta la contradicción entre la conciencia y el inconciente. ¿No será más bien que la libido es el *locus*, en absoluto del sentido sino más bien del sin-sentido [“*of what is unavowable*”; inexpresable, inadmisible; lo absolutamente irrecuperable y opaco a la conciencia]?” La objeción de Lingis alcanza principalmente a la concepción merleaupontyana de una “intencionalidad libidinal” (*Fenomenología de la percepción*), la cual es considerada por el exégeta como un concepto mixto y autocontradictorio. Merleau-Ponty sostiene en su *Fenomenología* que, al igual que los patrones de movimiento sedimentados en el esquema corporal intencionan el sentido del objeto percibido como posibilidad de cierto comportamiento, el esquema sexual, esto es, el cuerpo en cuanto deseante, intenciona también un proyecto o “sentido motriz”: “ver a alguien tendido en la cama como seductor es sentir formarse dentro de uno los

<sup>22</sup> *VyI*, pp. 323, 324.

<sup>23</sup> *S*, p. 291.

<sup>24</sup> V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 99.

movimientos de tomarlo o tomarla. El otro se estructura perceptivamente como una superficie destinada a besos y abrazos, como el relieve exterior de las propias líneas de sensaciones internas”<sup>25</sup>. Sin embargo, se pregunta Lingis, “¿puede la libido realmente ser igualada al movimiento teleológico que hace que las partes del cuerpo se sostengan conjuntamente como una postura que integra estos ciclo senso-motores?” Es decir, ¿es posible dar cuenta del tipo de comportamiento o de “percepción” particular en juego en el deseo de modo análogo a como se da cuenta de la percepción de cualquier “cosa”, es decir como un proyecto motriz? “¿No aparece el cuerpo orgásmico más bien como un cuerpo descompuesto, desmembrado, disuelto, donde las posturas y los ejes dinámicos se forman y deforman en la flexible indecisión del enredo erótico?” El cuerpo que intenciona el sentido percibido, decía Merleau-Ponty, se mueve en un “arco intencional”, en su acción se proyecta hacia el futuro apoyándose en un campo de posibilidades predeterminadas desde el pasado. Lingis se pregunta frente a este modelo de temporalidad propio del cuerpo percipiente:

¿No existe aquí –en la libido- un tipo específico de relación con el futuro que no es una proyección o una toma de lo posible sino más bien un ser tomado por lo imposible –lo cual daría cuenta de la naturaleza exasperada de los movimientos voluptuosos, y lo cual explicaría por qué la relación con esta forma de objeto, con este futuro, no es efectuada mediante una posición, [...] en una modalidad de movilización postural, sino en las ansias espasmódicas del orgasmo? [...] ¿No es justamente lo mortificante del psicoanálisis esta enseñanza de que uno nunca avanza, de que uno aún es un bebé celoso, de que el orgasmo, cuando es realmente apasionado, es esta regresión? Frente a los momentos históricos en los que el sentido de la totalidad de una existencia son instituidos, ¿no son los momentos del orgasmo casi el reverso –momentos [...] donde nada semejante a una línea de sentido o proyecto se sostiene entre el nacimiento y la muerte?<sup>26</sup>

Si bien la crítica de Lingis es aplicable a algunos pasajes de la *Fenomenología de la percepción*, en los últimos escritos de Merleau-Ponty aparece esbozada una caracterización de la relación erótica en términos muy similares a los de Lingis. En “El entrelazo-el quiasmo” Merleau-Ponty se refiere a ella en estos términos:

por primera vez deja el cuerpo de acoplarse al mundo, se abraza a otro cuerpo, aplicándose meticulosamente a él con toda su extensión, dibujando incansablemente con sus manos la extraña figura que a su vez da cuanto recibe, *perdido fuera del mundo y de la finalidad*, fascinado por el quehacer único de sostenerse en el Ser con otra vida y construirse el fuera de su dentro y el dentro de su fuera.<sup>27</sup>

Por otro lado, un tipo de comportamiento no funcional, “fuera del mundo” de las cosas percibidas como *prágmata* y “de la finalidad” de un proyecto motriz, es ya sugerido por Merleau-Ponty en su

<sup>25</sup> A. Lingis, *Libido. The French Existential Theories*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, p. 51.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>27</sup> *Vyl*, p. 179. El subrayado es nuestro.

*Fenomenología* al referirse a los horizontes de "naturaleza" que acompañan toda percepción. Como ya observamos siguiendo a Merleau-Ponty y a Lévinas, por sobre o por debajo de toda relación utilitaria con las cosas y los otros nos relacionamos en el "goce" con sus dimensiones "elementales" que los prolongan en espacios no-practicables, sustraídos a nuestro control y apropiación, y en los que nuestro cuerpo se sumerge y pierde los contornos de su identidad tornándose no funcional e "incompetente". Esto es precisamente lo que Lingis percibe: en la relación erótica, a diferencia de todo trato pragmático con las cosas, el "proyecto motriz" se extiende a un "futuro imposible" (similarmente Merleau-Ponty hablaba de un pasado irrecuperable, absoluto, que nunca ha sido presente). En términos de Merleau-Ponty, el proyecto motriz se extiende en este caso a los horizontes de la naturaleza (o "elementales", según Lévinas) que son por sí mismos inabarcables, que escapan a toda apropiación, a todo manejo y a todo proyecto. En la caricia erótica me tiendo hacia un particular "objeto" que no puedo nunca alcanzar, y por eso la caricia se demora en un juego indefinido. En este sentido, pueden hallarse en Merleau-Ponty indicaciones para pensar aquello que Lingis marca como una carencia de los análisis del filósofo.

Recordemos ahora una segunda tesis u operación de lectura del filósofo frente al psicoanálisis, la cual ya aparecía sugerida en su *Fenomenología*: el plano "psicológico" sexual y emocional, *coincide* con el de la conciencia perceptiva, ya que ésta debe ser concebida, al modo del "ser en el mundo" heideggeriano, no como primariamente cognoscitiva sino como esencialmente afectiva. El cuerpo percipiente se mueve tanto como se con-mueve; la intencionalidad motriz –esto es, el poder del movimiento corporal de dar un sentido- es a la vez intencionalidad libidinal –esto es, deseo-; el esquema corporal es a la vez, como ya observó Schilder, un esquema sexual marcado erógenamente según la historia personal<sup>28</sup>. Esto significa que, a la vez, la sexualidad adquiere una significación existencial u ontológica: la sexualidad, "el pudor, el deseo, el amor en general tienen una significación metafísica"<sup>29</sup>. Esta significación "metafísica" consiste esencialmente en que el ser es esencialmente "ser-con" (*Mitsein*): la existencia –en tanto carnal- es originariamente coexistencia. Es una nota esencial a la carne su no-independencia ontológica. El cuerpo, en palabras del último Merleau-Ponty, "está en circuito con los otros. Pero lo está por su propio peso de cuerpo, [requiere lo otro de sí] en su misma autonomía"<sup>30</sup>. Esto es así desde que la percepción, acontecimiento central del ser, no se da más que situada en un cuerpo que es a la vez perceptible. No existe visión sin ojo que es a la vez visible, es decir que el otro que me ve está coimplicado en mi posibilidad de ver. No puedo ver sin a la vez mostrarme, lo cual significa que la existencia en cuanto es originariamente percepción es siempre coexistencia.

<sup>28</sup> FP, p. 173. Merleau-Ponty remite explícitamente a P. Schilder (*L'image du corps*) en *La nature*.

<sup>29</sup> FP, p. 183.

<sup>30</sup> N, p. 288.

Podemos recordar en este sentido la cuestión de la "imagen especular" y del "estadio del espejo" que ya interesaba a Merleau-Ponty en sus lecciones de psicología en La Sorbonne<sup>31</sup>. Allí el filósofo oponía la interpretación que del fenómeno había propuesto H. Wallon a la propia de J. Lacan: mientras que el primero veía en la identificación del niño con su imagen –la cual comienza a realizarse después de los 6 meses– una síntesis intelectual por la que se aprende el concepto del espacio, Lacan vio acertadamente que se trata, más que de una síntesis intelectual, de una "síntesis de coexistencia". La constitución de una imagen de sí es simultánea a la percatación de que a la vez que se ve, se es visto, es decir, que no se existe como espectador más que existiendo a la vez como espectáculo para el otro. Así es que se pasa de un estado de confusión y fragmentación a la propiocepción y la coordinación motriz sólo mediante la incorporación a un "sistema yo-otro". Se da en este estadio un fondo de mimetismo, de mímica y de simpatía, una "sociabilidad sincrética" (H. Wallon) en que a partir de la relación con el otro no solamente se configura una imagen visual de sí mismo sino un esquema corpóreo, y correlativamente, un mundo percibido. Se da una "impregnación postural" por la que yo me vivo a mí mismo en las expresiones fisonómicas del otro así como lo siento vivir en las mías, y realizo gestos análogos a los que veo, constituyéndose de ese modo un mundo de los dos. Mi esquema corporal se realiza en sistema, "completando su circuito" con el esquema corporal del otro, como dirá Merleau-Ponty, y esta relación intercorporal da lugar a diversas situaciones, no sólo "simpáticas", sino también de enajenación y agresividad<sup>32</sup>. Esta esencial problematicidad de las relaciones intersubjetivas deriva directamente del entrelazo carnal mismo, en cuanto éste es "elusivo" –como dice Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*–. Es decir, si mi cuerpo es el lugar del entrelazo sujeto-objeto/actividad-pasividad, estas funciones pueden darse alternadamente en él, lo que permite que, por ejemplo, en el *pudor* la mirada ajena tenga el poder de hurtarlo de sí mismo<sup>33</sup>, o en los *celos* se manifieste el deseo del cuerpo espectador de transformarse él mismo en el espectáculo que otro cuerpo le ofrece<sup>34</sup>. La "elusividad" del quiasmo consiste en el hecho de que si bien sólo puedo tocar en cuanto soy pasible de ser tocado, la pasividad y la actividad se muestran entrelazadas pero en su alternancia: la experiencia de su coincidencia se eclipsa en el exacto momento en que está a punto de producirse<sup>35</sup>. Esta oscilante "estructura metafísica de mi cuerpo" hace que el deseo reproduzca las figuras de la dialéctica del amo y el esclavo elaborada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (que Merleau-Ponty, como

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, "Les relations avec autrui chez l'enfant" en *MPS*, pp. 303 ss.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*

<sup>33</sup> *FP*, pp. 183, 184.

<sup>34</sup> *MPS*, pp. 321 ss.

<sup>35</sup> "Mi mano izquierda estará siempre a punto de tocar mi mano derecha cuando ésta toca las cosas, pero nunca lograré la coincidencia [...]; o mi mano derecha pasa realmente a formar parte de lo tocado, y se interrumpe su acción de tocar al mundo, o sigue tocándolo, pero entonces no la toco realmente a ella, lo que palpo con mi mano izquierda es su envoltura exterior" (*VyI*, p. 183).

otros tantos filósofos, antropólogos, literatos y psicólogos de su época, interpretan de acuerdo a lectura que recibieron de A. Kojève):

En cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez, pero este dominio es un callejón sin salida, porque en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro no es ya la persona por la que yo deseaba ser reconocido. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puede verse como un objeto y que quiero que se me vea como sujeto, que el otro puede ser mi dueño o mi esclavo.<sup>36</sup>

El surgimiento en el niño de la propiocepción y del control sobre el cuerpo "propio" es correlativo del surgimiento de un entorno "objetivo" que puede manejar y en el que se puede desplazar, así como del aparecer del otro como un posible "objeto" que también puede "aprehender" con su mirada, es decir, como un objeto de ese espacio común o ese sistema de perspectivas posibles del que ambos participan. Sartre, como es sabido, otorgó en *El ser y la nada* una importancia crucial a esta posibilidad de objetivación que la mirada tiene sobre el otro -o más bien a la posibilidad de ser objetivado por la mirada del otro-. La originalidad del abordaje merleau-pontyano consiste en inscribir esta figura de la objetivación como una *posibilidad* esencial a la experiencia, pero una posibilidad que no agota mi experiencia del otro y que ni siquiera es primera genéticamente ni fundamental estructuralmente. Esto es coherente con lo que ya hemos venido observando: por ejemplo la relación erótica (si bien el concepto merleau-pontyano de "intencionalidad libidinal" parece encuadrarla en el mismo modelo que la percepción del objeto como útil manejable y en ese sentido hay verdad en la crítica de Lingis) desborda y va más allá de la relación de objeto en tanto "se pierde más allá de la finalidad" (*Lo visible y lo invisible*) y hace contacto con aquello que no puede nunca aprehender: el futuro y el pasado "imposibles" del otro como ser carnal o natural, los horizontes "elementales" irrecuperables e imposibles de anticipar que la caricia busca sabiendo que no puede abarcar, siendo su único goce la demora en este juego y en esta remisión indefinida. "Puedo ser reducido por el otro a objeto" y puedo reducirlo a objeto, dice Merleau-Ponty en su *Fenomenología*, pero esta afirmación no agota toda mi experiencia posible del otro ni es la primaria. Es sólo una de las figuras del aparecer de la alteridad que se inscribe en una constelación de figuras posibles, constelación que intentaremos elucidar en las secciones siguientes. Propondremos que a lo largo de la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty se pueden rastrear al menos tres distintos modos o figuras de la alteridad: la relativa a una comunión intercorporal pre-personal y anónima, la propia de la proyección, introyección y oposición intersubjetiva (correspondiente a una alteridad de "rol" o "situación") y la de un "amor maduro" o una "comunidad

---

<sup>36</sup> FP, p. 184.

carnal en la diferencia" relativa a un "verdadero otro" como "otro entre otros", copárticipe junto conmigo de una intersubjetividad "natural".

## 2. El falso problema filosófico del solipsismo.

En su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty aborda la cuestión de la alteridad humana retomando aparentemente, como punto de partida de su análisis, el problema filosófico del solipsismo: se trata de saber "cómo la palabra Yo puede ponerse en plural, [...] cómo puedo saber que hay otros Yo, [...] cómo puede la conciencia que, por principio y como conocimiento de sí, es en el modo del Yo, puede ser aprehendida en el modo del Tú"<sup>37</sup>. Decimos que sólo "aparentemente" este es el punto de vista de su análisis, porque veremos que la cuestión o la pregunta planteada - "¿cómo puede haber otros yo?" - se revelará a la luz del análisis casi como una pregunta retórica, si no directamente desprovista de sentido. Otorguemos por ahora, sin embargo, crédito a la cuestión. Para el "pensamiento objetivo" moderno fundado en el dualismo cartesiano, dice Merleau-Ponty, no hay posibilidad alguna de responder al "problema": mi conciencia -un ser sin partes y sin exterior que posee una certeza inmediata de su existencia- tendría frente suyo al mundo como sistema de partes relacionadas exterior y causalmente, partes del cual serían mi cuerpo y el cuerpo del otro tal como podrían ser descriptos y estudiados por las ciencias objetivas, la física, la biología, la anatomo-fisiología. El otro como "otra conciencia" sería una contradicción en los términos: una parte del mundo percibido (pensado) por mí -recordemos que para Descartes es el alma la que ve, toda percepción necesita de un juicio tácito, y lo realmente existente del mundo es lo pensable clara y distintamente- que sin embargo está más allá del mundo y lo piensa, una *res cogitans* y *extensa* a la vez, lo cual es imposible. En uno de sus cursos de psicología dice el filósofo: "¿Cómo podemos relacionarnos uno con el otro? Este es el problema de relacionar el orden del en sí [mundo, objeto] con el orden del para sí [conciencia]. El otro es un para sí que aparece para mí en las cosas, a través de un cuerpo, es decir en sí"<sup>38</sup>, y un "en-sí-para-sí" es, ateniéndonos al pensamiento objetivo que distingue esencialmente el sujeto del objeto, la conciencia del mundo, una contradicción en los términos, así como una cosa extensa y pensante lo es para Descartes. Analizado asimismo en términos de una "conciencia constituyente" el otro es impensable: si yo lo constituyo, entonces no sería un verdadero otro -para ser otra conciencia debe ser constituyente-, pero si él también constituyera el mundo entonces mi conciencia perdería su prerrogativa constituyente.

La solución de este enredo, de acuerdo con Merleau-Ponty, sólo sale a la luz al abandonar el pensamiento objetivo y volver a la experiencia. El otro existe para mí y no tengo duda de ello en la

---

<sup>37</sup> *PP*, pp. 400, 401.

<sup>38</sup> *MPS*, pp. 40, 41.

experiencia cotidiana porque yo no soy pensamiento puro ni el mundo es un objeto frente a mí. Yo sólo existo como un cuerpo conciente, un cuerpo que se mueve, siente y percibe el mundo antes de pensar, y este cuerpo con su "practognosia" inherente es un "tercer tipo de ser" entre el sujeto y el objeto. Si mi conciencia sólo existe como cuerpo, ¿cómo no serían entonces los otros cuerpos otras conciencias? Esta es la clave de la disolución del problema en la *Fenomenología*. La existencia del otro sólo es un problema si hay que ver cómo "deducir" su existencia como "espíritu" a partir de un cuerpo. Pero así como yo soy primera y esencialmente cuerpo, su cuerpo (el cuerpo del otro) es *él mismo* y todo viene dado junto en un solo movimiento. Desde que soy, soy cuerpo entre otros cuerpos, nacido de otro cuerpo, deseante de otros cuerpos, nutrido del cuerpo del mundo: el ser del cuerpo -mi ser- es esencialmente "ser-con", el cuerpo no tiene la "autonomía ontológica" que se arroga la conciencia intelectual sino que es ontológicamente dependiente y heterónimo. Para Merleau-Ponty no hay necesidad de suponer en la experiencia del otro ninguna especie de "razonamiento por analogía" del tipo: porque mi conciencia está unida a un cuerpo los otros cuerpos están unidos a otras conciencias. La percepción del otro es *vivida* directamente *en* mi cuerpo -y, puesto que soy cuerpo, "en mí mismo"- antes de cualquier pensamiento expreso. El bebé que abre su boca cuando ve y siente que muerdo uno de sus dedos todavía no identifica la imagen en el espejo como propia -no posee aún una imagen de su cuerpo- como para imitarme: vive en carne propia el comportamiento de la carne del otro como si ambos fueran una misma carne. El comportamiento corporal tiene por sí mismo un "significado intersubjetivo" gracias a lo que Merleau-Ponty denominará la esencial "transferencia del esquema corporal"<sup>39</sup>. Entre mi cuerpo y el cuerpo de los otros se da una relación *interna* tal como la existente entre las partes de un mismo cuerpo. En sus cursos posteriores Merleau-Ponty dirá que el cuerpo está "en circuito ontológico" con los otros cuerpos, cierra su circuito con los otros cuerpos, y que esta conexión con lo otro es inseparable de su ser más "propio"<sup>40</sup>. En esta comunión perceptiva "prepersonal" o "impersonal" o en esta "precomunicación", para utilizar otro término que usa el filósofo<sup>41</sup>, "mi cuerpo y el cuerpo del otro son un único todo, el derecho y el revés de un único fenómeno y la existencia anónima [...] habita estos dos cuerpos a la vez"<sup>42</sup>; "Él y yo somos como los órganos de una única 'intercorporalidad'"<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> La figura es tematizada en "Les relations avec autrui chez l'enfant".

<sup>40</sup> *N*, p. 288.

<sup>41</sup> Los términos "pre-personal" e "impersonal" son propios de la *Fenomenología de la percepción*, mientras que "pre-comunicación" es un término de Scheler adoptado por Merleau-Ponty en sus cursos de psicología infantil ("Les relations avec autrui chez l'enfant").

<sup>42</sup> *PP*, p. 406.

<sup>43</sup> *S*, p. 213.



Este tipo fundamental de relación con la alteridad, tal como Merleau-Ponty siempre nos lo recuerda al aludir a él, es el que ya ha sido explicitado por Husserl, especialmente en su quinta Meditación Cartesiana y en *Ideas II*. Frente al problema del "solipsismo trascendental" Husserl observa que todos los enigmas de la alteridad y la trascendencia tienen un único fundamento en la trascendencia del otro humano: "Lo primero ajeno en sí (lo primero 'no-yo') es, pues, el otro yo"<sup>44</sup>. La alteridad del mundo se funda para Husserl en la alteridad humana, una diferencia más radical que la precede. Y el aparecer de la alteridad humana sólo puede ser descripta después de llevar a cabo una "segunda reducción" a lo propio que develará en última instancia la esfera del *Leib*, el cuerpo propio y vivido, el cual está entrelazado con los otros cuerpos por medio de un fenómeno de "parificación" (*Paarung*) o "contagio" intencional<sup>45</sup>. Merleau-Ponty, tal como se observa con claridad en su artículo "Le philosophe et son ombre", sigue la indicación de Husserl en su modo de superación -o disolución- del problema del otro: "Para Husserl -tal como para Merleau-Ponty- la experiencia del otro es en primer lugar 'estesiológica'. [...] No hay constitución de un espíritu por un espíritu, sino de un hombre por un hombre"<sup>46</sup>. Para Merleau-Ponty no hay en realidad constitución sino más bien "co-constitución" y más estrictamente habría que decir que para Merleau-Ponty, su solución o disolución del problema de la existencia del otro está inspirada en una las líneas de reflexión que sugiere Husserl. El filósofo francés reconoce que hay cuanto menos "dos tendencias" en la reflexión husserliana acerca de la experiencia de la alteridad, siendo la primera de inspiración más tradicionalmente moderna:

- a) el intento de ganar acceso a la experiencia del otro a partir del *cogito*, con la "esfera de propiedad";
- b) la negación de este problema y una orientación hacia la "intersubjetividad" [como fundante o esencial], es decir, la posibilidad de comenzar sin postular un *cogito* primordial, partiendo de una conciencia que no es yo ni otros [una "inter-conciencia", la intercorporalidad].<sup>47</sup>

Siguiendo esta última línea, Merleau-Ponty propone que el fenómeno originario y fundamental es esta "intersubjetividad" o "intercorporalidad". Este esencial ser-en-relación corporal con el otro permite a Merleau-Ponty hacer a un lado el problema filosófico del solipsismo como un pseudo-problema derivado de una mala comprensión de lo que es la conciencia: una definición errónea de la subjetividad como pensamiento desencarnado, definición que es propia de una época y de una cultura particular. Por eso escribe el filósofo en una de sus últimas notas: "Concebir la relación yo-

<sup>44</sup> E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 169.

<sup>45</sup> *Ibid.*, §51.

<sup>46</sup> *S*, p. 213.

<sup>47</sup> *MPS*, p. 41.

otro [...] como papeles complementarios [...] . Polimorfismo fundamental que hace que no tenga que constituir al otro *ante* el Ego: el otro ya está ahí [...]. El problema yo-otro, problema *occidental*"<sup>48</sup>.

Sin embargo, una vez que el problema parece haberse disuelto, Merleau-Ponty se pregunta en su *Fenomenología* si mediante esta constatación de la "mélange intercorporal" hemos realmente obtenido un verdadero "otro"<sup>49</sup>. En efecto, podemos preguntarnos cómo dar cuenta desde esta existencia intercorporal anónima, mezclada e impersonal de la extrañeza efectiva de otra persona tal como la conocemos y vivimos en nuestra experiencia cotidiana. *Mi perspectiva y la del otro, mi situación y la del otro nunca pueden superponerse*. El comportamiento corporal del otro puede ser "leído" erróneamente por mí y puedo llegar a atribuirle pensamientos o emociones que no tiene (hay efectivamente "malentendidos"), o incluso él puede usar esta posibilidad para engañarme acerca de sus emociones o pensamientos: al parecer hay que reconocer que el otro es, después de todo, otro *cogito*. Incluso si de algún modo participo de su sufrimiento, no lo sufro "en carne propia". Aun si estamos participando de un diálogo, no estamos nunca absolutamente seguros de estar entendiéndonos y comunicándonos. Podría pensarse que, mediante este giro que da el capítulo, hemos saltado directamente desde un estadio de "pre-comunicación" a uno de incomunicación o aislamiento. Incluso cuando amo a otro o me sacrifico por él o por ella, agrega Merleau-Ponty, puedo estar haciéndolo por mi propio provecho, el otro quizás sólo cuenta como parte de mi proyecto personal. Esta segunda figura de la alteridad resalta la diferencia y el conflicto inherentes a la experiencia intersubjetiva real. El solipsismo, descartado como un malentendido filosófico, de algún modo resurge como problema, pero ahora bajo la forma de lo que Merleau-Ponty llama un "solipsismo vivido" (*solipsisme vécu*) o un "solipsismo entre muchos" (*solipsisme à plusieurs*)<sup>50</sup> que se refiere más bien a la experiencia de la diferencia o distancia infranqueable -y aun la oposición- entre el yo y el otro. El solipsismo filosófico, como problema de la existencia del otro, tiene su base en esta experiencia, pero la malinterpreta. Porque ya no puede tratarse de poner en duda la existencia de los otros -existencia de la cual poseemos una certeza vivida- sino de saber cómo relacionarnos con el otro una vez que hemos reconocido la diferencia entre nosotros. Podría decirse que no hay un problema filosófico del otro, pero que el otro real sólo aparece como un problema. Yo y el otro no coexistimos pacíficamente sino también, como Merleau-Ponty escribe, en "la lucha de las conciencias en la que cada una, como dice Hegel, persigue la muerte de la otra"<sup>51</sup>. Como Kojève había subrayado en sus cursos sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la humanidad sólo llega a ser -sólo se llega a ser humano- por medio de una lucha a muerte en pos del

---

<sup>48</sup> *Vyl*, p. 267.

<sup>49</sup> *PP*, p. 408.

<sup>50</sup> *PP*, pp. 411, 412.

<sup>51</sup> *PP*, p. 408.

reconocimiento. El hombre nunca llega a la existencia como un único hombre, la humanidad es esencialmente social ( y por eso el solipsismo filosófico es para Merleau-Ponty un falso problema) pero tampoco llega a la existencia meramente como un hombre entre otros hombres, sino solamente como amo o como esclavo<sup>52</sup>, según "Hegel-Kojève".

En la medida en que en su tratamiento de la cuestión en su *Fenomenología* Merleau-Ponty sólo intenta mostrar de qué modo su propuesta del yo-cuerpo como inter-cuerpo deja atrás el problema filosófico moderno del *solus ipse*, el filósofo no se detiene demasiado en las posibilidades a las que este "solipsismo vivido" podría dar lugar: sólo se refiere vagamente al pudor, los celos, el egoísmo, el malentendido, etc. Una vez planteadas estas figuras, se nos recuerda que la experiencia del aislamiento o del conflicto nunca pueden borrar la experiencia de la originaria "comunidad" corporal pre-personal con el otro, de la cual la experiencia infantil es el modelo. Y es por ello que "es necesario que de alguna manera los niños tengan razón contra los adultos [...], y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable subyacente debajo de los de la edad adulta, si debe haber para el adulto un mundo único e intersubjetivo"<sup>53</sup>. No hay necesidad de probar la existencia del mundo social, "sólo tenemos que regresar al mundo social, con el cual estamos en contacto por el sólo hecho de existir"<sup>54</sup>, y todas las figuras del "solipsismo vivido" presuponen la existencia del otro de la cual tenemos una experiencia inmediata, tan inmediata como la de nuestro propio ser corporal.

Pero en el análisis de Merleau-Ponty este "regreso" a la "comunidad intercorporal anónima" no vale como una respuesta a los problemas concretos de la experiencia real de la alteridad que él planteaba antes. En la experiencia vivida no se trata de negar los conflictos retornando a una comunidad corporal subyacente, sino más bien de encontrar el modo de relacionarnos con el otro sin negar o ignorar su diferencia real. Esto es lo que Merleau-Ponty sugiere cuando, en su breve observación acerca de los problemas del amor, escribe que "sin reciprocidad no hay alter Ego, porque el mundo de uno abarca el mundo del otro [...]. La coexistencia debe ser vivida [...] por cada

---

<sup>52</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, p. 15: "Autrement dit, à son état naissant, l'homme n'est jamais homme tout court. Il est toujours, nécessairement et essentiellement, soit Maître, soit Esclave".

<sup>53</sup> *PP*, p. 408.

<sup>54</sup> *PP*, p. 415. En este capítulo la primacía de la comunidad corporal pre-personal tiene la función no sólo de superar el solipsismo filosófico sino que también es utilizado para criticar la descripción sartreana de la experiencia de la alteridad en *L'être et le néant*. En pocas palabras, el error de Sartre desde el punto de vista merleau-pontyano "consistiría en su no comprensión de la mirada amenazante/avergonzante/objetivante como fundada sobre la transferencia originaria del esquema corporal, como una disrupción del estado primordial de socialidad sincrética" (Martin C. Dillon, "Intersubjectivity. The Primordality of Pre-Personal Communion", en *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, p. 127. También M. Bernard en *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente* provee un buen resumen de la oposición entre Sartre y Merleau-Ponty en relación a esta cuestión.

uno de los dos"<sup>55</sup>. Como veremos más adelante en mayor detalle, estas frases esbozan una tercera figura posible de la relación con el otro basada en un reconocimiento de su diferencia, una figura distinta de la relativa al anonimato primigenio como así también de aquella otra referida a la conflictiva separación y oposición del "solipsismo vivido".

### 3. El "contagio" del comportamiento y la emoción y la psicogénesis de la alteridad.

En sus cursos sobre "La fenomenología y las ciencias humanas"<sup>56</sup> Merleau-Ponty insiste en que para la fenomenología, que concibe a la conciencia como "ek-sistiendo", es decir, siendo "fuera de sí" o "realizándose" (teniendo su realidad) como temporalidad y como cuerpo, deben coincidir la esfera de lo trascendental y la de lo empírico, la esencia y el hecho. Es por ello que en la filosofía de Husserl la reivindicación de la filosofía por sobre la psicología empírica da paso progresivamente a una relación simétrica de entrelazamiento entre ambas. Husserl mismo llegó a afirmar que

por razones de principio [...] la Psicología en todo su desarrollo es siempre paralela a la Psicología y [...] toda proposición de psicología empírica valedera anticipa una verdad fenomenológica. [...] A toda constatación empírica como también a toda constatación eidética, hecha a su lado, debe responder una constatación paralela del lado opuesto.<sup>57</sup>

Quizá Merleau-Ponty "interpreta a Husserl mejor de lo que Husserl se interpretó a sí mismo" -como sugiere en su Prólogo a la *Fenomenología de la percepción*- al escribir que "la esencia al fin de cuentas debe ser tan contingente como un hecho" y, a la inversa, "el hecho y el conocimiento del hecho encierran siempre un conocimiento de esencia, un conocimiento a priori"<sup>58</sup>. En sus lecciones de psicología -unos tres años después de la publicación de su *Fenomenología*- afirmará abiertamente que "para nosotros no hay diferencia entre la psicología y la filosofía. La psicología es siempre una filosofía implícita y germinal, y la filosofía no ha renunciado nunca a su contacto con los hechos"<sup>59</sup>.

Es posible descubrir este mismo entrelazo entre la filosofía y la psicología, lo trascendental y lo empírico, poniendo lado a lado la descripción filosófica de la cuestión del otro en la *Fenomenología* y el análisis psicogenético del mismo problema llevado a cabo por Merleau-Ponty en sus lecciones de psicología de La Sorbonne (especialmente en el curso titulado "Les relations avec autrui chez l'enfant"). La figura filosófica de la "existencia anónima" es ahora explícitamente puesta en conexión con la experiencia de los primeros seis meses de vida. En esa etapa de "pre-

<sup>55</sup> *PP*, p. 410.

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, "Les sciences de l'homme et la phénoménologie", en *MPS*, pp. 397 ss.

<sup>57</sup> E. Husserl, Prólogo a las *Ideen*; citado por M. Merleau-Ponty, *La Fenomenología y las Ciencias del Hombre*, Bs. As., Nova, 1977, p. 66.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 65, 66.

<sup>59</sup> *MPS*, p. 14.

comunicación" no existe aún un individuo frente a otro individuo sino sólo una colectividad anónima, una vida "múltiple" indiferenciada, tal como lo muestra el "contagio del llanto" en una guardería de bebés. Por medio de un proceso de segregación o distinción que tiene lugar en general después del sexto mes, se comienza a desarrollar una segunda etapa a la que Merleau-Ponty, siguiendo a Henri Wallon, se refiere en términos de una "sociabilidad sincrética" o del "sistema sincrético yo-otro". Pero detengámonos primeramente en la experiencia de ese "magma intercorporal" con que podría describirse la experiencia del bebé antes de vivirse propiamente como un yo, experiencia que según Merleau-Ponty seguirá siempre constituyendo un "capital indispensable subyacente" de la vida adulta. En esta etapa primigenia se viviría instantáneamente en el propio cuerpo las conductas de los otros cuerpos "como si ambos fueran el anverso y el reverso de un único fenómeno". Ya en su *Fenomenología*, cuando Merleau-Ponty quería dar una imagen patente de esta experiencia del cuerpo como "intercuerpo" anónimo apelaba al caso del contagio de las conductas corporales (como el mordisco o el llanto) en el bebé. Hemos visto que buena parte del análisis merleau-pontyano de la experiencia de la alteridad consiste en insistir en la originariedad del carácter "intercorporal" del cuerpo tal como es vivido, en el sentido de la impregnación o concomitancia comportamental corporal según la cual "vivo en mi cuerpo las conductas de los otros cuerpos". Ahora bien, el caso paradigmático o ejemplar de esta experiencia parece ser para Merleau-Ponty el del "contagio" comportamental tal como se observa en el bebé. Por esa razón nos parece importante indagar un poco más acerca de la plausibilidad y el sentido de esta última hipótesis. En su *Fenomenología* escribe Merleau-Ponty:

Un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo [...] y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones. El mordisco tiene para él inmediatamente una significación intersubjetiva.<sup>60</sup>

En este párrafo el filósofo distingue esta experiencia de "contagio" comportamental de la propia de la "imitación", siendo al parecer esta última un comportamiento más mediatizado donde ya estarían en juego la comparación y la copia y que sería posterior o derivado respecto del primero: el bebé en cuestión aún no se reconoce (o no se ha visto nunca en el espejo), no tiene una imagen de su cuerpo con la que comparar la conducta del rostro que ve. El "contagio" comportamental ya era observado por la etología clásica incluso en las aves, en las que se descarta la capacidad de imitación (la hipótesis acerca de si puede observarse verdadera imitación en los simios es aún

---

<sup>60</sup> FP, p. 364.

contemporáneamente discutida<sup>61</sup>). En palabras de Konrad Lorenz (que se basa aquí en los estudios de Katz):

Cuando las aves observan en un compañero estados de ánimo que pueden expresar por medio de movimientos o sonidos, aparece en ellas un estado de ánimo similar. [...] Un ave que acaba de bañarse puede ser estimulada por otra a darse un nuevo baño. [...] Una gallina que haya estado saciándose de comida sola, hasta tal punto que no continúe comiendo aunque tenga delante restos de alimento, puede ser estimulada rápidamente a comer de nuevo cuando acude a su lado un congénere hambriento, ávido de comida.<sup>62</sup>

Cuando el experimentador ponía comida en el interior de una jaula para reunir unas garcetas observaba lo siguiente:

Cuando una parte de los animales había penetrado en la jaula y se había hartado de comer hasta posarse perezosamente en los palos, la excitación causada por el hambre cedía de tal modo en las que se encontraban fuera que abandonaban su deseo de penetrar en la jaula y se sentaban a descansar [...] en la misma forma en que lo hacían los congéneres que se habían hartado de comer. El hambre no las capturaba hasta que las garcetas que se encontraban en el interior de la jaula sentían otra vez hambre y comenzaban a comer de nuevo.<sup>63</sup>

Para Lorenz, el que el contagio comportamental esté tan extendido en los animales tiene una explicación filogenética evolutiva (relativa a la selección natural): su función es lograr que todos los individuos de una especie realicen simultáneamente acciones como bañarse, limpiarse, buscar alimento o dormir de modo tal de mantener la cohesión del grupo, fundamental por ejemplo para reaccionar frente a posibles ataques, y en última instancia para su supervivencia. Casos más interesantes de esta transferencia inmediata de comportamientos corporales (esta "con-vivencia" comportamental) son aquellos otros que muestran que ésta se da incluso entre animales de distintas especies, aun en casos de corporalidades tan aparentemente dispares como las de animales acuáticos que "imitan" (según las palabras de los observadores) o quizá más bien se "contagian" de los

<sup>61</sup> Los estudios recientes distinguen la "emulación" o "mímica" de la verdadera "imitación". Sólo la primera se encontraría en los simios en su medio natural. Un orador saluda agitando la mano y pide que lo imiten. Todos agitan su mano hacia él. "No me imitaron, -dice- estaba saludando a la gente detrás de la ventana". (El ejemplo es de Tomasello.) La imitación en este sentido restringido supone comprender el sentido, el propósito o la intención propia del movimiento. En este sentido estricto no se puede llamar imitación a lo que hacen los loros ni a lo que hacen los simios. En cambio, los niños desde edad muy temprana imitan el sentido del acto y no las particularidades del movimiento observado. Por ejemplo, un adulto intenta realizar un comportamiento con un objeto (ponerlo sobre una mesa) pero se le resbala de la mano; los niños, en una edad en que son aún incapaces de proveer una descripción verbal, imitan "lo que el adulto quería hacer", no el movimiento superficial (cf. M. Tomasello, "Do Apes Ape?" y A. Meltzoff, "The Human Infant as Imitative Generalist" en M. Tomasello et al. (eds.), *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*, London, Academic Press, 1996, pp. 319-346; 347-370). La definición de Meltzoff, sin embargo, no corresponde con la que manejamos aquí, ni tampoco la distinción emulación/imitación se superpone con la distinción contagio/imitación.

<sup>62</sup> K. Lorenz, "El compañero en el medio ambiente del ave" (1935), en *El comportamiento animal y humano*, tr. A. Sabrido, Barcelona, Plaza & Janes, 1974, p. 294.

<sup>63</sup> Idem.

comportamientos corporales humanos que observan, sin que medie ningún aprendizaje. (Utilizaremos al referirnos a estos casos por comodidad y porque así figura en las descripciones originales el término de "imitación", recordando que no puede tratarse estrictamente de imitación por razones que ya adelantamos y a las que volveremos más adelante). Algunos delfines "imitan" espontáneamente los movimientos que otros animales y seres humanos realizan frente a ellos, tanto movimientos de la cabeza como movimientos de los brazos que el delfín "traduce" o traspone a sus aletas anteriores y, más asombrosamente, movimientos de las piernas humanas que el delfín traspone a su cola (y aun movimientos combinados). Herman resume del siguiente modo las capacidades "imitativas" demostradas espontáneamente por un delfín del género "nariz de botella" (*Tursiops truncatus*):

Los comportamientos imitados incluían los movimientos de nado de la foca, la postura de dormir y movimientos de autoacicalamiento. El delfín, como la foca, a veces nadaba remando con sus aletas manteniendo su cola estática. La postura de sueño imitada consistía en tenderse de lado en la superficie del agua, extendiendo las aletas e intentando mantener la cola fuera del agua. El movimiento de autoacicalamiento imitado consistía en frotarse vigorosamente el vientre con la superficie inferior de una de sus dos aletas. [...] Movimientos imitativos adicionales realizados por este delfín incluían las características del nado y las posturas de tortugas, rayas y pingüinos. El delfín también intentaba remover algas de una ventana subacuática [...] imitando la actividad de un buzo humano que limpiaba la ventana regularmente. El delfín, mientras "limpiaba" la ventana, producía sonidos semejantes a los de la válvula del regulador del buzo y emitía un flujo de burbujas en aparente imitación del aire expelido por el buzo.<sup>64</sup>

El contagio comportamental se observa también en el animal humano, y no sólo en relación con otros cuerpos humanos (como en el caso de la sonrisa, el llanto o el mordisco): un bebé gira la cabeza de izquierda a derecha al mismo tiempo que una lámpara se balancea frente suyo, no siguiéndola con los ojos sino, en palabras de H. Wallon, "por una especie de identificación perceptivo-motriz que no se puede tomar todavía por imitación"<sup>65</sup>. Acerca de este tipo de movimientos otro psicólogo (Preyer) afirmaba que "no se trata de movimientos imitativos sino de *movimientos concomitantes*"<sup>66</sup>. Estos contagios comportamentales o "movimientos concomitantes" se extienden a la vida adulta en casos como el bostezo, la risa o estas otras situaciones evocadas por Wallon:

Ante un partido, el espectador siente en su propio cuerpo la agitación de los equipos adversarios y tiene la impresión de hacer íntimamente el gesto correspondiente, o de rectificarlo si es erróneo. Cuando el equilibrista de cuerda da la impresión de perder el equilibrio, al espectador le parece que

<sup>64</sup> L. M. Herman, *Cetacean behavior: Mechanisms and functions*, New York, Wiley, 1980, p. 402 (cit. por D. Griffin, *Animal Minds*, p. 212).

<sup>65</sup> H. Wallon, *Del acto al pensamiento*, Bs. As., Lautaro, 1947, p. 136.

<sup>66</sup> Idem.

lo restablece por una contracción de sus propios músculos. [...] Un orador enronquecido provoca en sus oyentes la necesidad de aclarar la voz mediante una discreta tos.<sup>67</sup>

El mismo contagio sucede en grupos humanos numerosos respecto de risas, violencia o pánico. Wallon brinda una explicación filogenética evolutiva del fenómeno similar a la ya provista por Lorenz: la "fuerza contagiosa es la de un sistema expresivo que parece estar constituido para asegurar la comunidad necesaria de las reacciones en grupos de tipo arcaico. [...] En esta impregnación por el ambiente hay algo que se parece a la imitación, pero es una imitación sin imagen, si no sin modelos, difusa, ignorante de sí misma, una especie de simple mimetismo"<sup>68</sup>.

Los estudios recientes prefieren hablar de lo que antes se denominaba "contagio comportamental" en términos de un tipo particular de imitación sin imagen, estableciendo algunas hipótesis *ad hoc* para explicarlo. En última instancia se trata de una cuestión terminológica, puesto que de cualquier modo son conductas que señalan una particular "mezcla" comportamental intersubjetiva. El psicólogo experimental Meltzoff se interesó particularmente en la "imitación" facial, por ejemplo el caso del "contagio" de la sonrisa y otros gestos en el bebé mucho antes de que tenga una imagen de su cuerpo como para comparar con el modelo y reproducirlo. El caso de la "imitación" de gestos faciales es particular respecto del movimiento de las manos, o incluso de la imitación vocal, porque en estos últimos casos el niño dispone de la audición o de la visión para comparar el modelo con su imitación (puede ver sus manos y oír su voz). En los términos de Meltzoff, el caso de la "imitación" de gestos faciales es un caso particular de *cross-modal matching* ("emparejamiento o concordancia inter-modal"):

Tanto la imitación manual como vocal son [también] intermodales en el sentido de que el sujeto debe ejecutar un acto motriz sobre la base de lo visto u oído. Pero la imitación facial es intermodal en un sentido adicional y más fuerte. Este sentido adicional es que comparaciones intramodales entre el modelo externo y la respuesta propia del niño están completamente excluidas. En la imitación facial el niño puede ver el rostro del adulto pero su propio rostro es completamente invisible para él [...] y en algunos casos nunca lo ha visto.<sup>69</sup>

La explicación del fenómeno provista por Meltzoff y Moore se basa en introducir la hipótesis del "mapeo intermodal" (*active intermodal mapping*). Esta hipótesis, demostrada experimentalmente con bebés de menos de un mes de vida, postula que existe una capacidad quizá innata o al menos muy precoz de detectar equivalencias intermodales (intersensoriales y senso-motoras, es decir, entre percepciones y movimientos). Los investigadores, por ejemplo, hacen sentir con la boca a un número de bebés de cerca de un mes de vida un objeto de forma determinada sin que lo vean. Se les

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Ibid., pp. 138, 139.

<sup>69</sup> Andrew N. Meltzoff, "The Human Infant as Imitative Generalist", en M. Tomasello et al. (eds.), *Social Learning in Animals*, pp. 351 ss.



presentan después dos objetos de distinta forma y los bebés optan sistemáticamente por continuar con las manos la exploración del que sintieron antes con la boca sin verlo, mostrando reconocerlo. Antes de los cinco meses de vida, los bebés pueden "hacer concordar" o "emparejar" (*match*) sonidos con los movimientos de los labios que los emiten. El experimento en este caso consistió en colocar dos monitores con videos de rostros articulando dos sonidos distintos, y en el medio un parlante con el sonido correspondiente a una de las imágenes y luego de un tiempo, alternativamente, el correspondiente a la otra. El bebé mira cada vez, alternativamente, el rostro cuyos movimientos concuerdan con los sonidos. Estos experimentos son interesantes porque confirman la tesis merleauPontyana, a la que ya nos hemos referido antes, de la originariedad de las "equivalencias intersensoriales" o "sinestesias": el bebé percibe correspondencias entre la imagen de tal movimiento y tal sonido, o entre tal textura o forma palpable y tal forma visible en el primer caso. Sin embargo, no explican cómo se llena el hiato entre la imagen de un movimiento externo y el movimiento propio que lo replica sin imagen del propio rostro, es decir el emparejamiento de la percepción de la motricidad ajena con motricidad propia sin imagen, tal como se da en el contagio y que parece ameritar entonces que se lo siga distinguiendo como un caso bastante peculiar frente a otros tipos de "imitación" donde modelo y copia son contrastables, como en la imitación de una tarea manual o de un sonido.

Dos casos llamativos de contagio comportamental subsistentes en el adulto son los del bostezo y la risa<sup>70</sup>. La función del bostezo es discutida, sin embargo, se acuerda en que el bostezo no tiene una función respiratoria como dice una explicación común. Se probó experimentalmente que no es una respuesta a niveles elevados de CO<sub>2</sub> o bajos de O<sub>2</sub> en la sangre o el cerebro. En cambio, está estrechamente asociado al estiramiento (incluso las personas hemipléjicas al bostezar realizan movimientos involuntarios de estiramiento en sus miembros paralizados). Su "función" biológica es oscura en el humano adulto (si es que la tiene) probablemente debido a que se trata de un comportamiento antiguo tanto filogenéticamente como ontogenéticamente: es lo que los investigadores llaman un "fósil comportamental". La mayoría de los vertebrados bostezan, el embrión humano bosteza en el primer trimestre de desarrollo prenatal, y aun los neonatos anencefálicos bostezan. Una explicación relacionada con la embriogénesis propone que serviría a asegurar la articulación de la mandíbula, ya que la formación y mantenimiento de las articulaciones en desarrollo es una función importante de los movimientos prenatales. El bostezo es una de las conductas que muy fácilmente se encuadran en la definición etológica clásica de "instintivas", es

---

<sup>70</sup> Resumen en los párrafos que sigue algunos datos del trabajo de Robert R. Provine, psicólogo experimental que se dedicó especialmente a estos temas: "Contagious Yawning and Laughter: Significance for Sensory Feature Detection, Motor Pattern Generation, Imitation, and the Evolution of Social Behaviour", en M. Tomasello et al. (eds.), *Social Learning in Animals*, pp. 179-208.

decir, patrones de acción estereotipadas e innatas, y además dentro de aquellas que sirven como estímulos desencadenantes del mismo comportamiento en un congénere (es decir, que son "contagiosas"). No pueden considerarse reflejos según la definición clásica de los reflejos como actos simples de corta duración producidos como respuesta a un estímulo, con corta latencia de respuesta y con amplitud de respuesta correlativa a la amplitud del estímulo. El contagio del bostezo en el humano, además, no necesita percibir un comportamiento similar completo, sino que puede darse con cualquier estímulo asociado: oír el sonido, pensar o leer acerca del bostezo puede disparar el bostezo (como quizás algún lector de este texto lo haya comprobado). Piaget afirma que el bostezo se hace contagioso durante el segundo año de vida, mucho después de la aparición de la misma conducta espontáneamente. Si es así, el caso no tiene tanto interés para nuestro propósito como el del contagio de la expresión facial en el neonato que mencionamos más arriba.

El caso de otro "fósil comportamental" contagioso, la risa, es más interesante para nosotros en muchos sentidos. La risa tiene características típicas en toda la especie, sin importar las diferencias de raza o cultura. Se observa que es casi exclusiva de los encuentros sociales: en soledad aparece como respuesta a medios que remedan la presencia de otros, o como respuesta a evocaciones mentales de la participación u observación de otros. Una comedia provoca más risas si es observada en grupo. Aparece típicamente bajo muy poco control conciente; la risa es difícil de lograr voluntariamente y si se logra difícilmente suena normal. Tanto los estudios filogenéticos como ontogenéticos apuntan a mostrar que este comportamiento contagioso, que tendemos a asociar con el sentido "humorístico" de algo que se oye, deriva en realidad de un comportamiento de contacto directo inter-corporal tierno o amistoso, subyaciendo esta función originaria aun en la risa del adulto<sup>71</sup>. La risa provocada por el cosquilleo es la primera forma en que aparece en los seres humanos, y en los chimpancés su única forma de aparición<sup>72</sup>. El cosquilleo no es un "reflejo táctil" porque a diferencia de cualquier reflejo, no puede ser provocado por el mismo individuo en sí mismo, lo cual muestra que es esencialmente una forma de interacción social (intercorporal) o "proto-comunicación". Los chimpancés producen una risa "respirada", que a veces se acerca al gruñido, exclusivamente cuando se les hacen cosquillas, de modo que su risa es un comportamiento

---

<sup>71</sup> Las investigaciones estadísticas mostraron algunos otros datos inesperados, que tomaron irrelevantes muchos estudios experimentales o reflexiones filosóficas o psicológicas que se centraban en la risa desde el punto de vista de lo humorístico y del oyente: la mayoría de las risas no surgen como respuesta a bromas o intenciones humorísticas; además los hablantes (y predominantemente las mujeres), siempre ríen más que los oyentes (un 46% más). Una mujer conversando con una audiencia masculina puntúa su discurso con risas un 127 % más que su audiencia.

<sup>72</sup> Los conocidos estudios de Eibl-Eibesfeldt (1973) acerca de los patrones de conducta innatos aseguran que aun los niños congénitamente sordos y ciegos ríen, pero no especifican el contexto social de esta risa o su eventual relación con el contacto (cosquilleo). Cf. por ejemplo Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Salvat, 1994, pp. 7 ss.

típico del contacto entre la madre y el hijo como de los juegos con contacto físico entre iguales o con un cuidador. La risa humana además de responder al cosquilleo responde a estímulos gestuales y orales, y además es provocada por un estímulo idéntico a la respuesta: se "contagia" y se extiende en un grupo en una reacción en cadena (en los chimpancés la risa no se contagia, aunque sí se contagian en muchos animales otros tipos de comportamientos y vocalizaciones, como notamos más arriba). En este caso no cuenta ningún material humorístico sino la misma conducta, como lo muestran las "risas enlatadas" y el recurso a las risas grabadas que se usa para provocar risa en las comedias televisivas. Un caso histórico llamativo es el recogido por Provine: "el poder de la risa contagiosa como proceso de emparejamiento social [*social coupling*] es evidenciado por una persistente epidemia de risa que comenzó entre niñas de entre doce y dieciocho años en un colegio en Tanganyika y se extendió por todo un distrito requiriendo el cierre de escuelas"<sup>73</sup>. En todas estas formas de aparición de la risa, desde la más primitiva del cosquilleo, pasando por el contagio hasta la más "cultural", es evidente su función de asegurar el nexo intersubjetivo. En el ser humano adulto aún se comprueba que la risa afianza la inclusión o la alianza intersubjetiva: "reírse con amigos consolida los lazos sociales entre los miembros del grupo, mientras que reírse de alguien es despreciar o burlarse, excluir del grupo"<sup>74</sup>.

Las investigaciones de Henri Wallon acerca de la risa y las emociones en general en el bebé (en las que Merleau-Ponty basa en buena medida sus cursos de psicología infantil) son especialmente útiles para comprender el sentido de la propuesta merleau-pontyana de hallar la dimensión emocional en el cuerpo vivido, y especialmente, en tanto el cuerpo vivido es inherentemente un "intercuerpo". Según H. Wallon, la risa (así como el grito, el llanto, etc.) del bebé cumplen la función de una descarga hipertónica, estando el tono muscular, en su visión, en relación directa con lo emocional.

El cosquilleo es generador de tono [muscular]. [...] Por otra parte, las circunstancias favorables para la aparición de la risa son las que tienen por efecto subir el nivel del tono. [...] La risa y las lágrimas son una descarga de tono [...], cuando la risa estalla los músculos se aflojan, [...] el esfínter vesical llega a permitir el paso de la orina. [...] Sólo las lágrimas pueden relajar el nudo que cierra el esófago, la opresión sentida en el corazón y vuelve tenso el pulso, la convulsión que inmoviliza la respiración. [...] El hipertono de la risa ocupaba sobre todo los músculos del esqueleto, mientras que el del llanto se ubica en las vísceras.<sup>75</sup>

La risa provocada por el cosquilleo, risa "primitiva" con punto de partida abdominal y no facial (como aparecerá más tarde), es según Wallon, una forma primitiva de emoción, y quizás la primera. Antes del sexto o séptimo mes de vida el contacto sólo provoca reacciones locales: ahora el niño

<sup>73</sup> Cit. por Provine, loc. cit., p. 198.

<sup>74</sup> Ibid., p. 199.

<sup>75</sup> H. Wallon, *Los orígenes del carácter en el niño*, Bs. As., Lautaro, 1965, pp. 64, 65.

tiene, al reírse con el cosquilleo, una reacción compleja, de conjunto e integrada. Lo "emocional", según Wallon, es un tipo de sensibilidad-comportamiento (una "dimensión sensomotora") que se separa del automatismo y constituye un prelude del comportamiento perceptivo e inteligente posterior. Sus funciones serán parcialmente relevadas y en parte reestructuradas por el comportamiento inteligente. Exponer la teoría walloniana de la emoción nos llevaría muy lejos, pero recordaremos sólo algunos de sus caracteres básicos. Wallon sostiene que hay una estrecha interdependencia entre la emoción y "el sistema postural, la sensibilidad y reacciones tónicas de los músculos y las vísceras, reacciones vegetativas y glandulares"<sup>76</sup>. En su visión las emociones se relacionan primariamente con el sistema nervioso autónomo (simpático y parasimpático) que, en conexión con el cerebro medio, regulan funciones que escapan al control conciente y voluntario (ritmo cardíaco, contracción de las arterias, peristaltismo digestivo, dilatación de los músculos bronquiales, dilatación de la pupila, erección capilar, secreciones glandulares, etc.) y se relacionan con el tono muscular. Todas estas funciones, junto con la sensibilidad laberíntica (equilibrio) y articular serían objeto de una sensibilidad interoceptiva y propioceptiva (Sherrington) o protopática (Head) distinta de la sensibilidad perceptiva, de relación con el medio, que se desarrollará más tarde con los hemisferios y corteza cerebral, preluando el surgir de la autoconciencia y el pensamiento. Ahora bien, el problema que se plantea Wallon desde un marco naturalista (evolucionista) es que tanto los primeros reflejos locales (herencia específica "filtrada" por la selección natural) como la percepción ulterior del mundo exterior, pueden ser considerados recursos "útiles" o "funcionales" de adaptación al medio, mientras que la emoción, ligada a esta sensibilidad protopática, interior y aparentemente desligada del medio, no parece a primera vista cumplir una función adaptativa. Para Wallon la solución de este enigma se encuentra en concebir la emoción como un modo de comportamiento intercorporal, es decir, de relación no con el medio físico sino intraespecífico (en este caso, humano), lo cual simultáneamente nos proveería la clave para comprender por qué los comportamientos emotivos expresivos son "contagiosos". El nexo esencial entre la emoción y la actitud postural o comportamientos corporales, regulados por el tono, hace de la emoción una *sensibilidad* esencial o inherentemente *expresiva*. Hay una concomitancia esencial entre la sensibilidad "interior" y el gesto que la expresa. Y la emoción tiene además este carácter contagioso, de modo tal que ver su expresión es sentirla, borra la distinción entre el "sujeto" y el "espectador" sumergiéndolos en una misma "sensibilidad ambiente". Se trata entonces no sólo de una sensibilidad esencialmente expresa y expresiva sino compartida intercorporalmente. En el caso del neonato humano, que por su déficit adaptativo necesita de los cuidados de un congénere, este mecanismo tiene una importancia crucial para la supervivencia: "sus ineptitudes prácticas y la

---

<sup>76</sup> Resumimos aquí algunos conceptos centrales de la obra de Wallon ya citada.

exuberancia de sus reacciones afectivas forman un conjunto", como dice Wallon. Para el bebé, hacer participar al otro de su sensibilidad es hacerlo participar de la satisfacción de sus necesidades. Según Wallon, la emoción sería también en los orígenes de la humanidad, "el lazo de acciones gregarias, de utilización ritual en las sociedades primitivas"<sup>77</sup>. Entender lo afectivo y emocional de esta manera, como un modo de comportamiento intercorporal, supone para Wallon redefinir el área propia de la investigación "psicológica", y esta misma redefinición es, a nuestro entender, la que se desprende de la propuesta merleau-pontyana. La psicología como estudio de las emociones y afectos "íntimos" y "personales" vividos por un psiquismo personal desconoce lo que es la esencia misma de la emoción: el comportamiento intercorporal. Las emociones no se sitúan originariamente en la conciencia o en el yo, ni tampoco en las oscuras profundidades del psiquismo, sino en su superficie, donde la conciencia encarnada (y para Merleau-Ponty esto es todo lo que puede llamarse conciencia) hace contacto con los otros cuerpos y está "contagiada" ontológicamente con ellos. Como afirma Wallon:

La conciencia de sí no es esencial y primitiva, como lo postulan los que hacen de ella el instrumento de la psicología. [...] [Algunos identifican a la psicología] con el estudio del individuo, [...] el sujeto, [...] la identidad. Pero esta es una noción tardía y frágil. Antes de los tres años faltan aquellas nociones sin las cuales suponemos que la psicología no tendría objeto.<sup>78</sup>

A la luz del resumen esbozado, se puede notar que el enfoque de Wallon es probablemente más "anátomo-fisiológico" que lo que la perspectiva merleau-pontyana admitiría. Sin embargo, las conclusiones del psicólogo y el filósofo en última instancia coinciden en su abordaje del psiquismo como dimensión del comportamiento intercorporal. Investigaciones empíricas recientes -algunas de ellas relativas a las neurociencias- "explican" el fenómeno del "contagio" de los comportamientos y de la expresión de las emociones a partir del funcionamiento cerebral. Sabemos, por todo lo expuesto al respecto en los capítulos anteriores, que Merleau-Ponty probablemente relativizaría el carácter "explicativo" último de estas investigaciones, de modo análogo a como relativizaba el sentido de la "explicación cerebral" de la experiencia sinestésica: "Tanto si tiene en su favor, como si no, argumentos en fisiología cerebral, esta explicación no da razón de la experiencia sinestésica"<sup>79</sup>. Merleau-Ponty prefiere siempre atenerse a la descripción fenomenológica del cuerpo tal como es vivido como base de su filosofía, y es en la experiencia vivida misma donde pretende hallar y hacernos ver el carácter esencialmente intercorporal del comportamiento y la expresión emocional. Sin embargo, para los lectores más escépticos y "naturalistas", quizás el hecho de que

---

<sup>77</sup> Ibid., pp. 115, 116.

<sup>78</sup> Ibid., p. 189.

<sup>79</sup> FP, p. 244.

las investigaciones empíricas hayan llegado a conclusiones similares a las merleauPontyanas ayude a no subestimar las tesis en cuestión. Como resume M. Ghin:

Los estudios recientes en neurociencia cognitiva [...] sugieren que existen sistemas de emparejamiento [*matching systems*] en el cerebro humano respecto de la experiencia emocional / percepción [de la expresión emocional] y ejecución de la acción / observación [de acciones ejecutadas por otros]. Se ha tornado empíricamente plausible la hipótesis de que percibir a otro ejecutar una acción dispara la activación de nuestras representaciones motrices y respuestas somáticas asociadas. A su vez, la percepción de emociones en otros dispara respuestas en los córtices somatosensoriales que corresponden al modo en que las activaciones tendrían lugar si el observador sintiera lo mismo.<sup>80</sup>

Algunos de estos "estudios recientes" que menciona el autor se refieren a las respuestas a estímulos visuales de neuronas en el área F5 del córtex premotor de los simios. En este área se identificaron las denominadas "*mirror neurons*", las cuales tienen la particularidad de activarse *tanto cuando el animal desarrolla una actividad como agarrar un objeto como cuando el animal observa a otro agente llevando a cabo acciones similares*. Los estudios se extendieron (desde 1995) para investigar si existen mecanismos similares en los humanos y confirmaron que así era. La observación de la acción de otro agente activa el córtex premotor y resulta en una ampliación de los potenciales de acción en el córtex motor:

El patrón de activación muscular disparado por la observación de la acción es similar al patrón de activación muscular que está presente cuando el agente desarrolla él mismo la acción. [...] J. Decety (2002) pudo mostrar que *las acciones imaginadas, observadas y ejecutadas comparten los mismos mecanismos neuronales subyacentes*.<sup>81</sup>

De modo similar, respecto de la observación del comportamiento emocional de otros (o la "expresión emocional"), se halló que "la observación de expresiones faciales de emociones dispara la activación de expresiones faciales correspondientes. Por ejemplo, percibir un rostro sonriente aumenta la actividad [o el tono] del músculo zigomático como al sonreír"<sup>82</sup>.

Estos resultados apuntan en la misma dirección que la tesis merleauPontyana de que "vivimos en nuestro cuerpo las conductas de los otros cuerpos" y las emociones que observamos en ellos. Muestran además que esto no sólo es propio del "contagio" de las conductas en el bebé, un caso particularmente evidente, sino que subsiste y subyace a la experiencia adulta, ya que las etapas

<sup>80</sup> Citamos con permiso del autor una sección de su Tesis Doctoral: Marcello Ghin, "I Feel You Feel: Empathy as the Basis of Social Cognition", Alemania, Universität Paderborn, 2003 (inédito).

<sup>81</sup> M. Ghin, *ibid.* El subrayado es nuestro.

<sup>82</sup> M. Ghin, *ibid.* El autor cita y resume un número demasiado extenso de estudios para ser referidos aquí. Entre ellos se cuentan, por ejemplo, los de V. Gallese, "From grasping to language: Mirror neurons and the origins of social communication" en S. Hameroff-A. Kazinka-D. Chalmers (eds.), *Towards a Science of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1999; G. di Pellegrino-L. Fadiga-L. Fogassi-L. Gallese-G. Rizzolatti, "Understanding motor events: a neurophysiological study", en *Exp. Brain Research*, 91, 1992, pp. 176-180; etc.

genéticamente primeras son conservadas al ser superadas y permanecen a la base de las nuevas dimensiones que van abriéndose camino. Ahora bien, aun si es cierto que esta "precomunicación" comportamental es observable en los bebés y "sigue siendo un capital indispensable subyacente en el adulto", como dice Merleau-Ponty, también es verdad que nos vivimos como "cuerpos propios", centros de perspectiva, sensibilidad y afectividad particulares y separados. ¿Cómo surge la "conciencia de sí" en la visión de Wallon y de Merleau-Ponty (quien sigue el esquema del primero en sus cursos de psicología)? Según Wallon la conciencia de sí y del otro surgen simultáneamente, en una génesis que tiene como "desvío necesario" una relación de oposición y competencia<sup>83</sup>. Antes del sexto mes el niño está cautivado por su sensibilidad interoceptiva, sus procesos y necesidades digestivas, térmicas, posturales. De a poco -según algunos, aproximadamente desde el tercer mes- comienza a participar de una "atmósfera afectiva" vivida en el contagio (sonrisa, llanto, grito, etc.) como la que ya evocamos. Desde el sexto mes aproximadamente se hace notable la sensibilidad social del niño, que precede en intensidad a las relaciones sensorio-motoras con los objetos del mundo físico con los cuales hasta los doce meses predomina la actitud contemplativa. Pero la relación con el otro es en esta etapa una especie de acoplamiento a una situación común y a una actitud común, una "subordinación de las actitudes individuales a la fórmula del grupo" similar a la que se observa en el comportamiento grupal de muchos animales. Cuando un bebé de ocho meses observa a otro agitar un sonajero, dice Wallon, la contemplación es más bien una comunión o co-participación que una pura contemplación; entre el espectador y el ejecutante el acto es indivisible y los dos *partenaires* están igualmente cautivados por la situación nacida de su recíproca vecindad. No hay aún en ellos conciencia de roles. Un niño de unos diez meses en la misma situación, en cambio, realiza el gesto del que agita el sonajero, ya sea con otro objeto o sin objeto como un simulacro. Alrededor de los nueve meses ya se observan comportamientos de celos, los cuales para Wallon se explican partiendo de la misma pareja contemplación-exhibición, pero ahora a la contemplación se agrega el sentimiento o la necesidad de ser aquel que actúa y exhibe. Aparecen conductas sádicas, de apartar o castigar al otro cuyo lugar yo quiero ocupar, actitudes que son a la vez masoquistas, puesto que acarrear el sufrimiento de destruir el rol que se desea ocupar. No hay aquí aún el sentimiento neto de un yo, sino solamente de un rol, de un "yo de situación", y una situación que permite sólo dos lugares ahora ya diferenciados. Durante el primer año se desarrolla lo que Wallon llama "simpatía" centrífuga y centrípeta, es decir, proyección e introyección de situaciones propias o ajenas. Persiste aún una relativa confusión del yo y el otro, pero se esboza un reconocimiento de la diferencia, de tal modo que gran parte de la diversión del niño es jugar a acciones alternantes, es decir, de cambio de rol. Mediante esta alternancia el niño aprende a

---

<sup>83</sup> Resumimos a continuación las tesis expuestas por H. Wallon en op. cit., pp. 189 ss.

"rescatarse" o desprenderse a sí mismo de las situaciones que sucesivamente lo acaparan y del rol que ocupa en ellas. Este proceso, que pasa además por el "estadio de las personalidades intercambiables", desemboca en "la crisis de los tres años", cuando se afirma el sentimiento de sí mismo (y de los otros) como variables distinguibles de las situaciones o roles que puedan alternativamente experimentar.

La adquisición del lenguaje muestra el mismo proceso de progresiva distinción o "desgajamiento" del yo desde una unidad sincrética yo-otro. Las primeras palabras son "impersonales" ("nana" se puede referir a un dolor propio, a una caída ajena, a un juguete roto, etc.) y "sincréticas" (aun cuando el niño diga "mamá"). Alrededor de los dieciséis meses el niño puede utilizar el sujeto para terceras personas ("papá jugar") y aun el nombre propio, pero como tercera persona ("Esteban jugar"). Utilizar el pronombre personal en su uso relativo, lo que sólo sucede alrededor de los dos años y medio, supondrá la adopción de un punto de vista y perspectiva propios, o más precisamente, la comprensión de que él es alguien más acá de esas diferentes situaciones y roles en el sentido de que puede moverse a través de un sistema más amplio. La adquisición de la conciencia de sí mismo y del otro como variables independientes de un sistema de perspectivas y roles es también simultánea al paulatino surgir de la percepción de un tiempo y espacio "objetivos", como sistemas de relaciones que permiten ocupar diversos lugares y cambiar de roles en el tiempo. Lo interesante de estos análisis de Wallon, que hemos resumido tanto a partir de su obra como de los cursos de psicología de Merleau-Ponty que a ella se refieren, es que la "psicogénesis" de la alteridad muestra diversas figuras y estadios, en *ninguno* de los cuales (ni siquiera el último) se puede reconocer a aquel mítico "yo pienso" cartesiano como sujeto ontológicamente independiente y separado del mundo y de los otros. Se pasa progresivamente del sincretismo y el anonimato a un "yo de situación o de rol" correlativo de un otro de igual estatuto, obteniéndose por último la "conciencia de sí" y del otro como variables móviles de un sistema intersubjetivo de perspectivas, pero nunca un yo definible más allá de sus relaciones.

Volvamos ahora a la etapa en que el desgajamiento "yo-otro" comienza. La superación del estadio de sincretismo o anonimato -"superación" que siempre, a la vez, "conserva"- es ligada directamente por Wallon (y por Merleau-Ponty) a la experiencia del reconocimiento en la "imagen especular". Cuando hablamos del "estadio del espejo" y el auto-reconocimiento en la "imagen especular" como abriendo camino a la constitución de una "imagen del cuerpo" no se deben tomar los términos privativamente visuales empleados al pie de la letra. No es necesario un espejo, ni siquiera ser vidente para adquirir una "imagen del cuerpo" en el sentido en que aquí utilizamos el término, correspondiente a lo que Merleau-Ponty denominaba más estrictamente en su *Fenomenología* "esquema corpóreo". La psicoanalista francesa Françoise Dolto (en *La imagen*



*inconciente del cuerpo* y otros textos) también afirmaba en este sentido que aun las personas ciegas de nacimiento poseen una "imagen del cuerpo" y pueden moldear con sus manos una réplica de ella, con la diferencia respecto de las personas videntes de que las partes del cuerpo de mayor sensorialidad aparecen a nuestros ojos agrandadas en las figuras que ellos moldean (una característica que los neurólogos también comprobaron en la "representación cerebral" del cuerpo u "homúnculo", como ya hemos observado antes). La "imagen del cuerpo" en el sentido en que nos interesa (e interesa a Merleau-Ponty) es fundamentalmente intersensorial o sinestésica y motriz (y no primariamente visual), como ya observaban los psicólogos gestálticos y comprobaron las investigaciones neurológicas contemporáneas, a las que ya nos referimos en la sección dedicada a esta cuestión. Además de su carácter sinestésico y kinestésico (o cinestésico), la "imagen del cuerpo" -o más estrictamente, el "esquema corporal"- posee otro carácter inherente y esencial: su paulatino surgimiento es correlativo de una "imagen del otro" como otro, es decir, de la experiencia del otro como separado de mí. La identificación del niño con una imagen de su cuerpo en el espejo constituye esencialmente, como ya había observado J. Lacan, una "síntesis de coexistencia", en tanto el niño se da cuenta de que la imagen es aquello que los otros ven de él y que él puede ser visto por otros tanto como ve a otros. Esta diferenciación respecto del otro da lugar a situaciones no sólo de simpatía (en tanto la "socialidad sincrética" del estadio anterior es conservada) sino de rivalidad, competencia, celos, enojo y crueldad, tales como las que pueden ser observadas en los primeros juegos de parejas de niños en los cuales uno se exhibe mientras que el otro lo observa (cambio de rol sujeto-objeto). Esta segunda etapa "genética" tal como aparece descrita en las lecciones de psicología de Merleau-Ponty constituye sin duda la base de la figura filosófica del conflicto o el "solipsismo vivido" de la *Fenomenología de la percepción*. Confirmando el paralelo, en este punto Merleau-Ponty alude a las relaciones del amo y el esclavo descritas por Hegel, tal como lo hizo en su *Fenomenología*.

Sin embargo, de algún modo estas lecciones de psicología van más allá de los análisis de la *Fenomenología*, ya que aquí hallamos indicaciones más explícitas acerca de un tercer tipo de relación con el otro: Merleau-Ponty se refiere ahora también a un "amor maduro" que contrasta con el "amor infantil". Existiría, según estas indicaciones, una experiencia de la alteridad más profunda y real que la relativa a la segunda etapa genética, en la cual la diferenciación del otro tiene lugar. En la oposición, los celos y la competencia, ambos términos de la relación continúan estando de algún modo confundidos o mezclados en una "socialidad sincrética", en el contexto de una situación común en la que están inmersos, "pegados" y restringidos a los roles de un sistema diádico. Están "pegados" al rol como a una máscara, no en el sentido de que de hecho no intercambien los roles, sino que para hacerlo deben competir, lo que muestra que en cada asunción de rol se sienten

"atrapados" en él, se lo toman "demasiado en serio" y no pueden disfrutar del mero juego de la alternancia de roles o máscaras diversas. En esta etapa el amor o la simpatía que pueden mostrarse sólo puede significar un amor o simpatía de "fusión" y de coparticipación en una "sensibilidad ambiente" común, ya sea como una regresión al estadio interior en función de evitar los nuevos conflictos, o en los nuevos términos de identificación o de proyección con el otro observado. Pero la identificación o la proyección ya suponen un yo y un otro distintos, aunque como sujetos correlativos de una situación que les asigna roles, de tal modo que este tipo de "amor" significa el deseo de ocupar efectivamente el lugar del otro o bien incorporar al otro (situaciones de celos, rivalidad, dominio, poder). Merleau-Ponty se pregunta entonces si es posible concebir un tipo de amor que no signifique la usurpación de la voluntad del otro o su "aprehensión". La respuesta que propone en sus cursos es afirmativa, e indica brevemente en qué sentido este tipo de relación diferiría de otros. Mientras que primeramente -en la experiencia anónima o pre-comunicativa- yo me ignoraba a mí mismo y mis límites, la persona adulta en cambio conocería sus propios límites - que ya aparecen en su dimensión dramática en la segunda etapa- y sin embargo sería capaz de ir más allá de ellos por una "simpatía real" por el otro, diferente de la simpatía "inicial". La simpatía inicial, según explica Merleau-Ponty, descansa en una relativa ignorancia de mí mismo más que en la percepción de un verdadero otro: el primer modo en que aparece el yo sólo es "simpático" en la medida en que se sabe copartícipe de una situación diádica en la que sólo le cabe intercambiar roles. La simpatía adulta, en cambio, tendría lugar entre un yo y un otro que se saben dos "otros" para otros (partícipes de un sistema intersubjetivo más amplio), y no tendería a abolir las diferencias entre mí y el otro (por fusión, proyección, introyección, dominio o "incorporación"). Este tipo de relación "simpática" real con el otro sería posible para el adulto pero su experiencia no estaría nunca garantizada, sino siempre fundada en los tipos de relación más arcaicos y asediada por la posibilidad de regresiones. Incluso para el "amor maduro" no es posible ignorar por completo el primer nivel "pre-comunicativo" de la experiencia en el cual el yo y el otro están fundidos, ni tampoco es posible abolir definitivamente los problemas de la diferencia, oposición, competencia, celos, etc. que caracterizaban a la segunda etapa descripta. En el amor maduro aún permanece de modo subyacente una fusión de perspectivas, en tanto cuando amo a alguien sufro de algún modo su sufrimiento y participo de su vida. Pero este tipo de experiencia iría más allá de esto, porque reconocería la diferencia innegable que nos mantiene a distancia y hace de cada uno un centro separado de experiencia que nunca es totalmente accesible al otro y puede aun oponerse al otro. Y finalmente, el "amor maduro" iría también más allá de la pura diferencia misma sin abolirla, conservándola: el amor no suprime, por ejemplo, la distancia que me hace imposible estar seguro de lo que el otro siente por mí, sino que simplemente va más allá de esta distancia en la medida en que

amar a alguien significa precisamente confiar en más de lo que efectivamente yo podría conocer del otro. Tomando esto en cuenta, la conclusión merleau-pontyana en estas lecciones sobre la psicogénesis de la alteridad parece ser la consideración de que este tipo de relación madura con el otro sólo tiene lugar en este estado de inseguridad o precariedad que le es inherente, en tanto un "amor maduro" se asemeja a un acto de fe que hago por otro a quien nunca podré conocer completamente. Sólo este tercer tipo de relación, con el vértigo que supone, sería una relación con un verdadero "otro".

El yo y el otro "realmente otros" y diferentes a los que Merleau-Ponty se refiere aquí no son, sin embargo, seres ontológicamente separados, independientes y autónomos: no arribamos, en este "tercer estadio" hipotético de relación con el otro, a un *cogito* cartesiano que tiene "acceso privilegiado" a un sí mismo "autotransparente" y que, paradójicamente, reconoce otros *cogitos* como otros que le son inaccesibles porque sólo cada uno tiene un "acceso privilegiado" a sí mismo. El *cogito* cartesiano nunca se obtiene en la experiencia, es sólo un mito filosófico del que ya podríamos prescindir. Yo nunca tengo un conocimiento completo del otro, como tampoco lo tengo de mí mismo y como tampoco lo tiene él de sí mismo. Y si yo soy, como afirma Merleau-Ponty, esta relación misma con el mundo y los otros que es mi ser coporal, mi acceso a mí mismo está esencialmente mediada por mi experiencia de los otros y del mundo. El yo y el otro "realmente otros" y diversos son el yo y el otro que se viven, más allá de la fusión primera (sincretismo), y más allá de los roles diádicos (yo-otro de situación), como habitantes de un sistema de experiencias posibles, variables de una estructura de perspectivas y situaciones cuyos límites se extienden hasta lo indeterminado, hasta lo que no es posible saber ni explicitar. Yo y el otro somos realmente otros para cada uno no porque estemos ontológicamente aislados o separados, sino porque coparticipamos de una intersubjetividad compuesta por muchos otros más, que es correlativa de un mundo igualmente misterioso y multiforme. El último "yo" que se obtiene en la experiencia no es un yo sólo correlativo de *un* otro (como en el "segundo estadio"), sino de un otro que es vivido como uno entre otros, lo que hace de mí para mí mismo una subjetividad que nunca puedo conocer o explicitar íntegramente porque no puedo conocer la totalidad de las miradas que me configuran. Por eso dice Merleau-Ponty que finalmente "el problema del otro es un caso particular del problema de los otros, la relación con alguien mediatizada siempre por la relación con terceros"<sup>84</sup>. Porque no puedo conocer ni explicitar los límites del mundo o de la comunidad intersubjetiva correlativa - porque siempre puede haber alguien más que aun no conozco, que me ve de otro modo o ve del otro perspectivas que me son inaccesibles- es que existe el otro como diferente en el sentido más profundo. Y el reconocimiento de la diferencia del otro al que Merleau-Ponty se refiere en el "amor

---

<sup>84</sup> *VyI*, p. 108, nota 1.

maduro" es simplemente el reconocimiento de esta opacidad que es inherente al otro en tanto copartícipe de una intercorporalidad de límites difusos, y no el reconocimiento de un "centro de voluntad y pensamiento" separado del mío y sólo accesible directamente a él.

Resumamos las figuras de la alteridad que hemos visto surgir hasta este punto. La primera relación y el primer "otro" era de fusión (no eran entonces un verdadero otro y una verdadera relación). El segundo "otro" era un otro "especular", de "rol", de "proyección-introyección" y de rivalidad. Siendo su aparecer más o menos simultáneo del control sobre los propios movimientos (la organización de un esquema corpóreo) y del control sobre espacios y objetos manejables del mundo, el otro se me aparece en esta etapa como pasible de ser también controlado y manejado por mí, reducido a "objeto", sometido a mis propios proyectos motrices, proyectado o introyectado: una extensión de mi cuerpo "propio". El tercer tipo de "otro" y de "relación", entonces, apuntará a algo distinto de la objetivación, el dominio y el manejo. Sólo en este sentido se relaciona con la primera experiencia de "sincretismo" o indistinción. Pero conserva el desgajamiento ya capitalizado en el segundo momento, por lo que señala también en otra dirección: se trata de una relación que reconoce la diferencia yo-otro como insuperable en tanto yo y el otro coparticipamos de una intercorporalidad de límites inactualizables. Podemos decir que se trata aquí de una intercorporalidad "elemental" o "natural", en tanto es el correlato del mundo "natural" tal como lo definimos más arriba siguiendo a Merleau-Ponty: el mundo que extiende sus horizontes espacio-temporales hasta donde nunca podría ver, hasta un pasado irrecuperable y un futuro inactualizable, los propios de comunidades intercorporales lejanas y de otras generaciones.

#### 4. ¿Hay una ética de la carne?

En *Le visible et l'invisible*, y particularmente en sus cursos en el Collège de France, Merleau-Ponty aplicará a la cuestión de la intersubjetividad la noción de "carne" que caracteriza a su última filosofía - la idea de un entrelazamiento o quiasmo entre el cuerpo y el mundo, el vidente y lo visible-. En la primera obra referida -así como en el artículo de 1959 que escribió el filósofo sobre Husserl- el quiasmo de mis manos que se tocan y el quiasmo de mis dos ojos es puesto explícitamente en relación con el quiasmo entre el yo y su otro, lo que hace afirmar al filósofo que ambos "funcionamos como un solo cuerpo"<sup>85</sup>. En sus últimos cursos se referirá al "magma originario de los hombres" y a la "promiscuidad ontológica", la mezcla y solapamiento inherente a los cuerpos -"*cette mélange et cet empiètement*"- que se hace especialmente evidente en el nacimiento, el amor y la muerte, situaciones en las que mi cuerpo parece desprenderse, unirse o

---

<sup>85</sup> Citado por C. Lefort en "Flesh and Otherness", in G. Johnson - M. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990, p. 9.

fundirse con otros cuerpos, y, en última instancia, con la carne del mundo: "Existe una especie de solapamiento de los cuerpos, unos sobre los otros [...] . Si uno pudiera abrir un hombre, hallaría allí a todos los otros hombres como en las muñecas rusas, o más bien no en orden, sino en un estado de indivisión"<sup>86</sup>.

A primera vista, parecería entonces que en su última filosofía -la relativa a la "ontología de la carne"- Merleau-Ponty tiende a subrayar aquello a lo que nos referimos previamente como la "primera figura de la intercorporalidad", la relativa a la fusión, la indistinción y el anonimato. Así parece entenderlo Sartre, por ejemplo, cuando en su artículo escrito en ocasión de la muerte de su amigo filósofo para *Les temps modernes*, sugirió que la última filosofía de Merleau-Ponty se relacionaría con una especie de "regresión" a un "narcisismo primario", sufrida por el filósofo tras la muerte de su madre. Sin embargo, consideramos que esta "regresión" no agota el significado de las últimas consideraciones de Merleau-Ponty acerca de la intercorporalidad como "carne común". En primer lugar, es coherente con todos los desarrollos anteriores de Merleau-Ponty el considerar que el yo-cuerpo es ontológicamente "en-relación" y nunca independiente y separado. Aun el yo "adulto" no es más, en el mejor de los casos, que un coparticipante de una intersubjetividad abierta, se vive como instancia de una intercorporalidad. En segundo lugar, la ontología de la carne reconoce que el quiasmo o entrelazamiento es "elusivo", lo tocante es tocado pero siempre alternadamente, dando espacio para pensar la diferencia. En tercer lugar, la tematización de "la carne del mundo" como entrelazamiento es simultánea en la evolución del pensamiento merleaupontyano al acentuamiento del interés en la noción de "naturaleza", siendo ambas cuestiones equivalentes, ya que con este último término Merleau-Ponty entiende precisamente el entrelazamiento del *esse* y el *percipi* al que alude la noción de *chair*. Ahora bien, el "ser una misma carne" con el mundo natural y con el otro no significa un mero retroceso a un estado de indistinción, sino que significa participar de un sistema de diferencias cuya irreductibilidad última se funda precisamente en la indeterminación de los límites del mundo natural, de la intersubjetividad carnal y de mi propio ser en tanto corporal y natural.

Podemos preguntarnos qué consecuencias éticas -si las hubiera- se derivarían de esta situación originaria descrita por Merleau-Ponty en la cual yo y el otro estaríamos "solapados" carnalmente. Una primera consecuencia sería la de observar un originario "inmoralismo absoluto" (*un immoralisme absolu*) tal como el que Merleau-Ponty encuentra en las acciones de los personajes de la novela de S. De Beauvoir *L'invitée*. En su comentario a la novela escribe: "Es imposible pasar cuentas de lo que corresponde a cada uno en el drama, evaluar las responsabilidades [...] [por

---

<sup>86</sup> NC, p. 211.

cuanto] estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable<sup>87</sup>. En un sentido análogo, observará en sus cursos posteriores -en el contexto de su comentario a la obra de C. Simon- que lo que consideramos como una decisión personal y libre no es de hecho más que

algo como el quebrarse de un árbol que estaba a punto de caer [...]; la decisión no es *ex nihilo* [...] [sino que] es siempre anticipada, ya que somos todo, todo tiene complicidades dentro nuestro. No decidimos hacer algo, sino que más bien decidimos dejar que algo se haga. [...] Todos los personajes [de la historia] se transparentan uno a otro, se habitan uno a otro, se inter-implican o se incluyen el uno al otro; el todo respira con una respiración imperceptible y total como la de los vegetales.<sup>88</sup>

Algunos consideran que esta ambigüedad ética es incapaz de dar cuenta del amplio espectro de problemas morales con los que nos confronta la experiencia intersubjetiva. Claude Lefort, por ejemplo, ha subrayado las aparentes limitaciones de la filosofía de la carne respecto de esta cuestión<sup>89</sup>. A nuestro criterio, las críticas al "inmoralismo" (o amoralismo) merleau-pontyano derivan de atenerse a un concepto de "ética" cuya posibilidad la filosofía merleau-pontyana ya ha puesto en cuestión incluso desde la *Fenomenología de la percepción*. ¿Cuál es el "bien" o los "bienes" a perseguir en la acción? ¿Cuál es el criterio, el modelo, la ley para evaluar si tal acción es mejor que otra? ¿Cuáles son los valores que deben guiar mi acción? ¿Qué debo hacer? En general suponemos que alguna de estas preguntas podría resumir "la cuestión ética", y de hecho éstas han sido las preguntas básicas que han guiado la reflexión sobre la acción, ya se haya tratado de éticas de bienes, eudemonistas, utilitaristas, formales, materiales, etc. Merleau-Ponty, a nuestro entender, se alinea con aquellos pensadores -no sólo contemporáneos- que perciben un error fundamental común a todos estos modos de plantear los problemas de la acción humana. Al reducir el problema ético a la determinación del bien, el valor o la ley que deben regir la acción, todos ellos suponen un agente que obraría de modo esencialmente conciente y voluntario, y que pudiera simplemente

---

<sup>87</sup> SS, pp. 71,72.

<sup>88</sup> NC, pp. 214, 215. De modo muy similar Simone Weil observaba en sus primeros escritos que no se elige una opción de manera libre y voluntaria, sino que "se arriba al sentimiento neto de que no se puede tomar tal o cual opción; se es arrojado sobre la otra opción, la única posible. Se toma una decisión cuando se ha reconocido que tal o cual acción es [...] imposible" (*Oeuvres complètes I*, París, Gallimard, 1988, p. 382).

<sup>89</sup> Claude Lefort, *ibid.* Debería notarse que ha habido algunos intentos interesantes de extraer consecuencias éticas y políticas de la filosofía de la intercorporalidad y la carne, entre los cuales podrían citarse los trabajos de David Michael Levin y Alphonso Lingis. El primer autor ha propuesto que "la intercorporalidad ya esquematiza la encarnación de un yo profundamente enraizado en una ética del cuidado y abierto al tipo de comunicación necesaria para la construcción de una sociedad verdaderamente organizada por principios de justicia", pero sólo, como el mismo autor reconoce de manera un tanto enigmática, "en un modo preliminar y rudimentario que necesitaría ser apropiadamente cultivado" (David Michael Levin, "Visions of Narcissism: Intersubjectivity and the Reversals of Reflection", en M. C. Dillon (ed.), *Merleau-Ponty Vivant*, Albany, SUNY Press, 1991, p. 77. Alphonso Lingis, en obras tales como *The community of those who have nothing in common* (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994) y *Foreign Bodies* (New York/London, Routledge, 1994), ha desarrollado una original reflexión ética enriqueciendo la filosofía merleau-pontyana de la carne con las figuras del "rostro" y lo "elemental" tomadas de E. Lévinas.

decidir de acuerdo a las conclusiones que tal o cual investigación o deliberación ética arrojará. Ahora bien, Merleau-Ponty considera que la experiencia no es nunca propia de un *cogito*, de un sujeto intelectual y volitivo separado, sino de un sujeto encarnado que está ontológicamente en relación con otros cuerpos y abierto al mundo como ámbito de significaciones pragmáticas y afectivas: la conciencia ha perdido su auto-transparencia y la voluntad su autonomía. En esta perspectiva el problema ético necesita ser redefinido, tal como Weil intuía al afirmar que “un hombre que siente la tentación de robar un bien no se abstendrá simplemente porque haya leído la *Crítica de la razón práctica*”<sup>90</sup>. Solamente lo hará si al ver el objeto percibe instantánea e involuntariamente –“siente” a pesar suyo- que pertenece a alguien que merece respeto. La vanidad de las cuestiones que corrientemente planteamos como cuestiones éticas se revela para cualquier pensador que se percate de que el núcleo vital donde cobran sentido y nacen nuestras acciones es más oscuro e indeterminado que el nivel de una reflexión superficial según la cual nos creemos dueños de nuestros pensamientos, decisiones y acciones. Así, por ejemplo, Spinoza ya afirmaba que “no nos movemos, queremos, apetecemos, o deseamos algo, porque *juzgamos* que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, apetecemos y deseamos”<sup>91</sup>.

En Merleau-Ponty observamos la misma desconfianza respecto de lo que habitualmente ha constituido la “cuestión de la ética”, la misma sospecha de una cierta complacencia oculta en el problema moral mismo. En el prefacio a *Sens et non-sens* afirma:

Se trata de saber si existe para todo hombre una fórmula de conducta que lo justifique ante los demás o si, por el contrario, los hombres no son, de por sí imperdonables unos por otros y si, en esta situación, los principios morales no son más que un modo de tranquilizarse y de escapar de las cuestiones.<sup>92</sup>

La opción válida, mostrará, es esta última: la moral “no consiste en seguir reglas exteriores ni en respetar valores objetivos: no hay medio de *ser* justos ni de *ser* salvados”<sup>93</sup>. También leemos en *Humanismo y terror*:

En la misma medida en que un hombre está menos seguro de sí, en que carece de gravedad y, tolérenos la palabra, de verdadera moralidad, reserva en el fondo de sí mismo un santuario de principios que le dan [...] “un pundonor espiritualista”, una “razón general de consolación y justificación”.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> S. Weil, “Essai sur la notion de lecture”, p. 18.

<sup>91</sup> Spinoza, *Eth.* III, prop. ix, Escolio.

<sup>92</sup> *SS*, p. 77.

<sup>93</sup> *Idem*.

<sup>94</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Bs. As., Leviatán, 1970, p. 38.

Entiéndase que no se apunta a afirmar aquí meramente que las personas que hablan mucho de moral no actúan muchas veces moralmente, sino que la ética misma, como determinación de principios morales, podría ser esencialmente hipócrita. En la misma obra Merleau-Ponty observa, refiriéndose a Edipo, que “toda la tragedia griega sobreentiende esta idea de un azar fundamental que nos hace a todos culpables y a todos inocentes porque no sabemos qué hacemos”<sup>95</sup>. Y esta “imposibilidad de la moral” que hace superfluo a cualquier criterio ético se funda en la constatación de que en virtud del “hecho-esencial” de nuestra encarnación dejamos de ser una pura conciencia libre y autotransparente para estar “mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable”<sup>96</sup>. Nuestras acciones no son la expresión de una interioridad, no son el producto de una reflexión y una decisión puras que las anteceden, porque esta conciencia encarnada no se sustrae al orden de los hechos, está desde el comienzo situada, en relación y expuesta a un tiempo y una historia particulares que la sobrepasan y determinan. El sentido de nuestra acción no reside en intenciones concientes, sino que nuestras acciones están, dice Merleau-Ponty citando a Freud, “sobredeterminadas”<sup>97</sup>, no necesariamente porque supongamos un inconciente que subtienda el movimiento de la conciencia, sino porque la conciencia no coincide consigo misma, “*ek-siste*” fuera de sí como cuerpo, y está por eso atravesada y determinada por los hechos y por los otros “que me habitan”. El único sentido que conserva para Merleau-Ponty la palabra “libertad” es el de una “libertad en situación” para la cual la “opción” ética sólo podría definirse de este modo: decidir “ser activamente aquello que somos por azar”<sup>98</sup>. Una vez más, esta opción no resulta puramente de un ejercicio de la deliberación ni de la voluntad, y sucede más allá del juicio moral: se trata solamente de “dejar hacer a este movimiento que me une a los demás, que me une a las cosas y que está más allá del juicio, ya que es la condición de toda desgracia así como de toda felicidad. [...] Lo que permite al héroe sacrificarse [...] es la fidelidad al movimiento natural que nos lanza hacia las cosas y hacia los demás”<sup>99</sup>.

Consideramos entonces que en la perspectiva de la existencia encarnada la cuestión de investigar “si es mejor robar o no hacerlo” -la “cuestión de la ética”- ha sido desplazada por otra más originaria y concreta: la de la investigación o la descripción de la existencia misma. Ya no es urgente juzgar las decisiones y las acciones sino antes bien comprenderlas en su realidad, en su inherencia a una situación vital, histórica, mundana e intersubjetiva, en sus motivaciones “psicológicas” (en el único sentido admitido por Merleau-Ponty, es decir, como lo relativo a una

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 33.

<sup>96</sup> Ibid., p. 71.

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> SS, p. 77.

<sup>99</sup> SS, p. 276.



conciencia afectiva y libidinal, carnal e intercorporal, y no como "interioridad psíquica"). Como ya observaba Merleau-Ponty en *La Structure du comportement*:

Una filosofía de inspiración crítica funda[ba] la moral sobre la reflexión que vuelve a encontrar, tras de todos los objetos, al sujeto pensante en su libertad. Si por el contrario se reconoce, [...] una *existencia* de la conciencia [...] la moral comienza por una crítica psicológica y sociológica de sí mismo.<sup>100</sup>

Esto no impide, como vimos más arriba, hablar a Merleau-Ponty del "ideal" de un "amor maduro" fundado en el "reconocimiento" del otro. Pero hay que considerar que se trata aquí, una vez más, de la descripción de una posibilidad de la experiencia intercorporal y no de una opción que se indique para seguir en la acción. Para Merleau-Ponty, se trata de evidentemente de la posibilidad más valorada, aquella a la que el desarrollo de la experiencia del otro por sí mismo parece apuntar (como lo mostrarían las investigaciones de la psicogénesis de la alteridad). Pero no puede tratarse en ningún caso de una especie de norma propuesta para guiar la acción, cuando desde la misma filosofía merleau-pontyana se desprende la conclusión de que no somos dueños de nuestras acciones.

Exploraremos ahora un poco más detenidamente las posibilidades de la experiencia intercorporal adulta tal como las concibe el filósofo. En su análisis de la novela de Simone de Beauvoir *L'invitée* Merleau-Ponty encuentra, en los diversos momentos de la historia de una relación amorosa, tres modos posibles de relación con los otros, correspondientes a los tres que ya hemos esbozado. En primer lugar hallamos una pareja de amantes –Pierre y Françoise– inmersos en una relación simbiótica: "había una única vida, y en su centro un solo ser que no podía llamarse él o yo, sino solamente nosotros". Hay un "ser dual que se alimenta de lo que le sucede a cada uno [...]; ellos están confiscados uno por el otro"<sup>101</sup>. Este tipo de relación, en la visión del filósofo, no realiza una "verdadera relación" porque consiste en una negación de la diferencia y la distancia que son inherentes a la vida adulta. Puesto que esta distancia no puede ser suprimida, ha sido sólo reprimida por una especie de ilusoria regresión a un estado infantil de indivisión, en realidad irremediabilmente perdido. Esto es lo que precisamente el arribo de una tercera persona, "la invitada", traerá a la luz. La aparición de la tercera persona tiene en la novela las mismas consecuencias que las que hemos mencionado en relación con el "estadio del espejo": en los ojos de la invitada, Françoise "se ve a sí misma desde afuera" por primera vez. La presencia de Xavière (la invitada), "les revela un tipo de existencia [...] que excluye a cada uno del otro [...]; ellos descubren la inherencia individual, el yo hegeliano que persigue la muerte del otro". Ahora también saben que "existen situaciones comunicables". Ellos creían que su amor estaba absolutamente más allá de la individualidad, los celos y el egoísmo intentando mantenerse en realidad en un ilusorio "más acá"

<sup>100</sup> EC, p. 307.

<sup>101</sup> SS, pp. 62, 63.

de esas situaciones, y ahora descubren que de hecho sólo habían estado tratando de ignorar y reprimir esas diferencias.

Sin embargo, el arribo del "tercer término" abre además la relación a una tercera posibilidad que está más allá de la "fusión" así como de la "oposición". Resumiendo el desenlace de la historia, digamos que Françoise no puede soportar esta repentina revelación de la realidad y cae enferma, pero luego de su recuperación descubre un "nuevo tipo de amor", un "amor maduro" que sigue siendo posible incluso después "de que sabe que la soledad existe, [...] [aun después] de que ha perdido la ilusión de una comunicación sin obstáculos"<sup>102</sup>. Este tercer tipo de posibilidad abierto a las relaciones humanas, subraya Merleau-Ponty, no puede ser concebido como una "solución" a los problemas humanos. La diferencia y oposición no pueden ser dejadas totalmente atrás, negadas o ignoradas. El amor aparece como un proyecto siempre contradictorio e inseguro y esta precariedad le es inherente. No sería verdadero amor si no estuviera expuesto al fracaso y a la decepción, puesto que amar implica confiar en alguien que -en tanto reconozco como otro- sé que no podré conocer nunca totalmente, y que, dice aquí Merleau-Ponty, es "libre" de actuar de acuerdo a su "voluntad personal". Nos expresamos aquí un tanto equívocamente, al utilizar estos términos (entrecomillados) que el mismo Merleau-Ponty utiliza, con el propósito de subrayar el carácter de opacidad, diferencia e imposibilidad de anticipar el comportamiento del otro. Pero es claro por todo lo expuesto antes -y como se hará más evidente al abordar la cuestión del particular *cogito merleaupontyano*- que, por un lado, si nunca podré conocer totalmente al otro, esto no significa que por contraste sí puedo conocerme totalmente a mí mismo, o que el otro pueda conocerse totalmente a sí mismo. En tanto nuestra existencia está irremediablemente mediada por nuestra corporalidad -nuestro ser exterior y mundano, intercorporal, expresivo e interactuante con los otros cuerpos- mi conocimiento de mí mismo, o el conocimiento que el otro tiene de sí mismo, es por esencia inacabado: "No existe, pues, un privilegio del conocimiento de sí, y el otro no me es más impenetrable que yo mismo"<sup>103</sup>. Por otro lado, los mismos reparos que introducimos más arriba respecto de mi propia "libertad", "voluntad" y "decisión personal" se aplican al otro, y si el otro parece un centro de voluntad libre y espontánea es porque desconocemos la trama de relaciones y sucesos, de anticipaciones y complicidades que lo habitan y en la que está inmerso -tanto como la desconoce el otro también-.

Tal como el filósofo reconoce en una nota contenida en *Lo visible y lo invisible*, algo que el análisis de la novela *La invitada* agrega a la reflexión merleaupontyana anterior acerca de la alteridad (*Fenomenología de la percepción*; cursos de psicología), es que el acceso a una alteridad

---

<sup>102</sup> SS, pp. 68, 69.

<sup>103</sup> FP, p. 350.

real necesita de la mediación de un tercero. De igual modo que el "otro" de rol o situación (en el segundo estadio de la pareja yo-otro) conserva algo de la indistinción o sincretismo del estadio inicial (por proyección e introyección), también anticipa algo de la experiencia de una alteridad más radical, en tanto ya aparece el fantasma de un tercero que convertirá al otro, al final de la novela, en "otro entre otros": un "verdadero otro". Afirma Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*:

El problema de los otros no se reduce al *del otro*, y menos aún si se tiene en cuenta que la pareja más estricta siempre tiene terceros como testigos. [...] El problema *del otro* es un caso particular del problema de los otros, la relación con alguien mediatizada siempre por la relación con terceros, [...] y ésto es válido por más lejos que se vaya en los orígenes [...] puesto que la situación edipiana es también triangular.<sup>104</sup>

Ahora bien, ¿qué significaría en estos términos amar a otra persona como verdadero "otro"? El amor es un proyecto esencialmente contradictorio, puesto que intenta hacer contacto con el otro y conocerlo, y espera el contacto, la atención y el reconocimiento del otro, pero si el otro no estuviera esencialmente más allá de mi conocimiento y mi voluntad, si no estuviera siempre más allá de mi alcance, no sería un verdadero otro y mi amor no sería verdadero amor. Sin embargo, el amor es el movimiento confiado hacia un otro que es en realidad inalcanzable. "No amaría a una persona si no fuera con la esperanza de ser reconocido por ella, y sin embargo este reconocimiento no cuenta más que si ella es libre, es decir, nunca conquistada. Pero el amor, de hecho existe"<sup>105</sup>. El amor, en este sentido, sólo tiene lugar aquí y ahora, en el presente, y revela la evanescencia y fragilidad de la vida humana sujeta a una temporalidad que se le escapa. Así, el amor es comparable a cualquier otro proyecto humano -cuya esencia expone en su extremo-, el cual al mismo tiempo va hacia su realización y la rehúsa: "Nunca se buscaría nada si no fuera para obtenerlo, y sin embargo, si aquello que yo busco debe ser algún día conseguido, es decir, superado, ¿para qué buscarlo? Hay que buscarlo porque hoy es hoy y mañana, mañana"<sup>106</sup>. Sólo en la fragilidad del presente del amor, que no puede por definición estar seguro acerca de su futuro, seríamos en la visión de Merleau-Ponty capaces de encontrarnos con un "verdadero otro". El "verdadero otro" que tocamos sin poder nunca llegar a aprehender en el amor -como en la caricia- es el otro "carnal" o "natural", el otro como particular "objeto" nunca objetivable porque sus horizontes se continúan hasta donde nunca podría saber, un "verdadero otro" en tanto lo percibo como excediéndome "por principio" y no por un defecto contingente de mi conocimiento de él.

Es justamente en virtud de esta opacidad del otro como ser carnal y natural -opacidad como la que revisten para nosotros mismos los fenómenos del nacimiento, la sexualidad y la muerte- que

---

<sup>104</sup> *VyI*, p. 108.

<sup>105</sup> *SS*, p. 76.

<sup>106</sup> *Idem*.

existe con el otro un modo primario de comunidad que no hace caso omiso de la diferencia, sino que se funda en ella. La existencia carnal es portadora para mí de un "pasado originario" -como el del nacimiento- que me impide ser transparente para mí mismo, y encuentro al otro en esta opacidad compartida con él. Del mismo modo, mi carnalidad señala hacia un "futuro inaccesible" -como el de mi muerte-, y es así que mi vida tiene un "sabor social" al tiempo que tiene este "sabor mortal", dice Merleau-Ponty<sup>107</sup>. Por último, ya hemos visto que Merleau-Ponty halla una situación modélica del entrelazo carnal en que comulgan lo propio y lo extraño como tales en la relación erótica, donde encuentro al otro "perdiéndome fuera de todo proyecto y de toda finalidad", es decir que lo encuentro en la imposibilidad misma de aprehenderlo<sup>108</sup>.

Desde una óptica distinta de la fenomenológica, Peter Winch ha llegado a conclusiones que consideramos coherentes con el concepto de una "comunidad carnal en la diferencia", en su discutido trabajo "Understanding a Primitive Society". Allí sostiene -tras radicalizar el sentido de las diferencias interculturales hasta el punto de que se ha llegado a ver erróneamente en este ensayo un emblema del relativismo cultural- que existen ciertas "nociones delimitadoras" en la vida humana, las cuales Winch hace corresponder con aquellas en las que Vico fundamentó su idea de ley natural y la posibilidad de comprender la historia. Estos rasgos "presentes en la vida de toda sociedad humana conocida, de un modo que nos proporciona una clave donde mirar si nos encontramos desorientados acerca del sentido de un sistema de instituciones extraño", son precisamente los del nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales<sup>109</sup>. Es necesario observar que, si bien Winch liga estas nociones a una dimensión ética, no intenta por medio de ellas proveer la base de un criterio moral que sirva para dirimir desacuerdos de este tipo. En su ensayo "Human Nature" se ocupó precisamente de desbaratar la legitimidad de la apelación al sustrato de una "naturaleza humana" en discusiones morales<sup>110</sup>. Estas "nociones límite" de la "vida humana", en cambio, constituyen en su visión una orientación para la comprensión de una sociedad extraña en cuanto tienen un lugar central en toda sociedad humana, pero a la manera de un problema que encuentra en cada una un modo propio y diferente de afrontarlo. ¿Cuáles son las razones por las que Winch considera que son estos rasgos los que deben considerarse universales? Su argumento, en los tres casos, apunta a mostrar que, a diferencia de otros acontecimientos o experiencias que son "componentes" particulares de la vida humana, éstos son "modos" propios de la vida humana en tanto esencialmente corporal, no acontecen dentro de la vida, sino que son los modos en que la vida humana misma acontece. Y esto permite, en su opinión, definir una especie de "ética" carnal en un

---

<sup>107</sup> SS, pp. 362, 375.

<sup>108</sup> *VyI*, p. 179.

<sup>109</sup> Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994.

<sup>110</sup> Ensayo contenido en la obra de Winch citada *supra*.

sentido no normativo ni tradicional. La muerte, por ejemplo, en cuanto no señala un futuro acontecimiento en mi vida, sino el cese mismo de mi vida, de mi mundo e incluso de mi capacidad de obrar bien o mal, hace que

mi propio concepto de lo que es ser capaz de obrar bien o mal esté profundamente ligado al concepto de mi vida que va a parar a la muerte. Si la ética es una preocupación por la manera correcta de vivir, entonces obviamente la naturaleza de tal preocupación debe estar profundamente influida por el concepto de vida que va a parar a la muerte. La actitud de uno hacia la propia vida es, al mismo tiempo, una actitud hacia la propia muerte.<sup>111</sup>

Tampoco la sexualidad es un mero componente de la vida sino un modo en que la vida acontece, una manera de experimentar el mundo, por lo que la forma que adoptan las relaciones afectivas y eróticas son de importancia fundamental para el significado que cada uno atribuye a su vida. Por último, por el hecho del nacimiento -el cual no es un acontecimiento *en* mi vida, como no lo es mi muerte- "mi vida adquiere ciertos límites éticos independientemente de mi voluntad, mantengo desde el principio relaciones específicas con otras personas, de las cuales surgen obligaciones que no pueden sino ser éticamente fundamentales"<sup>112</sup>.

Ahora bien, para Winch estas nociones no pueden proveernos "criterios" últimos y concretos para zanjar discusiones morales al modo de una "naturaleza humana" a la que fueran inherentes ciertos derechos y deberes: Winch subraya que a este respecto la discusión debe extenderse siempre sobre un horizonte abierto y no clausurado por la suposición falaz de "lo que es o no posible para los seres humanos"<sup>113</sup>. Sí en cambio pueden hacer posible un encuentro con otros modos de vida del que resulte algo similar a una "sabiduría" moral. Puesto que al encontrarnos con otras comunidades y formas de vida "no nos hallamos sólo frente a técnicas diferentes, sino nuevas posibilidades de lo bueno y lo malo en relación con las cuales los hombres pueden adaptarse a la vida", "el concepto de *aprender de* que está implicado en el estudio de otras culturas está claramente vinculado al concepto de *sabiduría*"<sup>114</sup>.

En la misma línea, pero continuando explícitamente lo sugerido principalmente por Merleau-Ponty y E. Levinas, Alphonso Lingis ha expuesto sus ideas acerca de una "comunidad carnal en la diferencia" en numerosos trabajos tales como "El imperativo elemental", "Nosotros mortales", o precisamente *La comunidad de los que no tienen nada en común*<sup>115</sup>. Lingis habla de una comunidad no resultante del reconocimiento de la semejanza o el parentesco (*kinship*) entre

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 82.

<sup>112</sup> Ibid., p. 85.

<sup>113</sup> P. Winch, "Naturaleza Humana", en op. cit., p. 167.

<sup>114</sup> P. Winch, "Comprender una sociedad primitiva", en op. cit., p. 78.

<sup>115</sup> Alphonso Lingis, "The elemental imperative", *Research in Phenomenology*, XVIII, 1988; "We Mortals", *Philosophy Today*, V. 35, No. 2, verano 1991; *The community of those who have nothing in common*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

humanos que se asocian mediante compromisos recíprocos, intercambio de mensajes, recursos y servicios -lo que es siempre simultáneo a la identificación de otros individuos como extranjeros a la comunidad-, sino entre "individuos destituidos" en su condición de mortales: una "comunidad en la muerte". Primeramente, dice Lingis, es en mi carnalidad mortal que reconozco la alteridad del otro: "es la pared de la propia muerte la que circunscribe la zona de posibilidades que son posibles para mí y las separan de las que lo son para otros. [...] Es en este diferirse de su muerte en relación con la mía que el otro es diferente"<sup>116</sup>. Ahora bien, es también en virtud de compartir ese enigmático colapso del sentido que a la vez nos separa, que se establece más profundamente una comunidad en la separación, una "comunidad de los que no tienen nada en común". Lo que hace al otro extraño (su mortalidad en tanto ser carnal) es también lo que permite que comunique con él en tanto co-partícipes ambos de una misma experiencia "natural" en que colapsan nuestros saberes y proyectos. En este encuentro sensible con el rostro, la piel, los ojos desnudos del otro, "sentimos la vulnerabilidad y la mortalidad en los temblores del placer que se consume y en la angustia del dolor que agita esas superficies"<sup>117</sup>, y esa vulnerabilidad y mortalidad ajenas nos interpelan con un "imperativo elemental". Las superficies carnales se exponen y nos obligan, pero a la vez nos coharten la posibilidad de ejercer nuestros poderes, de clausurar su sentido en un proyecto. Por ejemplo, sugiere Lingis, en el acompañamiento de alguien que está muriendo, la caricia del consuelo "es una solicitud que no tiene idea de qué hacer o de cómo escapar; se va hacia donde no se puede avanzar, donde nada se ofrece y nada se promete. [...] Se va porque uno se encuentra obligado a ir"<sup>118</sup>. Esta comunidad elemental fundada en nuestra carnalidad mortal no se limita, en fin, a la esfera de la humanidad, por cuanto

en la duración y la paciencia de esta pasividad uno se acerca a todos los que sufren y mueren, a los hambrientos, torturados y masacrados, a los grandes elefantes que mueren en los pantanos y los gorriones que mueren en el frío, a las mariposas que mueren en el sol y los animales amadrigados que mueren en la oscuridad de la tierra, a las estrellas solitarias que mueren en los vacíos del universo, a los dioses asirios y africanos que mueren mientras los desiertos crecen y los dioses mayas que mueren mientras los bosques arden.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> A. Lingis, "Community in Death", en *The Community ...*, p. 171.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 179. Nos hemos referido más extensamente a estas cuestiones en nuestro trabajo "Incommensurabilidad, experiencia de lo extraño y comunidad carnal en Simone Weil y la fenomenología contemporánea", en *Diánoia. Anuario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, XLV, 1999, pp. 187-216.

## V. Merleau-Ponty desde la temporalización del cuerpo hacia la espacialización del tiempo.

Los trabajos exégeticos acerca de la filosofía merleau-pontyana a menudo se refieren a la centralidad que en ésta adquiere la cuestión de la temporalidad. Sin duda, lo hacen apoyándose en el mismo Merleau-Ponty, quien parece subrayar explícitamente esta primacía de la cuestión del tiempo por ejemplo al afirmar en la primera parte de la *Fenomenología de la percepción* que "la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo. [...] A partir de este fenómeno central [el tiempo] las relaciones de lo 'psíquico' y lo 'fisiológico- se vuelven pensables"<sup>1</sup>. En su exposición acerca del mundo percibido, en la segunda parte de la obra, Merleau-Ponty reiterará que "la síntesis perceptiva es para nosotros una síntesis temporal, la subjetividad [...] no es nada más que la temporalidad"<sup>2</sup>. También afirma que "la síntesis espacial y la síntesis de objeto se fundan en este despliegue del tiempo"<sup>3</sup>. Al finalizar la segunda parte de la obra Merleau-Ponty reitera que "si encontramos de nuevo el tiempo bajo el sujeto, si vinculamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y del otro, comprenderemos que, más allá, nada hay por comprender"<sup>4</sup>. Todos los problemas claves de toda su *Fenomenología*, según estas afirmaciones, desembocarían y se resolverían al parecer en torno a la cuestión del tiempo. Sin embargo, queremos proponer que quizá el mismo filósofo no describía cabalmente en estas afirmaciones el verdadero resultado que arrojarían sus análisis acerca del tiempo y el espacio, la corporalidad y la percepción, ni su específico abordaje de la temporalidad en el capítulo expresamente dedicado al tema, puesto que estos desarrollos no nos guían hacia la conclusión de la necesaria "temporalización" del espacio o del cuerpo, sino en igual o incluso mayor medida, hacia la "espacialización" del tiempo, lo que debería al menos dar pie para arrojar alguna sombra de duda sobre la pretendida centralidad de la temporalidad en el pensamiento merleau-pontyano.

Es verdad que los análisis del espacio vivido en la *Fenomenología de la percepción* acarrearán como una conclusión la temporalización del espacio, es decir, la imposibilidad de describir el espacio sin categorías temporales: "Cuando digo que veo un objeto a distancia, quiero decir que aún lo retengo, o que ya lo retengo, está en el pasado o en el futuro al mismo tiempo que en el espacio"<sup>5</sup>. Las perspectivas no presentadas pero implicadas en la percepción de la perspectiva actual son momentos temporales retenidos y protensionados: lo que está "en otra parte", decía Merleau-

---

<sup>1</sup> FP, p. 104.

<sup>2</sup> FP, p. 254.

<sup>3</sup> FP, p. 254.

<sup>4</sup> FP, p. 376.

<sup>5</sup> FP, p. 280.

Ponty, es "lo ya visto" o lo "aún no visto". No sólo la espacialidad es siempre a la vez temporalidad, sino que es netamente definida en términos temporales como "el sentido de la coexistencia", es decir que el espacio es la misma existencia temporal simultánea: "la coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal"<sup>6</sup>. Todos estos análisis apuntan explícitamente en dirección de lo que podría denominarse una temporalización del espacio, una explicación o reducción del segundo por el primero o al primero: "La percepción me da un 'campo de presencia' en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda [temporal] hace comprender la primera [espacial]"<sup>7</sup>. Y sin embargo, ya en estas formulaciones podemos preguntarnos si lo afirmado explícitamente no es minado subrepticamente por la terminología de rango espacial con que se caracteriza al tiempo: el tiempo, se afirma, no es la sucesión pasado-presente-futuro, sino la "dimensión" donde se dan los tres, la "inclusión de cada uno [de los momentos temporales] en la *espesura* del siguiente"<sup>8</sup>. Justamente una página antes de esta definición de la temporalidad Merleau-Ponty había identificado esta dimensión de "inclusión recíproca" o de "envolvencia" con la misma profundidad espacial<sup>9</sup>. Dejemos por ahora estas dudas planteadas en suspenso y guémonos por el más aparente y explícito cometido merleaupontyano de conducir todos los problemas al "problema último" de la temporalidad.

El tratamiento de la temporalidad -tan anunciado y postergado- recién aparece en la tercera parte y constituye el penúltimo capítulo de la *Fenomenología de la percepción*, precedido y seguido por dos capítulos que se relacionan con la cuestión de la subjetividad ("El 'Cogito'" y "La libertad"). ¿Significará esto -como la organización de la obra sugiere- que el filósofo ha llegado a la tan anunciada médula de su exposición, aquel fundamento al que -como anunciaba en los primeros capítulos- se reduciría todo su análisis del ser-del-mundo, del cuerpo y de la percepción, un fundamento que, como tal, ya no necesita reducirse a nada más ni explicarse en función de otra cosa? Tanto la ubicación del capítulo como su contenido parecen apuntar a relacionar la cuestión del tiempo con la del sujeto. ¿Significará esto una nueva versión de la moderna doctrina del tiempo como "forma del sentido interno", característica última de la subjetividad, y habremos así llegado -con el sujeto-tiempo- al fundamento último de la experiencia? En este caso hay que desconfiar de las primeras apariencias, porque los lectores cuidadosos de la *Fenomenología* acordarán en que la estructura y los títulos de la obra -especialmente los de la tercera parte- funcionan casi como un

---

<sup>6</sup> FP, p. 280.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> FP, p. 281. El subrayado es nuestro.

<sup>9</sup> "La profundidad es la dimensión por la que las cosas o los elementos de las cosas se envuelven unos a otros, mientras que la anchura y la altura son las dimensiones por las que se yuxtaponen" (FP, p. 280).



*trompe l'oeil*. Basta con acercarse al texto para darse cuenta de que lo que aparece a primera vista puede transformarse en algo muy diferente y cambiar su sentido en una visión próxima: el contenido de los últimos capítulos desborda y de hecho hace estallar las pretensiones más bien clásicas que sugieren sus títulos y su ubicación final en la estructura tripartita de la obra.

El argumento de la "espacialización del tiempo" que intentaremos hallar por debajo de las apariencias en este capítulo acerca de la "La temporalidad" es extremadamente simple. Para acercarnos a él lo formulamos a continuación con la mayor ingenuidad posible. El tiempo es, por ejemplo en la definición de Kant, la forma en que las sensaciones necesariamente son recibidas según relaciones de simultaneidad y sucesión. Ahora bien, la cuestión es: ¿cómo podrían coexistir simultáneamente dos sensaciones más que en las dimensiones del espacio? Lo que en última instancia nos podría conducir a preguntarnos si no será el tiempo una dimensión o una propiedad del espacio mismo. El argumento nos lleva a afirmar que, más que ser el espacio el "sentido de la coexistencia", como se afirma en la *Fenomenología*, "la profundidad es -en términos del "último Merleau-Ponty"- la dimensión por excelencia de lo simultáneo"<sup>10</sup>. La diferencia entre las dos fórmulas, que puede pasar inadvertida, consiste en que la primera brinda una definición del espacio en términos temporales (coexistencia o simultaneidad), mientras que la segunda permite la interpretación -que se nos aparecerá como aquella que le es más propia- de que la coexistencia o simultaneidad temporal sólo se da en y es propia de la profundidad espacial. Entiéndase que no se trata de la mera imposibilidad de representarnos el tiempo más que mediante imágenes espaciales. Apuntamos a que la profundidad de lo simultáneo no es una metáfora sino que lo simultáneo sólo existe en profundidad, es decir, que el tiempo es espacial o incluso, como dirá Merleau-Ponty en su formulación más extrema, que el espacio "genera" el tiempo: "El espacio no puede ser símbolo del tiempo más que porque en primer lugar participa de la génesis del tiempo"<sup>11</sup>.

Detengámonos ahora en el tratamiento de la cuestión en la *Fenomenología de la percepción*. El primer objetivo del capítulo acerca de la temporalidad es brindar una descripción del "pasar" o el "fluir" del tiempo tal como es vivido. Para ello es necesario en primer lugar abandonar la "noción" del tiempo como una serie de presentes que se suceden, puesto que

la serie de las relaciones posibles según el antes y el después, no es el tiempo, es su registro final, es el resultado de su *paso*, que el pensamiento objetivo presupone y no consigue captar. [...] Es un medio distinto de mí e inmóvil en donde nada ocurre ni se escurre. Tiene que haber otro tiempo, el verdadero, en donde yo aprenda qué es el paso o el tránsito.<sup>12</sup>

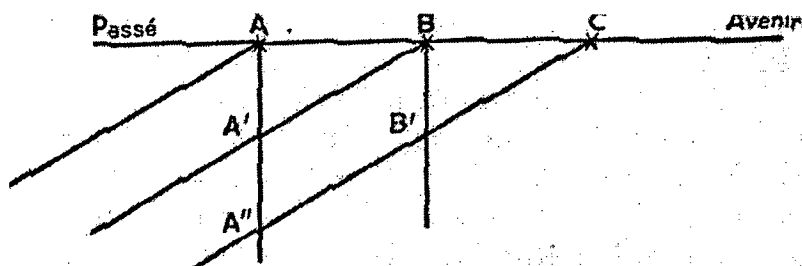
<sup>10</sup> *VyI*, p. 256.

<sup>11</sup> *NC*, p. 208.

<sup>12</sup> *FP*, p. 423.

Si atendemos al fluir del tiempo tal como es vivido, en cambio, nos encontramos con un "campo de presencia" en el que el futuro se desliza en el presente y el pasado, sin que yo me represente (piense) estos últimos momentos temporales: ellos conviven o son "co-vividos" en el presente. Este "campo de presencia" en que los horizontes temporales se entrelazan, el presente que no se despega del pasado y no deja de anunciar el futuro, es sin dudas *cuanto menos comparable* a la remisión de los horizontes en un "campo" espacial, como Merleau-Ponty confirma enseguida: "No pienso en la tarde que se cae y sus secuencias, y sin embargo 'está ahí', como la parte trasera de una casa de la que veo la fachada, o como el fondo bajo la figura"<sup>13</sup>.

A continuación en el capítulo se nos recuerda el esquema husserliano de la temporalidad, que no consiste en una *línea* de momentos sucesivos, sino en una *red* que deja ver la simultaneidad de las retenciones y protensiones en el presente.



d'après Husserl (*Zeitbewusstsein*, p. 22).

Ligne horizontale : série des « maintenant ». Lignes obliques : Abschattungen des mêmes « maintenant » vus d'un « maintenant » ultérieur. Lignes verticales : Abschattungen successives d'un même « maintenant ».

El diagrama muestra que el paso del tiempo consiste en la adición simultánea -la adherencia- al presente puntual de las retenciones y retenciones de retenciones más las protensiones y protensiones de protensiones, adición que constituye sin más un *espesamiento*: el paso del tiempo, dice Merleau-Ponty, consiste en que "la capa de tiempo entre él [el momento pasado retenido] y yo [en el presente] se espesa"<sup>14</sup> por la adición de retenciones interpuestas. Se trata de pensar "contra el tiempo 'filiforme' [...], a favor del tiempo 'espeso'"<sup>15</sup>, reiterará en sus últimos cursos. No habría, al parecer, mejor manera de atisbar el paso del tiempo que mostrar su "espesor", sus "capas" entrelazadas, es decir, espacializarlo: el único modo posible de "recoger la verdad del análisis trascendental [que afirma que] el tiempo no es una serie absoluta de acontecimientos" es concebir "una hinchazón o una burbuja del tiempo [*un gonflement ou une ampoule du temps*]", escribirá en

<sup>13</sup> FP, p. 424. El subrayado es nuestro.

<sup>14</sup> Idem. El subrayado es nuestro.

<sup>15</sup> NC, p. 207.

sus últimas notas<sup>16</sup>. Ahora bien, Merleau-Ponty observa en su *Fenomenología* que el esquema husserliano de la "red" temporal se presta a ser interpretado estáticamente y disfrazar el pasar o el fluir mismo del tiempo: en la página tenemos sólo una serie de puntos, una multiplicidad espacial, que está toda ella ahí ahora. ¿Cómo recobrar la intuición del pasar? Una vez más, el filósofo no encuentra mejor manera de recobrar la intuición del puro tránsito temporal más que mediante una imagen espacial: la *transparencia*, es decir, el *aparecer simultáneo en profundidad*: "Lo que se me da es A [el pasado] visto por transparencia a través de A', y este conjunto a través de A" [sus retenciones] y así sucesivamente, *como veo el guijarro a través de las masas de agua que se deslizan sobre él*"<sup>17</sup>. El comentario de Merleau-Ponty apunta a que si el esquema no es demasiado exacto y elocuente para mostrar el pasar del tiempo, no es porque sea espacial y "espacializar" signifique perder la esencia del tiempo, como habría pensado, por ejemplo, Bergson. El esquema va en la dirección correcta, y si no consigue *hacernos ver* el pasar no es por ser espacial, *sino por no ser lo suficientemente espacial*: porque el diagrama plano no tiene *profundidad*. Serían necesarias tres dimensiones y transparencias -sería necesario el *espesor*- para mostrar el tránsito. El fenómeno particular de la transparencia en realidad no es nada más que un caso muy elocuente de la implicación de los horizontes espaciales -de "otros lugares"- en cada escorzo o cada objeto espacial, implicación que es la regla de toda percepción espacial: en la percepción de un cubo como cubo a partir de uno, dos o como máximo tres lados, las caras posteriores no vistas son percibidas "como por transparencia".

En una nota a pie de página del capítulo sobre la temporalidad hallamos una expresión escueta y equívoca:

No es necesario ni suficiente, para volver al tiempo auténtico, denunciar la espacialización del tiempo, como hace Bergson. No es necesario, porque el tiempo no es exclusivo del espacio [*le temps n'est exclusif de l'espace*] más que si se considera un espacio previamente objetivado, y no esta espacialidad primordial que hemos intentado describir. [...] No es suficiente, porque, incluso una vez denunciada la traducción sistemática del tiempo en términos de espacio, se puede permanecer muy lejos de una intuición auténtica del tiempo.<sup>18</sup>

La expresión es un tanto confusa, pero considérese si puede interpretarse con sentido, en el contexto de la frase, el enunciado "el tiempo no es exclusivo del espacio" más que como "el tiempo no excluye el espacio". Más aún, vimos que el análisis mismo de Merleau-Ponty lleva no sólo a afirmar que el tiempo "no excluye" el espacio, sino que el tiempo, en tanto su pasar significa la simultaneidad "en transparencia" de sus momentos, no es otra cosa más que el despliegue de la

<sup>16</sup> *VyI*, p. 226; *VI*, p. 238.

<sup>17</sup> *FP*, p. 425. El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> *FP*, p. 423, n. 3.

profundidad espacial misma. En efecto, ¿qué otro modo tenemos de pensar -y especialmente, de experimentar- la coexistencia de los momentos temporales -retenciones y protensiones en el presente- más que como los horizontes que están implicados en cada percepción espacial particular, es decir, en la profundidad y el espesor que acompaña y prolonga cada escorzo en otros escorzos y cada objeto en un campo? O como el mismo Merleau-Ponty se preguntará en uno de sus últimos cursos: "¿qué sería un tiempo que no adviniera en un Espacio y en el mismo espacio?"<sup>19</sup>. Si una conclusión explícita de la tematización merleauPontyana del espacio vivido en la *Fenomenología* era su definición en términos de tiempo -como "el sentido de la coexistencia"-, una conclusión implícita pero no menos necesaria de su análisis del tiempo es entonces su definición en términos de espacio, como sentido de la profundidad, el espesor o, en el sentido definido más arriba, la transparencia. En una nota escrita en 1959 Merleau-Ponty vuelve a reflexionar acerca del "diagrama de Husserl" y confirma la interpretación que esbozamos. Allí considera que en el diagrama "la representación del fenómeno del fluir es incorrecta. [Pero] *No en tanto que espacial [...]. Por tanto, no hay por qué acusar al espacio como hace Bergson*"<sup>20</sup>. Volveremos más adelante a detenernos en esta nota.

Es verdad que hemos privilegiado las imágenes visuales para referirnos a la "espacialización" merleauPontyana del tiempo. ¿Qué sucede con la percepción auditiva de un sonido o de una melodía, que parecería transcurrir solamente en el tiempo? ¿Remite en ella el entrelazamiento de los momentos temporales necesariamente a algún espacio? En efecto, ella también lo hace, como Merleau-Ponty ya observaba precedentemente en su obra:

En la sala de conciertos, cuando vuelvo a abrir los ojos, el espacio visible se me aparece estrecho respecto de este otro espacio en el que hace un instante se desplegaba la música, y aun cuando mantenga los ojos abiertos mientras se interpreta el fragmento, me parece que la música no está verdaderamente contenida en este espacio preciso y mezquino. La música insinúa, a través del espacio visible, una nueva dimensión en la que ella hace irrupción.<sup>21</sup>

Aún la audición, ejemplo privilegiado del puro fluir temporal, despliega un espacio y los horizontes temporales próximos -retenciones y protensiones- del sonido son también espaciales. Así también los horizontes lejanos que se abren en la rememoración suscitada por la audición de una melodía familiar son espaciales: la audición de una melodía que no oíamos desde la infancia "nos transporta" a aquellos paisajes y habitaciones que nuestro cuerpo habitó. Y lo mismo puede decirse de los otros campos sensoriales: en ellos también se comprueba que el fluir de la temporalidad es inseparable del despliegue espacial. Los sabores y los olores nos provocan intensos recuerdos involuntarios,

<sup>19</sup> NC, p. 199.

<sup>20</sup> Vyl, p. 239. El subrayado es nuestro.

<sup>21</sup> FP, p. 237.

aquellos a los que apela la obra de Proust: "no es más que en este olor, que en este paisaje, que palpita el pasado", comenta Merleau-Ponty su lectura de *En busca del tiempo perdido*<sup>22</sup>. Significativamente, también nos referimos a estos recuerdos diciendo que un olor o un sabor "nos transportan", es decir, nos abren otros espacios. Los horizontes temporales que habitan un olor o un sabor son a la vez paisajes, relieves, densidades e iluminaciones: el pasado no está en otro momento del tiempo sino que no es más que la profundidad misma de un paisaje o de un aroma.

De hecho, la tesis apenas disimulada del capítulo "La temporalidad" acerca de la espacialización del tiempo constituye su principal y más original apuesta teórica. El que la subjetividad fuera concebida como temporal no constituiría ninguna novedad: Merleau-Ponty comienza el capítulo citando a Heidegger ("*Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit*") y a la fórmula kantiana de la temporalidad como "forma del sentido íntimo". Igualmente para Husserl la trascendencia de la conciencia, como observa Renaud Barbaras, "tenía en última instancia una significación temporal, el tiempo era la medida del Ser. Tal es la posición dominante en la corriente fenomenológica"<sup>23</sup>. El que la temporalidad necesite referirse a una subjetividad tampoco resultaría innovador: basta recordar la tesis husserliana de la conciencia inmanente constituyente del tiempo. No parece ser la propuesta única ni original de Merleau-Ponty en este capítulo, entonces, la de reiterar una vez más que "hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo"<sup>24</sup>. Es más bien dando por sentada esta relación y proponiendo ir más allá en alguna otra dirección que Merleau-Ponty afirma al comenzar el capítulo la necesidad de "comprender el sujeto" y "considerar el tiempo en sí mismo". ¿Qué significará esta profundización de la comprensión del sujeto-tiempo? Significará literalmente "darles espesor", espacializarlos: comprender que el sujeto es cuerpo o que el tiempo es espacio. Este espesor espacial es la condición para que los términos no coincidan consigo mismos ni entre sí: el sujeto es temporal, se encuentra incluso en el foco del despliegue del tiempo, y sin embargo no constituye el tiempo, porque el espesor de su ser corporal es la huella de un tiempo que le es a la vez propio y ajeno -desconocido, "salvaje", incontrolable-. La transparencia o entrelazamiento del pasado en el presente se transforma, en última instancia, por "espesamiento", en opacidad. El tiempo espacial, "espesado" o "engrosado", aparecerá, al final del análisis, como el tiempo del mundo, el tiempo de los otros y el tiempo de la naturaleza: en "la espesura del presente preobjetivo [...] hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo"<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> NC, p. 208.

<sup>23</sup> R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 1998, pp. 253, 254.

<sup>24</sup> FP, p. 430.

<sup>25</sup> FP, pp. 440, 441.

Esta última frase, con la que culmina el capítulo, remite nuevamente a "la espesura" (*l'épaisseur*) del tiempo o la espacialidad del tiempo -diríamos nosotros- como "solución para todos los problemas de la trascendencia". Por ejemplo el tiempo, había dicho unas páginas antes, es la solución -textualmente: la "supresión"- del problema de la relación del alma y el cuerpo:

Tanto me es esencial el poseer un cuerpo como es esencial al futuro el ser el futuro de un cierto presente. [...] Nuestra existencia abierta y personal se apoya en una primera base de existencia adquirida y envarada. Pero las cosas no pueden ser de otro modo si somos temporalidad, puesto que la dialéctica de lo adquirido y del futuro es constitutiva del tiempo.<sup>26</sup>

Esta solución es de inspiración bergsoniana, como reconoce Merleau-Ponty en sus últimos cursos: "Así Bergson nos dice que [...] no podemos comprender que el universo sea a la vez trascendente e inmanente [a la conciencia]. Al contrario, la solución aparece si pensamos estas relaciones en términos de tiempo"<sup>27</sup>. ¿Pero en términos de qué concepción del tiempo? El cuerpo y el alma se relacionan internamente como los momentos temporales (la conciencia, el yo, es también su organismo del mismo modo que mi presente está en continuidad con mi pasado) si y sólo si el tiempo no es meramente una serie, una sucesión -puesto que de ese modo no reconocería el pasado como mío- sino que tiene un "espesor" en el que el presente está "engrosado" por el pasado del que no puede desprenderse (e "hinchado" por el futuro del que está preñado), y así reconocer como "su pasado" (y "su futuro"). Más que una solución del problema alma-cuerpo por medio del tiempo, se trata entonces de una constatación casi tautológica: decir que la conciencia es inseparable del cuerpo, incluso en su sentido de organismo, es decir que el tiempo -asociado tradicionalmente al sujeto- es inseparable del espacio.

Si la espacialización del tiempo es, como sugerimos, la tesis apenas disimulada del capítulo sobre la temporalidad, no podemos más que concluir que el desarrollo total de la *Fenomenología de la percepción* evidencia ser circular. Recordemos que en el primer capítulo de la primera parte de la obra Merleau-Ponty proponía que la solución del problema de la relación alma-cuerpo consistía en pensarlos como el entrelazamiento de los momentos temporales: la conciencia y el cuerpo están entrelazados como el pasado y el presente en la misma estructura del tiempo. ¿Cómo dar cuenta de mi posibilidad de mover por una decisión consciente y voluntaria este complejo material de músculos, huesos y nervios que es un dedo? O a la inversa, ¿cómo es que el impacto de una metralla en la región occipital de un cerebro puede afectar el pensamiento, cómo "la metralla se habría encontrado con la función simbólica"?<sup>28</sup> Nos vemos tentados a recurrir a la pseudo-explicación causal, que en realidad no explica cómo pueden tocarse dos órdenes que se suponen

<sup>26</sup> *FP*, pp. 438, 439.

<sup>27</sup> *N*, p. 81.

<sup>28</sup> *FP*, p. 143.

separados y establecerse una relación entre ellos (causal) que sólo se supone propia de uno de ellos (el mundo físico). La solución merleau-pontyana se expresa en la siguiente frase: "*Mientras que la fenomenología no se haya convertido en fenomenología genética*, los retornos ofensivos del pensamiento causal y del naturalismo estarán justificados"<sup>29</sup>. La verdadera solución, entonces, es dar el paso hacia el pensamiento "genético", es decir, pensar el problema en términos de tiempo: el organismo es el pasado de la conciencia presente, y los momentos temporales no tienen límites discretos sino que están superpuestos e imbricados. El organismo es, entonces, un pasado que se perpetúa en el presente, un pasado que nos es contemporáneo y que por eso comunica interiormente con la conciencia -es conciencia como la conciencia es cuerpo-, siendo ambas dimensiones entrelazadas de la misma estructura temporal.

Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; así supera la dispersión de los instantes, está en posición de dar su sentido definitivo a nuestro mismísimo pasado y de reintegrar a la existencia personal incluso este pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario.<sup>30</sup>

Esta integración del organismo en la conciencia que se comprueba al mover conciente y voluntariamente un dedo no es nunca total, porque no puedo nunca apropiarme de mi pasado sino en la misma medida en que soy siempre a la vez ya propio y deudor de él. Pasado y presente se trascienden y se desbordan uno al otro como regla: el movimiento voluntario por un lado -como trascendencia del presente sobre el pasado- o la enfermedad o el accidente orgánico por otro -como trascendencia del pasado sobre el presente- no son más que casos extremos de este desbordamiento que es esencial al fluir mismo del tiempo.

Si una vida individual puede recobrar y asumir el pasado específico que es nuestro cuerpo, solamente puede hacerlo en cuanto no lo ha trascendido nunca, en cuanto lo alimenta secretamente y le dedica una parte de sus fuerzas, en cuanto sigue siendo su presente, como puede verse en la enfermedad en la que los acontecimientos del cuerpo se convierten en los acontecimientos del día. [...]. Así, para resumir, la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo. Más adelante volveremos a abordar el tiempo. Mostremos únicamente, de momento, que, a partir de este fenómeno central, las relaciones de lo "psíquico" y lo "fisiológico" se vuelven pensables.<sup>31</sup>

El problema de la relación alma-cuerpo es, en suma, derivado al de la interrelación entre los momentos temporales, cuyo tratamiento es en este primer capítulo sólo prometido y postergado para más adelante. Cuando finalmente se aborde de frente la cuestión del tiempo, en el penúltimo

---

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> FP, p. 103.

<sup>31</sup> FP, p. 104.

capítulo de la obra, se concluirá que el único modo de comprender el fluir del tiempo y el entrelazamiento de sus momentos es espacializarlo, es decir, darle cuerpo. Por eso afirmamos que el desarrollo total de la obra es circular. La corporalidad se entenderá a la luz de la temporalidad, promete Merleau-Ponty al comenzar su exposición, para afirmar finalmente en los últimos capítulos que la temporalidad se entiende espesándola o engrosándola, es decir, espacializándola o dándole cuerpo. Por detrás de esta apariencia de desarrollo lineal que se revela, en última instancia, circular, se adivina que lo que está en juego es la elucidación de un único fenómeno: el ser como espacio-tiempo, tiempo-cuerpo, o "tiempo-cosa" -como dirá en sus últimos cursos-, es decir, como estructura de entrelazamiento, mezcla e interpenetración.

Sólo a modo de *excursus*, observemos que entre las notas de trabajo contenidas en *Le visible et l'invisible* se encuentra una (de julio de 1959) especialmente referida a este "argumento" que reseñamos, nota cuya oscuridad ha dado lugar a más de un equívoco, siendo evocada a menudo para subrayar las presuntas diferencias y quiebres en la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty entre los años cuarenta y fines de los cincuenta, es decir, el presunto "giro" que separaría al filósofo de la *Fenomenología* del "último Merleau-Ponty". La nota comienza afirmando rotundamente que "los problemas planteados en *Ph. P.* son insolubles porque mi punto de partida es la distinción 'conciencia'-'objeto'". El problema al que específicamente se está refiriendo como propio de la *Fenomenología de la percepción* es la relación entre el orden "objetivo" ("determinada lesión cerebral"), i.e., el organismo, y la conciencia. A continuación "descalifica" este problema y sugiere plantearlo de otro modo mejor:

*¿qué es el presunto condicionamiento objetivo? Respuesta: es una manera de expresar y anotar un acontecimiento perteneciente al orden del ser bruto o salvaje que, ontológicamente, es primero [...]. El tejido común con que están hechas todas las estructuras es lo visible, lo cual no pertenece en modo alguno a lo objetivo, al en sí, sino a lo trascendente -y no se opone al para Sí, no tiene cohesión más que para un Sí - el Sí que hay que entender [...] como unidad de transgresión o de superposición correlativa de 'cosa' y 'mundo' (el tiempo-cosa, el tiempo-ser).<sup>32</sup>*

La lesión cerebral, se afirma entonces, es un acontecimiento de lo visible, y lo visible no se opone a la conciencia en tanto es visible de un vidente, que es a su vez sólo visión de lo otro de sí, es decir, trascendencia. Hay superposición o transgresión -entrelazamiento- de lo objetivo y lo subjetivo en el Ser o la carne, en tanto todo ser es "ser de percepción" (es "lo visible"). Ahora bien, esta interpenetración -y esto es fundamental- termina siendo equiparada entre paréntesis con el "tiempo-cosa", lo que es lo mismo que decir el tiempo "subjetivo" hecho "mundo" o espacializado. Recordemos la respuesta al problema en la *Fenomenología de la percepción*: la relación alma-

<sup>32</sup> *Vyl*, pp. 244, 245.



cuerpo es un modo del problema general de la "trascendencia" de la conciencia, decía textualmente, y esta trascendencia se comprende por "la espesura del tiempo" (*sic.*) -el "tiempo-cosa" de las notas de trabajo- que "me abre a un pasado que no viví y un futuro que no podría vivir", un ser sólo percibido que sin embargo no constituyo, porque se hunde en o se extiende hacia lo que no podría percibir. ¿Cuál es la diferencia conceptual entre ambas soluciones o disoluciones del problema, más allá del cambio de estilo o vocabulario? Parecería que o bien Merleau-Ponty olvidó la idéntica solución-disolución propuesta en su *Fenomenología*, o intentaba convencerse a sí mismo de su capacidad de innovación.

En sus cursos sobre la naturaleza Merleau-Ponty reprochará a Bergson el hablar de "la experiencia interna del tiempo". La crítica apunta, nuevamente, a que "mi duración no es una duración puramente interior"<sup>33</sup>. Se trata, entonces, de "exteriorizar" el tiempo, es decir, de "espacializarlo". En este marco se aclaran las siguientes afirmaciones: "La tarea de la filosofía no es solamente restituir la duración, sino también el mundo de las cosas, que tiene una figura [...]. No es el tiempo interior, sino el tiempo en el que estamos *ubicados* [*dans lequel nous sommes placés*], el tiempo *que habitamos*"<sup>34</sup>. Contra la "experiencia íntima del tiempo" y a favor de la "exterioridad del tiempo", Merleau-Ponty no encuentra mejor crítico de Bergson que Bergson mismo cuando dice que "llevamos con nosotros, a todos lados donde vamos, un tiempo que expulsa a los otros, como el claro que va pegado al paseante hace a cada paso retroceder la niebla"<sup>35</sup>. Merleau-Ponty observa que "la imagen misma del claro [y toda la topología asociada] implica que mi duración no es una duración puramente interior"<sup>36</sup>. La temporalidad no es íntima y extra-espacial, y en ese sentido Merleau-Ponty recuerda reiteradamente la observación bergsoniana de que para preparar una bebida azucarada tengo que esperar que el azúcar se funda: el tiempo no es interior a una conciencia, está desplegado en el espacio, mi tiempo es a la vez el "espacio polimorfo" mismo del azúcar, es el "tiempo del mundo" o el "tiempo-cosa"<sup>37</sup>. Como resume el filósofo en sus cursos:

El tiempo no debe ser pensado separado del espacio [...]. Es una propiedad de este espacio, y no sólo de la "conciencia" - Tiempo monumental del reloj, tiempo de la noche ferroviaria, tiempo de los vagones, tiempo del mundo. [...] El espacio no puede ser símbolo del tiempo más que porque en primer lugar participa en la génesis del tiempo. [...] La muralla no es sólo un símbolo del tiempo - un apoyo que tomaríamos para pensar las puras relaciones de sucesión filiforme que no necesitarían espacio. Los años están uno sobre el otro, el tiempo es esta muralla misma construida levantando los años precedentes.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> N, p. 151.

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 179. Cit. en N, p. 151.

<sup>36</sup> N, p. 151.

<sup>37</sup> N, pp. 81, 152.

<sup>38</sup> NC, pp. 207, 208.

En suma, el pasado y el futuro, antes que ser recuerdos y expectativas, y antes aun de ser retenciones y protensiones, son los espacios que acompañan inseparablemente a lo visible, son contraccaras, fondos, sombras, reflejos, fantasmas y transparencias: el tiempo no está en la conciencia, sino en lo que se asoma y se escurre por el rabillo del ojo. Lo temporalmente anterior y posterior no es más que la transparencia de lo que está por debajo, por detrás o a lo lejos. La "semana próxima", en el sentido del porvenir, es una dimensión próxima -en el sentido de "cercana"- que está agazapada en simultaneidad en la profundidad del espacio que habito, es lo invisible que está entrelazado esencialmente con el espacio visible. En sus últimos cursos, Merleau-Ponty otorga abiertamente una versión de esta tesis de la determinación espacial del tiempo en los siguientes términos: "Al venir a lo visible, las cosas inscriben una sombra de sí mismas que es imborrable - El pasado no es inmaterialidad, 'recuerdo puro': es por el contrario lo que ha sido visto o visible, indestructible como sombra o doble de lo visible"<sup>39</sup>. Y lo mismo podría decirse del futuro: éste está más allá o más acá de lo visible, un poco más afuera o más adentro pero no en un tiempo más allá del espacio, de modo semejante a como para los antiguos druidas celtas el futuro de una persona e incluso el de una comunidad estaba más allá de la superficie visible de los cuerpos pero no fuera del cuerpo, sino en las vísceras y en las entrañas<sup>40</sup>.

Una implicancia hasta este punto no explicitada de esta "espacialización" merleauPontyana del tiempo es el que el tiempo, ya no considerado como propio del interior sin exterior de una conciencia sino como desplegándose en la exterioridad multiforme del espacio, debe considerarse asimismo como esencialmente intersubjetivo. Si, como estamos afirmando, en la experiencia vivida la interpenetración de los horizontes temporales (a) es el mismo entrelazamiento de los horizontes espaciales (b) y, como ya observamos antes<sup>41</sup>, los horizontes espaciales (b) -por ejemplo, los escorzos traseros de los objetos- remiten a la percepción de otros cuerpos percipientes actuales o virtuales (c) (ver algo es ver que otros lo ven, es siempre verlo a la vez con los ojos de los otros), por transitividad podemos concluir que la conciencia sólo es temporal (a) por la mediación insoslayable de los otros (c): sólo tengo pasado y futuro porque tengo experiencia de otros cuerpos que dan profundidad a mi espacio y le dan así "espesor" a mi tiempo, dándome así el tiempo mismo. El tiempo no es nunca primeramente de la conciencia íntima, ni de un yo, sino del espacio y por

<sup>39</sup> NC, p. 198.

<sup>40</sup> En la época del cuto céltico de la "cabeza cortada", en la Europa prerromana de la Edad de Hierro, algunos prisioneros de guerra eran sacrificados ritualmente y en ocasiones "las víctimas eran desentrañadas o acuchilladas por la espalda para que los druidas pudieran predecir el futuro según el estado de las entrañas" (Marvin Harris, *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza, 1993, p. 158). ¿Las entrañas sólo "simbolizaban" el futuro o también participaban ya de él en la simultaneidad de un mismo espacio, así como los sueños "premonitorios" hacen coexistir en un mismo espacio soñado el futuro con el presente en que son vividos?

<sup>41</sup> En la sección de la tercera parte de este trabajo dedicada la cuestión de la ilusión y la alucinación.

tanto de los otros, es una función de mi corporalidad interactuante y copercipiente en el mundo, una función de mi socialidad. Mi pasado y mi futuro son también y originariamente el pasado y el futuro de otros o, dicho de otro modo, el pasado y el futuro espesan mi presente porque mi subjetividad está contaminada y mezclada con los otros. En palabras de Merleau-Ponty,

los hombres y el tiempo, el espacio, están hechos del mismo magma. Por ejemplo, así como el tiempo es el tiempo de ensamblaje [*emboîtement*: encajadura, acoplamiento], hay una suerte de desbordamiento [*empiétement*] de los cuerpos los unos sobre los otros, lo que le sucede a uno, su vida y su muerte, metamorfosea la duración, la edad del otro. [...] Esta mezcla y este desbordamiento existen ya porque vemos, es decir que vemos a los otros ver [...], vemos con los ojos de los otros desde que tenemos ojos.<sup>42</sup>

Si mi tiempo es función de la mirada de los otros que espesan mi espacio, se siguen dos conclusiones que parecerán a primera vista paradójicas y contradictorias. En primer lugar, se impone la afirmación de *la unidad del tiempo en el espacio*: "es porque dos conciencias tienen en común la porción extrema de su experiencia exterior [i.e., espacial] que su tiempo es uno"<sup>43</sup>. El espacio espeso o transparente en que las dimensiones percibidas por otros están coimplicadas en cada escorzo actualmente visible funda un tiempo único. En este tiempo-uno o tiempo de simultaneidad, el pasado, por ejemplo, no es una vivencia pretérita, sino que es un ladrillo de la "vida monumental" del espacio percibido, un "pasado arquitectónico", "indestructible e intemporal"<sup>44</sup>, es un anillo concéntrico del tronco del árbol del espacio sin tiempo. En este sentido escribe Merleau-Ponty en sus notas:

"La naturaleza está en el primer día": está hoy. [...] Se trata de hallar en el presente la carne del mundo [...], un "siempre nuevo" y "siempre el mismo". Una especie de tiempo del sueño. [...] Lo sensible, la Naturaleza, trascienden la distinción pasado presente, efectúan un paso por lo interior de uno a otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro.<sup>45</sup>

Esta unidad o simultaneidad del tiempo, la Eternidad, no es otra cosa que la masa monumental del espacio. Por eso afirma con razón R. Barbaras que para Merleau-Ponty "hay un Espacio originario que engloba [*enveloppe*] el tiempo"<sup>46</sup>. La experiencia de la unidad del tiempo en el espacio es semejante a la de hallarse inmerso en un monumental bloque de hielo en que todas sus partes se transparentan. Se trata del "tiempo elemento" (particularmente aire o agua) como medio que se habita por inmersión. En este sentido el tiempo, dice Merleau-Ponty citando a Claude Simon, es "una cosa que existe totalmente" [...], sobre la cual cada experiencia que tenemos es retenida [o

<sup>42</sup> NC, p. 211.

<sup>43</sup> N, p. 153.

<sup>44</sup> Vyl, p. 293.

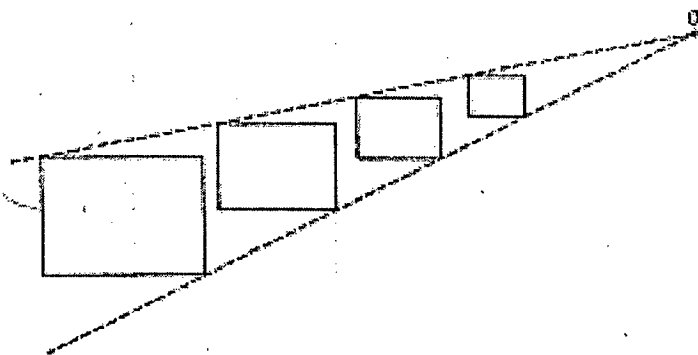
<sup>45</sup> Vyl, p. 320.

<sup>46</sup> R. Barbaras, op. cit., p. 256.

de la cual es extraída: "*est prélevée*"], transparentando siempre la totalidad como una suerte de englobante o magma<sup>47</sup>. Se trata de concebir "la generalidad del tiempo"<sup>48</sup>, el tiempo como "monumental", "majestuoso", "absolutamente grande", "ultra-cosa", englobante como la lluvia o como la noche<sup>49</sup>. Nos hallamos dentro suyo como ladrillos de una "pirámide de 'simultaneidad'"<sup>50</sup>. Los monumentos, las catedrales góticas, las pirámides egipcias, las máscaras mortuorias aztecas o incas, se disponen "inmóviles, impenetrables y vacías sobre la superficie del tiempo, es decir de esta especie de formol, de tono gris sin dimensiones en el que duermen". Todos ellos se hallan "inmovilizados en el espesor del tiempo"<sup>51</sup>. Se da en este tiempo incluso una "amplificación hacia el pasado y hacia la naturaleza, insectos, crustáceos (debajo de) la masa congelada. ¿Es presente, es pasado? Tiempo *elemento*"<sup>52</sup>.

El espacio monumental del tiempo simultáneo está contenido en cada percepción, por mínima que sea, en tanto cada presente -cada "punto"- es en realidad un "radio" o "rayo de mundo"<sup>53</sup>. Merleau-Ponty adopta esta noción de "radio de mundo" o "línea de universo" de los escritos inéditos de Husserl, y la expone del siguiente modo:

Es la idea, no de una sección de mundo objetivo entre yo y el horizonte, y tampoco de un conjunto objetivo organizado sintéticamente (bajo una idea), sino de un eje de equivalencias, de un eje en que todas las percepciones que pueden encontrarse son equivalentes, no por la conclusión objetiva que autorizan [...] sino porque se hallan todas en poder de mi visión del momento. Ej. elemental: todas las percepciones están implicadas en mi *puedo* actual - lo visto puede ser objeto próximo y pequeño o grande y alejado.



<sup>47</sup> NC, p. 205.

<sup>48</sup> NC, p. 209.

<sup>49</sup> NC, pp. 206, 207.

<sup>50</sup> NC, p. 197.

<sup>51</sup> NC, p. 212.

<sup>52</sup> NC, p. 207.

<sup>53</sup> Vyl, p. 289.

El radio de mundo no está representado aquí: lo que represento es una serie de "cuadros visuales" y su ley - El radio de mundo no es esta serie de posibles lógicos ni la ley que los define (relación interobjetiva) - Es la mirada en la que todos son simultáneos, fruto de mi *puedo* - Es la visión misma de la profundidad.<sup>54</sup>

Podemos pensar -ya que el ejemplo merleauPontyano es solamente "elemental"- que en el rayo de mundo implicado en la percepción de un escorzo de un objeto no sólo coexisten las otras posibles apariciones perspectivas del mismo objeto (sus escorzos traseros, por ejemplo), sino sus posibles (des-)apariciones microscópicas en las que el objeto se desintegra como objeto para integrarse como elemento de otro objeto visible, y sus macroapariciones en las que dejaría de ser objeto para convertirse en campo o fondo donde aparecen otros objetos. En este último sentido, "cada parte [del mundo] [...] abre de repente dimensiones ilimitadas - se convierte en *parte total*"<sup>55</sup>. En suma, todas las percepciones pasadas y futuras posibles coexisten simultáneamente en el mismo espacio percibido y por ello es que "hay que definir [...] lo visible, no como aquello con lo que tengo relación de hecho por visión efectiva, sino también como aquello de lo que puedo tener [...] telepercepción"<sup>56</sup>. La percepción es, en este sentido, siempre a la vez "tele-visiva": "La visión es tele-visión, transcendencia, cristalización de lo imposible"<sup>57</sup>. Ahora bien, ¿por qué se afirma que la visión en tanto "televisiva" sería "cristalización de lo imposible"? Porque si cada mínima percepción se extiende a horizontes lejanos que coexisten con ella o en ella, estos horizontes son en su extremo inactualizables, "imposibles" de percibir, *esencialmente* invisibles. Esto nos lleva a la segunda parte esencial a la tesis merleauPontyana de la espacialidad del tiempo, que va en dirección contraria a la primera: la transparencia no excluye la opacidad, y la simultaneidad no anula las diferencias de perspectiva sino que debe ser definida como "simultaneidad de lo imposible".

Puesto que la unidad monumental y transparente del espacio está en última instancia, como dijimos antes, en función de la convergencia con la percepción espacial de otros cuerpos, y "la co-percepción no es percepción idéntica [...] [sino que] existe todo el movido [*tout le bougé*] que se quiera" (de otro modo no sería percepción propia de *otro* cuerpo), la unidad del tiempo debe ser entendida a la vez, paradójicamente, como "la coexistencia de tiempos imposibles"<sup>58</sup>. En realidad "mi *puedo*" y mis percepciones posibles son ya una función de las otras percepciones por lo que puedo encontrar en el mismo "rayo de mundo" de mi *puedo* la imposibilidad. Todas las perspectivas coexisten a condición de excluirse mutuamente: sólo puedo ver el objeto como campo a condición de dejarlo de ver como objeto y viceversa. Pero no se trata de que puedo

<sup>54</sup> *Vyl*, pp. 290, 291.

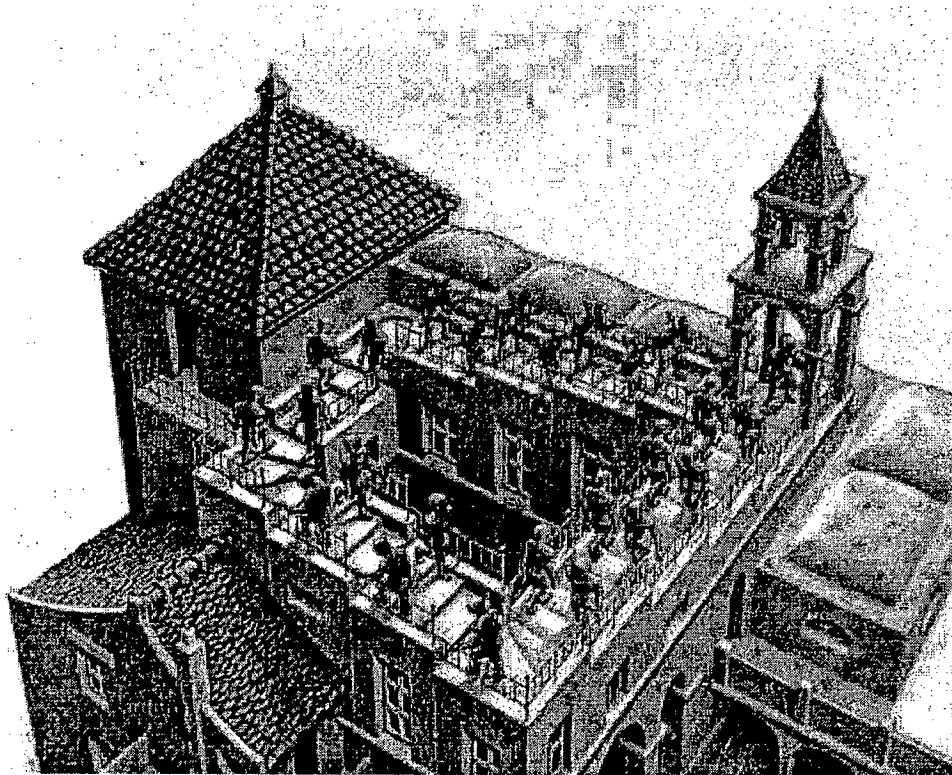
<sup>55</sup> *Vyl*, p. 264.

<sup>56</sup> *Vyl*, p. 310.

<sup>57</sup> *Vyl*, p. 328.

<sup>58</sup> *NC*, p. 207.

alternativamente ver el objeto como objeto, luego como campo y luego volver a ver el mismo objeto. Al ver el objeto como campo el espacio mismo se transforma de tal modo que ya no podré volver a ver el mismo objeto, las "partes" del espacio se transforman y deforman mutuamente e incluso se "hacen estallar" entre sí: lo visible es un perpetuo campo de batalla, una batalla silenciosa y sin historia de múltiples perspectivas diferentes que rivalizan en simultaneidad, como la escalera circular del grabado de Escher que sube y baja simultáneamente.



En este sentido los ladrillos de la Gran Muralla o la pirámide espacial del "tiempo monumental" no están sólo puestos ordenadamente unos sobre otros, como decía Merleau-Ponty, sino que los que están arriba hunden, deforman y hasta desintegran a los que están debajo y sufren las mismas contingencias por parte de los que están por encima. Nuestros antepasados invisibles nos empujan a la visibilidad y nuestra descendencia invisible nos expulsa de la visibilidad de tal modo que nuestra forma visible es moldeada por fuerzas invisibles de empuje y de expulsión, centrífugas y centrípetas. Las fuerzas van en todos los sentidos, de tal modo que también cabe afirmar que nuestra generación coloniza el espacio de nuestros ancestros, lo transforma y hasta puede borrarlo, como en los "genocidios culturales" que borran de la historia lo que efectivamente existió antes y hacen que nunca haya existido. La masa congelada del espacio es entonces a la vez un agitado espacio en ebullición, plagado de fuerzas diversas que impulsan en todos los sentidos. Todas las dimensiones -incluso los ladrillos que ubicábamos debajo- rivalizan entre sí, lo que ya no

es visible pugna por seguir siéndolo, de tal modo que los fantasmas de nuestros predecesores no sólo nos empujan a la visibilidad sino que también nos expulsan de la visibilidad, como los fantasmas que habitan una "casa embrujada" coexisten con sus nuevos habitantes poblándolas de ruidos que proceden de un espacio invisible hasta llegar, en algunos casos, a expulsarlos literalmente. Para ser coherentes con el primado de la descripción espacial que perseguimos<sup>59</sup>, no habría que pensar que la imposibilidad sólo se comprende por la coexistencia de diversos objetos o personas que ocuparon y ocuparán el mismo lugar en el pasado y en el futuro, es decir, mediante la horizonticidad temporal, sino que el tiempo mismo no es sino la lucha "eterna" o en simultaneidad de lo invisible con lo visible y con otros invisibles por la visibilidad.

Ambas conclusiones en apariencia contradictorias -la de la unidad y la de la imposibilidad- se imponen al análisis, cada una lleva a la otra, por lo que en uno de sus cursos Merleau-Ponty resume todo el recorrido de este modo: "cohesión del tiempo; cohesión del espacio; [...] pero cohesión que no es indistinción, que es imposibilidad, que es desbordamiento [*empiétement*], ausencia o Éxtasis"<sup>60</sup>. O, como escribe en sus últimas notas de trabajo: "el Ser es ese extraño amasijo que hace que lo invisible mío, a pesar de no ser superponible a lo invisible de los demás, se abre a ello, y ambos están abiertos al mundo mundo sensible. [...] [Se trata de] describir el mundo estético como espacio de trascendencia, espacio de incomponibilidades, de rupturas, de dehiscencia"<sup>61</sup>.

En la percepción coexisten perspectivas que son a la vez "incompatibles e inseparables, y es en estas condiciones difíciles que nosotros buscamos lo que conforma el tejido del mundo"<sup>62</sup>. Así como el camino recorrido tiene árboles que se ocultan desde el punto de llegada (y que había visto al caminar), "los presentes encadenados en el tiempo no son conciliables en una visión única, de tal suerte que al abrir uno encontramos detrás suyo otro presente que hace estallar al primero"<sup>63</sup>. El presente, en su sentido de unidad de transparencia y amplificación hasta lo monumental, es un "*présent-gigogne*" (lo que podría traducirse como un "presente prolífico" y también como un "presente desplegable")<sup>64</sup>. Pero a la vez y con igual derecho los "hijos" de este presente prolífico lo ponen en cuestión, y su despliegue lo transforma en un pliegue más de una estructura sin un centro

<sup>59</sup> Primacía que significa, en las formulaciones más extremas de Merleau-Ponty, la reducción del tiempo a dimensión oculta o invisible, "cuarta dimensión", del espacio visible percibido: "no existe la línea o la serie del tiempo sino un núcleo transtemporal - Visible o Mundo-" (NC, p. 209).

<sup>60</sup> NC, p. 199.

<sup>61</sup> Vyl, p. 262.

<sup>62</sup> S, p. 154.

<sup>63</sup> NC, p. 207.

<sup>64</sup> También un presente de "imbricación", "ensamble", "acople" o "empotramiento": "*gigogne*" se aplica tanto a las madres de muchos hijos como a los muebles y utensilios desplegados y a las muñecas rusas.

fijo al que se pueda regresar: "el pasado que [el presente] contiene lo descentra, es otro mundo"<sup>65</sup>. En este sentido afirma también Merleau-Ponty que todo "lo visible resbala bajo la mirada"<sup>66</sup> y que "la mirada no vence la profundidad, la ladea"<sup>67</sup>, o habría que decir quizás que la vence y la penetra sólo abordándola "de costado", deslizándose por el extremo polimorfismo de sus superficies: la multiplicidad de perspectivas es transparente sin dejar de ser absolutamente diversa e imposible. No podría ser de otro modo si todas las percepciones posibles coexisten agazapadas en mi percepción actual, empujándose y luchando entre sí por la visibilidad: lo visible actual no es más que una cristalización precaria, una "segregación"<sup>68</sup> de la lucha de los visibles posibles e imposibles por la visibilidad.

Con estas formulaciones Merleau-Ponty se distancia de las afirmaciones de Husserl acerca de la necesaria unidad del mundo percibido: "no puede haber realmente más que un mundo objetivo, un solo espacio objetivo, un único tiempo objetivo, una sola naturaleza"<sup>69</sup>. Y lo hace siguiendo la misma intuición husserliana de que cada perspectiva es un "rayo de mundo" que coexiste con otras perspectivas, pero admitiendo que no necesariamente esas otras perspectivas son convergentes y composibles. Husserl considera explícitamente la posibilidad de una coexistencia de perspectivas y de mundos imposibles:

Desde luego, Leibniz lleva razón cuando dice que es pensable una pluralidad infinita de mónadas [y de mundos correlativos], pero que no por ello son composibles todas estas posibilidades. [...] Yo puedo [...] pensarme modificado en variación libre a mí mismo [...] y puedo obtener así el sistema de las modificaciones posibles de mí mismo -cada una de las cuales, sin embargo, es abolida por cada una de las demás [...]-. Se trata de un sistema de imposibilidad apriorístico. [...] Cada mónada que tiene validez en cuanto posibilidad concreta predelinea un universo componible, un "mundo de mónadas" cerrado; y reconozco que dos mundos de mónadas son imposibles del mismo modo que dos variantes posibles de mi *ego*.<sup>70</sup>

Pero la consideración de esta posibilidad es meramente abstracta, "apriorística" y pensada, puesto que "el *ego* que soy *realmente*" delinea para Husserl un "universo componible" y abole los posibles mundos imposibles. Para Merleau-Ponty, por el contrario, sólo de manera abstracta e idealizada podemos concebir un mundo único como totalidad de perspectivas composibles: la experiencia real está abierta a perspectivas no anticipadas ni anticipables que transforman retroactivamente el sentido de las actuales de tal modo que el mundo como horizonte total siempre conserva un sentido

<sup>65</sup> NC, p. 207.

<sup>66</sup> Vyl, p. 297.

<sup>67</sup> Vyl, p. 266.

<sup>68</sup> Vyl, p. 291.

<sup>69</sup> E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 208.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 209.



precario, multiforme, abierto y misterioso. En el mundo merleau-pontyano cabe lo que perturba y cuestiona cualquier sentido dado: caben *otros* mundos.

Merleau-Ponty no intenta mediante este concepto de lo simultáneo imposible ir más allá de la más simple experiencia perceptiva. Como ya sugerimos, en última instancia el concepto aparece ya como necesario si se toma en serio la posibilidad de decepción que está presente en toda anticipación perceptiva. Al ver un cubo anticipo las caras no presentadas completándolo, pero me expongo a que al girarlo no me encuentre con las aristas y vértices anticipados sino con un perfil redondeado. Mi percepción actual no es ahora la de un cubo, pero coexiste en simultaneidad -por la retención- con la de un cubo. Se puede objetar que en realidad lo que se da es una reestructuración del conjunto, de tal modo que las perspectivas anteriores se integran con las presentes "componiéndose" en un nuevo objeto, que incluye vértices, aristas y partes redondeadas. Esto es cierto, y sin embargo la experiencia de la decepción también es retenida y toda protensión, entonces, debe darse como una apertura a lo que no puede ser anticipado. Si, tras la decepción, la nueva composición se diera absolutamente entonces se estaría negando la existencia misma de retenciones y protensiones. Si es verdad que, como indica el diagrama temporal de Husserl, lo anticipado es simultáneo con lo presentado, entonces al avanzar la experiencia lo que yo retengo no son sólo las perspectivas cúbicas presentadas antes, sino que retengo el objeto cúbico mismo -es decir, la articulación de retenciones, presentación y protensiones- aun cuando las nuevas perspectivas decepcionantes no puedan componerse con las anteriores. Y esta pervivencia de lo imposible hace que deba tomarse en serio también la protensión de lo imposible como inherente a toda experiencia. Todo objeto entonces siempre se da no sólo en la incompletud de sus presentaciones parciales, sino también en la perturbadora lucha con sus transformaciones, sus presentaciones, retenciones y protensiones anteriores y posteriores que lo hacen ser "otras cosas" que sí mismo, imposibles con él y que coexisten con su aparición. Esta imposibilidad es algo que el esquema husserliano del tiempo no deja ver claramente mediante su ordenada proyección de retenciones y protensiones que se muestran como composibles en el eje vertical del presente.

La simultaneidad de los imposibles se observa claramente en ciertos dibujos infantiles - en los que Merleau-Ponty mostró interés particularmente desde fines de los años cuarenta- y en el espacio onírico. En sus dibujos el niño no sólo a veces ubica en el mismo espacio (plano) perspectivas diferentes pero *composibles* por ejemplo, "acercando" objetos lejanos, "cambiando" las dimensiones como si cada objeto, a pesar de estar en un mismo plano, fuera visto desde distintas distancias, o poniendo objetos y personas dentro una casa como si ésta fuera transparente o como si se estuviera al mismo tiempo dentro y fuera de ella. Los dibujos infantiles también muestran perspectivas imposibles, donde un objeto o persona adquiere rasgos o elementos de otra o de

otros estados de sí mismo que no pueden coexistir, en una transformación estática y fijada -como una casa con sus habitantes dentro y un típico rayado o tachado superpuesto mostrando una explosión simultánea-. Lo mismo sucede en los sueños, donde una misma persona o espacio es a la vez otra persona u otro espacio diferente, sin que se pueda explicar cómo, y sin que se trate de una mezcla o superposición sino de una única instancia de coexistencia de elementos diferentes. En el dibujo infantil, dice Merleau-Ponty, "se precipitan realidades no sincrónicas, que no serían perceptibles al mismo tiempo, según el 'principio del placer' [...] . Es igual en el dominio del sueño donde cualquier cosa puede significar cualquier cosa"<sup>71</sup>.

Es por ello que el investigador de la psicología "profunda" y el analista de los sueños debía plantearse también, aunque sólo sea a título de hipótesis, esta misma posibilidad de lo simultáneo imposible. Freud otorgó gran importancia al desarrollo de una "topología" del aparato psíquico, que completaba con una consideración dinámica y económica: "Viene a agregarse ahora [a la Psicología] su aspiración a atender también a la *tópica psíquica* [...]. Esta aspiración ha valido al psicoanálisis el calificativo de *psicología de las profundidades (Tiefenpsychologie)*"<sup>72</sup>. Como Merleau-Ponty al dar cuenta de la percepción, también Freud al dar cuenta de la vida psíquica se ve llevado a describir una espacialidad particular en la que las perspectivas se entrelazan, ya que los momentos pasados reprimidos se perpetúan en el presente<sup>73</sup> y coexisten con él en un mismo espacio psíquico. Se trata de una espacialidad que se sustrae entonces parcialmente a la sucesión temporal y, en última instancia, de una topología que debe incluso hacer lugar a un espacio sin tiempo, de pura simultaneidad, semejante al "bloque monumental del espacio sin tiempo" merleau-pontiano: el espacio del inconsciente. La temporalidad de sucesión no existe puramente en la conciencia, por estar ésta contaminada por las profundidades, el espesor de los estratos en los que se apoya y que pugnan por aparecer, y además estas profundidades se hunden en un espacio atemporal: "Los procesos del sistema *Inc.* se hallan fuera del tiempo; esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación alguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él"<sup>74</sup>.

El sueño es singularmente expresivo de esta espacialidad de transparencia o simultaneidad, en primer lugar en tanto para Freud el sueño constituye muchas veces -ya que no siempre, según reconocerá en escritos posteriores a *La interpretación de los sueños*- una realización de deseos, es

<sup>71</sup> MPS, p. 229.

<sup>72</sup> S. Freud, "Lo inconsciente" (1915), en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, tr. L. López Ballesteros et al., Barcelona, Altaya, 1996, p. 194.

<sup>73</sup> "En la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables" (S. Freud, "El malestar en la cultura" en *Obras Completas* (Vol. XVII), tr. L. López Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Orbis/Hyspamérica, 1993, p. 3020).

<sup>74</sup> S. Freud, *Los textos fundamentales ...*, p. 208.

decir, una puesta en simultaneidad de una posibilidad que el deseo anticipa. El sueño "muestra el deseo realizado ya, ofrece su realización real y presente, y el material de la representación onírica consiste predominantemente [...] en situaciones e imágenes visuales"<sup>75</sup>, es decir, en una espacialización -o puesta en simultaneidad "profunda"- de los momentos temporales. En segundo lugar, en tanto los elementos del sueño resultan en parte de un proceso de "condensación" (*Verdichtung*). Así, por ejemplo, Freud observa que su sueño de una piscina de natación donde una figura se inclina para ayudar a salir del agua a otra resulta de la condensación de un recuerdo de cierta situación vivida en una piscina en su pubertad, con el de dos cuadros que había contemplado el día anterior al sueño, "la sorpresa en el baño de 'Melusina' de Schwind y otro de autor italiano que representaba el diluvio universal"<sup>76</sup>. El sueño hace coexistir en un mismo espacio y en simultaneidad, "condensándolos", diversos momentos y espacios de lo pasado y del futuro deseado, "de un modo análogo al pintor que reúne en un cuadro que quiere representar el Parnaso a todos los poetas, los cuales jamás se han hallado juntos en la cima de una montaña"<sup>77</sup>. Así como en la percepción Merleau-Ponty reconoce que cada perspectiva es un radio de mundo en que cohabitan diversas apariciones de un mismo objeto y de otros objetos, "no se halla [...] un solo elemento del contenido del sueño del cual no partan los hilos de asociación en dos o más direcciones"<sup>78</sup>. Por el trabajo de condensación del sueño se explican también "las personas colectivas o mixtas, y los singulares productos híbridos; creaciones análogas a las composiciones zoomórficas de la fantasía de los pueblos orientales"<sup>79</sup>. Como una forma extrema de este trabajo del sueño un elemento puede incluso llegar a aparecer como otro (*Traumverschiebung* o "desplazamiento"). El trabajo del sueño, en la terminología espacial utilizada por Freud, se aplica sobre un "material" que sufre una "condensación", "una fragmentación y un desplazamiento interno que crean nuevas superficies"<sup>80</sup>. Ahora bien, hay que notar especialmente que este trabajo, sin embargo, no siempre reúne en simultaneidad elementos compositibles. Es verdad que en ocasiones los componentes se reúnen aproximadamente de modo tal de "formar una totalidad, una composición onírica"<sup>81</sup>. Estos sueños pueden denominarse, según Freud, "bien compuestos"<sup>82</sup>. Sin embargo, otros sueños se presentan como "confusos y embrollados". Existen entonces sueños "que semejan un desordenado montón de fragmentos incoherentes [...] [mientras que otros] presentan una lisa superficie continua"<sup>83</sup>. Es

<sup>75</sup> Ibid., p. 129.

<sup>76</sup> Ibid., p. 130.

<sup>77</sup> Ibid., p. 142.

<sup>78</sup> Ibid., p. 130.

<sup>79</sup> Ibid., p. 132.

<sup>80</sup> Ibid., p. 141.

<sup>81</sup> Ibid., p. 147.

<sup>82</sup> Ibid., p. 148.

<sup>83</sup> Idem.

especialmente en los primeros que reconocemos la simultaneidad de lo imposible observada por Merleau-Ponty en el mundo perceptivo.

El espacio percibido de lo simultáneo imposible, tal como Merleau-Ponty intenta dar cuenta de él, no es sólo semejante a la Roma actual en la que asoman los restos y las ruinas de las diversas ciudades emplazadas previamente, el muro aureliano, el muro serviano, restos de la *Roma quadrata*, ruinas de reconstrucciones posteriores de los templos originalmente construidos, suelos que albergan más ruinas y reliquias, y construcciones modernas que incorporan como partes suyas ruinas de construcciones antiguas, es decir, el pasado coexistiendo con el presente en una nueva composición. El espacio percibido de lo "simultáneo imposible", aquel "donde las perspectivas rivalizan" es más bien como la Roma que Freud describe al pretender otorgar una imagen espacial del aparato psíquico, con

un pasado no menos rico y prolongado [que el de una ciudad], en el cual no hubiera desaparecido nada de lo que alguna vez existió y donde junto a la última fase evolutiva subsistieran todas las anteriores. [...] En el emplazamiento actual del Coliseo podríamos admirar [...] la desaparecida *Domus aurea* de Nerón; en la *Piazza della Rotonda* no encontraríamos tan sólo el actual Panteón como Adriano nos lo ha legado, sino también, en el mismo solar, la construcción original de M. Agrippa, y además, en este terreno, la iglesia *Maria sopra Minerva*, sin contar el antiguo templo sobre el cual fue edificada. Y bastaría que el observador cambiara la dirección de su mirada o su punto de observación para hacer surgir una u otra de estas visiones.<sup>84</sup>

Tras intentar dar cuenta con este ejemplo de la particular espacialidad que correspondería al psiquismo, Freud concluye observando la dificultad de pensar esta topología.

Evidentemente, no tiene objeto alguno seguir el hilo de esta fantasía, pues nos lleva a lo inconcebible y aun a lo absurdo. Si pretendemos representar espacialmente la sucesión histórica, sólo podremos hacerlo mediante la yuxtaposición en el espacio, pues éste no acepta dos contenidos distintos.<sup>85</sup>

Además, si "en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estados previos"<sup>86</sup>, un espacio tal como el de una ciudad está expuesto a "influencias destructivas", "demoliciones y reconstrucciones"<sup>87</sup> es decir que los espacios rivalizan entre sí, la aparición de uno hace imposible la del otro: son imposibles.

Esta reflexión freudiana acerca de que el espacio, a diferencia del psiquismo, "no acepta dos contenidos distintos" e imposibles, no es nada irrelevante para su teoría en conjunto, puesto que es la que lo lleva a sostener no sólo que lo psíquico "no pueda representarse gráficamente"<sup>88</sup>, es

<sup>84</sup> S. Freud, *Obras Completas* (vol. XVII), p. 3021. Agradezco estas observaciones acerca de la "simultaneidad de lo imposible" en Freud al Prof. Daniel Grinschpun.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 3021.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 3022.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 3021, 3022.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 3022.

decir, espacialmente, sino que en última instancia deba ser reconocido como una realidad ajena a la espacialidad, perpetuando en suma el dualismo típicamente moderno de lo mental, por un lado, y lo corporal por otro, como una parte del espacio objetivo. Lo mismo que en una ciudad lo visible ha significado en muchos casos la destrucción de lo invisible pretérito, un hipotético "órgano de lo psíquico" estaría también expuesto a influencias destructivas, "traumatismo o inflamación"<sup>89</sup>, amenazando la persistencia de lo anterior. Pero el problema es más básico: Freud se pregunta cómo podría entenderse topológicamente la persistencia de lo pretérito (como inconciente o preconciente), o inversamente, el pasaje de un elemento del sistema Inc. al Cc. o Prec.<sup>90</sup> ¿Se trata de una "segunda inscripción" en una "nueva localidad psíquica" o más bien de un "cambio de estado que tiene efecto [...] en la misma localidad"?<sup>91</sup> Como nota Freud, "esta pregunta puede parecer abstrusa, pero es obligado plantearla si queremos formarnos una idea determinada de la tópica psíquica; esto es, de la dimensión psíquica de la profundidad". A pesar de observar la importancia del problema, Freud lo esquiva diciendo que "resulta difícil de contestar, porque va más allá de lo puramente psicológico, y entra en las relaciones del aparato anímico con la anatomía"<sup>92</sup>. Ahora bien,

todos los esfuerzos encaminados a imaginar almacenadas las representaciones en células nerviosas [...] han fracasado totalmente. Igual suerte correría una teoría que fijase el lugar anatómico del sistema Cc., o sea de la actividad anímica conciente, en la corteza cerebral y transfiriese a las partes subcorticales del cerebro los procesos inconcientes.<sup>93</sup>

En suma, concluye entonces, "nuestra tópica psíquica no tiene, de momento, nada que ver con la Anatomía"<sup>94</sup>. El "espacio" psíquico, a fin de cuentas, es entonces para Freud sólo una metáfora, no tiene lugar en el espacio real: el psiquismo no es espacial. Y no lo es porque, como se observa en el párrafo citado *supra*, Freud concibe el espacio de modo clásico como *partes extra partes*: "el espacio no acepta dos contenidos distintos" como sí lo hace el psiquismo. Merleau-Ponty, en cambio, considera que el espacio sí admite dos y más contenidos distintos y aun imposibles, no yuxtapuestos sino entrelazados en profundidad, y es precisamente por dar pie a esta posibilidad del espacio que puede comprender el psiquismo como espacial -una "conciencia encarnada"- o lo que es lo mismo, el cuerpo y el espacio mismo como psiquismo. Es verdad que, apegándonos a la "letra" de Freud, estamos posiblemente siendo injustos con el sentido global de su pensamiento, juzgándolo más severamente aun que Merleau-Ponty, quien entendió que el psicoanálisis se acercaba a su propia intuición de una conciencia encarnada o un psiquismo corporal. Merleau-Ponty

<sup>89</sup> Ibid., p. 3021.

<sup>90</sup> S. Freud, *Los textos fundamentales ...*, p. 195.

<sup>91</sup> Idem.

<sup>92</sup> Idem.

<sup>93</sup> Ibid., pp. 195, 196.

<sup>94</sup> Ibid., p. 196.

consideraba que Freud en sus inicios "seguía la línea de las filosofías mecanicistas del cuerpo" al explicar "las conductas más complejas" por medio "del instinto, y en particular del instinto sexual - por las condiciones fisiológicas-".<sup>95</sup> Sin embargo, si tal

podría ser la apariencia de los primeros trabajos de Freud [...] a medida que el psicoanálisis [...] rectifica estas nociones iniciales en el contacto con la experiencia clínica, se ve aparecer una noción nueva del cuerpo [...]. No es falso decir que Freud ha querido apoyar todo el desarrollo humano en el desarrollo instintivo, pero se iría más lejos diciendo que su obra transforma, desde el comienzo, la noción de instinto [y la noción de cuerpo].<sup>96</sup>

Si bien esta es una interpretación posible del sentido global al que apunta la investigación de Freud, y posiblemente una de las más interesantes, no es menos cierto que la "rectificación" que Freud hace de sus primeras investigaciones -de su psicología fisiológica "para neurólogos"- consiste más bien en distinguir la esfera propia de la investigación psicoanalítica -el psiquismo- de la investigación fisiológica y neurológica, dejando intacta la línea divisoria del dualismo tradicional que separa el cuerpo del alma. Las pulsiones inconscientes que investiga el psicoanálisis, si bien tienen su "fuente" en el cuerpo, son para Freud estrictamente extra-somáticas: "Por *fuerza* [*Quelle*] de la pulsión se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o una parte del cuerpo y *es representado en la vida anímica* por la pulsión"<sup>97</sup>. Si bien Freud afirma que la pulsión es "un concepto límite entre lo anímico y lo somático", en la misma frase la define más estrictamente como el "*representante psíquico* de los estímulos procedentes del interior del cuerpo y *que arriban al alma*"<sup>98</sup>. Por eso consideramos que la interpretación merleauPontyana de Freud como desafiando el dualismo tradicional y redefiniendo el cuerpo remite a una lectura posible del sentido global al que apuntaría la investigación psicoanalítica más que a lo que Freud mismo llegó a pensar expresamente.

Ahora bien, hemos comparado, siguiendo las indicaciones explícitas de Merleau-Ponty, la experiencia perceptiva, en la que se entrelazan en transparencia y simultaneidad las perspectivas y las cosas visibles con las no vistas y aun imposibles, con la experiencia onírica y la experiencia infantil. La descripción de la experiencia perceptiva tal como se da originariamente, por debajo de las idealizaciones, constituye entonces por sí misma una especie de regresión a una experiencia pueril y onírica multiforme que está a la base de toda experiencia perceptiva de meras "cosas". Por eso Merleau-Ponty afirma que incluso "en la vigilia, nuestras relaciones con las cosas y, sobre todo,

---

<sup>95</sup> S, p. 288.

<sup>96</sup> Idem.

<sup>97</sup> S. Freud, "Las pulsiones y sus destinos" (1915) en *Los textos fundamentales ...*, p. 253. El subrayado es nuestro.

<sup>98</sup> Ibid., p. 252. El subrayado es nuestro.

con los demás, tienen por principio un carácter onírico<sup>99</sup>. En la descripción de este mundo primordial, el mundo tal como es vivido originariamente, la reflexión merleau-pontyana incorpora términos de la filosofía de la naturaleza de A. Whitehead. Como observaba este último, la concepción física clásica -cuanto menos ya relativizada por la física contemporánea- suponía "que ninguna confusión podía existir entre el espacio, orden de los eventos simultáneos, y el tiempo, orden de las sucesiones"<sup>100</sup>. Esta "separación" o "delimitación" era subsidiaria de una cierta concepción del tiempo como sucesión de momentos discretos (*flash-points*, en términos de Whitehead) y del espacio como disposición de lugares discretos, exteriores unos a otros. Ahora bien, esta concepción no da cuenta de nuestra experiencia tal como es vivida, o, en términos de Whitehead, de los "hechos brutos", sino que es el resultado de un trabajo intelectual de división. "Considerando los hechos brutos, se constatará que 'los bordes de la naturaleza son siempre precarios'<sup>101</sup>. Lo dado es siempre el proceso o el pasaje, no una serie de instantes y lugares como emplazamientos únicos, de tal modo que propiamente "en un instante no hay nada"<sup>102</sup>. Tampoco hay en realidad objetos invariantes, sino solamente "eventos"<sup>103</sup>. Y puesto que el pasaje inherente al espacio sólo puede darse en el tiempo, y el pasaje inherente al tiempo sólo puede desplegarse en el espacio, Whitehead propone pensar el tiempo y el espacio según "'relaciones de desbordamiento, imbricación o solapamiento [*empiètement*] (*overlapping*)", relación que se da entonces no sólo interiormente al tiempo o al espacio sino entre el tiempo y el espacio"<sup>104</sup>.

Es verdad que percibimos objetos, y que la naturaleza o el mundo percibido, aun siendo esencialmente un proceso o un pasaje, "comprende enormes permanencias", como dice Merleau-Ponty citando a Whitehead<sup>105</sup>. Pero lo primero percibido y existente no es el objeto, el cual sólo es un entrelazamiento de eventos o una modulación particular del pasaje: es necesario comprender el objeto desde el evento y no a la inversa. "No podemos comprender la naturaleza del Ser más que refiriéndonos a nuestro 'despertar sensible' [...], a la percepción en su estado naciente"<sup>106</sup>, es decir, como proceso, pasaje y evento antes que como percepción de "cosas" con límites fijos y determinados. Estrictamente "el espacio perceptivo es polimorfo"<sup>107</sup> y "la cosa no es realmente

<sup>99</sup> FL, p. 57.

<sup>100</sup> N, p. 153.

<sup>101</sup> N, p. 154. Traducimos el giro lingüístico inglés "*ragged edge*" como "precarios". La traducción de Merleau-Ponty al francés dice: "los bordes de la naturaleza están siempre en andrajos [*en guenilles*]".

<sup>102</sup> N, p. 155.

<sup>103</sup> N, p. 157.

<sup>104</sup> Idem.

<sup>105</sup> N, p. 158.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> N, p. 144.

observable. En toda observación hay desplazamiento, nunca se está en la cosa misma"<sup>108</sup>. En este sentido Merleau-Ponty afirma que el indeterminismo de la mecánica cuántica que acepta que puedan darse dos descripciones alternativas de una misma realidad física -en términos de ondas o de corpúsculos-, a pesar de parecer contrario a la intuición, en realidad refleja una indeterminación y una ambigüedad análogas a las inherentes a la percepción misma tal como es vivida originariamente o "en estado naciente":

Se dice que las concepciones de la mecánica cuántica [el indeterminismo probabilista onda-corpúsculo] nos llevan muy lejos de las ideas que la percepción natural nos da de un objeto [...]. Es verdad, si consideramos a la percepción en su término, en su conclusión. En ese caso, la percepción nos pone frente a entes definidos [...], "puras cosas". Pero esto no es más que una media verdad. [...] La ontología de la pura cosa no es la única conclusión posible de la percepción. Hay que distinguir la percepción como actitud aislante [...] de la percepción como actitud natural. [...] En este campo natural voy a encontrar seres ambiguos, que no son ni ondas ni corpúsculos. ¿Qué es el viento percibido? ¿Alguien, una cosa, un fenómeno? Es las tres cosas a la vez: una serie de movimientos sin móviles, de comportamientos sin sujetos, como la cola del cometa o la estrella fugaz [...], es decir seres probables que se reducen a un haz de posibilidades -después de todo, el reflejo no es un individuo único, tiene funciones múltiples-, seres no determinados, sin que esta indeterminación los torne cualquier cosa (como el pizarrón detrás mío, objeto marginal), seres negativos cuya esencia entera es ser una ausencia, [...] seres ni finitos ni infinitos. Los gestaltistas han intentado demarcar el límite del campo visual, pero es imposible definir este límite por el borde negro: ver negro no es ver nada. Todos los objetos, en el límite, comportan esta indeterminación.<sup>109</sup>

Podría pensarse que con estas últimas formulaciones Merleau-Ponty se aleja de su *Fenomenología de la percepción* en la que investigaba fundamentalmente el modo de aparecer de las cosas como *prágmata*. Sin embargo, ya en aquella obra la elucidación de la sensibilidad y de los horizontes de naturaleza que acompañan a la percepción de toda cosa llevaba a Merleau-Ponty a las mismas conclusiones que desarrolla en sus últimos cursos y notas, de tal modo que entre el "primero" y el "último" Merleau-Ponty no se observa una ruptura sino una continuación y una profundización de la descripción de lo percibido tal como es vivido. El análisis de la percepción del movimiento en la *Fenomenología* ya llevaba a Merleau-Ponty a concluir lo siguiente:

Hay que concebir un mundo que no esté hecho únicamente de cosas, sino de puras transiciones. El algo en tránsito [la "cosa" en movimiento] que reconocimos como necesario para la constitución de un cambio [¿cómo habría movimiento o cambio si no es "de algo" que se mueve o cambia?] no se define más que por su manera particular de "pasar". Por ejemplo, el pájaro que atraviesa mi jardín no es en el mismo instante del movimiento más que un poder grisáceo de volar y, de manera general, veremos que las cosas se definen, primero, por su "comportamiento".<sup>110</sup>

<sup>108</sup> *VyI*, p. 235.

<sup>109</sup> *N*, p. 137.

<sup>110</sup> *FP*, p. 290.



Hemos seguido el movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty acerca del tiempo y el espacio proponiendo la reconstrucción que resumimos a continuación. Merleau-Ponty se ve seducido en primer lugar por la idea de "solucionar" el problema de la relación cuerpo-mente reformulándolo en términos de tiempo (el organismo como "pasado" de la conciencia). Esta primera solución parece prestarse a primera vista a ser interpretada como bastante "moderna" en el sentido de "subjetivista": reducir el cuerpo a una dimensión del tiempo es fundarlo en la conciencia, si el tiempo ha sido modernamente entendido, por ejemplo, como "la forma del sentido interno" (Kant) o como propio de una "conciencia inmanente constituyente" (Husserl) o de una "intuición interna" (Bergson). Este primer movimiento es el que da lugar a numerosas referencias explícitas que se hallan en la *Fenomenología de la percepción* respecto al primado del problema del tiempo y al tiempo como término último al que se reducen el "ser-del-mundo", "el cuerpo"<sup>111</sup> y, en fin, "todos los problemas de la trascendencia"<sup>112</sup>. Sin embargo, observamos que el "segundo paso" del movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty, apenas disimulado en la *Fenomenología de la percepción* y desplegado abiertamente en sus últimos cursos y escritos, consiste en "espacializar el tiempo". Se afirma, no sólo que el único modo de comprender el fluir temporal es mediante metáforas y modelos espaciales, sino que el tiempo no es más que, en los términos de Merleau-Ponty citados más arriba, "una propiedad del espacio". Podría decirse que es una "forma de la sensibilidad externa", siendo la sensibilidad la función de la exterioridad misma: no hay tal cosa como sensibilidad o percepción exclusiva o propiamente interna. Habiendo llegado a este punto, los dos movimientos del pensamiento de Merleau-Ponty se neutralizan o parecen arribar a una síntesis. El espacio temporalizado y el tiempo espacializado no serían en definitiva más que modos elusivos de perseguir la elucidación de un fenómeno único: el "espacio-tiempo percibido" o el Ser como estructura quiasmática, función de entrelazamiento, superposición y trascendencia en vez de función de serialidad o exterioridad de momentos o lugares discretos. El tercer paso merleau-pontyano, posterior a la espacialización del tiempo, podría ser entendido entonces a primera vista como una especie de "síntesis" tras la "tesis" y la "antítesis", síntesis que significaría quizá retornar al tiempo concebido ahora, tras su "alienación" espacial, no como serie sino como entrelazamiento. En definitiva, ¿qué sería ese espacio invisible hacia donde se desliza y desde donde sobreviene lo visible más que el pasado y el futuro, es decir, el tiempo? En efecto, el "argumento" es igualmente válido que el "argumento" inverso de la espacialización del tiempo (el pasado y el futuro no podrían atravesar la simultaneidad del presente más que desplegándose en la profundidad del espacio). Esta inter-remisión infinita entre tiempo y espacio contiene una

---

<sup>111</sup> FP, p. 104.

<sup>112</sup> FP, p. 440.

significación suficientemente misteriosa e inagotable, y la reflexión merleau-pontyana podría demorarse eternamente en ella -en cierto sentido lo hace-. Se trata siempre y únicamente de "captar ese mismo tiempo que es espacio, ese mismo espacio que es tiempo"<sup>113</sup>. El fenómeno originario, dice Merleau-Ponty, es el espacio-tiempo como "torbellino" de entrelazamientos: "Hay que tomar como primero [...] el torbellino que esquematiza este *Ablaufphänomen* [fenómeno de transcurrir], el torbellino espacializante-temporalizante"<sup>114</sup>. Entre el espacio y el tiempo hay "una falsa antítesis - Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i.e. como trascendencia, i.e. como siempre 'detrás', más allá, alejada"<sup>115</sup>.

Pero demorarse en la reflexión de esta inter-remisión significa revivir su significado dándole nuevas y originales expresiones que sostengan el vértigo propio de esta idea. Y esto es lo que hace Merleau-Ponty cuando, tras el primer movimiento de la temporalización del cuerpo y el segundo de la espacialización del tiempo, en lugar de regresar al primer movimiento que conduciría al tiempo espacializado o engrosado como tiempo de entrelazamiento, propone demorarse en el "segundo momento" y seguir construyendo su filosofía desde el espacio como "trans-espacio", espacio multiforme o de transformación<sup>116</sup>. Puesto que se trata, en última instancia, de elucidar un tipo de relación o de estructura, bien podría hacerse de igual modo deteniéndose en el análisis del tiempo, o en la relación espacio-tiempo, pero un vector fuerte del último pensamiento de Merleau-Ponty se obstina o se obsesiona con el espacio. Así es que por ejemplo afirma el filósofo que la investigación ontológica que persigue "se hará mejor en contacto con la geografía que con la historia. Porque la historia está ligada de manera demasiado inmediata con la praxis individual, con la interioridad, disimula demasiado su espesor y su carne"<sup>117</sup>. Así se refiere también a la filosofía como "geología trascendental"<sup>118</sup>. Merleau-Ponty cree que la estructura de entrelazamiento se evidencia mejor en el espacio que en el tiempo, y que instalarla primariamente en el espacio la protegería contra la tentación del subjetivismo y del idealismo. De hecho en esta "fijación espacial" el filósofo parece haber visto la originalidad de su propia concepción de la relación de entrelazamiento respecto de la dialéctica hegeliana, la cual también supone en apariencia un entrelazamiento ontológico similar entre lo mismo y lo otro. El entrelazamiento de lo mismo y lo

<sup>113</sup> *Vyl*, p. 311.

<sup>114</sup> *Vyl*, p. 294.

<sup>115</sup> *Idem*.

<sup>116</sup> Merleau-Ponty utiliza estos términos ("trans-espacio", "meta-espacio"), no siempre con un sentido unívoco, al referirse al espacio biológico del organismo tal como lo muestran las investigaciones embriológicas y referidas a la regeneración de los tejidos: "Ni espacial ni meta-espacial le convienen. El Ser biológico está siempre entre los dos" (*N*, p. 307). Por eso adoptamos aquí la denominación de "trans-espacio" como la más adecuada a este espacio en transformación, que está siempre más allá de sí mismo, sin ser por ello extra- o meta-espacial.

<sup>117</sup> *Vyl*, p. 311.

<sup>118</sup> *Vyl*, p. 310.

otro que propone el pensamiento merleau-pontyano, según lo define el filósofo, "no efectúa superación, dialéctica en sentido hegeliano" precisamente porque "se efectúa sin desplazamiento, por superposición, espesor, *espacialidad*".<sup>119</sup> Y en este sentido el tercero y último movimiento que esboza el pensamiento de Merleau-Ponty -si es que puede hablarse de un "tercer" momento- no es una "síntesis" que nos devolvería a un tiempo que contiene en sí a lo otro de sí (el espacio) o a un sujeto que es también su exterior (el cuerpo), sino que consiste en detenerse obsesivamente en el espacio y en el cuerpo.

Si el primer movimiento consistía en remitir al tiempo, "pasar a la fenomenología genética", y el segundo en descubrir el tiempo como espacio, el "tercero" pone "en duda la perspectiva evolucionaria y la sustituy[e] con una cosmología de lo visible": "no se plantea para mí la cuestión de los orígenes [...] sino una sola irrupción de Ser que es para siempre. Describir el mundo de los 'radios de mundo' [...] -el cuerpo eterno", es decir, sin tiempo<sup>120</sup>. El trans-espacio, lo invisible del espacio visible, no es un meta-espacio, no es una idea separada ni es tampoco el tiempo sino que habita el espacio mismo "en filigrana" y lo atraviesa. De aquí que toda la "última" filosofía de Merleau-Ponty puede ser descripta como el desarrollo de una "topología" de lo visible y lo invisible, el espacio y el trans-espacio que lo habita, y quizás sólo en esta búsqueda obstinada de lo invisible *en el espacio y desde el espacio* pueda verse la "originalidad" del "último" Merleau-Ponty, más que como frecuentemente se dice, en el supuesto "abandono del subjetivismo" o de la "filosofía de la conciencia" o en un pretendido "giro ontológico", siendo todos estos motivos que ya pueden hallarse claramente expresados en la *Fenomenología de la percepción*. De este modo proyectaba Merleau-Ponty las líneas de sus últimas investigaciones: "Únicamente quiero implantar este vacío en el Ser visible, mostrar que es su *revés*"<sup>121</sup>. Dar cuenta de un "mundo vertical" o "profundo" que da cabida al trans-espacio en vez de un "mundo plano"<sup>122</sup>. En suma, desarrollar una "topología" del Ser<sup>123</sup>:

<sup>119</sup> *VyI*, p. 317. El subrayado es de Merleau-Ponty.

<sup>120</sup> *VyI*, p. 318.

<sup>121</sup> *VyI*, p. 284.

<sup>122</sup> Esta oposición entre el mundo "vertical" o "profundo" y el mundo "plano" está en juego por ejemplo en la siguiente crítica: "Sartre habla de un mundo que es, no vertical, sino en sí, es decir, plano [...], no hay en él profundidad" (*VyI*, p. 285).

<sup>123</sup> La "topología", también llamada informalmente "*rubber band geometry*", es la rama de las matemáticas que estudia las propiedades de las figuras geométricas o espacios que permanecen constantes a pesar de sufrir transformaciones continuas, biyectivas y de inversa continua. Esto significa que la topología permite doblar, estirar, encoger o torcer las figuras o espacios geométricos siempre que se lo haga sin romper lo que está unido ni pegar lo que está separado (desde el punto de vista topológico, entonces, un triángulo equivale a un cuadrado porque el primero permite este tipo de transformación, pero una circunferencia no es igual a un segmento porque habría que partirla en un punto). Merleau-Ponty en sus últimas notas, sin embargo, utiliza los términos "topología" y "espacio topológico" de manera laxa y no estricta, simplemente como "espacio que permite transformaciones".

Tomar como modelo de ser el espacio topológico. El espacio euclidiano es el modelo del ser perspectivo, es un espacio sin trascendencia, positivo, red de rectas, paralelas entre sí o perpendiculares según las tres dimensiones, que lleva en sí todos los emplazamientos posibles. [...] Por el contrario, el espacio topológico, [es el] medio en que se circunscriben relaciones de vecindad, de envoltencia, etc. [...] Se encuentra no sólo a nivel del mundo físico, sino que vuelve a ser constitutivo de la vida y funda, por último, el principio *salvaje* del Logos.<sup>124</sup>

Originalidad aparente, ya que se trata sólo de un nuevo modo de hacer patente la misma relación de trascendencia en la inmanencia que se perseguía desde la *Fenomenología de la percepción*. Como afirma acertadamente Claude Lefort:

Hablando de su trabajo dice una vez Merleau-Ponty que se trata de una "ascensión sin desplazamiento"; casi siempre lo ve como describiendo un círculo, condenándolo a pasar y volver a pasar por las mismas estaciones. Cualquiera que sea la imagen, nos impide pensar que, desde el comienzo, no estemos ya en contacto con lo esencial.<sup>125</sup>

La sentencia merleau-pontyana de que "todos los problemas de la filosofía son concéntricos" se aplica entonces, en primer lugar, a su propia filosofía. Y ese centro alrededor del cual orbitan los problemas de su filosofía es la intención única de dar cuenta de un tipo particular de relación, que fascina y obsesiona su pensamiento: el *Ineinander* (uno-en-otro), la trascendencia en la inmanencia, el des-centramiento en la unidad. En palabras del filósofo: "La verdadera filosofía = captar lo que hace que salir de sí es entrar en sí e inversamente. Captar este quiasmo, esta inversión"<sup>126</sup>.

¿Cómo atisbar el trans-espacio permaneciendo en la perspectiva espacial, es decir, sin recaer en un meta-espacio (temporalidad o conciencia)? Se abren en el último Merleau-Ponty al menos dos caminos posibles: el esbozado en las últimas notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* que consiste en perseguir el trans-espacio (lo invisible) en la más simple percepción del espacio (lo visible), o el de los cursos referidos a *La nature*, que consiste en dar cuenta de la vida: el espacio que brota, crece, cambia, y engendra. Ambos caminos convergerían y serían el mismo si la percepción donde se muestra y se oculta lo invisible es la percepción de la naturaleza y la naturaleza es lo que se muestra y se oculta sólo en la percepción. Se trataría, en suma, de desarrollar una fenomenología de la naturaleza -una "fenomenología de la no-fenomenología", del aparecer de lo que no aparece- (*Le visible et l'invisible*) que constituiría a la vez una suerte de "embriología de la percepción" (*La nature*). Sin embargo, ¿no podría verse también una contradicción entre ambos caminos? ¿No significaría el segundo camino un retorno al punto de vista genético y por tanto temporal? Así podría pensarse a partir de aquella nota de *Lo visible y lo invisible* donde se afirmaba

<sup>124</sup> *VyI*, p. 256.

<sup>125</sup> C. Lefort, "Epílogo", en *VyI*, p. 350.

<sup>126</sup> *VyI*, p. 243.

un franco rechazo de la perspectiva genética y evolutiva: "Pongo en duda la perspectiva evolucionaria [...], no se plantea para mí la cuestión de los orígenes"<sup>127</sup>. Este rechazo no es sorprendente si, como vimos, hay un creciente acentuamiento en la evolución del pensamiento merleau-pontyano de la problemática del espacio -o más bien una progresiva explicitación de lo que estaba siempre ya implícito o esbozado-, que llega a sus más extremas fórmulas en algunos pasajes de *Lo visible y lo invisible* y algunos de sus últimos cursos. Sin embargo, la nota citada puede resultar sorprendente si se tiene en cuenta que por la misma época Merleau-Ponty dictaba sus cursos sobre la naturaleza y se mostraba muy interesado en los debates contemporáneos de la biología evolutiva y los descubrimientos en el área de la embriología. En el contexto de estos cursos, Merleau-Ponty afirma, en sentido opuesto al de la nota citada, el valor trascendental de los estudios genéticos, en tanto considera que la génesis es un "modo de desarrollo radical del Ser" y no una mera "anécdota empírica"<sup>128</sup>. Los estudios genéticos y evolutivos permiten abordar "el problema dejado en suspenso por una actitud trascendental sólo referida al orden ideal." El filósofo considera incluso que si lo primero "genéticamente" no lo es "trascendentalmente", más que desestimar por ello los estudios empíricos genético-evolutivos, hay que pensar en cambio que "la descripción de la génesis ha sido superficial"<sup>129</sup>. ¿Cómo resolver esta tensión entre la primacía del espacio y la trascendentalidad de la génesis y la evolución? Hay que considerar la paradoja de que aun "dudando de la perspectiva evolucionaria y genética", como afirma P. Cassou-Nogues, el último "Merleau-Ponty mantiene el campo para una genealogía" y lejos de desestimarlas, "a la luz de la ontología las genealogías toman su verdadero sentido; [...] ellas son, en el interior de la ontología, constitutivas de la ontología misma"<sup>130</sup>. O, en los términos más enigmáticos de R. Barbaras, si bien Merleau-Ponty pretende atenerse a su definición espacial del mundo como "Espacio originario que engloba el tiempo [...] podría decirse que el mundo se temporaliza precisamente a fin de preservar su espacialidad singular como copresencia universal"<sup>131</sup>. Concretamente, esto debe significar que la temporalidad debe en última instancia ser entendida como una dimensión o propiedad del espacio y no a la inversa. Y este primado de la espacialidad aun se comprueba en el modo en que Merleau-Ponty aborda, en sus cursos sobre la naturaleza, los estudios embriológicos y evolutivos. Respecto de los últimos, por ejemplo, Merleau-Ponty observa que la teoría darwiniana de la descendencia común es el resultado del misterio que sugieren para Darwin las analogías morfológicas entre las especies actualmente existentes, es decir, en simultaneidad. La morfología -el punto de vista

<sup>127</sup> *Vyl*, p. 318.

<sup>128</sup> *N*, p. 292.

<sup>129</sup> *Idem*.

<sup>130</sup> P. Cassou-Nogues, "Le problème des mathématiques", en M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur L'Origine de la Géométrie de Husserl*, París, PUF, 1998, pp. 402-403.

<sup>131</sup> R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 256.

sincrónico- es definido por Darwin como "el alma de la biología"<sup>132</sup> y es lo que motiva su teoría evolucionista, y es por ello que el desarrollo evolutivo debe ser comprendido a fin de cuentas, más que como una serie de eventos temporales relacionados causalmente, como la descripción de la "arquitectónica"<sup>133</sup> de lo visible, la descripción del espacio de la vida o del "espacio vivo" como un espacio en transformación que siempre contiene en sí más de lo que es: "la causalidad [temporal] se difumina en provecho de una suerte de 'topología fenomenal'"<sup>134</sup>.

En la sección siguiente nos detendremos en estos últimos cursos que Merleau-Ponty dictó acerca de *La naturaleza*. No nos referiremos, sin embargo, a la interpretación concreta que el filósofo realiza de los resultados de las investigaciones empíricas -físicas y biológicas- de su época, sino al propósito más general de sus cursos consistente en elucidar, mediante el recurso a la historia de las concepciones filosóficas de la naturaleza, el sentido "primordial" u originario de la naturaleza percibida.

---

<sup>132</sup> C. Darwin, *El origen de las especies*, capítulo XIV; cit. por M. Merleau-Ponty, *N*, p. 309.

<sup>133</sup> *N*, p. 309.

<sup>134</sup> *N*, p. 332.

## VI. Las filosofías de la *phýsis* y el concepto "primordial" de naturaleza según Merleau-Ponty.

### 1. Merleau-Ponty y la restauración del proyecto de una filosofía de la naturaleza.

Un modo de acercarse globalmente a la filosofía de Merleau-Ponty es abordarla como el proyecto de desarrollar una filosofía de la naturaleza. En efecto, este proyecto es reconocible desde su primera obra mayor, *La structure du comportement* (donde propone una filosofía de la naturaleza en la que distingue tres órdenes estructurales entrelazados, el orden físico, vital y humano), pasando por la *Phénoménologie de la perception* (donde se refiere en diversas secciones a la percepción de "la cosa" y "el mundo natural"), hasta sus últimos cursos en el Collège de France que versan justamente sobre el concepto de naturaleza (publicados recientemente con el título de *La nature*). Estos cursos fueron contemporáneos de la escritura de una obra inconclusa publicada póstumamente con el título de *Le visible et l'invisible* donde también se hallan múltiples referencias a la cuestión de la naturaleza. Para el momento en que Merleau-Ponty dicta estos últimos cursos que muestran la permanencia e incluso el acentuamiento de su interés en la naturaleza, esta cuestión ya parecía destinada a perder vigencia en el ámbito de la discusión filosófica. En la primera mitad del siglo pasado todavía pueden reconocerse algunos proyectos de desarrollar vastas filosofías de la naturaleza, entre ellos los de Bergson (*L'évolution créatrice*), Whitehead (*The Concept of Nature; Process and Reality*), quizá Scheller (*El puesto del hombre en el cosmos*) y Collingwood (*The Idea of Nature*), o incluso, si se quiere, las filosofías de la naturaleza encuadradas en el materialismo dialéctico. Proyectos de este tipo ya eran ajenos a los intereses principales de las tendencias existencialistas y luego estructuralistas que conoció Merleau-Ponty, y después de la muerte del filósofo (1961) la noción misma de naturaleza pareció paulatinamente perder su interés o aun caer en descrédito para gran parte de los filósofos, preocupados ya por el análisis del lenguaje, los modelos cognitivos, la discusión modernidad-postmodernidad, el postestructuralismo, la deconstrucción, etc.<sup>1</sup> Como resume Rodolfo Mondolfo en una obra en que nos detendremos largamente más adelante (*En los orígenes de la filosofía de la cultura*), puede uno quedarse con la sensación de que la filosofía, si comenzó en la antigüedad siendo filosofía de la naturaleza, se transformó en la modernidad -en un proceso que ya se preparaba quizás desde Sócrates- en filosofía del espíritu subjetivo -una teoría del conocimiento humano- para devenir finalmente filosofía del

---

<sup>1</sup> Paradójicamente, algunos científicos se vuelcan a la filosofía e intentan desarrollar el proyecto que parece ya no interesar a los filósofos, como Jacques Monod en *Le hasard et la nécessité* o Varela-Maturana en *El árbol del conocimiento*.

espíritu objetivo -filosofía de la cultura-. Más adelante veremos hasta qué punto este esquemático *cliché* de la historia de la filosofía puede ser sostenido.

Quizá un modo de explicar esta desaparición de la cuestión de la naturaleza en el ámbito filosófico contemporáneo sea, por un lado, el juicio extendido entre los académicos actuales -y de algún modo fundado- de que "la naturaleza" ha sido sólo un concepto utilizado históricamente para justificar diferentes órdenes y categorizaciones arbitrarias en función de intereses de dominación particulares. Conclusiones de este tipo se pueden extraer por ejemplo de la obra de Michel Foucault en la que se pone de relieve la relación entre los saberes -especialmente las ciencias humanas, pero también las ciencias naturales y la medicina- y las estructuras de poder a las que sirven, y son utilizadas frecuentemente en la actualidad en las discusiones de los estudios culturales, los estudios de género y las filosofías feministas y post-feministas: calificar algo de "natural" o inscripto en el orden de la naturaleza ha sido un modo de hacer pasar como necesario y eterno un determinado orden contingente y funcional a una cierta estructura jerárquica, de justificarlo desde un saber reconocido acerca de cómo son esencialmente las cosas (por ejemplo, la asignación "natural" de funciones sociales masculinas y femeninas). En los departamentos de la academia filosófica angloamericana, menos desconfiados respecto de los intereses políticos de la investigación científica, se incluyen frecuentemente en los programas cátedras de "Filosofía de la Biología", pero éstas se reducen casi exclusivamente a la discusión específica acerca de los problemas teóricos de los modelos de la evolución biológica, y posiblemente no puedan considerarse deudoras de los problemas a la vez más diversos y más generales abordados por aquellas "filosofías de la naturaleza" globales de las que hablábamos antes<sup>2</sup>.

Quizá el proyecto merleauPontyano, entonces, puede ser considerado en el contexto de sus contemporáneos y a la luz de los derroteros inmediatamente posteriores de la filosofía, como extemporáneo e intempestivo, si no directamente nostálgico. Merleau-Ponty, podría decirse, pretende restaurar el valor de la noción de naturaleza para la filosofía o más precisamente, proponer y desarrollar una *cierta* noción de naturaleza que cree valiosa. La naturaleza para Merleau-Ponty es, para decirlo ahora en términos un poco enigmáticos, un Englobante o un Suelo, hay una "resistencia de la naturaleza" a lo humano, y es en ese sentido que cree valioso conservar el concepto y pensarlo. Más aún: en sus cursos sobre *La nature* considera que la filosofía no tiene más tarea que pensar esta "resistencia" que el Ser opone a lo humano, que es la naturaleza misma: "La filosofía [...] es una voluntad de confrontar el artificio humano a su afuera [*à son dehors*], a la Naturaleza. Ciertamente,

---

<sup>2</sup> Algunos desarrollos filosóficos angloamericanos contemporáneos quizá podrían ser vistos como especies de proyectos de "filosofías de la naturaleza", tales como los de Daniel Dennett en *Kinds of Minds* (si no fuera porque el punto de vista gnoseológico en este caso parece en última instancia primar por sobre el ontológico, que queda a mi entender en suspenso y disuelto en el primero).



la posición del filósofo no está exenta de riesgo. Como dice Bachelard, lo que llamamos 'natural' con frecuencia no es más que mala teoría". (A esto nos referíamos más arriba al decir que está en cierto modo fundado el prejuicio filosófico contemporáneo contra "la naturaleza"). Sin embargo, Merleau-Ponty continúa diciendo:

Pero si se tiene conciencia [...] de la artificialidad del pensamiento, ¿no necesitamos hallar un contrario dialéctico de éste [...]? Lo natural no debe ser un postulado perezoso. [...] Nos podemos preguntar si el pensamiento puede vivir en un universo exclusivamente humano y artificial.<sup>3</sup>

Decimos que su desarrollo personal acerca de la noción de naturaleza equivale en cierto modo a una "restauración" recordando también el hecho de que el filósofo inició sus cursos sobre el concepto de naturaleza precisamente con la propuesta de buscar "el sentido primordial" de la noción, y haciendo inmediatamente alusión al verbo *phýo* que se encuentra en la raíz del término griego<sup>4</sup>. Sin embargo, ¿qué significaría más precisamente buscar "el sentido primordial" de una noción? Para Merleau-Ponty, como se deduce de lo recién afirmado, significa por un lado recordar el sentido que antiguamente tenía la noción, y por eso empezará su curso refiriéndose al concepto de naturaleza en Aristóteles y la filosofía estoica, e incluso defenderá más adelante "el retorno a una idea presocrática de la Naturaleza"<sup>5</sup>. Dejando por ahora en suspenso el significado concreto de estas fórmulas muy generales y al parecer inconexas, agreguemos que buscar el significado "primordial" de la noción de naturaleza no significa meramente para Merleau-Ponty investigar el sentido (o los sentidos) antiguos del término, sino también vislumbrar a través de este estudio histórico "algo que siempre ha sido dividido"<sup>6</sup> por quienes hablaron antiguamente de la naturaleza, es decir, algo así como una "esencia" de lo que sea la naturaleza. Tal parece entonces que Merleau-Ponty considera que el sentido "antiguo" del término es de algún modo el sentido "primordial" también en el sentido de "esencial".

## 2. El significado "primordial" de la naturaleza según Merleau-Ponty y sus filiaciones en la filosofía antigua.

¿Cuál es entonces este concepto "primordial" de la *phýsis* que Merleau-Ponty pretende perseguir en el significado antiguo del término? Podemos hallar expresada de modo un tanto general y desordenado una serie de intuiciones merleaupontyanas acerca de este concepto en la Introducción a sus cursos sobre la naturaleza, donde el filósofo afirma:

---

<sup>3</sup> N, p. 119.

<sup>4</sup> N, p. 19.

<sup>5</sup> N, p. 119.

<sup>6</sup> N, p. 19.

En griego, la palabra "Naturaleza" proviene del verbo *phýo*, que hace alusión al vegetal; la palabra latina viene de *nascor*, nacer, vivir; retiene algo del primer sentido, más fundamental. Hay naturaleza donde hay una vida que tiene sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento; de allí el parentesco con lo vegetal: es naturaleza lo que tiene sentido sin que este sentido haya sido puesto por el pensamiento. Es la autoproducción de un sentido. La naturaleza [...] se determina desde dentro; de ahí la oposición de lo "natural" a lo "accidental". Y sin embargo la naturaleza es diferente del hombre; ella no ha sido instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso.

Es naturaleza lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido [...]. La Naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es totalmente objeto; ella no está totalmente delante nuestro. Ella es nuestro suelo, no lo que está delante sino lo que nos sostiene ["*ce qui nous porte*": lo que nos lleva, en los que nos apoyamos].<sup>7</sup>

Tenemos, entonces, en principio, una serie de notas interconectadas que Merleau-Ponty considera de importancia para su caracterización de la naturaleza, y que reconoce, sin demasiada precisión, en los desarrollos de los antiguos filósofos griegos acerca de la *phýsis*. Se trata, al parecer, de:

a. una concepción *dinámica* de la naturaleza.

b. la idea de que el movimiento, la dinámica natural, está *orientada*, tiene un *sentido* inmanente. Dejemos por ahora en suspenso la cuestión de si este "sentido" puede ser considerado un *télos*, una *finalidad* que orienta el proceso. Se trata más bien, digamos por ahora, de una concepción de la naturaleza como *estructurada* internamente, con un orden o *logos* propio. Estas primeras dos características (a y b) podrían ser leídas juntas como "la naturaleza es una estructura en constante reestructuración".

c. la idea de que el ser humano no es el creador ni el constituyente de esta estructura de la naturaleza, sino que es parte del orden natural y "momento" del movimiento natural -algo así como una ola en el movimiento del mar-. La "producción natural" no es, dirá Merleau-Ponty, equiparable sin resto a la "fabricación" técnica humana, puesto que es *auto*-producción de un sentido.

d. la idea derivada del último punto de que la naturaleza reviste para la conciencia humana una cierta opacidad o misterio que le son inherentes: la naturaleza se resiste a nuestros intentos de develarla.

En primer lugar, entonces, Merleau-Ponty pretende identificar un rasgo "primordial" de la naturaleza en el dinamismo y el movimiento, y en sus cursos, que de hecho sólo hacen una breve escala en la filosofía antigua y se detienen más bien en la filosofía moderna, encontrará diversas expresiones de esta idea en Schelling cuando afirma por ejemplo que "nada existe solamente, sino que todo deviene"<sup>8</sup>, en Bergson, y especialmente en la filosofía de la naturaleza de Whitehead. Con este último autor, Merleau-Ponty afirmará que "es esencial a la Naturaleza el pasar. No existe la

---

<sup>7</sup> N, p. 9.

<sup>8</sup> N, p. 74.

Naturaleza por un lado, y su pasaje como atributo, por otro. La Naturaleza es puro pasaje<sup>9</sup>. Pero ésta es también, precisamente, una de las notas de la antigua *phýsis*, por eso Merleau-Ponty comienza haciendo alusión al verbo *phýo*, cuya raíz *phý* significa "brotar" y se relaciona primeramente con entidades vivientes, que brotan, cambian y crecen. Esta connotación arcaica está claramente presente en la aparición del término *phýsis* en Homero (*Odisea* X, 303), donde se aplica a una hierba medicinal, si bien en el contexto del pasaje homérico la *phýsis* de la planta se traduce más bien como su "constitución", una acepción o uso "débil" del término que estará presente en toda la antigüedad. Esta última aclaración merece un comentario. Si afirmamos recién que el significado antiguo del término *phýsis* como "constitución" es "débil" no lo hacemos contraponiéndolo a un significado "fuerte" de naturaleza en sentido moderno, es decir, "en el sentido colectivo de suma total o agregado de cosas naturales", puesto que este último también era bastante ajeno al uso antiguo de la palabra. Como observa R. G. Collingwood,

existe también otro sentido, que reconocemos como su sentido original y, en rigor, propio: cuando se refiere, no a una colección, sino a un "principio", en el sentido propio de este vocablo, un *principium*, *arché* o fuente. [En este sentido la naturaleza] significa algo interior a una cosa o que le corresponde íntimamente y que es la fuente de su comportamiento [o lo que hace que se comporte como lo hace]. Éste es el único sentido que tiene en los primeros autores griegos y a través de toda la historia de la literatura griega se mantiene como su sentido normal.<sup>10</sup>

Aun si éste no fuera el "único" sentido antiguo del término como pretende Collingwood, su observación merece ser tenida en cuenta cuanto menos para precavernos de asimilar la antigua *phýsis* al sentido moderno de la naturaleza como la colección total de las cosas del mundo.

Volviendo ahora a la primera caracterización "dinámica" de la *phýsis* merleau-pontyana e intentando rastrear sus filiaciones antiguas, es usual y nos resultaría fácil asociar la idea de la naturaleza como proceso de cambio y devenir con Heráclito, y de hecho Merleau-Ponty se refiere a Heráclito al proponer un "retorno a una noción presocrática de naturaleza" como dinamismo<sup>11</sup>. Pero esta visión del pensamiento heraclíteo sería parcial si no reconociera a la vez que el pasaje y el movimiento de la naturaleza se realiza, según Heráclito, de acuerdo a un *logos*, una estructura u orden que también define la *phýsis*. En efecto, el primer "fragmento" de Heráclito connota ya la estrecha relación que el pensador observaba entre *phýsis* y *logos* al afirmar consecutivamente que "todo se produce según este *logos*" y que consecuentemente el filósofo enuncia "cada cosa según la

<sup>9</sup> N, p. 163.

<sup>10</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, México/Buenos Aires, FCE, 1950, p. 59.

<sup>11</sup> N, p. 119.

*phýsis*"<sup>12</sup>. Es claro que la estructura de la *phýsis* heraclíteica, aquella "según la cual" se rige el movimiento natural, es la tensión y la lucha de los opuestos, el día y la noche, el calor y el frío, lo que sube y lo que baja, etc.

En cualquier caso tiene razón Merleau-Ponty al observar que en la concepción antigua de la naturaleza convivían el dinamismo y el orden (la primera y la segunda de las acepciones "primordiales" del término enumeradas más arriba). Y esta convivencia del movimiento y la forma es especialmente evidente en la noción aristotélica de la *phýsis* como un proceso organizado en vistas de su orientación a un fin. Observemos en primer lugar el dinamismo del concepto aristotélico. En el libro V de *Metafísica* Aristóteles define la naturaleza "en sentido primero y propio" como "la *ousía* [esencia] de los seres que tienen en sí mismos el principio de movimiento" y como "el principio de movimiento de los seres naturales"<sup>13</sup>. Como observa Edwin Hartman al comentar este pasaje, Aristóteles afirma que la *phýsis* es "a la vez la esencia y la fuente interna del movimiento de una sustancia natural. Ahora bien, la esencia y la fuente del movimiento sólo pueden ser lo mismo cuando la actividad de la sustancia está involucrada en su definición; y Aristóteles parece creer que éste es el caso de todas las sustancias naturales que se mueven por sí mismas"<sup>14</sup>. Natural es lo "semoviente", lo que se mueve por sí mismo, y "naturaleza" es la esencia de lo "semoviente".

Ahora bien, este dinamismo de la naturaleza no contradice la presencia de una *forma*, sino que al contrario, se deja regular por ella. Así afirma Aristóteles en su *Física* que "lo naturado en tanto que está siendo naturado va de un término al otro. ¿Hacia cuál? No es hacia el punto de partida; es hacia donde tiende, es decir la forma; así pues, es la forma lo que es naturaleza"<sup>15</sup>. La naturaleza aristotélica entonces es la esencia de lo que se mueve por sí mismo, pero más propiamente es el sentido de este movimiento, su orientación (*télos*) que coincide con su forma (*morphé*). Merleau-Ponty en sus cursos se refiere en este sentido al pasaje del tratado *Del Cielo* (IV, 1, 308 a 15 ss.), donde Aristóteles afirma que "por su naturaleza propia" los cuerpos livianos suben<sup>16</sup>. Merleau-Ponty sugiere que el dinamismo pasa a un segundo plano en la definición aristotélica de la naturaleza, puesto que prima

---

<sup>12</sup> Traducción sugerida por el Dr. Néstor Luis Cordero en su Seminario de Doctorado acerca de "La noción de *phýsis* de Homero a los estoicos" (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, segundo cuatrimestre de 2003).

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metafísica* 1015a 10-20, tr. H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978, p. 239.

<sup>14</sup> Edwin Hartman, *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, New Jersey, Princeton University Press, 1977, p. 138.

<sup>15</sup> Aristote, *Physique I-IV (texte établi et traduit par H. Carteron)*, París, Les Belles Lettres, 1996, p. 60.

<sup>16</sup> Cit. en *N*, p. 23.

la idea de un destino cualitativo [...] . El movimiento en el espacio [...] es secundario. Lo que cuenta, es el parentesco entre el cuerpo ligero y lo alto, en tanto que región cualitativamente definida. La Naturaleza total es así dividida en regiones cualitativamente definidas, lugares de ciertos fenómenos naturales (fenómenos sublunares); ella es la realización, más o menos lograda, de este destino cualitativo de los cuerpos.<sup>17</sup>

La definición aristotélica de la naturaleza, entonces, parece deslizarse desde el movimiento hacia la finalidad del movimiento, y hacia la definición de este fin como forma. Aristóteles insiste en que la naturaleza posee -o es en sí misma- un orden inherente, está organizada o estructurada, especialmente al oponerse a la concepción de la naturaleza -que atribuye a Antifonte- como lo "informe", lo *arýthmiston* o no estructurado (*Física* II 193 a). Dice Aristóteles:

Para algunos, la naturaleza y la sustancia de las cosas que son por naturaleza parecen ser [...] lo por sí mismo informe; por ejemplo, la naturaleza del lecho sería la madera; de la estatua, el metal. Prueba de esto es, dice Antifonte, que si enterramos una cama y la putrefacción tiene la fuerza de hacer brotar un retoño, es de la madera y no del lecho que se producirá.<sup>18</sup>

Aristóteles muestra a continuación que Antifonte parece apuntar con el ejemplo de la cama a la distinción entre lo natural, como esencial y eterno, y lo "convencional o artificial", que es cambiante y contingente, una oposición que define típicamente el concepto sofístico de la naturaleza. Pero esta distinción se desliza imperceptiblemente y se superpone, en el comentario de Aristóteles, con la distinción entre lo formado -o la "forma" misma- y lo informe, es decir, la materia. Por eso Aristóteles afirma enseguida -en clara referencia a los filósofos presocráticos- que "para unos el fuego, para otros la tierra, para otros el aire, para otros el agua, [...] constituyen la naturaleza de los seres"<sup>19</sup>. Aristóteles considera a continuación una serie de argumentos que se oponen a esta definición de la naturaleza como materia informe, para definir a la *phýsis* propiamente como forma y tipo (*morphé* y *eidós*). ¿Pero llevan estos argumentos simultáneamente a desdeñar la oposición sofística primeramente planteada entre lo natural y lo artificial?

Quizá es posible interpretar el texto aristotélico como no devaluando esta distinción entre lo natural y lo artificial. Los (cuatro) argumentos aristotélicos contra la idea de la naturaleza como materia (193 a - 193 b) no apuntan tanto a disolver esta diferencia (natural/artificial) como a mostrar que lo natural, incluso si difiere de lo artificial como aquello a lo que el hombre ha dado una forma, debe poseer igualmente en sí mismo una forma que es la que propiamente lo define y le sirve como principio de movimiento. Por ejemplo, Aristóteles afirma que del mismo modo que de una cosa artificial "no diremos que tiene nada conforme al arte si ella es solamente cama en potencia y no

---

<sup>17</sup> N, p. 23.

<sup>18</sup> Aristote, *Physique I-IV*, p. 60.

<sup>19</sup> Ibid., p. 61.

posee aún la forma del lecho", no puede decirse de algo natural -como la carne y los huesos- que tenga su propia naturaleza "si no ha recibido la forma de carne y de huesos"<sup>20</sup>. En este argumento reseñado se mantiene la distinción entre lo natural y lo artificial, y se observa que lo natural posee una forma que propiamente lo define como tal, así como lo construido por el hombre también la tiene. La comparación no necesariamente supone una asimilación entre lo natural y lo artificial. El tercer argumento apunta en el mismo sentido: si bien es cierto, como decía Antifonte, que de una cama no crece una cama, sino que crece madera o "lo vegetal", lo vegetal sin embargo no es simple "materia informe" sino que posee en sí mismo una forma, que es su principio de movimiento, y es por ello que de lo vegetal crece lo vegetal y no otra cosa. El ejemplo de Antifonte muestra, "por la madera, [i.e., en tanto que de la madera crece madera] que es aún la forma la que es naturaleza; en cualquier caso un hombre nace de un hombre"<sup>21</sup>, y el hombre es un "ser por naturaleza" (como había afirmado en el segundo argumento).

Si los argumentos de Aristóteles pueden interpretarse de este modo como mostrando que, aun si se conserva la distinción entre lo natural y lo artificial, lo natural no está por ello desprovisto de una forma (sino que por el contrario, ésta le es esencial), entonces el concepto que Merleau-Ponty cree "primordial" se acerca mucho al aristotélico. Recordemos que Merleau-Ponty pretendía hallar en la antigüedad la noción de una naturaleza que posee un orden o sentido inherente sin que éste hubiera sido puesto por el hombre, es decir, respetando la distinción entre lo natural y lo artificial tanto en el sentido de lo instituido como de lo fabricado por el hombre -distinción que, como observamos, procede del concepto sofístico de la *phýsis*-. Incluso la afirmación merleaupontyana arriba citada de que "es naturaleza lo que tiene sentido sin que este sentido haya sido puesto por el pensamiento" podría parecer calcada de la observación aristotélica de *Física* II 199 b, si reemplazamos el término "sentido" por "finalidad": "es absurdo pensar que no hay generación determinada teleológicamente porque no veamos al motor deliberar"<sup>22</sup>. Del mismo modo que Aristóteles afirma aquí que en la naturaleza hay finalidad aun si no observamos un principio de movimiento deliberando (pensando), Merleau-Ponty afirma que la naturaleza tiene sentido sin que éste sea puesto por el pensamiento. (Sin embargo, veremos más adelante que es significativo el reemplazo merleaupontyano de la "finalidad" aristotélica por un "sentido" que comportará una connotación más débil).

No sólo en estos últimos cursos -que corresponden a la segunda mitad de la década de los cincuenta- Merleau-Ponty enfatiza esta distinción de procedencia sofística entre lo natural y lo fabricado. La distinción aparece ya expresamente desarrollada en su *Phénoménologie de la*

---

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Ibid., p. 62.

<sup>22</sup> Ibid., p. 79.

*perception* (1945). Detengámonos en los términos de aquel texto. Una cosa natural como una piedra, dice allí, tiene "algo de inhumano", "nos ignora, reposa en ella"<sup>23</sup>:

Lo real [se refiere a la cosa natural] se distingue de nuestras ficciones porque en él, el sentido inviste y penetra profundamente a la materia. El cuadro una vez rasgado, ya no tenemos en nuestra mano más que pedazos de tela pintada. Si rompemos una piedra y los fragmentos de esta piedra, los trozos que obtendremos serán aún trozos de piedra. Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable. Por eso los objetos humanos, los utensilios, se nos manifiestan como pro-puestos en el mundo, mientras que las cosas están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana. [Respecto de un cuadro o de un utensilio] sentimos muy bien que está fabricado expresamente, que en su caso el sentido precede a la existencia y que no se envuelve más que el mínimo de materia necesaria para comunicarse. Al contrario, la maravilla del mundo real [natural] estriba en que, en él, el sentido no forma más que uno con la existencia.<sup>24</sup>

El artificio de lo fabricado frente a lo natural se haría evidente, estaría diciendo Merleau-Ponty, en que lo natural tiene un sentido inherente a la totalidad de su material, imposible de despegar de todo su material, cualquiera sea. Estas reflexiones de Merleau-Ponty no sólo aparentemente concuerdan con los argumentos aristotélicos de la *Física* sino que más bien los llevan hasta el extremo, porque afirman que aun si la naturaleza puede ser la materia con la que se hacen los artefactos humanos, esta materia contiene en sí misma una forma y no sólo eso, sino que las formas naturales son mucho más esenciales y ubicuas -invisten la totalidad de la materia- que las contingentes y parciales formas artesanales. Pero cabe preguntarse si "extremar" hasta tal punto la tesis aristotélica no equivale a hacerla estallar. Si la forma de la naturaleza coincide con su materia, a diferencia del objeto fabricado en que son distinguibles, ¿no sería mejor decir que la distinción entre materia y forma se diluye al ser aplicada a la naturaleza? Es decir, ¿no será que las categorías de materia y forma -para decirlo llanamente- no se aplican al ente natural, y son más bien propias del artefacto humano, lo cual hace que sólo las podamos aplicar a la naturaleza recurriendo a paradojas?

### 3. Las antiguas filosofías de la naturaleza como filosofías de la técnica y de la cultura encubiertas.

Podemos preguntarnos, entonces, si ya la distinción aristotélica entre la materia y la forma no es en sí misma tomada en préstamo de la fabricación técnica humana, y en ese caso si al aplicarlas a la naturaleza no está Aristóteles cayendo en algún tipo de "antropomorfismo". Cuando desde *Física* II 194 b Aristóteles comience a distinguir las cuatro causas de "la generación y la corrupción y todo el cambio físico"<sup>25</sup> -causas material, eficiente, formal y final, siendo ésta última la primordial (195 a)- es notable que proliferan en el texto aristotélico los ejemplos de las técnicas

<sup>23</sup> FP, p. 336.

<sup>24</sup> FP, pp. 337, 338.

<sup>25</sup> Aristote, *Physique I-IV*, p. 65.

humanas, especialmente la medicina, la escultura y la construcción de una casa. ¿No es cuanto menos curioso que los cuatro tipos de causas de "la generación, la corrupción y el movimiento" de los seres naturales sólo puedan distinguirse netamente en la construcción de una estatua, por ejemplo? El que las categorías aristotélicas para pensar la naturaleza son derivadas de aquellas que en realidad son propias para pensar las fabricaciones humanas parece ser evidente en razonamientos de la *Física* como el siguiente:

Si las cosas artificiales son producidas en vista de algún fin, las cosas de la naturaleza lo son igualmente, con evidencia; pues en las cosas artificiales como en las cosas naturales los consecuentes y los antecedentes están entre sí en la misma relación.<sup>26</sup>

Merleau-Ponty de hecho no volverá a utilizar las nociones aristotélicas de materia y forma -ni siquiera se referirá a ellas- en sus cursos posteriores sobre la naturaleza, donde ya parece convencido de que son términos demasiado asociados a la técnica y a la fabricación humanas. Fue Heidegger quien planteó claramente este problema. Según el filósofo, la tradición del pensamiento occidental ha pensado a la cosa como la síntesis de materia y forma, la materia conformada, pero estas categorías provienen -son sólo propias en su origen- del modo de ser del artefacto o del útil. La forma es originariamente la que determinará la elección de la materia y la confección, en vistas de una función o utilidad determinada que el artesano tiene en vista de antemano.

El concepto dominante de cosa, la cosa como materia-formada, ni siquiera se ha deducido de la esencia de la cosa sino de la esencia del útil. [...] Esta estructura materia-forma con la cual se determina por lo pronto el ser del útil, se ofrece fácilmente como la composición de todo ente [...] porque el hombre productor participa aquí en el modo como el útil llega a ser. [...] ¿Es casual que entre las interpretaciones de la cosa haya alcanzado un predominio especial la que tiene como directriz la materia y la forma? Esta caracterización de la cosa se origina en una interpretación del ser útil del útil. Este ente, el útil, está próximo de manera especial a la representación humana, porque llega al ser mediante nuestra propia creación.<sup>27</sup>

Este modo "utilitario" y antropomórfico de ver las cosas, según Heidegger, regula y limita nuestra visión de la *phýsis*, nos impide ver qué otra cosa pudiera ser la cosa como mera cosa más allá de lo fabricado por el hombre, y nos invita a pensar a la naturaleza -aun sin ser concientes de ello- como adaptada al hombre, nos sugiere veladamente que está bajo nuestro control, manejo o dominio. Sin embargo, nos advierte Heidegger, "hay mucho en los entes que el hombre no es capaz de dominar.

<sup>26</sup> Aristote, *Physique I-IV*, II 199 a, p. 77.

<sup>27</sup> M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Arte y Poesía*, tr. S. Ramos, México/Bs. As., FCE, 1958, pp. 52, 43-46.



Sólo se conoce poco. Lo conocido es aproximado, lo dominado inseguro. El ente nunca es, como podría parecer a la ligera, nuestra obra ni menos sólo nuestra representación"<sup>28</sup>.

Ahora bien, cuando Merleau-Ponty dice que en la naturaleza materia y forma prácticamente se identifican, de algún modo está forzando los términos hasta poner en cuestión su sentido, y está así, por otro camino, orientándose en el mismo sentido que Heidegger. Podemos preguntarnos a partir de las paradójicas formulaciones merleau-pontyanas si el que la forma inviste totalmente la materia natural significará que la naturaleza tiene *más* sentido o *más* forma, o más bien si no linda con el sinsentido o con lo informe, si su sentido no se nos escapa y no será, en definitiva, más que un sentido en perpetuo proceso de autoconstrucción, inacabado, incipiente y abierto. Es verdad que la piedra rota no deja de ser piedra mientras que la cuchara rota deja de ser cuchara, pero la cuchara tiene para nosotros un sentido definido, ha sido construida por alguien corporalmente similar a nosotros con una función que nos es evidente, mientras que la piedra se presta a muchas funciones o a ninguna, no tiene un sentido tan definido porque no ha sido construida por un ser humano que trabajó con ciertos útiles sobre un material con el proyecto de dotarla de una función específica. Es como si en la piedra el material, el fabricante y la forma fueran uno solo, como si la materia se hubiera auto-organizado sin la participación humana. Aristóteles bien definía lo natural como lo que tiene su principio de movimiento en sí mismo, y si su principio de movimiento es su *télos*, que es a la vez su forma u organización, lo natural es lo que se auto-organiza, lo que tiene sentido sin que ningún humano se lo haya dado. Dice Aristóteles que en este sentido "el mejor ejemplo es del hombre que se cura a sí mismo; la naturaleza se le asemeja"<sup>29</sup>. Un mejor ejemplo aun sería el de una construcción que se construyera a sí misma -"si el arte de construir las naves estuviera en la madera, ésta actuaría como la naturaleza"<sup>30</sup>, dice Aristóteles- lo que equivaldría a un proceso de construcción espontánea, una especie auto-organización de la materia. Si, como sugerimos siguiendo a Heidegger, la "forma" y la "finalidad" son categorías derivadas de la fabricación técnica humana y suponen un hipotético "artesano" escondido, podría decirse que es la opacidad que reviste para nosotros el inexistente "autor" de la piedra y su oscura "intención" -más bien y llanamente: es la inexistencia del artesano, ya que el proceso es de autoconstrucción- la que le otorga una excedencia de sentido (la hace más extraña que la cuchara) y a la vez la desliza hacia un posible sinsentido. Percibimos la piedra como más extraña que la cuchara, puesto que ningún humano la fabricó y abriga entonces una intención o una función oscura o quizás insondable. Y podemos recordar que la observación del misterio inherente a la naturaleza es cuanto menos tan antigua como la observación de su *logos*, orden o sentido inherente. Fue Heráclito, observador del *logos* que rige

<sup>28</sup> Ibid., p. 68.

<sup>29</sup> Aristote, *Physique I-IV*, II 199 b, p. 79.

<sup>30</sup> Idem.

el devenir natural, quien también observó que "a la *phýsis* le gusta permanecer oculta"<sup>31</sup>. Merleau-Ponty dirá incluso que la naturaleza, en tanto no se muestra más que ocultándose, representa "la fenomenología"<sup>32</sup>. En este sentido la reflexión merleauPontyana es posiblemente, una vez más, deudora de Heidegger, quien escribió el inspirado párrafo que vale la pena transcribir *in extenso*, y que culmina de modo muy heraclíteo:

La piedra pesa y denuncia su pesantez. Pero mientras que ésta nos pesa, rechaza, a la vez, toda penetración en su intimidad. Si lo intentamos, quebrando la roca, jamás mostrará en sus pedazos algo interior y manifiesto. Luego se ha retraído la piedra otra vez a lo sordo de la pesantez y lo macizo de sus pedazos. Si pretendemos captar la pesantez por otros caminos, poniendo la piedra en la balanza, entonces reducimos su densidad a la cuenta de un peso. Esta determinación de la piedra, quizás muy exacta, queda como un número, pero la pesantez se nos ha escapado. El color luce y sólo quiere lucir. Si queremos entenderlo descomponiéndolo en un número de vibraciones, desaparece. Sólo se muestra mientras permanece sin descubrir ni aclarar. La tierra hace que toda penetración a su interior se estrelle contra ella. [...] La tierra sólo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se conserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir que siempre se mantiene cerrada. [...] La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma.<sup>33</sup>

Ahora bien, Merleau-Ponty sugiere que el hecho de que este orden inherente a la naturaleza -en el que el hombre está inmerso- no haya sido puesto por el hombre, escape al pensamiento y se autoproduzca, connota no sólo un esencial misterio de la naturaleza -en tanto es sentido abierto y en construcción- sino también una relación particular del hombre con la naturaleza, una relación de entrelazamiento ontológico y no simplemente de distinción y oposición, que él encuentra expresada en la filosofía estoica. Merleau-Ponty se refiere en *La nature* a las ideas estoicas de simpatía, destino, lazo, acción a distancia (como en la tela de la araña), todas ellas expresando el mismo sentimiento de pertenencia o de la naturaleza como "englobante" que resume la sentencia estoica hallada en Diógenes Laercio: "nuestra *phýsis* es parte de la del universo"<sup>34</sup>. Esto significa, para Merleau-Ponty, no sólo que la naturaleza, lejos de ser un objeto frente a nosotros, es "nuestro suelo", "aquello que nos sostiene"<sup>35</sup>, sino también que en tanto partícipes de la naturaleza participamos de su misterio: somos, en tanto seres naturales, opacos para nosotros mismos. La opacidad que representa la naturaleza para mi existencia se encuentra modelizada para Merleau-Ponty en mi ser nacido y mi ser mortal. Como ya observamos precedentemente, la existencia carnal es portadora para mí de un "pasado originario" -como el del nacimiento- que me impide ser transparente para mí mismo y del mismo modo, mi carnalidad señala hacia un "futuro inaccesible" -

<sup>31</sup> Proclus, *Commentaire sur la République*, XVIe dissertation (II, p. 107 Kroll). Traducción provista por el Dr. Néstor L. Cordero (cf. nota 12).

<sup>32</sup> *S*, pp. 225-227.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Arte y Poesía*, p. 68.

<sup>34</sup> Diog. Laërt. VII 87. Traducción provista por el Dr. Néstor L. Cordero (cf. nota 12).

<sup>35</sup> *N*, p. 20.

como el de mi muerte<sup>36</sup>. (Podríamos pensar también en la imposibilidad de recordar el pasado filogenético del cual nuestra constitución anatómica es sin embargo la huella). La naturaleza es un pasado con el que cargamos en nuestro cuerpo -y en el que nos apoyamos- pero un pasado que se resiste a nuestra rememoración, "un pasado original, un pasado que nunca ha sido presente"<sup>37</sup> (es nuestro pasado, y sin embargo nunca lo hemos vivido como nuestro presente).

Es posible deducir de estos conceptos de Merleau-Ponty el que para hacer justicia a esta opacidad de la naturaleza es necesario cuanto menos debilitar la teleología fuerte aristotélica. De hecho, al final de su recorrido por las concepciones antiguas y modernas de la naturaleza, finalistas y mecanicistas, Merleau-Ponty concluirá que la teleología -que halla expresiones diferentes en Aristóteles y luego, como veremos más adelante, en el kantismo- es una forma de antropomorfismo a mismo título que el mecanicismo: "el mecanismo afirma un artificial natural y el finalismo afirma un natural artificial"<sup>38</sup>. De la constatación de que "el ser no está delante nuestro, sino detrás nuestro" se sigue más bien para Merleau-Ponty un "retorno a una idea presocrática de la naturaleza: la naturaleza [...] es un niño que juega; ella da sentido [...] [pero] este sentido no es nunca total. Para un pensamiento de este tipo, finalismo y causalismo son ambos rechazados como artificialismos que, en cuanto tales, ignoran la producción natural"<sup>39</sup>. El retorno a esta idea presocrática, entonces, equivale a revalidar el dinamismo de la naturaleza y a debilitar su forma o finalidad, transformándola en un "sentido esbozado o abierto": es verdad que la naturaleza parece pergeñar o bosquejar un sentido, pero develar su sentido último o postular un "fin final" de su movimiento - como el primer motor inmóvil aristotélico- es dar fin a su movimiento y no dar cuenta de que somos parte de su movimiento y no sus constituyentes.

En efecto, Aristóteles se ve llevado a postular que la forma en su sentido último tal como el físico la conoce -y "la debe conocer"- escapa a la naturaleza y al movimiento que define lo natural: la finalidad última del movimiento termina siendo el fin del movimiento cuando el conocimiento del físico -ya transformado en "metafísico" en el sentido posterior del término- termina por subsumir al movimiento natural en un conocimiento omniabarcador último de las "primeras causas".

Los principios que mueven de manera natural son dobles, y uno de ellos no es natural; pues no tiene en sí un principio de movimiento. Tales son los motores no movidos, como el motor absolutamente inmóvil y el primero de todos, la esencia y la forma; pues ellos están allí como finalidades y cosas

---

<sup>36</sup> *FP*, p. 375.

<sup>37</sup> *FP*, p. 257.

<sup>38</sup> *N*, p. 119.

<sup>39</sup> *Idem*.

que se tiene en vista; por consiguiente, ya que la naturaleza está en vista de algún fin, es necesario que el físico conozca una causa tal.<sup>40</sup>

Es verdad que cuando Aristóteles se refiere a estos motores inmóviles -una serie de "inteligencias desencarnadas", según Collingwood, y especialmente al primer motor inmóvil que es divino- "nos habla como alguien que está exponiendo una doctrina misteriosa y difícil"<sup>41</sup>, ya que desde los términos de su propia filosofía es difícil hacer lugar a esta "forma sin materia" una vez que el filósofo ha insistido tanto, contra Platón, en la indivisible unión del alma y el cuerpo, la materia y la forma. Pero Aristóteles es claro e insistente en sus afirmaciones. Por eso creemos posible afirmar -siguiendo lo sugerido por Heidegger y Merleau-Ponty- que incluso si Aristóteles otorga algún lugar a la distinción sofística entre lo natural y lo construido por el hombre, esta distinción se debilita al primar en su análisis una categoría extrapolada de la técnica -la de la "forma"-, haciendo de ese modo que el sentido último del movimiento natural se preste fácilmente a ser captado por el ser humano -el filósofo que contempla las primeras causas-. Siendo coherentes con el planteo merleau-pontyano, si tenemos en cuenta que no instituímos ni fabricamos la "producción natural", no sólo no podemos conocer su finalidad última sino que habría que afirmar que quizá no la tiene, porque de tenerla perdería su dinamismo esencial. Por eso Merleau-Ponty habla del mundo como de una "estructura en perpetua reestructuración" o como poseyendo un "sentido en perpetua resignificación" y "nunca acabado".

"El mundo natural -decía Merleau-Ponty ya en su *Fenomenología de la Percepción*- es el horizonte de todos los horizontes [...] que asegura a mis experiencias una unidad", pero no lo hace en el modo de un sentido último o total: "el mismo mundo no es una cierta significación común a todas nuestras experiencias"<sup>42</sup>. Puesto que por ser cuerpo soy también un ser natural, "mi posesión de lo lejano y lo pasado, como la del futuro, no es pues, más que de principio; mi vida se me escapa de todos lados, está circunscrita por zonas impersonales"<sup>43</sup>. Y esta incompletud del mundo no es un obstáculo para que mi experiencia sea significativa, sino la condición de que lo sea, puesto que no podría haber un entorno ni un contexto temporal más que para un cuerpo que los habite desde un punto de vista limitado y circunscripto. Es así que "el mundo" se da siempre en un mismo movimiento de "disociación" de lo presente con sus horizontes no presentados que simultáneamente los "compone", y "la conciencia" no puede separar su "claridad" del "equivoco"<sup>44</sup>. En suma, resume Merleau-Ponty en un párrafo que vale la pena reiterar:

<sup>40</sup> Aristote, *Physique I-IV*, II 198 b, p. 75.

<sup>41</sup> Collingwood, op. cit., pp. 17, 110.

<sup>42</sup> *FP*, p. 342.

<sup>43</sup> *FP*, p. 344.

<sup>44</sup> *FP*, p. 345.

es esencial para la cosa y el mundo el que se presenten como "abiertos" [...] [y] que nos prometan siempre "algo más por ver". Es lo que algunas veces se expresa al decir que la cosa y el mundo son misteriosos [...]. Son incluso un misterio absoluto, que no comporta ninguna aclaración, [y esto] no por un defecto provisional de nuestro conocimiento [...]. Nada hay por ver más allá de nuestros horizontes, sino otros paisajes y otros horizontes; nada al interior de la cosa, salvo otras cosas más pequeñas.<sup>45</sup>

Más allá de Merleau-Ponty, también podemos preguntarnos si un "retorno a una idea presocrática de la naturaleza" como el que el filósofo propone significaría precavernos definitivamente de caer en algún tipo de "antropomorfismo". Lo que nos estamos preguntando es si efectivamente los filósofos presocráticos fueron pura y simplemente "filósofos de la naturaleza", e incluso más abarcativamente, si es indiscutible la "larga y autorizada tradición que sostiene para la edad antigua, no menos que para la moderna, la anterioridad de la filosofía de la naturaleza a la del hombre y de la cultura"<sup>46</sup>. Según esta tradición que afirma "la anterioridad del problema cósmico respecto del humano", la filosofía occidental se habría presentado por primera vez "con los naturalistas presocráticos, en forma de cosmología, y [...] sólo más tarde, con los sofistas y Sócrates, bajó del cielo a la tierra, volviéndose hacia el hombre y sus creaciones morales, jurídicas, políticas, artísticas, etc., es decir, al mundo de la cultura"<sup>47</sup>.

Este supuesto tradicional (expresado de modos diversos por Zeller, Berthelot, y hasta cierto punto y con reservas Jaeger, entre otros) es precisamente el que intenta discutir R. Mondolfo en su obra *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, recogiendo y desarrollando de modo original sugerencias de Karl Joël (*El origen de la filosofía de la naturaleza desde el espíritu de la mística*), A. Rey (*La jeuneusse de la science grecque*) y B. Farrington (*Ciencia griega; El cerebro y la mano en la antigua ciencia griega*), entre otros autores. Mondolfo intenta mostrar que, si bien es cierto que aparentemente los primeros filósofos se ocuparon de la naturaleza más que del hombre y la cultura, sin embargo los conceptos que utilizaron para pensar la naturaleza eran primeramente propios de la sociedad y la cultura humanas, ámbito desde donde fueron extraídos para ser proyectados al mundo no humano. Siguiendo a Mondolfo, se pueden distinguir al menos tres ámbitos del obrar humano que proveyeron las categorías básicas a las primeras filosofías de la naturaleza. Éstos son, en primer lugar, los relativos a la *mitología* y el politeísmo antropomórficos (a.), en segundo lugar los propios de la *moral* y el funcionamiento *jurídico* y *político* de las comunidades antiguas (b.) y en tercer lugar los que pertenecían originariamente a las *técnicas* humanas (c.). Detengámonos en estas tres fuentes alegadas por Mondolfo.

---

<sup>45</sup> FP, p. 346.

<sup>46</sup> Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Bs. As., Hachette, 1960, p. 13.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 14.

a. *La mitología y el politeísmo antropomórficos.* Es evidente que la meditación de los primeros filósofos tuvo sus antecedentes y se nutrió de representaciones míticas y religiosas. Aristóteles mismo, en *Metafísica* I 982 b, al referirse a "los primeros que filosofaron" reconoce que lo hicieron por la misma "perplejidad" que motivó a la imaginación mítica: "de ahí que el amante de los mitos, de alguna manera, sea amante de la sabiduría"<sup>48</sup>. Asimismo Platón afirmaba (*Sofista* 242 c) acerca de los primeros filósofos que "cada uno [de ellos] nos cuenta una especie de mito, como si fuésemos niños, diciendo que [...] [los principios de la naturaleza] a veces se combaten entre sí unos a otros, otras veces en cambio se concilian y se unen, paren, y crían descendencia"<sup>49</sup>. Es claro que estas representaciones míticas y religiosas en que, según Platón, se habrían inspirado los primeros filósofos,

están caracterizadas por el politeísmo antropomórfico, o sea por el hecho de representar a los seres y a las fuerzas cósmicas [...] como dioses, que tienen formas, caracteres y relaciones recíprocas análogas a las que ofrecen los hombres y la sociedad humana" [por ejemplo, la acción del amor que los une, del odio que los separa, las alianzas, luchas y generaciones, etc.].<sup>50</sup>

Sin embargo, contra este primer argumento de Mondolfo podría objetarse que la filosofía propiamente dicha nace cuando se separa de estas representaciones míticas antropomórficas e intenta dar una visión sintética u orgánica del mundo, encontrando principios, regularidades y leyes. Pero entonces cabe preguntarse de dónde proviene esta concepción propiamente filosófica de una necesidad impersonal e inmutable que puede resumirse en el concepto de "ley", lo cual nos conduce a la consideración de la siguiente fuente apuntada por Mondolfo.

b. *La moral y la vida jurídica y política propias de las comunidades antiguas.* El antiguo concepto de "destino" de los sumerios y caldeos (el *Shimtu* de la epopeya de Gilgamesh) o el hado (*Moirá*) de los antiguos griegos, según Mondolfo, se aplicaba, antes que a la naturaleza, a la preocupación humana por la muerte. Pero la connotación antropológica es aun más clara cuando la *Moirá* se transforme en ley de justicia (*Dike, Némesis, Themis*), tránsito que ya se evidenciaría en las partes más recientes de los poemas homéricos. De este modo,

Homero y Hesíodo, al aplicar al hombre la ley de justicia, someten también a su imperio los fenómenos de la naturaleza como instrumentos de la sanción divina, que los utiliza para recompensar al justo y azorar y castigar al injusto (*Ilíada*, XVI, 386 ss.; *Odisea*, XIX, 110 ss.). [...] Así el sometimiento del mundo humano a la ley de justicia, llega a implicar un sometimiento indirecto y parcial del mundo natural a la misma ley; prelude de una proyección total de ésta, que se realizará más tarde. [...] Y por eso la idea de ley se presenta al comienzo [...] como una exigencia y realización de justicia.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Aristóteles, *Metafísica* (Libro I), p. 96.

<sup>49</sup> Cit. por R. Mondolfo, op. cit., p. 31.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 21.

Se trataría, en suma, de una "idea de origen social y no natural", concluye Mondolfo. La primera afirmación propiamente filosófica de la legalidad de la naturaleza probablemente deba atribuirse a Anaximandro. Ahora bien, justamente la justicia cósmica de Anaximandro, dice Mondolfo, "nos recuerda que la idea griega de causa (*aitía*) ha sido en su origen una e idéntica con la de culpa" y, como dice también Jaeger, "ha sido transferida de la imputación jurídica a la causalidad física"<sup>52</sup>. Anaximandro tiene en mente una especie de pleito entre las cosas -las cuales "se pagan la expiación y pena de su injusticia recíprocamente", según recoge sus palabras Simplicio siguiendo a Teofrasto<sup>53</sup>-, pleito análogo al de los hombres ante un tribunal, extendiendo así la ley del talión afirmada en la poesía de Solón a toda la naturaleza. Y lo mismo podría observarse en Heráclito -según afirma Jaeger citado por Mondolfo-, "a través de quien logra su primera afirmación el concepto, típicamente griego, de que así como en la *polis*, también en el universo hay una ley. [...] Su doctrina de los opuestos saca su fuerza viva [...] de una intuición directa del proceso de la vida humana"<sup>54</sup>. El modo en que las cosas pagan sus culpas recíprocamente en Anaximandro, o el modo en que los opuestos se alternan cíclicamente conservando el equilibrio del sistema en Heráclito, parece relacionarse directamente con una aplicación de la *jus talionis* a la observación de la naturaleza, la cual según Mondolfo anticipa incluso en alguna medida la posterior investigación física, ya que

así como el juez del pleito debe restablecer el equilibrio mediante una reparación exactamente proporcionada con la injuria inferida, así la ley de compensación exige la proporción y la medida en su aplicación a los acontecimientos naturales. *Métra* (medida) es por eso una palabra particularmente querida por Heráclito: y en la investigación naturalista [...] significa una exigencia de tener en cuenta el aspecto cuantitativo, mensurable, de los procesos y las cosas.<sup>55</sup>

La proyección a la naturaleza de la ley humana, a la vez, le otorgará paulatinamente mayor valor y poder a la idea misma de legalidad, de tal modo que posteriormente, una vez que se hubo aceptado la idea de una naturaleza ordenada y "legal", la naturaleza servirá -por una paradójica inversión- como modelo para justificar el orden y la legalidad del microcosmos humano, tanto en lo político como, muy evidentemente, en la técnica médica. La escuela hipocrática considerará la tarea de la medicina como la de restablecer el equilibrio, y Alcmeón observará que "el predominio absoluto (*monarkhía*) de una fuerza o elemento sobre los demás engendra la enfermedad en el organismo", con lo que se estarían aplicando "al microcosmos ideas ya aplicadas al macrocosmos a

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 32.

<sup>53</sup> Citamos la traducción de Mondolfo, op. cit., p. 37.

<sup>54</sup> Ibid., p. 34.

<sup>55</sup> Ibid., p. 64.

partir de Heráclito o quizás de Anaximandro"<sup>56</sup>. Es decir que las ideas primeramente originarias de la sociedad humana se habrían proyectado al macrocosmos para luego aplicarse al microcosmos del cuerpo humano, lo que hace del médico, por transitividad, un "ministro de Justicia (*Diké*)" que debe debilitar el elemento preponderante utilizando a su enemigo (*polemiótaton*) para restablecer el equilibrio (*isonomía*) -todos ellos conceptos originariamente sociales y políticos-<sup>57</sup>. Los conceptos propios del funcionamiento de la sociedad humana no se habrían transferido directamente al cuerpo humano, sino que primeramente habrían sido proyectados al macrocosmos natural para luego recaer en el cuerpo por medio de una *melotesía* cósmica, es decir, una asimilación o correspondencia entre los elementos y partes del cosmos a elementos, miembros y órganos del cuerpo humano (*melotesías* como las que se hallan en Empédocles y anteriormente en concepciones orientales, egipcias y babilónicas, cuya herencia se transmitirá incluso a la Edad Media y el Renacimiento).

Queremos llamar la atención sobre este último argumento de Mondolfo. *Podría decirse que la naturaleza, según esta última hipótesis de Mondolfo, no habría sido más que un espejo que le devolvía a la humanidad su propio reflejo -la imagen que los hombres habían proyectado de sí mismos en ella- sin que la humanidad lo supiera cuando recurría a la naturaleza en busca de la fundamentación de su propio orden.* Algo similar era, como vimos, lo que sostenía Heidegger al decir que las categorías de materia y forma que se aplicaban tradicionalmente a todas las cosas naturales, incluido el ser humano como parte de la naturaleza, eran originariamente propias de la fabricación técnica humana. Sin embargo, Mondolfo no da el "paso más allá" que se atreve a dar Heidegger -y Merleau-Ponty- al intentar observar con cierta mirada crítica este oculto antropomorfismo, y sugerir que la naturaleza quizá sea algo más que lo que el ser humano haya proyectado en ella. Hasta este punto de su exposición, Mondolfo más bien se muestra entusiasmado al develar que "la concepción de la naturaleza, en los primeros filósofos, representa esencialmente el resultado de una proyección del mundo humano"<sup>58</sup>, ya que de ese modo ellos habrían sido, aun sin saberlo, incipientes "filósofos de la cultura" -su obra se titula precisamente *En los orígenes de la filosofía de la cultura-*.

El curso que sigue posteriormente el argumento de Mondolfo puede resultar cuanto menos curioso. Según el filósofo, los sofistas habrían iniciado una "verdadera filosofía de la cultura" al plantear por primera vez la antítesis entre la *phýsis* y "todas las creaciones sociales e históricas humanas [...] definidas en su conjunto como convención (*nómos*)", caracterizando a la primera "por la necesidad intrínseca y por la universalidad y uniformidad inmutable de sus leyes y procesos" y al mundo cultural y humano "por la libertad de sus creaciones deliberadas y su consiguiente

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 67.

<sup>57</sup> Ibid., p. 68.

<sup>58</sup> Ibid., p. 101.



variabilidad de formas según los lugares y los tiempos"<sup>59</sup>. Sin embargo, este comienzo de una real "filosofía de la cultura" que haría de los sofistas, según Mondolfo, los primeros "humanistas", se ve sofocado por una segunda tendencia interior a la sofística que, sin reconocer la antítesis, pretende considerar "(como se ve en el *Anónimo* de Jámblico) al mundo de la cultura como una prolongación del de la naturaleza [...] o bien (como se ve en la polémica de Antifonte contra Protágoras [papiro de Oxirrinco], o en las teorías de Hipías, etcétera) reconocer, sí, la antítesis, pero no como oposición intrínseca esencial [...] sino como un contraste histórico contingente entre ciertas leyes escritas y creaciones humanas (arbitrarias en tanto opuestas a la naturaleza) y otras, invocadas como legítimas y necesarias, en tanto conformes a la naturaleza misma"<sup>60</sup>. De acuerdo a la necesidad -que hemos defendido siguiendo a Heidegger y Merleau-Ponty- de preservar el "misterio" y la "opacidad" que reviste la naturaleza para el ser humano, podríamos acordar con Mondolfo en su valoración positiva de la actitud sofística de mostrar la diferencia entre lo natural y lo artificial. Sin embargo, lo haríamos por razones opuestas a las de Mondolfo: la distinción es valiosa no porque muestre la excepcionalidad de lo humano respecto de la naturaleza, sino porque podría mostrar la excepcionalidad que el hombre reconoce en la naturaleza. Y, en este último sentido, las dos tendencias internas a la sofística que observa Mondolfo no se contradirían, porque si la naturaleza difiere de lo humano es en el sentido de que lo excede, y si lo excede es porque lo contiene -es un "englobante", como decía Merleau-Ponty-.

Ahora bien, desde los términos internos al argumento de Mondolfo podemos formularnos un interrogante. ¿Por qué desvalorizaría el filósofo a aquellos sofistas que habrían intentado armonizar las leyes humanas con las leyes naturales, una vez que había reconocido que estas últimas no eran más que proyecciones de las leyes humanas? ¿No sería entonces, según sus propios términos, esta "segunda tendencia" sofística una "filosofía de la cultura" a mismo título que la primera? Si aceptamos las premisas de su argumento nos vemos necesariamente llevados a estas conclusiones, contradictorias con las suyas tanto como con las que venimos persiguiendo en Merleau-Ponty, puesto que queda borrada la excedencia de la naturaleza respecto de lo humano. Sin embargo, no es fácil pasar por alto los convincentes argumentos de Mondolfo acerca de la derivación de las primeras nociones aplicadas a la *phýsis* desde el mundo humano. Postergaremos la solución de este enredo para más adelante, para abordar ahora el tercer modo en que Mondolfo rastrea la filiación humana y cultural de los términos utilizados por los "filósofos de la naturaleza".

c. *La experiencia técnica humana*. No sólo Mondolfo, sino muchos otros historiadores de la filosofía antigua coinciden en afirmar que es significativo el hecho de que la filosofía griega haya

---

<sup>59</sup> Ibid., pp. 74, 75.

<sup>60</sup> Ibid., pp. 76, 77.

nacido "en la época (siglo VI) y en el lugar (colonias jónicas) donde se habían intensificado las relaciones con las civilizaciones orientales, avanzadas ya en el conocimiento de muchas formas de técnica"<sup>61</sup>. Los conocimientos y comportamientos técnicos tuvieron sin duda influencia sobre las primeras filosofías, al menos de dos maneras: en primer lugar, mediante sus procedimientos, instrumentos y resultados que sirvieron como modelos para pensar la naturaleza, y en segundo lugar e indirectamente, convirtiendo en objetos de interés ciertos hechos naturales, cuya investigación se profundizó en función de los intereses prácticos y las actividades técnicas humanas. Los ejemplos de Mondolfo son muy numerosos, de modo que sólo comentaré algunos de los más significativos.

En primer lugar Mondolfo repara en Tales, en quien difícilmente se pueda disociar su teoría del origen acuático de la vida y su idea de que la tierra flotaba sobre el agua como un gran buque, de su condición de navegante e incluso (según Heródoto I, 75) autor de trabajos de ingeniería hidráulica. En Anaximandro la inspiración técnica de su cosmología es aun más evidente: según Mondolfo, "todo el mundo parece concebido a imagen de la máquina", y particularmente de la rueda<sup>62</sup>. Si bien Mondolfo no acepta la tesis de Burnet de que el movimiento que origina los mundos en Anaximandro está inspirado en el sacudimiento o vaivén de la criba, sin embargo cree que se inspira en cambio en la rueda, y en la fuerza centrífuga que puede observarse en la utilización de la honda. Si su teoría -según el testimonio de Aristóteles en *De Caelo* 295 a- también se inspiraba en la observación de los remolinos de aire o agua, en los que se creía ver operando una doble fuerza (centrífuga para los elementos livianos y centrípeta para los pesados), esto no lo hace menos deudor de la técnica, ya que este tipo de observación pertenecía a los intereses prácticos de los navegantes. La técnica de la honda, combinada con la técnica de encender el fuego por frotación, habrían inspirado la idea que se halla en Anaxágoras y los atomistas de que el sol y las estrellas son piedras encendidas por la rapidez del movimiento circular, mientras que Anaximandro utiliza en cambio la técnica del fuelle del herrero como modelo para entender el fuego de los astros. Según Mondolfo, para Anaximandro los astros,

serían partes de la originaria corteza cósmica de fuego, arrancadas por el ímpetu del aire en remolino y aprisionadas en cercos de aire comprimido, que se nos muestran a través de orificios (abiertos entre estas ruedas) comparados con las bocas de los fuelles (A II, A 2I y B 4). Aquí se asocia a la técnica del fuelle la de la rueda y anillos armilares [...]; y además, para la idea del aire comprimido que forma las ruedas, se anticipa otra utilización de la técnica, la del enfurtimiento de la materia textil mediante el batán, que luego aparece más completamente en Anaxímenes.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 86.

<sup>62</sup> Ibid., p. 89.

<sup>63</sup> Ibid., p. 91. El batán consta básicamente de dos cilindros apoyados uno contra otro que arrastran la materia textil -especialmente paños y tejidos de lana- prensándola, desengrasándola y dándole cuerpo, proceso al que se denomina "enfurtir".

En Anaxímenes nos encontramos con el doble proceso de condensación y enrarecimiento que hacen que del aire nazcan, por un lado, el agua y la tierra y, por otro, el fuego. El primer proceso (condensación) es causado por la compresión (*pílesis*), que produce el espesor o enfurtimiento (*píkhnosis*). Los términos mismos usados por Anaxímenes, afirma Mondolfo siguiendo a Joël, son propios del

enfurtimiento de la materia textil en la técnica de la tejeduría, que florecía en aquel entonces en Mileto. Para el enrarecimiento, en cambio, resulta más justo recurrir [...] a la técnica de la ebullición que hace evaporar el agua, pero hay que agregar que esta misma técnica cooperaba para sugerir también la idea del proceso opuesto, de la condensación mediante la transformación del vapor en gotas de agua, por efecto del frío.<sup>64</sup>

Su concepción de la bóveda celeste como cristalina, por su parte, sería deudora de "la técnica de la fabricación del vidrio, que los milesios habían traído de Egipto, donde se conocía desde el siglo XVI a.C." -de modo semejante a como la técnica de la fabricación del hierro o bronce habían sugerido a Homero la idea del cielo de bronce o de hierro-<sup>65</sup>.

En Heráclito los ejemplos se multiplican:

La afirmación de la doble dirección hacia arriba y hacia abajo (B 60) se vincula [...] a la técnica del cribado; la de la identidad de los contrarios encuentra una de sus demostraciones típicas en la técnica de la compresión de los tejidos [...] cuyo instrumento, el batán, le ofrece la espiral mediante la cual el movimiento circular da lugar al movimiento en línea recta (B 59); en la técnica de la construcción y del funcionamiento del arco y de la cítara [...] se apoya la idea de la armonía por tensiones opuestas (B 51) [...]; la técnica de las bebidas fermentadas le revela la necesidad de la agitación o lucha para evitar la descomposición de los elementos compuestos (B 125); [...] la técnica de los cambios comerciales, proporciona la idea de la permuta del fuego con las cosas, así como del oro con las mercancías (B 90) [etc. etc.].<sup>66</sup>

En el caso de Empédocles, la composición de la variedad de todos los seres a partir de los cuatro elementos "está concebida y explicada por él apoyándose especialmente en la técnica de la pintura (B23)" de escoger los colores y mezclarlos en proporciones convenientes, así como "en el arte de amasar (aglutinación de agua y harina en varias proporciones) y en la panificación (que comprende, además, la solidificación por medio de la cocción)"<sup>67</sup>. Muchas otras técnicas inspiran explícitamente las explicaciones de Empédocles del funcionamiento del mundo y el organismo humano, algunas ya mencionadas antes: la fabricación del vidrio, la honda, los baños construidos por el hombre en su analogía con las fuentes termales, la lámpara como modelo para el ojo humano y fundando la explicación de la visión, la clepsidra (reloj de agua) que sumergida en el agua le

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 92.

<sup>65</sup> Ibid., p. 93.

<sup>66</sup> Ibid., pp. 94, 95.

<sup>67</sup> Ibid., pp. 97, 98.

otorga el modelo de la relación entre la circulación de la sangre y la respiración, etc. Sería inútil continuar con la enumeración, ya que los ejemplos hasta aquí mencionados bastan para otorgar algún fundamento a la hipótesis de Mondolfo de que "el antiguo filósofo naturalista intenta una interpretación de los cambios que tienen lugar en la naturaleza, a la luz de los cambios que el hombre de esa época era capaz de realizar [técnicamente]"<sup>68</sup>.

Resumiendo lo expresado hasta aquí, podría decirse que tanto Aristóteles con sus conceptos de forma y finalidad como los primeros "filósofos de la naturaleza" con sus proyecciones técnicas para explicar el funcionamiento del mundo, "antropomorfizaron" de algún modo a la naturaleza sin ser concientes de ello. Queremos en este punto hacer un rodeo por el destino que las antiguas nociones de causa, finalidad, etc. sufrieron en la modernidad, para mostrar que si el antropomorfismo de los antiguos era quizá "inconciente", el antropomorfismo de los modernos es explícito -desde que Descartes propone considerar el mundo físico como un gran máquina, es decir, por analogía con una construcción humana- y culmina incluso -en la restauración del finalismo que se da en el humanismo ilustrado kantiano- en una monumental afirmación antropocéntrica.

#### **4. Un rodeo por la modernidad: el antropomorfismo al desnudo.**

Según Merleau-Ponty, los rasgos generales que caracterizan en general a las concepciones antiguas de la naturaleza -el dinamismo, la teleología, las definiciones cualitativas aristotélicas de los "lugares naturales", lo humano ubicado como parte de la naturaleza en las sentencias estoicas- van a ser transformados radicalmente en los comienzos de la modernidad cuando tome cuerpo la idea de la naturaleza "como un ser totalmente exterior, hecho de partes exteriores, exterior al hombre y a sí misma, como puro objeto"<sup>69</sup>. La ruptura que se da en la modernidad sería, en la visión de Merleau-Ponty, deudora de la tradición judeocristiana y sus nociones de creación y de infinito. Estas últimas suponen que el orden y la teleología que eran para los griegos inmanentes a la naturaleza son desplazados fuera de ella (a un Dios trascendente creador), y ella puede ser vista entonces como una totalidad homogénea de partes exteriores unas a otras (sin lugares cualitativamente distinguibles) que mantienen relaciones puramente causales entre sí. Merleau-Ponty reconoce en Descartes el modo en que todas las notas antiguas de la noción son revisadas: la naturaleza "pierde su interior"; es "la realización exterior de una racionalidad que está en Dios"; "la finalidad deviene una noción sin empleo", ya que es posible describir la naturaleza por relaciones puramente mecánicas y causales. En todo caso, la "finalidad" ya no le es inmanente, ha sido

---

<sup>68</sup> Las palabras son de Farrington (*El carácter de la primitiva ciencia griega*), citado por Mondolfo, op. cit., p. 105.

<sup>69</sup> N, p. 25.

"sublimada" en la trascendencia divina, sugiere el filósofo. Así pensemos en un acto único creador en el principio de los tiempos o en una creación continua, el Creador y el *télos* que guió su creación son trascendentes, han sido desplazados fuera de la naturaleza-artefacto, la cual puede ser descripta mediante relaciones puramente causales -y no funcionales o teleológicas- entre sus partes. La teleología no fue simplemente suprimida, sino que se concentró en un punto -se agazapó- y no lo hizo en el término del movimiento natural como en Aristóteles sino en el momento de la creación. Ahora la "forma" de la naturaleza se encuentra contenida en la intención creadora de un Artesano divino, pero se deja explicar sin recurrir a él, puesto que el pensamiento humano posee en sí mismo el "manual de indicaciones" -básicamente matemático y causal- que rige *a priori* el funcionamiento de todo lo existe.

Esta visión mecanicista-causal moderna de la naturaleza choca frontalmente con la visión aristotélica. Aristóteles ya se había formulado en su *Física* la siguiente pregunta: suponiendo que "Zeus hace llover, no para aumentar la cosecha, sino por necesidad", específicamente por un encadenamiento necesario de sucesos como la elevación del aire cálido, su posterior enfriamiento y su transformación en agua que cae, "¿qué impide que sea igual para las partes de los vivientes?"<sup>70</sup> ¿Qué impide pensar por ejemplo, dice Aristóteles, que los molares no sean producidos con el fin de triturar y los incisivos con el fin de cortar, sino que tuvieran tal o cual forma sólo por un encadenamiento de sucesos necesarios, es decir, una serie de causas eficientes sin causa final? Son diversos los argumentos que llevan a Aristóteles a descartar tal explicación mecanicista, pero es claro que la pregunta aristotélica es retórica -y los argumentos son casi tautológicos-, puesto que es demasiado evidente para el filósofo griego que la naturaleza exhibe una finalidad. Por ejemplo, "todas las cosas naturales se producen tales como son siempre o frecuentemente",<sup>71</sup> lo que implica la orientación fija del proceso. Es imposible que una mera serie de causas eficientes, además, logre la perfecta integración de las partes de un organismo, en que "los términos anteriores y los términos consecutivos están hechos en vistas de la finalidad"<sup>72</sup>. Aun si existen en la naturaleza "monstruos", partes al parecer exentas de finalidad, éstos deben ser comprendidos según Aristóteles como "errores de la finalidad"<sup>73</sup>, de modo semejante a como un gramático con la finalidad de escribir puede cometer errores o un médico con la finalidad de curar puede en ocasiones administrar mal su poción.

El que la naturaleza sea concebida explícitamente en la modernidad como un mecanismo desdibuja también la idea de lo natural como lo no-construido que Merleau-Ponty encontraba en la

---

<sup>70</sup> Aristote, *Physique I-IV*, II 198 b, p. 76.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II 198 b - 199 a, p. 77.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II 199 a, p. 77.

<sup>73</sup> *Ibid.*, II 199 b, p. 78: "*les parties fautives ont été entreprises en vue d'une fin mais sont manquées*".

antigüedad -claramente en la sofística y aun perviviendo a su modo en Aristóteles-. Esto constituye, en la visión de Merleau-Ponty, una exacerbación del artificialismo y el antropomorfismo. El ser humano, por otro lado, ya no está integrado y entrelazado con la naturaleza como en la visión estoica, sino que su esencia es el pensamiento como sustancia separada de la *res extensa*, la máquina universal que incluye a su propio cuerpo, el cual no es esencialmente inherente a la subjetividad definida como *cogito* ("yo no soy de ningún modo este ajuste de miembros que denominan cuerpo", decía Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*).

Sabemos que la moderna investigación anátomo-fisiológica del cuerpo es coherente con -si no deudora de- el dualismo cartesiano. En esta partición del ser el cuerpo fue ubicado del lado de la *res extensa*, sujeto a una causalidad cerrada; es, propiamente, una máquina cuyas partes estudiará la anatomía y su funcionamiento la fisiología. Platón (*Timeo*) ya había comparado el movimiento de los vertebrados con goznes y pivotes, y Aristóteles (*De Motu Animalium*) había trazado un claro paralelo entre los órganos del movimiento animal e incluso el movimiento de nuestros miembros con las partes de las máquinas de guerra de su tiempo, como el brazo de una catapulta al lanzar un proyectil. Pero, así como era evidente en estas máquinas que su funcionamiento necesitaba una fuente de energía (la fuerza humana, en este caso), así también para Aristóteles el cuerpo animal necesitaba estar ligado a su *psyché* como principio de movimiento. La época de Descartes conoce otras máquinas, relojes, molinos de agua, órganos de iglesia y autómatas hidráulicos, que sólo necesitan la intervención de una fuerza para construirlos y ponerlos en funcionamiento, para luego dar la impresión de funcionar por sí mismos, aunque sólo sea por un tiempo. Era necesaria esta imagen de la máquina que puede funcionar por sí misma -el autómata- para concebir el cuerpo como una totalidad causal cerrada distinta de la mente. La *Praxis Medica* de Baglivi (1696) incluye en el cuerpo-máquina, además de pinzas (dientes), tubos hidráulicos (sistema vascular), cables y cuerdas (sistema muscular), etc. el principio de movimiento, ya no la *psyché* aristotélica sino una parte más, una *bomba*: el corazón<sup>74</sup>. El cuerpo-máquina puede ya funcionar sin alma, y es así que para Descartes hay cuerpos sin alma funcionando solos en nuestro alrededor: los animales. Con atribuirles sensaciones (procesos mecánicos) ya es posible dar cuenta del sentido de sus movimientos en el mundo: ellos no necesitan pasiones -que son efectos de los movimientos del cuerpo en el alma, que no tienen-, ni percepciones -que necesitan de un juicio tácito del entendimiento- ni, por supuesto, pensamientos.

Sin embargo, Merleau-Ponty observa que esta reducción de la naturaleza a la máquina no se opera sin resto ni sin contradicciones en Descartes mismo, y por eso el filósofo reconoce "dos

---

<sup>74</sup> Cf. G. Canguilhem, "Machine and Organism", en J. Crary- S. Kwinter (eds.), *Incorporations*, New York, Zone, 1992, p. 47.

inspiraciones cartesianas" que se alternan. La primera es la que delineamos hasta aquí, mientras que la segunda es la que atiende a la efectiva vivencia del mundo sensible y a la inseparabilidad del yo como pensamiento de su cuerpo. La doble vertiente se observa en el camino *desviado* de las *Meditaciones Metafísicas*, que cambian de sentido después de la tercera. Así llegará a afirmar en la última meditación, por ejemplo, que

no hay nada que la naturaleza me enseñe más manifiestamente que el que tenga cuerpo, que sufra cuando siento dolor, que he menester de alimento o de bebida cuando sufro hambre y sed, etcétera; no debo dudar, por tanto, que no haya en ello algo verdadero. La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etcétera, que yo no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él. [...] Es manifiesto que mi cuerpo, o mejor dicho, yo mismo en conjunto, en tanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, puedo recibir beneficios y perjuicios de las cosas que me rodean.<sup>75</sup>

Podemos decir entonces con Merleau-Ponty que en Descartes hallamos "una doble naturaleza del hombre: mi naturaleza en sentido amplio, como siendo el entendimiento puro y todo lo que él concibe; y mi naturaleza en sentido restringido, en el sentido del compuesto alma-cuerpo". En este último sentido, "este cuerpo que llamo 'mío' alude a un nuevo tipo de espacio que no es más *partes extra partes*"<sup>76</sup>. Este segundo orden del sujeto psicofísico como "compuesto", "mezcla" o "totalidad" podría considerarse en el rango de aquellas verdades que, sin dejar de ser verdades, son incomprensibles para nuestro entendimiento y sólo accesibles al divino. Descartes reconoce esta posibilidad en carta a Chanut, cuando afirma que "no puedo negar que haya quizás algunas [razones] que sean conocidas por Dios, aun siéndome incomprensibles"<sup>77</sup>. Parece problemático, sin embargo,

admitir la distinción que hace el entendimiento entre el alma y el cuerpo, y por otro lado, su unión sustancial: está el entendimiento y sus distinciones soberanas, y está el hombre existente, el entendimiento ayudado por la imaginación y unido a un cuerpo, que conocemos por la cotidianeidad de la vida porque nosotros somos este hombre, y los dos órdenes son uno solo porque el mismo Dios es garante de las esencias y fundamento de nuestra existencia. [...] No estamos a cargo nosotros de comprender cómo. [...] Sin embargo, este concordato es inestable.<sup>78</sup>

El "arreglo de compromiso" cartesiano entre la constatación de la experiencia psicofísica vivida y la distinción clara y distinta de las dos sustancias es evidentemente insatisfactorio -salvo que aceptemos sin reservas el recurso último a la garantía divina, un entendimiento trascendente que

<sup>75</sup> R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, tr. A. R. Huescar, Bs. As., Aguilar, 1989, pp. 214, 215.

<sup>76</sup> *N*, p. 34,35.

<sup>77</sup> Descartes, "Lettre à Chanut" (6 de junio de 1647), en *Oeuvres Philosophiques de Descartes* (ed. F. Alquié), T. III, Garnier, pp. 736, 737 (cit. por M. Merleau-Ponty en *N*, p. 35).

<sup>78</sup> *S*, p. 181.

comprendería todas las aparentes contradicciones-, y por eso en última instancia es razonable la opinión de Merleau-Ponty de que "existe una extraordinaria dificultad para pensar a la vez según el primero y el segundo orden. Es difícil concebir el alma y el cuerpo como una sola y misma cosa, y al mismo tiempo pensarlos como cosas distintas"<sup>79</sup>. El reconocimiento del primer orden lleva a Descartes incluso a afirmar en carta al Padre Mesland, de modo muy anti-cartesiano, lo que Merleau-Ponty denomina una "quasi-espacialización del alma" o, lo que es lo mismo, una "trans-espacialidad" del cuerpo humano en tanto, por su unión estrecha con el alma, no es divisible, a diferencia de los otros cuerpos espaciales.

Nuestro cuerpo, en tanto cuerpo humano, conserva siempre el mismo número mientras está unido a la misma alma. E incluso, en este sentido, es indivisible. [...] No pensamos que quien tenga un brazo o una pierna cortada sea menos hombre que otro. [...] La unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia, sino de su forma, que es el alma.<sup>80</sup>

Estas afirmaciones cartesianas parecen incluso ir más allá de aquellas otras que reducen la indivisible unión del alma y el cuerpo a un solo punto o una parte menor del espacio corporal, la glándula pineal. La organización teleológico-funcional que adquiere el cuerpo por su unión con el alma es visible incluso en el modo en que Descartes en su *Dióptrica*, al dar cuenta de la percepción de la distancia, describe la convergencia ocular como efectuando un "juicio natural". Si bien es verdad que este funcionamiento orgánico será recogido por un acto del entendimiento, Descartes parece suponer que no es arbitrario sino que posee ya un cierto orden o disposición inmanente del que se sirve el entendimiento. En este sentido, comenta Merleau-Ponty, tal parece que

todo está instituido por la Naturaleza de tal suerte que, cuando yo tengo cierta disposición de mis músculos tengo una visión normal del objeto. [...] El pensamiento, en esta percepción de la distancia, se pone al servicio del cuerpo, funciona según la disposición de la máquina nerviosa. El cuerpo deviene el medio del alma. [...] Asimismo el dolor [...] testimonia que una finalidad ha sido sellada entre el alma y el cuerpo. El cuerpo está destinado a servir de instrumento al alma. De aquí las nuevas propiedades del cuerpo: indivisibilidad y unidad funcional. Descartes comprende de nuevo el alma como "la forma del cuerpo". Estamos lejos de la ascesis cartesiana que había rechazado el cuerpo fuera de nosotros.<sup>81</sup>

Parece sugerirse incluso en algunos pasajes cartesianos una especie de finalidad en doble sentido entre cuerpo y alma, lo que el Merleau-Ponty denomina un "entrelazamiento de finalidad": "El alma y el cuerpo devienen uno para el otro medio y fin"<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> N, p. 36.

<sup>80</sup> Descartes, "Lettre au Père Mesland" (9 de feb. de 1645). Cit. en N, p. 37.

<sup>81</sup> N, p. 38.

<sup>82</sup> N, p. 37.



Sin embargo, es evidente que hemos ido demasiado lejos en la búsqueda del "anticartesianismo de Descartes" -si bien mostramos que efectivamente lo hay- llevándolo hasta las orillas del aristotelismo (el alma como forma del cuerpo) y aun más allá (el "entrelazamiento de finalidad" en doble sentido entre cuerpo y alma). En última instancia, hay que considerar con Merleau-Ponty que "Descartes permanece indeciso" y finalmente "rechaza el problema"<sup>83</sup> del compuesto, para atenerse a los términos dualistas "clásicamente cartesianos", claros y distintos. La naturaleza debe ser comprendida, a fin de cuentas, como una gran máquina separada de nuestro intelecto y cuyo mecanismo podemos describir causalmente, y el cuerpo es sólo un engranaje suyo. Y se desprende de la exposición merleauPontyana que esta reducción cartesiana posee, al menos, dos "anomalías recalcitrantes": por un lado, si la teleología fue desplazada fuera del mecanismo natural, ella permanece agazapada y concentrada (o "sublimada") en su "creación" y su "Creador"; por otro lado, es difícil para Descartes dar cuenta del organismo o del cuerpo como una pura máquina funcionando separadamente de mí mismo como pensamiento puro. Estos dos fantasmas recorren la reflexión cartesiana y amenazan la entera reflexión moderna acerca de la naturaleza.

En la segunda parte de la *Crítica del Juicio* Kant se pregunta si efectivamente el organismo y la naturaleza en general pueden ser descriptos mediante relaciones de causalidad y equiparados a mecanismos como había creído Descartes. Kant observa allí que el organismo manifiesta a la vez una "causalidad progresiva" y una "causalidad regresiva": el todo es producto de las partes pero las partes dependen del todo para su funcionamiento y existencia. Esta última causalidad regresiva (del todo a las partes) sólo se concibe por analogía con el diseño inteligente. Es como si el corazón, los pulmones, etc. hubieran sido diseñados y puestos allí a propósito en vistas del funcionamiento perfecto de este tipo de organismo, que no funcionaría sin cada uno de ellos en interrelación. Según Kant, no podamos *conocer* que haya sido así, pero no tenemos más remedio, en tanto que nuestro conocimiento científico debe estar guiado por nuestra aspiración a la razón, que investigar a un organismo *como si* hubiera sido fabricado inteligentemente. Esto significa, en suma, que la teleología -que había quedado aparentemente sin uso desde Descartes- debe integrarse al estudio causal como principio regulativo para conducir la investigación empírica. En palabras de Kant:

el concepto de la finalidad de la naturaleza, en sus productos, será un concepto necesario para el Juicio humano respecto a la naturaleza, pero no un concepto concerniente a la determinación de los objetos mismos; por lo tanto, será un principio subjetivo de la razón para el Juicio, principio que, como regulativo (no constitutivo), vale, para nuestro Juicio humano tan necesariamente como si fuera un principio objetivo.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> N, p. 38.

<sup>84</sup> Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, tr. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977, p. 384.

Kant también observa aquel aspecto más extraño y "difícil de pensar" de la naturaleza en general –al que nos referimos más arriba al hablar del misterio o la resistencia de la naturaleza-, frente a la relativa facilidad de considerar a la cosa natural análogamente a un artefacto funcional, es decir, con una "causalidad regresiva" o teleológica. Si en el caso del organismo parece fácil pensar las partes en función del todo, porque tenemos una idea específica del todo (tales o cuales órganos convienen a tal tipo de organismo), es más difícil hacer lo mismo en el caso de la totalidad inabarcable de la naturaleza, porque nos arriesgamos a sumergirnos en disquisiciones infinitas del tipo: ¿hay pasto porque hay vacas, o hay vacas porque hay pasto, o quizás hay vacas y pasto porque hay otros animales que comen vacas, etc. etc.? La "solución" de Kant –o su modo de *escapar* de esta extrañeza- es la siguiente: dada nuestra humana necesidad de aspirar a la razón, debemos incluso pensar la totalidad de la naturaleza teleológicamente, y para ello la única opción es considerar a una parte de la naturaleza como excediendo a la naturaleza, como extra-natural, *anti-phýsis* o fin-final (*Endzweck*), y esto es para Kant la humanidad racional. Es decir que para Kant finalmente hay vacas y pasto para que coman porque "nos dan la leche" a los animales racionales. Kant percibe que es más fácil encontrar sentido (*télos*, función) en la organización del organismo que en la naturaleza considerada en un sentido más amplio, y su defensa contra este deslizamiento en el sinsentido es cargar las tintas en el ser humano como sentido último de todo el despliegue natural.

Aun la teoría de Kant acerca de "lo sublime" contenida en la *Crítica del Juicio* (I.2) muestra el mismo vaivén entre esta percepción de la Naturaleza como excesiva, misteriosa y desbordante y la voluntad kantiana –siempre triunfante- de contener este desborde dentro de los límites de la racionalidad humana<sup>85</sup>. Cuando la naturaleza nos presenta un espectáculo imponente, señala Kant, intentamos comprenderlo, encontrar una medida para hacerlo inteligible: una montaña imponente, pensamos, no debe tener más de dos mil metros de altura. Este procedimiento, sin embargo, no puede dar cuenta de la imponente de la montaña –menos aún de la del cielo- porque el cálculo siempre se basa en última instancia en "estimaciones estéticas" (sensibles), es decir, en lo que el ojo ve en la percepción directa, y la montaña o el cielo desafían nuestros intentos de formar esta estimación. En esta esforzada lucha por encontrar la medida y al ser perceptivamente desbordados o superados, según Kant, se ilumina el alcance extraordinario de nuestra *razón*, porque a pesar de nuestras limitaciones sensibles podemos *pensar el infinito como idea*. Podemos entender esto –tal como lo hace Merleau-Ponty y como resulta de la lectura más inmediata- como un nuevo triunfo del humanismo –o el antropocentrismo- de Kant por sobre su percepción de la vastedad inabarcable y

---

<sup>85</sup> Me refiero aquí a lo sublime sólo en su modalidad de "sublime matemático", y paso por alto la cuestión de "lo sublime dinámico".

salvaje de la naturaleza, que resulta al fin y al cabo "domada" por la razón. O también podemos encontrar allí el pie para redefinir qué podría ser esta razón que comunica con el carácter indómito y salvaje de la naturaleza, "una razón ampliada" o más bien desbordada y desbordante, no circunscripta a lo humano, como pedía Merleau-Ponty en algunos textos. Una "hiper-razón" como la de Hegel, que alberga a su otro, lo irracional, dentro suyo, pero a diferencia de la de Hegel, que se desborda a sí misma perpetuamente, que está perpetuamente en construcción, en reestructuración y por lo tanto nunca termina de cerrar su círculo. Pero con esto último hemos ido evidentemente más allá de lo pensado por Kant, cuya filosofía -como dice Merleau-Ponty- constituye al fin y al cabo puramente "un pensamiento humanista. El hombre reintroduce el concepto de Naturaleza finalizada, a pesar de la reducción cartesiana. Pero no se trata más que de la finalidad humana"<sup>86</sup>.

Si bien la naturaleza como totalidad difícilmente puede ser explicada mediante el modelo de una construcción humana como la máquina, debe sin embargo en última instancia ser pensada teleológicamente, siendo su *télos* último la racionalidad humana. Kant en suma legitima la analogía del ser viviente -y finalmente de la naturaleza toda- con el artefacto. Ambos -naturaleza y artefacto- se prestan en definitiva a una descripción en términos causales regresivos, es decir, teleológicos: aunque no podemos *conocer* al autor de los seres naturales ni su intención, no cabe más que *pensarlos* como si hubieran sido hechos inteligentemente, cada parte respondiendo a una función. Ya se hace posible observar que lo que se intenta legitimar es siempre la *exportación* de un modelo, más precisamente, de las categorías para pensar el artefacto, al ser natural. Las categorías aristotélicas de materia y forma o fin, al igual que el modelo cartesiano de la máquina donde la teleología es puesta en el constructor universal y desplazada fuera del proceso mecánico descriptible puramente en términos de causalidad eficiente, así como las categorías de Kant (partes y función o finalidad), todas ellas tienen su fuente común en el artefacto. Las diferencias son en este sentido sólo aparentes, puesto que de cualquier modo, lo que sea la naturaleza queda subsumido en los términos de la fabricación y de la racionalidad humanas. La antigua concepción teleológica que hallamos en Aristóteles renace, pero si antes sólo formulábamos la sospecha -siguiendo a Heidegger y Merleau-Ponty- de que quizás las categorías de forma y finalidad son extrapoladas desde la fabricación técnica humana a la naturaleza, en la modernidad Kant no tiene reparos en afirmarlo expresamente -la finalidad de la naturaleza es el *analogon* de la función que tiene en vista el constructor de una máquina- además de identificar expresamente el fin-final de la naturaleza con la racionalidad humana. Precisamente contra este sometimiento de la naturaleza a la razón y a la humanidad, y particularmente contra el avasallamiento racional de la naturaleza que late oculto en el proyecto humanista de la Ilustración, se levantará el concepto romántico de la naturaleza que

---

<sup>86</sup> N, p. 47.

atiende a la "resistencia" que la naturaleza opone a lo humano. Por eso es que Merleau-Ponty dedicará una buena parte de sus cursos a la filosofía de la naturaleza de Schelling, de donde tomará muchos de los términos que utiliza en su propia conceptualización de la naturaleza. La naturaleza es para Schelling "una fuerza destructora o salvaje" y los pensadores del siglo XVIII, según el mismo filósofo, "en su esfuerzo loable hacia la *Aufklärung*, disolvieron todas las cosas en pensamiento y disolvieron [...] este principio bárbaro, fuente de toda grandeza y de toda belleza"<sup>87</sup>. Dice Merleau-Ponty: "Esta *erste Natur*, es la tela fundamental de toda vida y de todo existente, [...] un principio bárbaro que podemos superar pero sin poder jamás hacer a un lado"<sup>88</sup>.

##### 5. ¿Antropomorfismo técnico de la naturaleza u organología de la técnica?

Desde la tercera sección, siguiendo sugerencias de Heidegger, Merleau-Ponty y Mondolfo, hemos dado cabida a la sospecha de que los antiguos filósofos de la naturaleza en realidad habían proyectado al mundo no humano, sin saberlo, categorías propias de la moral, la justicia, el funcionamiento político y especialmente la fabricación técnica humanas. La modernidad, en este sentido, en sus versiones tanto "mecanicistas" como "teleológicas" de la naturaleza, no hizo sino continuar con el mismo antropomorfismo sólo que más explícitamente: un peculiar instrumento técnico humano que da la sensación de ser "semoviente", la máquina automática, sirvió a Descartes como modelo para pensar la naturaleza, y la funcionalidad de las partes de la máquina traducida a términos de teleología es la analogía regulativa que debe regir el conocimiento natural para Kant, quien no duda incluso en pergeñar la teoría de que la última función o fin-final de la naturaleza toda es sostener la racionalidad humana. Ahora bien: *en este punto queremos dar vuelta todo este argumento una vez más, al plantear la posibilidad de que un instrumento técnico -modelo implícito y explícito de la investigación natural antigua y moderna respectivamente- pueda ser considerado originariamente a su vez como un producto de la naturaleza*, siendo que el hombre que lo fabrica lo es. Si como intentaremos sugerir, la técnica humana puede ser vista como extendiendo y/o imitando a la naturaleza, al "antropomorfizar" a la naturaleza aplicándole categorías procedentes de la técnica humana no estaríamos haciendo otra cosa, en última instancia, más que aplicar a la naturaleza categorías derivadas originariamente de ella misma.

El argumento que intentamos desarrollar quizá se haga más evidente mediante un par de ejemplos. Existe un tipo de araña que para atrapar polillas hace pender un hilo de seda con una gota adherente en su extremo. La araña impregna la gota con la sustancia olorosa que posee la polilla hembra para atraer al macho. Moviendo en círculos el hilo con la carnada, la araña imita el

---

<sup>87</sup> Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique*. Citado por M. Merleau-Ponty en *N*, p. 62.

<sup>88</sup> *N*, p. 62.

movimiento de una polilla en vuelo, hasta que una polilla macho se acerca atraída por el olor y el movimiento y queda adherida, y la araña recoge el botín de su pesca. La tortuga-lagarto marina tiene en su lengua una protuberancia semejante a un gusano. Su modo de conseguir peces para alimentarse es permanecer inmóvil con la boca abierta moviendo la protuberancia-gusano de su lengua hasta que un pez se acerque para comer la carnada, en cuyo caso la boca-trampa se cierra. El hombre desarrolló, mucho tiempo después que la araña y que la tortuga-lagarto marina, técnicas de pesca con hilo, anzuelo y carnada y trampas para cazar con carnada. Sabiéndolo o no, estaba imitando a la naturaleza. ¿Cometemos entonces un inválido antropomorfismo al describir el comportamiento de aquellos seres naturales diciendo que pescan y cazan con hilos, carnadas y trampas, o no les eran, por el contrario, estos mismos procedimientos primeramente propios, y no existe en tal caso ninguna injusta exportación o proyección humana en nuestra descripción?

La observación de que la técnica extiende e imita a la naturaleza y de que un útil es una especie de extensión de las capacidades sensibles y motrices de un organismo natural -una especie de prótesis- se halla contemporáneamente expuesta de diversos modos y en el contexto de diversas disciplinas, por ejemplo en los escritos de S. Freud, Merleau-Ponty, Canguilhem, Leroi-Gourhan, etc., si bien el origen de esta idea se remonta cuanto menos a Aristóteles y los teóricos hipocráticos. A los textos del *Corpus hippocraticum* nos referiremos más adelante. Recordemos por ahora la observación de Aristóteles en *Física II* 199 a, donde afirma: "de manera general, la artesanía o bien ejecuta lo que la naturaleza no puede efectuar, o bien la imita"<sup>89</sup>. Según se sigue del texto de Aristóteles, la técnica humana completa -en el sentido de "continúa"- la obra de la naturaleza o la imita. Una intuición similar a la aristotélica es la que expresa Freud cuando escribe:

Con las herramientas el hombre perfecciona sus órganos -tanto los motores como los sensoriales-. [...] Gracias al navío y al avión, ni el agua ni el aire consiguen limitar sus movimientos. Con la lente corrige los defectos de su cristalino y con el telescopio contempla las más remotas lejanías. [...] Con su cámara fotográfica ha creado un instrumento que fija las impresiones ópticas fugaces, servicio que el fonógrafo le rinde con las no menos fugaces impresiones auditivas, constituyendo ambos instrumentos materializaciones de su innata facultad de recordar, es decir, de su memoria. [...] La escritura es, originalmente, el lenguaje del ausente: la vivienda, un sucedáneo del vientre materno. [...] El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis.<sup>90</sup>

Esta tesis de la experiencia técnica como extensión de las funciones naturales del cuerpo adquiere, por así decirlo, una comprobación científico-empírica en la investigación paleontropológica. A. Leroi-Gourhan ha reconstruido la evolución técnica desde la prehistoria mostrando que su desarrollo ha seguido la vía de una progresiva exteriorización de las facultades motrices y sensibles primero inmanentes al cuerpo. La evolución técnica es en este sentido, según

<sup>89</sup> Aristote, *Physique I-IV*, p. 77.

<sup>90</sup> S. Freud, "El malestar en la cultura", en *Obras Completas*, pp. 3003 ss.

Leroi-Gourhan, una prolongación de la evolución biológica: "toda la evolución humana concurre a desplazar fuera del hombre lo que, en el mundo animal, responde a la adaptación específica". Leroi-Gourhan se referirá en *Le geste et la parole* a la progresiva liberación o exteriorización del útil respecto del cuerpo y la posterior "liberación" de la palabra, que significaría poner la memoria fuera de sí mismo, en el organismo social. "En el animal, el útil y el gesto se confunden en un solo órgano, como la pinza del cangrejo". Cuando luego el útil se separe de la mano que hace el gesto y se haga "amovible", se hará necesaria una memoria exterior, social y cultural. Por eso Leroi-Gourhan considerará como paralelas la evolución de la técnica y la del lenguaje. En conclusión, "el útil es de algún modo como exudado por el hombre en el curso de su evolución; [...] se ve al útil surgir literalmente del diente y de la uña del primate sin que nada marque en el gesto mismo la ruptura decisiva"<sup>91</sup>.

Y hay que notar que la biología evolucionista de hecho ya no prescinde de la técnica como "dato biológico", en tanto es sabido que la aparición del útil determinó la evolución biológica del cuerpo del primate mediante la atrofia de los órganos que fueron "exteriorizados". Resumamos sumariamente algunos pasos de esta evolución. El primer estadio sería el del uso de los útiles propiamente dichos, por ejemplo cortadores, hachuelas y moledores. Los babuinos, como todos los mamíferos terrestres, avanzan en el mundo con el hocico al frente y se manejan con los dientes. El primate humano pone piedras talladas en sus patas delanteras para cortar, tajar y moler. Exterioriza las funciones de sus dientes y las potencia con lo que ahora ya son manos. Se transforma biológicamente en un animal erecto que se hace camino con las manos y levanta su mirada para avizorar las distancias. Al mismo tiempo las sensaciones de su nariz y el poder de sus dientes comienzan su atrofia. Ahora bien, el útil aún depende del organismo, no sólo en su confección, sino en la energía que lo mueve y en la dirección del movimiento mismo que se le debe imprimir para cumplir su función. (Habría que considerar aquí también el caso particular de máquinas sencillas como una palanca, cuyas partes tienen movimientos limitados, conteniendo de ese modo en sí mismas lo que podríamos considerar proto-programas de ejecución, pero que aún dependen de la fuerza muscular humana). Los "dientes exteriorizados", es decir, las piedras talladas, aún tienen que ser manipuladas por la fuerza muscular. El segundo estadio es entonces el del aprovechamiento humano de la fuerza motora exterior, la de los animales, el agua y el viento, para impulsar sus implementos en lugar suyo. Se potencia la primacía de la visión y al mismo tiempo el cuerpo se afina en piel y los músculos comienzan su atrofia. Sin embargo, el viento, el agua y los animales que operan los implementos del animal humano aún necesitan de su vigilancia. La etapa ulterior corresponde entonces a la invención de máquinas más complejas. El comienzo de esta etapa puede

---

<sup>91</sup> A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, París, A. Michel, 1964, cap. VIII.

remitirse a la invención del reloj mecánico. Su nueva virtud, en comparación con los de sol y los de agua (clepsidras), es que se "retroalimenta" y puede disparar otros movimientos. Los mecanismos liberan a los humanos de su vigilancia y A. Lingis ha sugerido que lo que en este caso comienza su atrofia es la facultad de atención<sup>92</sup>.

*Ahora bien, si los útiles y máquinas pueden ser vistos como prolongaciones e imitaciones de los comportamientos naturales de los cuerpos vivientes, entonces abordar la investigación de los cuerpos como máquinas significa simplemente investigar a los cuerpos como cuerpos, y no habría ninguna deficiencia en la consideración mecanicista del cuerpo. Quizá, como ha dicho el epistemólogo francés de las ciencias biológicas Georges Canguilhem,*

explicar a los órganos o a los organismos por medio de modelos mecánicos equivale a explicar a los órganos por medio de sí mismos. Al final, estamos tratando con una tautología; pues puede ser mostrado [...] que las máquinas pueden ser consideradas como órganos de la especie humana. Un útil o máquina es un órgano, y [por consiguiente] los órganos son útiles o máquinas.<sup>93</sup>

A pesar de la afirmación recién citada, Canguilhem nos recuerda lo siguiente: no se trata de una mera tautología, sino de una serie que tuvo y tiene su primer término en el cuerpo -es decir, en última instancia, en la naturaleza-. El útil y la máquina ciertamente extienden o replican un aspecto o un modo de comportamiento de un cuerpo, pero explicar al ser vivo como un mecanismo es invertir los términos y empobrecer la visión, porque un cuerpo quizás -o más bien, seguramente- es algo más que un mecanismo. Podría entonces decirse de Descartes aquello que Husserl había dicho de Galileo: que fue a la vez un gran descubridor y un gran encubridor. La investigación mecánica del cuerpo produjo avances asombrosos en nuestro conocimiento de él, pero sólo en una dirección y coartando el camino de otras. Para Canguilhem, es necesario entonces desarrollar una investigación alternativa del cuerpo más allá del mecanicismo, y así quizá desarrollemos también una nueva comprensión del ser del útil y de la máquina: en términos del epistemólogo francés, es necesario elaborar el proyecto de una "organología" de la técnica.

Y en efecto, es posible observar que en diversos aspectos un ser vivo difiere de una máquina y prima sobre ella:

En todos los organismos se observan los fenómenos de autoconstrucción, automantenimiento, autorregulación y autorreparación -dice Canguilhem en términos que recuerdan a los de Aristóteles-. En el caso de la máquina, su construcción está fuera de su poder y depende de la habilidad del mecánico. [...] Su mantenimiento requiere la constante atención del maquinista. [...] Si bien hay

---

<sup>92</sup> Alphonso Lingis, *Foreign Bodies*, pp. 31 ss. Hemos seguido aquí el resumen de Lingis de la teoría del paleontólogo francés. Para Lingis, con las máquinas "inteligentes", tras la revolución informática -¿un cuarto estadio de evolución técnico-biológica?- podría pensarse que las facultades exteriorizadas y que comienzan su atrofia corresponden a aspectos de la memoria, la razón y la decisión.

<sup>93</sup> Georges Canguilhem, loc. cit., p. 55.

máquinas que se autoregulan, son de hecho máquinas que el hombre ha acoplado a otras máquinas. La construcción de servomecanismos o autómatas meramente desplaza la cuestión de la relación hombre-máquina sin cambiarla de modo fundamental.<sup>94</sup>

Kant mismo, a pesar de defender la analogía organismo-máquina como principio regulativo de la investigación empírica natural, notaba por ejemplo las siguientes diferencias: en una máquina cada parte existe para la otra pero no a causa de la otra, ninguna parte produce otra parte, ninguna parte es producto de la unidad entera, ninguna parte se reemplaza a sí misma, etc. No hay reloj que produzca otros relojes y ninguna máquina puede reemplazar una de sus partes faltantes<sup>95</sup>.

Los puntos observados por Kant cuando afirma que "ninguna parte produce otra parte" y "no hay reloj que produzca otros relojes" siguen vigentes para la definición de un organismo viviente provista por la biología contemporánea. En su obra *El azar y la necesidad* el biólogo Jacques Monod plantea la cuestión de cómo diseñar un hipotético programa para una máquina que, enviada a un planeta desconocido, debiera distinguir objetos naturales de artefactos (fabricados por seres inteligentes), y luego a estos últimos de los seres vivos. En principio propone dos criterios para distinguir objetos naturales de artefactos: la regularidad y repetición característicos de los artefactos, más la premisa de examinar sólo objetos de dimensiones macroscópicas y no microscópicas (es decir, medibles en centímetros y no en Angström), ya que de otro modo la máquina confundiría las geometrías de las estructuras atómicas o moleculares -regulares y repetitivas- con artefactos. A escala macroscópica, sin embargo, también tropezaría con el diseño "falsamente" inteligente de los cristales (lo que se debe a que la estructura macroscópica de los cristales tiene la particularidad de reflejar o expresar directamente la estructura de los átomos y moléculas que los constituyen microscópicamente). A estos criterios estructurales deberían agregarse otros relativos a las *performances* de los artefactos, los cuales parecen responder a "proyectos" en función de los cuales fueron fabricados con tales o cuales partes y estructura. Sin embargo, observa Monod, aun con estos criterios la máquina quizás no podría aún distinguir a un ojo como "natural" de una cámara fotográfica como "artificial": ambos tienen profundas analogías entre sus partes ("lentes", "diafragma", "obturador", "pigmentos fotosensibles", etc.) y cumplen la misma función de captar imágenes. Para el programa sería hasta aquí tan artificial un automóvil con sus ruedas, motor, etc. que le posibilitan desplazarse, como un caballo con sus partes y funcionamiento que sirven a la misma función. La "teleonomía" (el poseer una estructura que sirve a un determinado funcionamiento o comportamiento), observa Monod, es una característica esencial a la definición misma de los seres vivos, pero no permite distinguirlos de los artefactos. Para arribar

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 56.

<sup>95</sup> Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, *ibid.*, pp. 327 ss.



a esta distinción sería necesario que el programa de la hipotética máquina sea sensible no sólo a la estructura y el comportamiento actual de los objetos sino a su origen o su modo de construcción. En términos del biólogo:

la máquina no podría en efecto dejar de constatar que la estructura macroscópica de un artefacto (se trate de un panal, de una presa erigida por castores, de un hacha paleolítica, o de un vehículo espacial) es el resultado de la aplicación a los materiales que lo constituyen, de fuerzas exteriores al mismo objeto [...]. La estructura de un ser vivo resulta de un proceso totalmente diferente en cuanto no debe casi nada a la acción de las fuerzas exteriores, y en cambio lo debe todo, desde la forma general al menor detalle, a interacciones "morfogenéticas" internas al mismo objeto.<sup>96</sup>

Esta autonomía y espontaneidad de la morfogénesis distingue a los seres vivos de los artefactos y de casi todos los demás objetos naturales, con excepción, una vez más, de los cristales (cuya geometría macroscópica es un reflejo de interacciones microscópicas internas). Un último y definitivo criterio para la distinción de los seres vivos sería la observación de que "el emisor de la información expresada en la estructura de un ser vivo es *siempre* otro objeto idéntico al primero" (reproducción invariante o invariancia). Nuevamente, los cristales podrían caer de nuevo entre los seres vivos en tanto, por ejemplo, ciertos cuerpos en solución sobresaturada no cristalizan a menos que se inocule a la solución gérmenes de cristales. Sin embargo, un criterio puramente cuantitativo -la cantidad de información muy inferior que transmite cualquier estructura cristalina frente a la del más simple ser vivo- permite distinguir aquí a los seres vivos de todo otro objeto, incluidos los cristales. Puede notarse además que estos últimos no sólo se distinguen de los seres vivos por el *quantum* de invariancia, sino por estar desprovistos de teleonomía.

Además de los fenómenos distintivos de reproducción invariante, autoproducción y automantenimiento del ser vivo, las categorías de parte y función inherentes a la máquina cambian su sentido al ser aplicadas al cuerpo. La funcionalidad estricta es más propia para pensar la máquina o el útil porque sus partes tienen funciones precisas, definidas o particulares. Una parte de la máquina no puede reemplazar a otra. Los órganos, en cambio, son relativamente -pero asombrosamente- polivalentes. Como dice Canguilhem, "aunque este carácter de sustitución de las funciones [...] no es absoluto, en comparación con las mismas cualidades de la máquina es tan considerable que cualquier comparación resulta absurda". Podemos recordar algunos ejemplos citados por Canguilhem:

a) Una hemiplejía del lado derecho del cerebro en un niño no es por lo general seguida de afasia, porque las otras áreas del cerebro aseguran la continuación de las funciones lingüísticas. "Para la mayoría de los órganos, que tradicionalmente se ha creído sirven a una función definida, lo cierto es que no tenemos idea de qué otras funciones pueden en realidad cumplir", afirma Canguilhem.

---

<sup>96</sup> Jacques Monod, op. cit., p. 21.

b) El estómago se supone en principio un órgano de digestión. Sin embargo, tras una gastrectomía efectuada para tratar una úlcera se observan menos problemas digestivos que los que se observan en casos de hematopoesis. Se descubrió que el estómago se comporta en estos casos como una glándula secretora interna.

c) El biólogo Courier realizó una incisión en el útero de una coneja preñada, extrajo una placenta del útero y la colocó en la cavidad peritoneal. La placenta se acopló al intestino y se alimentó normalmente. Se realizó también una ablación de los ovarios de manera de suprimir la función del *corpus luteum* durante el embarazo. En ese momento, todas las placentas que permanecían en el útero fueron abortadas y sólo llegó a término la placenta situada en el intestino, el cual se comportó como un útero y aun, en este caso, sirvió mejor a su función que éste.

Aun más allá de estas consideraciones médicas o biológicas, y atendiendo solamente al comportamiento corporal, es evidente que un útil o una máquina solamente replica ciertas funciones definidas del cuerpo o de sus órganos: el cuchillo sólo replica un comportamiento particular de la dentadura (o las uñas), y los moledores otros; la mano tiene muchas más funciones que aquella que se exterioriza en el garrote, en la lanza, etc. Si bien la polivalencia funcional del cuerpo humano, como decía Canguilhem, es limitada -brazos y manos no permiten volar-, sigue siendo sin embargo cierto que, como decía Spinoza, "nadie sabe aún lo que puede un cuerpo" de modo idéntico a como sí sabemos más específicamente qué puede y no puede hacer cierto útil o máquina.

## 6. Conclusiones hipocráticas (*Peri diaútes*).

Resumamos nuestro recorrido hasta este punto. En primer lugar, hemos notado que Merleau-Ponty se refiere en sus cursos a la "herencia aristotélica y estoica que ve en la idea de Naturaleza una forma, un destino del Mundo y del hombre"<sup>97</sup>. Consideramos que la valoración merleaupontyana de esta concepción de la antigua *phýsis* es vagamente positiva -sin duda contrasta con la posición crítica que expresa frente a la noción moderna, cartesiana y kantiana- en la medida en que la noción antigua -"primordial"- tiene el valor de mostrar la excedencia de la naturaleza respecto de lo humano y su carácter de "englobante" -algo de lo cual entendieron también, en la modernidad, los filósofos románticos como Schelling-. Sin embargo, siguiendo las observaciones de Heidegger, Merleau-Ponty y Mondolfo, dimos una "primera vuelta de tuerca" a esta visión mostrando que las categorías con las que tanto Aristóteles como los primeros "filósofos de la naturaleza" pensaron a la *phýsis* -causa, finalidad, función, materia y forma, etc.- provenían del mundo humano, sus costumbres, su moral, su orden jurídico y político, y especialmente sus técnicas. Si, en este sentido, los antiguos fueron inconscientemente filósofos antropomórficos de la

---

<sup>97</sup> N, p. 117.

naturaleza, los filósofos modernos no sólo fueron explícitamente antropomórficos al fundar su explicación de la naturaleza en la analogía con un artefacto humano -la máquina- sino también explícitamente antropocéntricos -como es evidente en la teleología natural kantiana y el pensamiento ilustrado en general-. En suma: antropomorfismo disimulado en la antigüedad, y antropomorfismo explícito más antropocentrismo en la modernidad. En todos lados lo natural es reducido en última instancia a lo humano y artificial: por eso afirmaba Merleau-Ponty que "el mecanicismo afirma un artificial natural y el finalismo afirma un natural artificial"<sup>98</sup>.

Sin embargo, dimos una "segunda vuelta de tuerca" a nuestro argumento al observar, con Aristóteles, Freud, Merleau-Ponty, Leroi-Gourhan y Canguilhem, que aun si fuera cierto que siempre se ha pensado a la naturaleza a partir de lo constituido y construido por el hombre, no es menos cierto que los útiles y artefactos humanos pueden ser vistos como extensiones e imitaciones del funcionamiento de los seres naturales que somos -de los comportamientos, las capacidades sensoriales y motrices de nuestros cuerpos-. Si esto es así, entonces comprender a la naturaleza a partir de las creaciones humanas es comprender a la naturaleza a partir de sí misma, y mecanicismo, teleología, forma, función, causa y todas nuestras categorías quedan en alguna medida justificadas en su aplicación a la naturaleza porque proceden en última instancia de ella. De hecho, quizás Aristóteles tenía en mente este razonamiento circular como una posible justificación de su definición teleológica de la naturaleza, según podría inferirse del mismo pasaje de *Física* 199 a citado más arriba, donde el filósofo afirmaba que el arte continúa o bien imita la obra de la naturaleza. Esta afirmación aristotélica -en el pasaje que transcribimos a continuación dentro de su contexto- parece cumplir el rol de un argumento que justifica la aplicación del modelo teleológico propio de la técnica a la naturaleza, puesto que la técnica no es más que imitación de la naturaleza y por lo tanto lo que se aplica a la primera se aplica a la segunda. Dice Aristóteles:

De manera general, el arte o bien ejecuta lo que la naturaleza no puede efectuar o bien la imita. Así, si las cosas artificiales son producidas en vistas de algún fin, las cosas de la naturaleza lo son igualmente [...] pues en las cosas artificiales como en las naturales los consecuentes y los antecedentes están entre sí en la misma relación.<sup>99</sup>

Si este pasaje de Aristóteles permite ser interpretado tal como lo glosamos más arriba, entonces Heidegger, Merleau-Ponty y Mondolfo tendrían, en primer lugar, una confirmación explícita de su tesis de que las categorías "naturales" son exportadas desde las primeramente propias de las cosas artificiales. Pero el pasaje introduce una dificultad que al menos Heidegger y Mondolfo no toman en cuenta: se afirma que si las categorías son exportadas desde lo artificial, esta

---

<sup>98</sup> *N*, p. 119.

<sup>99</sup> Aristote, *Physique I-IV*, p. 77.

exportación es válida porque primeramente la técnica es continuación e imitación de la naturaleza, por lo que finalmente se aplican a la naturaleza categorías que en primer lugar habrían procedido de ella. En suma: el círculo se cierra.

Este tipo de complejo razonamiento circular es justamente el que aplica el autor del texto hipocrático *Acerca de la Dieta* para justificar su saber acerca del cuerpo: las técnicas humanas extienden e imitan el funcionamiento de la naturaleza, y es por ello que podemos establecer analogías entre ellas y el funcionamiento de la naturaleza y de nuestro cuerpo. Dice el autor del tratado hipocrático:

Los hombres no saben observar lo invisible a partir de lo visible. Porque usan técnicas semejantes a la naturaleza humana y lo ignoran. La providencia de los dioses les enseñó a imitar sus propias funciones, sabiendo lo que hacen pero desconociendo lo que imitan.<sup>100</sup>

Una traducción provista por Mondolfo, recogida a su vez de Farrington, es más explícita en subrayar el sentido que nos interesa: "los dioses enseñaron a los hombres a imitar las funciones de sus organismos en las técnicas [...] [por eso] sus técnicas se parecen a los procesos fisiológicos humanos; pero los hombres no lo saben"<sup>101</sup>. A Mondolfo, sin embargo, solamente le interesa leer en este pasaje "una declaración expresa del uso conciente y deliberado de las consideraciones relativas a las técnicas humanas como medio de interpretación de la naturaleza"<sup>102</sup>, que serviría como una confirmación explícita de la tesis general de su obra. Pero si acudimos al texto hipocrático hallamos que su tesis es mucho más rica y compleja que aquella a la que intenta reducirla Mondolfo. El autor hipocrático no sólo afirma que en su tratado va a aplicar analogías entre las técnicas humanas y el funcionamiento del cuerpo y la naturaleza, sino que si lo hace es justificadamente, porque estas técnicas no son más que imitaciones de la naturaleza, aun sin que los hombres lo sepan. Las técnicas humanas son semejantes a "simulacros de la vida y la naturaleza"<sup>103</sup>, y por eso es que, a partir de ellas que nos son conocidas y visibles, podemos conocer lo que sea y cómo funciona lo que es más difícil de observar, "lo invisible", la vida y la naturaleza, y en particular el organismo humano. Los ejemplos de las técnicas útiles para realizar analogías abundan en el texto hipocrático. Por ejemplo:

Los curtidores tensan, frotan, peinan, lavan; [...] los canasteros dando vueltas al cesto lo trenzan, y partiendo de un comienzo concluyen volviendo al mismo comienzo. Lo mismo acaece en el ciclo del

<sup>100</sup> Hipócrates, *Sobre la Dieta* 11, tr. Carlos García Gual, en *Juramento Hipocrático. Tratados Médicos*, Madrid, Planeta DeAgostini (Biblioteca Clásica Gredos), 1995, p. 199.

<sup>101</sup> R. Mondolfo, op. cit., p. 103.

<sup>102</sup> Ibid., p. 102.

<sup>103</sup> Hipócrates, op. cit., p. 200.

cuerpo: donde comienza ahí viene a concluir. [...] Los alfareros hacen girar el torno, y éste no se desplaza ni adelante ni atrás, y al moverse imita la rotación del universo. Y con la misma rueda que voltea sobre sí fabrican variados cacharros, nada semejantes uno a otro, a partir de los mismos materiales y con los mismos instrumentos. Lo mismo les pasa a los hombres y al resto de los animales. En el mismo ciclo son modelados todos, de los mismos materiales y con los mismos órganos, tornando seco lo húmedo y húmedo lo seco, y no son semejantes en nada.<sup>104</sup>

El primero de los ejemplos citados, el referido a los curtidores y canasteros, se adecuaba bien a la tesis de Mondolfo: el autor simplemente está utilizando su conocimiento de unas técnicas humanas y extendiéndolas o proyectándolas al cuerpo para explicar su funcionamiento. Pero en el ejemplo de la alfarería, como en muchos otros que aparecen en el tratado hipocrático, se ve en funcionamiento el argumento más completo del autor hipocrático: si la rueda del alfarero sirve para explicar cómo la rotación del universo puede producir con los mismos materiales una gran diversidad de seres, es porque en primer lugar ella "imita al universo". ¿Es el movimiento circular propio de la rueda o del universo? Para el autor hipocrático, es primeramente propio del universo, pero también es propio de la rueda en tanto ella imita al universo. Y puesto que conocemos primero el movimiento de la rueda y sabemos a qué imita, podemos extender nuestro conocimiento de ella al mundo, pero esta anterioridad epistemológica de nuestro conocimiento técnico no le quita prioridad ontológica a la naturaleza. En este círculo reconocido por el autor hipocrático hallamos quizá la definición más precisa de ese concepto "primordial" de naturaleza que perseguía Merleau-Ponty. Y es quizá por ello que él considera que los antiguos poseían la clave de esta noción "primordial": porque aun siendo sus explicaciones naturales antropomórficas -y no es posible desligarse absolutamente del antropomorfismo- no eran antropocéntricas. La naturaleza para Merleau-Ponty es un "ser de percepción": no hay modo de acceder a "lo que hay" más que a partir de lo que se nos aparece (primer paso "gnoseológico" y "humano"). En los términos del argumento hipocrático: conocemos las técnicas o "lo visible". Sin embargo, dice Merleau-Ponty, lo que aparece se da por sí mismo como excediendo (precediendo y trascendiendo) nuestra captación de él (segundo paso: primado del Ser o la ontología sobre el conocimiento). En los términos hipocráticos: lo visible es continuación de algo invisible a lo que imita (la naturaleza). Tercer paso y cierre del círculo: el exceso o la trascendencia de lo invisible o el Ser sólo se da en - o a partir de- la percepción misma de lo visible.

¿Se oponen y se diferencian, en definitiva, *phýsis* y *nómos*, la naturaleza y lo constituido y construido por el hombre? Parece no haber mejor exégeta de la respuesta que propondría la filosofía de Merleau-Ponty que el pensador hipocrático. Los dos términos se diferencian como lo visible -en tanto conocido porque es fabricado por el hombre- se distingue de lo invisible -el misterio de la

---

<sup>104</sup> Ibid., pp. 203, 204.

naturaleza, lo no fabricado ni instituido por el hombre-. Pero en tanto lo fabricado imita sin saberlo a lo no fabricado y se desarrolla sobre la base de la naturaleza, los dos términos no se oponen: "Los hombres han establecido ellos entre sí lo convencional, aunque ignoran sobre qué base lo establecieron; pero la naturaleza de todo la ordenaron los dioses"<sup>105</sup>. La naturaleza "engloba" la convención humana, aun sin que los hombres lo sepan. Por eso el autor hipocrático, tras observar que los hombres "usan técnicas semejantes a la naturaleza [...] y lo ignoran", afirma que en este sentido "todo [naturaleza y técnica] es semejante siendo distinto, concertado siendo divergente, dialogante sin entrar en diálogo, poseedor de razón siendo irracional. Opuesto es el modo de ser de unas cosas y otras, concertándose entre sí. Porque convención y naturaleza, con las que actuamos en todo, no andan de acuerdo, concordando"<sup>106</sup>. La frase "poseedor de razón siendo irracional" parece una buena paráfrasis de aquella otra con la que comenzamos este trabajo, y que encontrábamos en la Introducción al curso de Merleau-Ponty acerca de la naturaleza: "*est nature ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par la pensée*". La naturaleza, siendo "irracional", distinta de lo humano, esboza sin embargo un sentido, una estructura, posee un *logos* propio que se nos muestra y se nos escapa, de modo semejante a como, según el autor hipocrático, "el estómago carece de entendimiento, pero con él entendemos que tenemos sed o hambre"<sup>107</sup>. Hay una especie de "inteligencia" operante en la naturaleza que no ha sido puesta por el hombre, en tanto evidentemente difiere de la racionalidad clara y distinta de nuestro pensamiento, pero que nos antecede y en la que nuestra propia inteligencia se apoya.

Más arriba proponíamos reconstruir los argumentos de Mondolfo recurriendo a una metáfora especular. La tesis de Mondolfo (en su obra *En los orígenes de la filosofía de la cultura*) podía así resumirse diciendo que, cuando el microcosmos humano era pensado por los antiguos como un espejo del mundo, en realidad, el mundo era un espejo que les devolvía su propio reflejo (en tanto pensaban a la naturaleza con categorías extraídas y proyectadas desde las costumbres, la moral, la justicia, la política y las técnicas humanas). La naturaleza antigua develada como espejo inconciente del microcosmos humano es, en definitiva, el núcleo del argumento de Mondolfo. Pero ahora agregamos, siguiendo las sugerencias de Freud, Leroi-Gourhan, Canguilhem e incluso de Aristóteles y del autor hipocrático del *Tratado sobre la Dieta*, que si bien la naturaleza espeja a la humanidad -en tanto proyectamos categorías propiamente nuestras- hay que decir también que en primer lugar la humanidad espeja a la naturaleza -en tanto sus comportamientos técnicos imitan a la naturaleza-. En suma, como afirma Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, la situación del hombre frente a la naturaleza se puede resumir, para continuar con la metáfora especular, como la

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 200.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> Ibid., p. 201.

de "dos espejos, que se hallan uno frente a otro, [de los que] nacen dos series indefinidas de imágenes metidas unas en otras que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que cada una es sólo réplica de la otra, de forma que constituyen una pareja, una pareja más real que cada una de ellas"<sup>108</sup>.

No es posible, en suma, precavernos definitivamente de algún tipo de antropomorfismo al pensar la naturaleza -de encontrar orden, estructura, finalidad, causa, función, razón, etc.- y no es ni siquiera necesario, puesto que si proyectamos categorías humanas y técnicas a la naturaleza es también porque el hombre y sus técnicas son en última instancia productos de la naturaleza, lo cual justifica en alguna medida nuestra "proyección" y la valida: estamos proyectando en la naturaleza categorías propias de un ser, en última instancia, natural<sup>109</sup>. Pero, por otra parte, si esta validación se basa en que somos parte de la naturaleza, es decir, producto de un proceso que nos trasciende, entonces tenemos que seguir oyendo la advertencia que nos formulan los antiguos -y los románticos- de incluir en nuestra caracterización de la naturaleza su opacidad, su resistencia, su excedencia respecto de lo humano, su carácter de "englobante". Y es necesario hacer esto, según Merleau-Ponty, no sólo respecto de nuestro conocimiento de la naturaleza: no se trata meramente de definir la naturaleza como un proceso teleológico cuyo fin simplemente desconocemos pero podemos pensar -como en Kant-. Si desconocemos o no podemos definir su finalidad última, hay que decir -para preservar su real excedencia, y porque no hay más *esse* que el *percipi*- que la naturaleza no lo tiene, que es un proceso que esboza un sentido inacabado, una estructura en perpetua reestructuración, y de esto según Merleau-Ponty habría intuido algo Heráclito. Quizá es en este sentido que finalmente Merleau-Ponty indicaba la necesidad de un "retorno a una idea presocrática de la Naturaleza: la Naturaleza, decía Heráclito, es un niño que juega; ella da sentido, pero al modo del niño que está jugando, y este sentido no es nunca total"<sup>110</sup>. Sólo de este modo llegaríamos a pensar que nuestro conocimiento, en la medida en que no es más que la continuación del *logos* inacabado de la naturaleza, estará siempre y solamente "en camino".

---

<sup>108</sup> *VyI*, p. 173.

<sup>109</sup> Volveremos a referirnos al carácter "raciomorfo" de la naturaleza -y los límites de esta caracterización- en el capítulo X de este trabajo.

<sup>110</sup> *N*, p. 119. En realidad el pasaje de Heráclito se refiere particularmente al tiempo: "*Le temps est un enfant qui s'amuse, il joue au trictrac*" (*Les Présocratiques* (éd. J.-P. Dumont), Pleiade, p. 158; cit. en *N*, p. 119).

## VII. Los múltiples entrelazamientos de la carne de la historia.

En los capítulos anteriores ya nos hemos referido a las concepciones merleau-pontyanas de la temporalidad y de la intersubjetividad. En el capítulo III acerca de la sensibilidad nos referimos a la "estructura" del tiempo vivido en la que, a diferencia de la concepción "filiforme" del tiempo serial, los momentos temporales están entrelazados (anticipados y retenidos) en el presente. En el capítulo V seguimos el desarrollo de la tesis merleau-pontyana acerca de la "espacialización del tiempo": el tiempo no es primeramente propio de una conciencia y de una interioridad, sino que se da en la experiencia del espacio que es vivido intersubjetivamente. Ya allí apuntamos la conclusión de que "mi pasado" y "mi futuro" son esencialmente el pasado y el futuro de otros: mi conciencia del tiempo es inseparable de la implicación de los otros que me "habitan" -cuestión de la intercorporalidad desarrollada en el capítulo IV-. En éste último capítulo también sugerimos que la experiencia de la "verdadera alteridad" se funda en la vivencia un "otro entre otros", copartícipe junto conmigo de una intercorporalidad "natural" cuyos límites temporales se extienden y difuminan generacionalmente. Todos estos temas nos remiten a la tesis de que el tiempo es esencialmente concebido por Merleau-Ponty como intersubjetivo, es decir, como tiempo "histórico", y nos llevan a preguntarnos qué tipo de "filosofía de la historia" (en sentido amplio) puede derivarse de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty. Tal es la cuestión que nos interesa desarrollar en este capítulo.

En los escritos de Merleau-Ponty se encuentran referencias –numerosas, aunque frecuentemente elusivas- a las nociones de un "cuerpo de la historia" y una "carne de la historia"<sup>1</sup>. La noción de *chair* que Merleau-Ponty desarrolla en sus últimos escritos remite específicamente a la de *entrelacs* ("entrelazamiento"). En *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty observará que el ojo que ve comunica ontológicamente con lo que parece estar frente a él, de modo que el sujeto percipiente y el mundo están hechos de un mismo elemento, de "una misma carne". El modo de este entrelazo carnal es concebido por Merleau-Ponty siguiendo el modelo husserliano del *Ineinander* (uno-en-otro). Para el filósofo francés este hallazgo resume no sólo la filosofía de Husserl –*Ineinander* del sujeto y el objeto en la noción de intencionalidad, de los otros en mí en la noción de intersubjetividad, de lo latente en lo actual en la noción de horizonticidad- sino todos los problemas que se proponen al pensar filosófico. Ahora bien, es posible preguntarse –y tal será la cuestión de esta sección-: ¿qué entrelazamientos particulares sugiere la idea de *chair* al ser aplicada a la historia? Esto requerirá que elucidemos de qué modo para Merleau-Ponty la historia se desarrolla en el filo que a la vez une y separa al individuo y la sociedad, el determinismo y la libertad, el sentido único de la

---

<sup>1</sup> La primera puede hallarse en el "Prólogo" a la *Phénoménologie de la perception* y la segunda, por ejemplo, en *Signes*.



necesidad y el sinsentido del azar, el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo, el espiritualismo y el materialismo histórico, así como las diversas dimensiones de la experiencia social (económica, religiosa, política, etc.). En un segundo plano, la referencia a la teoría de la historia desarrollada por P. Ricoeur nos permitirá ampliar la determinación carnal de la historia, precisando los entrelazos por ella sugerida. Para el autor de *Temps et récit* la historia entendida en su homología estructural respecto de la narración de ficción permite la necesaria mediación entre una concepción objetivista del tiempo -como tiempo del mundo- y otra subjetivista -como tiempo de la conciencia-, y entre una historiografía narrativista y otra científicista u objetivista. En tercer lugar, si bien no constituirá el eje de esta exposición, se hará necesaria la referencia al pensamiento que Husserl desarrolló en torno a la temporalidad y la historia para precisar las evidentes filiaciones de los conceptos merleau-pontyanos y ricoeurianos. Antes de abordar específicamente las determinaciones del sentido histórico, expondremos en un primer paso de qué modo el problema del tiempo histórico se plantea en la reflexión de Merleau-Ponty y de Ricoeur a partir de la exigencia de pensar la temporalidad más allá de la alternativa entre un tiempo subjetivo y un tiempo objetivo, cuestión que ambos desarrollarán a partir de una exposición crítica de la doctrina husserliana de la temporalidad.

### **1. La carne de la historia como entrelazo del tiempo del mundo y el tiempo de la conciencia.**

Como ya observamos en el capítulo V, a lo largo de toda su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty no deja de remitir a la problemática de la temporalidad como a una cuestión última de su filosofía. La comprensión de la tesis central de su libro -el entrelazamiento del sujeto y el objeto en el cuerpo percipiente- parecería fundarse en última instancia en la comprensión de la temporalidad: "La ambigüedad del ser-en-el-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo"<sup>2</sup>. La relación entre el primero de los tres términos - el ser-en-el-mundo- y el tercero -el tiempo- no es otra que la ya establecida por Heidegger en *Sein und Zeit*: "La constitución ontológico-existencial de la totalidad del 'ser ahí' tiene su fundamento en la temporalidad"<sup>3</sup>. La originalidad de la frase de Merleau-Ponty en relación con la del filósofo alemán radica en la inclusión de un tercer término entre ambos: la corporalidad. El nudo de sujeto y mundo que es el ser-en-el-mundo -en el que ambos términos no tienen una existencia independiente sino que son momentos inseparables de una misma estructura- sólo se comprende, diría Merleau-Ponty, a partir de una redefinición del sujeto como corporalidad. Esto es así porque el cuerpo que percibe, el cuerpo-sujeto, es a la vez mundo. Y esta ambigüedad ontológica del cuerpo que elucida la del ser-en-el-mundo remite a la ambigüedad del tiempo: la temporalidad propia de este cuerpo es ambigua porque el pasado del

---

<sup>2</sup> FP, p. 104.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 470.

cuerpo –el organismo y los hábitos motrices sedimentados- se perpetúa en el presente estructurando las posibilidades perceptivas, y este presente ya contiene en sí mismo –es en sí mismo- el proyecto de un futuro<sup>4</sup>.

Ahora bien, esta problemática de la temporalidad tenida por última a lo largo de toda la obra aguardará casi hasta el final de la *Fenomenología* para recibir una tematización explícita. Es notable el paralelo entre la estrategia argumentativa seguida por Merleau-Ponty en la sección dedicada a la temporalidad y la seguida por Ricoeur en *Temps et récit*. Ambos exponen en primer lugar concepciones antagónicas del tiempo –subjetivistas y objetivistas- mostrando sus relativas ventajas y deficiencias para encontrar una tercera que medie entre ambas y supere las aporías de la alternativa. La búsqueda de este tercer término llevará a ambos a desarrollar una original concepción de la historia<sup>5</sup>, sólo que –como se verá más adelante- de modos diferentes.

Merleau-Ponty comienza su reflexión sobre la temporalidad recordando la usual metáfora heraclíteica del tiempo como río, es decir, como una corriente, algo que fluye. Esta metáfora se revela como excesivamente confusa al ser analizada. Si consideramos al río en sí mismo éste sigue siendo el mismo a pesar de que fluye. Si consideramos al mundo en sí mismo no encontramos el fluir del tiempo: “en las cosas mismas, el futuro y el pasado están en una especie de preexistencia y de supervivencia eternas; el agua que pasará mañana está ahora en sus fuentes, el agua que acaba de pasar está ahora un poco más abajo, en el valle”. El río sólo fluye –el mundo sólo cambia- para un testigo que lo ve fluir, o dicho de otro modo: sólo hay tiempo para una conciencia. Pero esta última concepción no deja de tener sus propias dificultades. Si suponemos un observador a la vera de la corriente las relaciones temporales se invierten respecto de las secciones de la corriente que fluye: las aguas que van delante son las ya pasadas, mientras que las que están del lado de las fuentes son las que veré pasar en el futuro. En ambos casos, por otro lado, sólo estamos considerando la temporalidad como sucesión de un antes y un después, pero no tenemos el pasar mismo del antes al después, el tránsito, el fluir que es el tiempo mismo. En los dos casos, diríamos, estamos considerando el tiempo como “objetivo”, como el “tiempo del mundo” –aun si es *para* una conciencia-, pero el mundo objetivo no puede darnos la experiencia del tiempo: “el mundo objetivo es incapaz de llevar al tiempo”<sup>6</sup>.

Para poder pensar el fluir mismo del tiempo tendríamos que forzar la metáfora del río y pensar que el espectador del flujo está en el flujo mismo, o mejor, que *es* el flujo mismo. Ya no se trata del tiempo del mundo, ni del tiempo del mundo atestiguado por una conciencia, del

---

<sup>4</sup> Esta temática remite a la distinción entre organismo, “cuerpo habitual” y “cuerpo actual” que ya hemos expuesto en el capítulo II.

<sup>5</sup> Recuérdese que la sección de la *Fenomenología* dedicada a la temporalidad culmina planteando la cuestión de la inserción de la vida personal en un horizonte social y su apertura a una historia colectiva, y que la sección siguiente de la obra –“La libertad”- tratará *in extenso* el problema del sentido histórico.

<sup>6</sup> *FP*, p. 420.

tiempo *para* una conciencia. Se trata de una conciencia que *es* tiempo: “No decimos que el tiempo es para alguien [...]; decimos que el tiempo es alguien”<sup>7</sup>. Una conciencia que no atestigua el fluir, sino que lo vive, que está empeñada en el pasar mismo, y que por lo tanto no se posee entera a sí misma porque, por su mismo modo de ser, *es* también lo que ella misma *fue* y lo que *aún no es*. Este “*es*”, una vez más, no significa que “abarque” en sí misma su pasado y su futuro, porque perderíamos de nuevo el fluir mismo, el pasar mismo del antes al después. Habría que decir más exactamente, si la conciencia es tiempo y el tiempo es el pasar mismo, que la conciencia no “*es*”, sino que, como dice Heidegger del tiempo, sólo transcurre, “se temporaliza”. Sólo si dejamos de considerar el tiempo como la mera sucesión homogénea y exterior de los instantes y atendemos a la conciencia del tiempo, o mejor, a la “conciencia-tiempo”, se nos revela el fluir del tiempo que es el tiempo mismo, porque de este modo vivimos en el presente el pasar del pasado hacia el futuro.

Este hallazgo de la “conciencia-tiempo” es el mérito que Merleau-Ponty reconoce en las teorías de la temporalidad desarrolladas por Husserl y Heidegger, en cuyos análisis centrará el resto de este capítulo de su obra. Merleau-Ponty habría visto las ventajas –al menos en este momento de su exposición- de una concepción del “tiempo subjetivo” por sobre la de un “tiempo objetivo”. Paul Ricoeur utiliza justamente esta oposición para referirse a las diversas posibilidades que se ofrecen al pensamiento para dar cuenta del tiempo. Por un lado tendríamos el “tiempo objetivo” del que da cuenta Kant con su “tiempo invisible” de la naturaleza, o el “tiempo del mundo” aristotélico (el “tiempo como medida del movimiento”), y por otro lado el “tiempo fenomenológico o intuitivo” de la conciencia husserliana, que encontraría su lejana filiación en el “tiempo del alma” agustiniano. En este sentido, las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* se opondrían a la *Crítica de la razón pura* como las *Confesiones* se opondrían a la *Física*. Ricoeur considera que ambas posiciones poseen ventajas y desventajas relativas, y que su existencia se funda en última instancia en una aporía que es propia del tiempo mismo: la del mutuo ocultamiento y la recíproca inderivabilidad del tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico<sup>8</sup>. Las deficiencias de cada punto de vista son puestas de manifiesto por Ricoeur mostrando de qué modo en algún momento de sus análisis los filósofos han debido inadvertidamente dar por supuesto el punto de vista complementario. Por ejemplo, “el precio del descubrimiento husserliano de la retención y del recuerdo secundario es el olvido de la naturaleza, cuyo carácter de sucesión sigue siendo presupuesto por la descripción de la conciencia íntima del tiempo”<sup>9</sup>. Pero a su vez “Kant no puede construir los presupuestos sobre un tiempo que no aparece jamás como tal sin recurrir a una fenomenología implícita del

---

<sup>7</sup> *FP*, p. 430.

<sup>8</sup> Cf. R. Walton, “El pensamiento de la historia en Paul Ricoeur”, en *El fenómeno y sus configuraciones*, Bs. As., Almagesto, 1993, p. 140.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado* (en adelante *TN III*), México, Siglo XXI, 1996, p. 717.

tiempo”<sup>10</sup>. La propuesta original de Ricoeur consistirá en admitir que el tiempo histórico instituye una mediación entre ambas posiciones: el calendario y la huella, por ejemplo, como conectores propios de la historia, poseen características que remiten a la vez al tiempo cósmico – como sucesión homogénea- y al tiempo “fenomenológico” – como centrado en un presente-<sup>11</sup>. Ahora bien, también Merleau-Ponty intentará ir más allá del “tiempo subjetivo” fenomenológico para hallar un tiempo que no deje de ser un tiempo del mundo y un tiempo de la comunidad humana, aunque de modo distinto a Ricoeur. Para elucidar este punto nos remitiremos a los problemas que ambos filósofos advierten en los análisis de Husserl y de Heidegger.

Ricoeur, por su parte, dirige su exposición de las *Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo* a mostrar de qué modo el tiempo de la conciencia debe “tomar prestado” el carácter de su unidad al tiempo de las cosas, el mismo que ha sido “puesto entre paréntesis” al comienzo del análisis husserliano. Una vez que Husserl ha pasado del nivel de los objetos trascendentes que percibimos en el tiempo, a la conciencia inmanente de la duración de un objeto temporal (*Zeitobjekt*; “tempo-objeto”) como el sonido, aparece la dificultad de explicar de qué modo se constituye la sucesión de este tiempo inmanente como un único tiempo. ¿De qué modo, por ejemplo, incluimos la rememoración del pasado en un mismo flujo temporal que nuestra conciencia presente, con sus retenciones y protensiones? ¿Qué le da al recuerdo el sentido de algo ya vivido por esta conciencia y no por otra, o qué lo distingue de algo meramente imaginado, para poder ser incluido así en la unidad de la corriente de lo vivido? Husserl advierte, en primer lugar, que es el “valor posicional” o “tético” propio de la rememoración el que lo distingue de lo meramente imaginado, que me da su objeto meramente “como si” estuviera ahí pero no como si lo hubiera vivido. Esto hace que un acto voluntario de rememoración pueda “recubrir” lo retenido, es decir, que el mismo pasado retenido en el presente pueda ser luego recordado y así integrarse en un mismo recorrido temporal. En segundo lugar, lo rememorado se inserta en un mismo flujo de tiempo porque, a diferencia por ejemplo de algo imaginado, contiene intenciones de espera cuyo cumplimiento conduce al presente. Esta posibilidad de hallar en lo recordado esperas que se han realizado o no en el presente haría que aquel sea incluido en un flujo unitario.

Aun si aceptamos como suficiente esta descripción, resta para Husserl mostrar de qué modo el tiempo objetivo –la sucesión homogénea de los instantes- podría ser derivado y fundarse en esta temporalidad inmanente a la conciencia que se postula como más originaria. La explicación de Husserl se basa, en principio, en la recién referida articulación entre la retención y la rememoración. El encadenamiento del tiempo interno único que ésta haría posible sería la base sobre la que se constituye el tiempo objetivo, “como orden serial indiferente a los

<sup>10</sup> *TN III*, p. 695.

<sup>11</sup> Cf. *TN III*, II.1: “Entre el tiempo vivido y el tiempo universal: el tiempo histórico”. Cf. R. Walton, *ibid.*, pp. 124 ss.

contenidos que lo completan”<sup>12</sup>. Se aislaría la “situación temporal” de la vivencia del objeto temporal y así se obtendría este tiempo fijo, idéntico u objetivo, como mera sucesión de posiciones temporales. Esta solución no satisface a Ricoeur, quien considera que no es claro el modo en que se obtendría, a partir de una vivencia con contenido, una mera situación o posición temporal fija y vacía de contenido: “este juego mismo requiere un momento formal que él no parece engendrar”<sup>13</sup>. Para Ricoeur este momento formal propio del tiempo objetivo necesariamente estará presupuesto por una fenomenología del tiempo, y nunca se podrá dar cuenta de él partiendo sólo de una descripción del tiempo de la conciencia. Husserl añadirá que, más específicamente, es la rememoración con su poder de reiterar un instante como punto-cero, como cuasi-presente, lo que permite acceder al tiempo objetivo, el cual se fundaría en la posibilidad –nunca realizable de hecho– de proseguir ilimitadamente esta representación de puntos-ceros. Tampoco esta idea parece responder a la anterior objeción de Ricoeur, quien considera que “sigue presente la cuestión de saber si esta extensión imaginaria del campo temporal por medio de una serie sin fin de cuasi-presentes hace las veces de una génesis del ‘tiempo objetivo, único, con un orden fijo único’”<sup>14</sup>.

Una dificultad ulterior aparece cuando Husserl introduce, tras el tiempo objetivo de las cosas y el tiempo de la conciencia inmanente con sus retenciones y protensiones y sus correlativos tempo-objetos, el tercer plano del “flujo absoluto de la conciencia, constitutivo del tiempo”. Ya no habría aquí algo que dure –como el *Zeitobjekt*– sino solamente el fluir mismo. Este flujo debe tener unidad, debe ser *un* flujo respecto del cual lo múltiple de la sucesión pueda ser percibida. De otro modo se caería en un regreso al infinito: se necesitaría otro modo de unidad respecto del cual el flujo fluya. ¿Pero cómo el fluir mismo podría tener unidad? La respuesta de Husserl es que la intencionalidad, una misma intencionalidad, se desdobla: por un lado se dirige al *Zeitobjekt* que es constituido a través de las fases de su decurso, por otro se dirige sólo a los *modos* de su presentación, retención, rememoración, es decir, se dirige al flujo mismo. Así, según Husserl, “el flujo de la conciencia constituye su propia unidad” porque, como dice Ricoeur, “para tener algo que dure se necesita un flujo que se constituya a sí mismo”<sup>15</sup>. Esta unidad del fluir es concebida por Husserl como una “continuidad” que está a la base de cualquier discontinuidad que puede introducirse posteriormente entre los diversos puntos de la experiencia. Ricoeur observa el hecho de que al exponer esta continuidad del flujo Husserl deba apoyarse de nuevo en la continuidad de desarrollo de un tempo-objeto como el sonido. Según había observado Ricoeur, la continuidad de este desarrollo habría ya presupuesto

---

<sup>12</sup> *TN III*, p. 686.

<sup>13</sup> *TN III*, p. 687.

<sup>14</sup> *TN III*, p. 688.

<sup>15</sup> *TN III*, p. 691.

la unidad del tiempo objetivo, aquel que Husserl había pretendido “desconectar”<sup>16</sup>. En síntesis, “la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo se dirige, en última instancia, a la intencionalidad inmanente mezclada con la intencionalidad objetivadora. La primera descansa, de hecho, en el reconocimiento –que sólo la segunda puede darle- de un algo que dura”. Es decir que para Ricoeur, en definitiva, la fenomenología del “tiempo de la conciencia” no puede dar cuenta de la unidad del tiempo objetivo ni de su propia unidad más que trayéndola implícitamente desde el “tiempo del mundo”.

Detengámonos ahora en la exposición crítica que Merleau-Ponty desarrolla del argumento de Husserl y observemos cómo ésta se relaciona con las observaciones de Ricoeur. En primer lugar, Merleau-Ponty sigue a Husserl hasta el descubrimiento de la conciencia inmanente del tiempo con sus horizontes de retenciones y protensiones. En este punto Merleau-Ponty se formula la misma pregunta que se formulaba Ricoeur: ¿de dónde extrae este fluir su unidad? ¿No necesitará importarlo desde el tiempo de las cosas, o desde una unidad ideal al modo de Kant? Merleau-Ponty respondería por anticipado a la primera objeción que Ricoeur formuló a Husserl. La unidad del tiempo inmanente no deriva de la del tiempo de los objetos sino que, por el contrario, la funda. Cuando recordamos no necesitamos remitirnos a un “tiempo del mundo” para ubicar nuestro recuerdo y enlazarlo con el presente, sino solamente, por ejemplo, situarnos de nuevo “en cierta corriente de temor y de esperanza que va de Munich a la guerra. [...] Desde el momento considerado hasta mi presente, la cadena de las retenciones y el encaje de los horizontes sucesivos asegura un paso continuo”<sup>17</sup>. Y es este mismo enlace temporal que vivimos continuamente y que se da más allá de nuestro pensamiento y nuestra conciencia –mediante lo que Husserl llamó una “intencionalidad operante”- el que está a la base del “tiempo objetivo”: “el origen del tiempo objetivo con sus ubicaciones fijas [...] debe buscarse [...] en el acuerdo y el recobramiento del pasado y del futuro a través del presente, en el paso mismo del tiempo”<sup>18</sup>.

Ahora bien, para Merleau-Ponty la dificultad estriba en la interpretación que deba darse del tercer estrato temporal descubierto por Husserl, el del flujo de la conciencia constituyente del tiempo. La inclusión de este tercer estrato estaba justificada en cuanto para percibir la pluralidad de la sucesión sería necesario el que ésta se refiera a una unidad. “No nos queda más remedio –escribe Merleau-Ponty- que admitir ‘una conciencia que no tenga ya tras sí ninguna conciencia para tener conciencia de sí’, que en consecuencia, no esté expuesta al tiempo y ‘cuyo

<sup>16</sup> Ricoeur introduce también una segunda crítica respecto del argumento husserliano. La tesis de la continuidad del flujo es reforzada por Husserl sosteniendo la ominpresencia de la *impresión presente* en este tercer nivel. A su modo, aun una representación como la rememoración constituiría aquí una impresión, porque el retorno de un recuerdo a la superficie es un retorno presente. Para Ricoeur esto significaría una contradicción o al menos un debilitamiento respecto de la tesis husserliana que insistía en la diferencia entre la presentación y la representación –que sólo se da bajo el modo del “como si”.

<sup>17</sup> FP, p. 426.

<sup>18</sup> FP, p. 428.

ser coincida con el ser para sí"<sup>19</sup>. Pero Merleau-Ponty no adherirá sin más a esta idea. No se trata de que esta conciencia funde en sí misma su unidad, no se trata de hallar un núcleo de eternidad que se sustraiga al tiempo ni de hacer primar un presente puro, intemporal, por sobre el presente contaminado por sus éxtasis en la experiencia. Si Ricoeur había objetado que esta conciencia debe tomar prestado del tiempo del mundo su unidad, Merleau-Ponty responde que no necesita hacerlo a condición de comprender que esta conciencia *es* también mundo: "tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo"<sup>20</sup>. Mientras que Ricoeur prefiere subrayar las deficiencias del análisis husserliano, Merleau-Ponty prefiere servirse de sus hallazgos y reinterpretar sus ambigüedades. Pero las propuestas de ambos exégetas mostrarán una notable similitud. Si para Ricoeur es el tiempo humano en su relación estructural con el relato el que permite mediar entre el tiempo cósmico y el tiempo de la conciencia, y el que permite pensar en un original modo de unidad —el de la "concordancia discordante" del relato de una vida, por ejemplo-<sup>21</sup>, para Merleau-Ponty la unidad del tiempo no está dada por la referencia a un tiempo fijo objetivo ni por el resguardo intemporal de una conciencia trascendental sino que es solamente "una síntesis de transición, [...] el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarla que vivir esta vida"<sup>22</sup>. Se hacen patentes aquí los particulares acentos con que Merleau-Ponty interpreta la fenomenología trascendental husserliana: ya no es necesario ni posible aislar una esfera trascendental pura para dar cuenta de la unidad del tiempo, porque la conciencia es de cabo a rabo relación con el mundo, experiencia, situación y proyecto, y vive así en sí misma esta unidad incompleta, la única que le está reservada. Está expuesta enteramente a la síntesis inacabada del tiempo, porque ella misma es tiempo. En suma, "no hay que tratar al Yo trascendental como al verdadero sujeto y al yo empírico como su sombra o estela. Si su relación fuese ésta, podríamos retirarnos en el constituyente, y esta reflexión haría estallar al tiempo, carecería de lugar y fecha"<sup>23</sup>.

Sin embargo es necesario notar que las observaciones de Merleau-Ponty recién citadas establecen una relación ambigua con la filosofía de Husserl. Si bien podrían ser leídas como una crítica frente al Husserl que escribió *Ideas I*, son a la vez un acercamiento y una valorización de la reformulación posterior que el filósofo hace de sus ideas en textos como la *Crisis*. Ya hemos observado que, si en *Ideas I* Husserl escribía respecto de la conciencia trascendental que "con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo y, por paradójico que suene, una conciencia

---

<sup>19</sup> FP, p. 430.

<sup>20</sup> FP, p. 432.

<sup>21</sup> La relación estudiada por Ricoeur entre la temporalidad y la narratividad constituye, a su entender, una "solución" poética a las aporías que conllevaría toda fenomenología del tiempo (Cf. *Tiempo y relato I* (en adelante *TR I*), Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 140).

<sup>22</sup> FP, p. 431.

<sup>23</sup> FP, p. 434.

sin alma”<sup>24</sup>, enfatizando así la independencia de la esfera trascendental respecto de la empírica, en los escritos de la década del veinte Husserl se refiere en cambio a un “hermanamiento de la diferencia y la identidad” entre el yo trascendental y el yo mundano<sup>25</sup>. “Soy por cierto en cuanto yo trascendental el mismo que en la mundanidad es el yo-hombre”<sup>26</sup>, escribe Husserl, reflejando ya el entrelazo de lo constituido y lo constituyente, lo empírico y lo trascendental, que Merleau-Ponty exigiría posteriormente.

Por último, una breve referencia a algunas de las críticas que Ricoeur y Merleau-Ponty formulan a la tematización heideggeriana de la temporalidad permitirá precisar más sus respectivas posiciones. Por un lado, la crítica de Ricoeur a Heidegger reitera las ya referidas en relación con las deficiencias de toda temporalidad “fenomenológica”. Así como el tiempo de la conciencia husserliana no puede, según Ricoeur, fundar la sucesión homogénea del tiempo del mundo sino sólo darla inadvertidamente por supuesta, así tampoco es posible derivar sin resto la concepción vulgar del tiempo a partir de la temporalidad originaria de Heidegger. Por otro lado, tanto Merleau-Ponty como Ricoeur centrarán su crítica en la formulación heideggeriana de la “anticipación” de la muerte propia. Para Merleau-Ponty, Heidegger introduce con aquel concepto una tentación teórica similar a la del recurso a una conciencia trascendental pura: la de guardar un resto de subjetividad que se sustraiga al inacabamiento de lo temporal. No es posible, como sugeriría Heidegger, que por medio de una anticipación de la propia muerte que nos sumiría en un “estado de resuelto” se posea de antemano el futuro y nos salvemos así de la dispersión temporal. Esto estaría en contradicción con la misma tesis heideggeriana de la temporalidad como éxtasis del presente del que resultan el pasado y el futuro: “¿cómo podríamos cesar completamente de ver el tiempo desde el punto de vista del presente?”<sup>27</sup>. No podemos evadirnos de la perspectiva inacabada e incompleta del presente, no podemos salir definitivamente de lo inauténtico, y ninguna decisión “nos salva de la dispersión más que por un tiempo”<sup>28</sup>. Ricoeur atiende a otra dificultad de la tesis heideggeriana: a pesar de que el *Dasein* era concebido por Heidegger originariamente como “ser-con”, este existenciarlo no parece haber recibido la suficiente atención a la hora de tematizar la temporalidad del *Dasein* en un análisis que Ricoeur califica como monológico. Por un lado, la repetición entendida como una “herencia de sí mismo a sí mismo” debe dar paso al ser-afectado-por-la-historia colectiva, y la deuda debe ser también comprendida como una deuda con los otros hombres que vivieron en el pasado. Por otro, “la clausura que el ser-para-la-muerte impone a toda anticipación” ha de ser sustituida por “el futuro de las comunidades históricas dotadas de una tradición y de un

<sup>24</sup> E. Husserl, *Ideas*, p. 128.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Hua*. VI, p. 209.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Hua*. VI, pp. 267-68.

<sup>27</sup> *FP*, p. 435.

<sup>28</sup> *FP*, p. 435.



horizonte de espera”<sup>29</sup>. Si bien Merleau-Ponty no formula explícitamente una rectificación semejante a esta última, podríamos suponer que podría compartirla en cuanto considera que la apertura esencial del presente hacia el pasado y el futuro implica su apertura hacia otros pasados y otros futuros, su pertenencia a una historia supra-individual:

como mi presente viviente abre hacia un pasado que [...] ya no vivo y hacia un futuro que todavía no vivo, que tal vez no viviré nunca, también puede abrir a unas temporalidades que yo no vivo, y tener un horizonte social, de modo que mi mundo se encuentre ampliado a la medida de la historia colectiva que mi existencia privada reanuda y asume.<sup>30</sup>

De este modo, las exposiciones críticas de la temporalidad fenomenológica desarrolladas por Merleau-Ponty y por Ricoeur nos han conducido a concebir el estatuto de la temporalidad entre un tiempo del mundo y un tiempo de la conciencia pura, y a vislumbrar esta zona ambigua como aquella donde se da la relación entre mi tiempo y el tiempo de los otros, es decir, la historia, cuestión que ahora nos toca abordar. Antes de hacerlo, queremos observar que este camino que conduce necesariamente desde la temporalidad hacia la historia fue seguido, antes de Merleau-Ponty y de Ricoeur, por Husserl mismo. En efecto, es sabido que en la década de 1930 Husserl reflexionó acerca de una serie de originales cuestiones que algunos exégetas han incluido bajo el título de una “fenomenología generativa”, la cual se agregaría a los anteriores desarrollos de las fenomenologías “estática” y “genética”. La fenomenología generativa ya no pondría en primer plano a la autotemporalización individual que era el tema central de la fenomenología genética, sino a la temporalidad asociada a la generatividad social e histórica. Esta nueva dimensión de análisis no se superpone simplemente como un agregado a las anteriores, sino que implica para Husserl un necesario cambio de prioridades. La autotemporalización en realidad ya suponía a la historicidad, que recién ahora es tematizada: la historicidad generativa es para Husserl lo más concreto<sup>31</sup>, frente a lo cual la temporalidad individual no es más que un momento abstracto (la fenomenología estática sería un momento aun más abstracto en cuanto se abstrae del devenir temporal). Este énfasis en el problema de la historia por sobre la temporalidad individual abstracta es un corolario de la doctrina husserliana de la implicación de los otros en la subjetividad trascendental. La autotemporalización es abstracta frente a la temporalidad intersubjetiva porque yo soy precedido por un nexo generativo o intersubjetivo: “es impensable, y no un mero hecho, que yo fuera un hombre en el mundo sin que yo fuera *un* hombre”<sup>32</sup> —esto es, un hombre o mujer entre otros hombres o mujeres—. Esto significa, en el plano trascendental, que la implicación de los otros en la conciencia nos sitúa desde el principio y concretamente “en

---

<sup>29</sup> R. Walton, op. cit., p. 143.

<sup>30</sup> *FP*, p. 440.

<sup>31</sup> Cf. Hua. XV, p. 138 n.

<sup>32</sup> *Idem*.

la infinitud de la vida histórica propia e intersubjetiva”<sup>33</sup>. Es también interesante destacar que, en esta nueva perspectiva generativa, la cuestión de la unidad del flujo temporal –cuyo tratamiento en las *Lecciones ...* era criticado por Ricoeur– es complementado con nuevos análisis. Husserl encuentra una unidad primaria del flujo temporal en una “primordialidad” definida como un “sistema de impulsos” intersubjetivos, los cuales, por otra parte, no se limitan al ámbito de lo humano sino que abarcan a la totalidad de la naturaleza. Se trata de una “intencionalidad impulsiva universal” que no sólo implica una síntesis de la autotemporalización –en cuanto el presente intenciona un contenido de la satisfacción antes de la meta– sino que también vincula a los presentes de las diversas mónadas –en cuanto existe un uno-en-otro de las satisfacciones–. Se constituye así una “comunidad impulsiva” –que abarca aun a las mónadas animales y preanimales– cuya temporalidad unificada comporta una “teleología universal”. Esta comunidad aspiraría de modo progresivo a la autoconciencia, de modo tal que para Husserl las mónadas humanas y europeas habrían jugado un rol histórico diferencial, cuestión a la que será necesario referirnos más adelante<sup>34</sup>.

## 2. La carne de la historia como entrelazo de lo individual y lo social, la libertad y la determinación.

Hemos visto que el rechazo de una concepción objetivista de la temporalidad había llevado a Merleau-Ponty a analizar el tiempo de la conciencia, pero sólo para redefinirlo finalmente como un tiempo ambiguo entre el tiempo del mundo y el tiempo subjetivo, cuya determinación habría que buscar en un tiempo intersubjetivo: “vimos que no hay tiempo natural, si entendemos por ello un tiempo de las cosas sin subjetividad. Pero, cuanto menos, hay un tiempo generalizado”<sup>35</sup>. Pero ¿por qué el tiempo de la subjetividad sería necesariamente un tiempo común, un “tiempo generalizado”? Recordemos que el objetivo primario de la *Fenomenología* de Merleau-Ponty había sido el de redefinir la conciencia como corporalidad, reemplazar la primacía del “yo pienso” por la del “yo puedo”. Este movimiento –como observamos en el capítulo VI de este trabajo– implica simultáneamente, para Merleau-Ponty, disolver el solipsismo filosófico, un pseudo-problema derivado de una mala definición de la conciencia en términos de una sustancia pensante que tendría acceso privilegiado a sí misma, separada del mundo y de los otros. El ser del cuerpo, en cambio, nuevo núcleo de la experiencia, es en sí mismo relación con los otros, “completa su circuito ontológico con los otros cuerpos” –dice el filósofo en sus últimos cursos–<sup>36</sup>. Podemos entender esta afirmación de varios modos. En primer lugar, el cuerpo en cuanto nacido proviene necesariamente de otro cuerpo del que se

---

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Ibid., pp. 593-597.

<sup>35</sup> FP, p. 460.

<sup>36</sup> N, pp. 271 ss.

desprendió<sup>37</sup>, en cuanto deseante busca completarse con otro cuerpo, en cuanto mortal se fundirá necesariamente de uno u otro modo con los elementos del mundo. La ontología del cuerpo no es autónoma, a diferencia de la de la conciencia pura. En segundo lugar, el cuerpo tal como lo vivimos y tal como a través de él habitamos el mundo no es el organismo descrito por la anatomía y la fisiología, sino un repertorio de posibilidades pragmáticas, de qué-haceres y hábitos motrices: un "esquema motriz". La génesis de este esquema no fue puramente orgánica ni tampoco personal, sino básicamente intersubjetiva: aprendimos a comportarnos corporalmente de tales o cuales modos en los primeros meses y años de vida mediante el espejo de los movimientos de los otros (la "transferencia del esquema corpóreo" y el "contagio inter-comportamental")<sup>38</sup>. Así es que tiene sentido decir que mi cuerpo vivido es, por sí mismo, una instancia de una inter-corporalidad más originaria. Ahora bien, si los otros no están separados de mí, frente a mí como objetos frente a una conciencia sino que me constituyen, entonces los hechos sociales, es decir, la historia, nunca podrá ser objetivada nomológicamente o causalmente como lo es un hecho físico. ¿Será la historia, por el contrario, la mera suma de las decisiones individuales? Pero ya observamos que lo individual está originariamente atravesado por lo social. Cuando yo decido voluntariamente realizar un movimiento o un gesto en vistas a cierto proyecto lo hago siempre a partir del fondo de posibilidades predelineadas de mis hábitos motrices, que aprendí intersubjetivamente. Paralelamente y de modo más general, cualquier decisión y acción individual tiene su suelo en la facticidad de una historia común. El sentido de la acción humana y de la historia, por tanto, encontrará para Merleau-Ponty un estatuto ambiguo entre la iniciativa individual y la trascendencia de lo social. Como resume R. Kwant, "sólo doy sentido a mi existencia personal asumiendo la situación común y desarrollándola más allá de sí misma. La situación común, por otro lado, tiene lugar porque ésta es apropiada por personas individuales"<sup>39</sup>. Merleau-Ponty toma como ejemplo el caso de la batalla de Waterloo. Un historiador clásico narraría la historia de la batalla inscribiéndola en una lógica de los movimientos sociales, situando por ejemplo el acontecimiento singular en la línea general de la decadencia del Imperio. Sin embargo, ésta no es la batalla misma sino sólo una representación en la que se han abstraído los azares, las cavilaciones, las perspectivas y las iniciativas individuales que confluyeron en el hecho, cuando el final de este hecho era aún contingente. ¿Residiría entonces la verdad histórica en la suma de las perspectivas individuales? Merleau-Ponty responde negativamente: la historia se desarrolla en la zona donde lo individual y lo social confluyen. "El verdadero Waterloo –concluye Merleau-Ponty- no está ni en lo que ve

<sup>37</sup> No constituye una contingencia ni un dato irrelevante –afirma Merleau-Ponty frente al ascético *cogito* cartesiano- el que la conciencia sea una conciencia *nacida*, y nazca no sólo *al* mundo, *frente* al mundo, sino *del* mundo (cf. *FP*, p. 460).

<sup>38</sup> Esta idea es desarrollada por Merleau-Ponty en sus cursos de psicología de La Sorbonne (especialmente en su curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*). Cf. el capítulo IV de este trabajo.

<sup>39</sup> R. Kwant, "Subject and History", en *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963, p. 86.

Fabrice, ni en lo que ve el emperador, ni en lo que ve el historiador; es lo que acaece en los confines de todas las perspectivas y del que todas derivan"<sup>40</sup>. Más allá de una siempre presunta lógica o causalidad de los movimientos sociales y más allá de las particularidades de las acciones individuales, o más bien entre ambos, quedaría espacio para este *sentido* histórico que aún necesita definición. Restaría también por precisar más concretamente de qué modo se escribiría esta historia que se desarrolla "entre lo social y lo individual". En su *Fenomenología* el filósofo solamente se ocupa de delimitar el particular estatuto de los hechos históricos, y formula la singular propuesta a los historiadores de escribir "una historia en presente" cuyos rasgos solamente esboza: "hay un pensamiento en contacto con el acontecimiento que busca su estructura secreta" e, inversamente, un hecho individual en cuanto se inscribe en la historia "puede pensarse a la par que vivirse"<sup>41</sup>. Más adelante, cuando Merleau-Ponty incorpore la influencia del estructuralismo lingüístico, hallará el modelo para concebir este entrelazamiento que la historia establece entre el individuo y la sociedad en las relaciones lingüísticas estudiadas por Saussure. Si bien no desarrollaremos aquí este punto, notemos que el nexo que el estructuralismo establece entre la lengua y el habla, y entre la diacronía y la sincronía, sugieren –al menos en la interpretación de Merleau-Ponty<sup>42</sup>– que "el sujeto hablante y la comunidad lingüística se realizan inseparablemente" y permiten pensar de qué modo se da "la coexistencia de los hombres en una cultura y en una sola historia"<sup>43</sup>. En su lección inaugural del Collège de France (1953) Merleau-Ponty no dudaba en afirmar que "Saussure podría haber esbozado perfectamente una nueva filosofía de la historia"<sup>44</sup>.

Se hace evidente que el nexo que la historia establece entre individuo y sociedad está en estrecha relación con el nexo establecido entre determinismo y libertad. Si la conciencia ha de ser redefinida como corporalidad, entonces "estamos mezclados con el mundo y con los otros en una confusión inextricable"<sup>45</sup> y sólo existo en la *situación* que me relaciona con los otros: nuestras decisiones individuales no pueden ser opciones absolutas, no puedo elegir desde la nada sino sólo apoyándome en un campo determinado de posibilidades abiertas. En algunas formulaciones de sus últimos cursos Merleau-Ponty extrema esta idea para hablar, inspirándose en Claude Simon, de una "promiscuidad ontológica" y un "magma de los hombres". Los

<sup>40</sup> *FP*, p. 374. Del mismo modo –continúa Merleau-Ponty– habría que considerar las categorías empleadas para pensar la sociedad y la historia, como las de "clase" o "nación". No es posible definir las meramente desde una lógica social –lo social objetivado– ni desde los valores o iniciativas individuales –el individuo como conciencia–. No puede definirse sin resto a la nación mediante el criterio de la lengua común, ni mediante el criterio de las concepciones de la vida. Tampoco puede definirse exhaustivamente a la clase mediante el criterio global de la posición en el circuito de producción ni mediante el criterio individual de la cifra de los ingresos.

<sup>41</sup> *FP*, p. 374, n.6.

<sup>42</sup> En el capítulo VIII de este trabajo, referido a la teoría merleau-pontyana del lenguaje, nos detendremos en los pormenores y los problemas de la interpretación que hace el filósofo de la lingüística de Saussure.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, "Titres et travaux. Projet d'enseignement" y "Un inédit de Merleau-Ponty", en *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000, pp. 9 ss; 36 ss.

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1970, p. 44.

<sup>45</sup> *FP*, p. 461.

hombres –dice allí– se transparentan unos a otros, se habitan los unos a los otros, se implican mutuamente o encajan unos en otros conformando un solo magma viviente que respira con “una respiración imperceptible y total como la de los vegetales”, desarrollando un movimiento conjunto tan sutil y a la vez tan imposible de detener como el del crecimiento de la hierba<sup>46</sup>. En esta perspectiva, una decisión individual, como ya apuntamos precedentemente, no aparece más que como “una suerte de desfallecimiento, como cuando se quiebra un árbol que estaba por caerse. [...] La decisión no es *ex nihilo*, no es de ahora, es siempre anticipada, porque nosotros somos todo, todo tiene complicidades en nosotros. No decidimos hacer, nos dejamos hacer”<sup>47</sup>. Y sin embargo, estas afirmaciones deben ser compensadas con otras complementarias para evitar la interpretación errónea de un determinismo objetivo absoluto en el que no encontraría lugar la perspectiva circunscripta de ningún “yo” ni ninguna innovación. Merleau-Ponty continúa hablando de “libertad” y de “yo” aun después de haber considerado los límites inherentes a estos términos, redefiniendo al yo como un yo “corporal” e “intercorporal” al que sólo le cabe una “libertad en situación”. La determinación del “magma interhumano” no sólo limita mis opciones, sino que es el suelo sobre el que me apoyo para decidir: “nunca hay determinismo ni jamás opción absoluta [...]; yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por medio suyo”<sup>48</sup>. Correlativamente, las decisiones individuales se incorporan y sostienen el mismo movimiento histórico de las sociedades en que se apoyan. En su curso sobre “Materiales para una teoría de la historia” Merleau-Ponty siguiendo a Péguy observa que el acto histórico tiene la particularidad de que “es inventado y sin embargo [...] se incorpora a la duración pública”<sup>49</sup>. Es precisamente este aspecto de la reflexión merleau-pontyana que vincula la determinación y la innovación el que interesa explícitamente a P. Ricoeur en *Temps et récit III*. Al caracterizar el presente histórico en términos de “iniciativa” Ricoeur recurre a la nociones merleau-pontyanas de *chair* y cuerpo propio como sedes de un “puedo” más originario que el cartesiano “soy”: “la carne [...] es el conjunto coherente de mis poderes y no-poderes”, dice Ricoeur. La noción de “carne” sugiere por tanto, en la visión de Ricoeur, la articulación de una iniciativa, de un comienzo, que se apoya a su vez en una *circunstancia* como lo que sitúa y limita el poder de obrar<sup>50</sup>. La visión de Merleau-Ponty confluye en este punto muy claramente con la de Ricoeur, en cuanto para éste último la acción histórica debe ser concebida como un vínculo y una tensión entre la determinación del pasado y el proyecto del futuro, o, más precisamente, el espacio de experiencia y el horizonte de espera –conceptos que han sido expuestos por R. Kosellek-, entre el ser-afectado-por-el-pasado y las expectativas<sup>51</sup>. De esta

---

<sup>46</sup> NC, p. 215.

<sup>47</sup> NC, p. 214.

<sup>48</sup> FP, pp. 460, 462.

<sup>49</sup> “Materiales para una teoría de la historia”, en FL, p. 37.

<sup>50</sup> TN III, pp. 974, 975.

<sup>51</sup> TN III, pp. 939 ss.

manera ambos pensadores logran concebir la iniciativa propia del presente histórico de modo tal que ésta no resulte ser una pura innovación, un comienzo desde cero, ni tampoco un mero efecto de la determinación del pasado. Ha de notarse a su vez que también en este punto los análisis de Merleau-Ponty tanto como los de Ricoeur son deudores de la tradición fenomenológica. El entrelazamiento de determinación e indeterminación que se da en el presente histórico no es otro que el propio de la horizonticidad ya tematizada por Husserl. La articulación determinación-indeterminación que hallamos en el presente histórico es estructuralmente análoga a la que puede observarse en la experiencia perceptiva de un objeto. Éste se ofrece sólo a través de uno de sus lados dejando abierto un horizonte de posibilidades a actualizar, pero este horizonte está relativamente determinado por la experiencia pasada. Así como en el progreso de la experiencia siempre subsiste un horizonte de indeterminación que permite transformaciones y correcciones, este horizonte no es un puro vacío sino que está parcialmente “predelineado” por un espacio de juego (*Spielraum*). Como observaba Husserl, la sedimentación de la experiencia pasada hace que las posibilidades a las que se abre el presente sean “posibilidades motivadas” o “potencialidades predelineadas”: no se trata de posibilidades libres o independientes sino que ellas permanecen o se desenvuelven dentro de espacios de juego o ámbitos de posibilidades.

### 3. El sentido histórico como entrelazo del sinsentido y el sentido único.

Es necesario preguntarse ahora, como lo hace Merleau-Ponty, por el estatuto de este “sentido histórico” que hemos ubicado entre el tiempo del mundo y el tiempo de la conciencia, entre lo individual y lo social, entre la determinación y la libertad. La dirección en que hallaremos la respuesta ya está indicada en el título de esta sección, pero al preguntarnos –y al responder– por el estatuto del sentido histórico estamos refiriéndonos simultáneamente a dos cuestiones interrelacionadas que es necesario deslindar. Por un lado, nos preguntamos si este sentido está en los hechos históricos mismos o es meramente puesto por el historiador que los narra. En segundo lugar, estamos preguntándonos si el sentido histórico posee una “dirección única” o fija, si debe existir una teleología de la historia o habrá solamente una pluralidad de secuencias sin nexo ni finalidad, expuesta en última instancia al sinsentido.

En primer lugar, entonces, ¿será este sentido histórico “objetivo”, inmanente a los hechos históricos mismos, o una mera proyección del historiador sobre una serie inarticulada de sucesos azarosos? Esta es una de las preguntas fundamentales que guían tanto la reflexión de Merleau-Ponty como la propia de Ricoeur en torno a la historia. Ambos, a su vez, darán respuestas similares: el sentido histórico no se deja explicar nomológicamente, el conocimiento histórico no puede pretender una objetividad copiada de la propia de las ciencias de la naturaleza. Pero esto no significa que el sentido histórico sea una invención arbitraria del historiador, como propondrían algunas historiografías narrativistas contemporáneas. En *Temps et récit I* Ricoeur aduce dos argumentos para justificar esta última afirmación. Si bien el relato

histórico comparte con la narración de ficción la estructura de la “puesta en intriga”, sintetizando por ejemplo la dispersión de los acontecimientos en una historia, o relacionando una multiplicidad de factores aislados como agentes, fines, medios, resultados, etc., la historia no es una invención arbitraria por dos razones básicas. En primer lugar, porque tampoco la narración de ficción es arbitraria: la configuración de la acción que operan tanto el relato histórico como el de ficción se funda en la prefiguración de la acción en el mundo de la vida. Esto significa que en la acción misma ya existe una precomprensión –y por tanto, un *sentido*-operante (hay fines, motivos, agentes; hay reglas, valores; hay rasgos temporales), precomprensión de la cual la configuración posterior de los relatos es deudora<sup>52</sup>:

imitar o representar la acción es [...] comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión [...] se levanta la construcción de la trama.<sup>53</sup>

En segundo lugar, sostiene Ricoeur, la narración histórica no es una construcción arbitraria porque a pesar del paralelismo entre la inteligencia narrativa y el saber histórico existe un corte epistemológico entre ambos, que se evidencia de varios modos. Aunque no precisaremos aquí exhaustivamente la caracterización ricoeuriana de este “corte”, recuérdese por ejemplo el que el historiador, a diferencia del novelista de ficción, se apoya en pruebas documentales, o el que el historiador se ocupa más bien de realidades anónimas y colectivas que de agentes individuales<sup>54</sup>. La primera de las razones consideradas por Ricoeur para limitar la arbitrariedad de la narración histórica es, una vez más, de raigambre claramente fenomenológica. La empresa ricoeuriana de elucidar de qué modo las formaciones de la historiografía remiten a las de la configuración narrativa, y éstas a su vez se apoyan en las propias de la precomprensión de la acción en el mundo de la vida, muestra un paralelo con la empresa husserliana de remitir la génesis de las construcciones científicas al mundo percibido, el mundo de la vida<sup>55</sup>. Se trata, en última instancia, de una aplicación del principio fenomenológico básico enunciado por Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas* de que “la experiencia pura y, por así decirlo, aún muda, es lo que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido”: la experiencia tiene ya en sí misma un sentido incipiente que reclama expresión<sup>56</sup>.

Ricoeur se ve llevado a enfatizar la existencia de este “sentido naciente” inmanente a la experiencia misma al enfrentar dos posibles objeciones a su teoría de la *mimesis*: la de la

<sup>52</sup> Esta idea es desarrollada por P. Ricoeur en la primera sección del cap. 3 de *Temps et récit I*: “Mimesis I”.

<sup>53</sup> *TR I*, pp. 129, 130.

<sup>54</sup> Cf. R. Walton, *ibid.*, p. 116.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, pp. 113, 114.

<sup>56</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §16 (el subrayado es nuestro). Según la traducción de Gaos: “El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio” (*Meditaciones Cartesianas*, p. 86).

“violencia” de la interpretación y la de su “redundancia”. En primer lugar, la interpretación impondría una violencia a la experiencia sólo si ésta última se redujera a ser un simple caos al que la narración superpusiera una concordancia ajena, pero “la experiencia de la temporalidad no se reduce a una simple discordancia”<sup>57</sup>. Incluso la anti-novela contemporánea con su carácter fragmentario y desarticulado no está más cerca de los hechos mismos, porque éstos no son vividos nunca como un mero sinsentido: “la pretendida discordancia de nuestra experiencia temporal no es más que un artificio literario”<sup>58</sup>. En segundo lugar: si la novela o la historia refiuran el mundo de la acción, y si de hecho “no existe experiencia que no esté ya mediatizada por sistemas simbólicos”<sup>59</sup>, ¿no será este “sentido” u “orden” inmanente a la experiencia muda del que hablábamos una mera importación desde la configuración histórica o narrativa, de modo que la interpretación es “redundante”, es decir que no hace más que hallar lo que ella misma puso previamente? Ricoeur hace referencia aquí a dos casos modélicos, el de la narración de la vida en el psicoanálisis y el de la comprensión de un curso de acción en un juicio legal, para mostrar que existe en la acción misma una “historia no narrada todavía”, una “historia potencial” o una “prehistoria” que demanda expresión. Tanto el paciente psicoanalítico como el sospechoso “están enredados” en una trama que exige ser interpretada. Precisamente la voz pasiva del “estar enredado” que usamos en estos casos sugiere que “la historia ocurre a alguien antes de que nadie la cuente”<sup>60</sup>: se “está enredado” en historias antes de conocerlas por medio de la narración. En suma, “narrar, seguir, comprender historias no es más que la ‘continuación’ de estas historias no dichas”<sup>61</sup>.

La respuesta de Merleau-Ponty a esta primera cuestión que estamos considerando en torno al sentido histórico sigue una estrategia fenomenológica similar a la de Ricoeur, si bien no hace escala en la configuración narrativa. Existe ya, según el filósofo, un “sentido naciente” o una “idealidad en génesis”<sup>62</sup> en los hechos mismos que el historiador expresa. La historia del historiador –así como la filosofía misma– no es más que “la concentración de un sentido disperso en la historia, esbozado en ella”<sup>63</sup>; “el hombre es historiador porque es histórico, y la historia no es más que la amplificación de la práctica”<sup>64</sup>, de una práctica que ya esboza un sentido que reclama expresión. Este sentido –tal como ya lo caracterizaba en el “Prólogo” de su *Fenomenología* al hablar de “una noción ampliada de intencionalidad” que se aplicaría a la

---

<sup>57</sup> TR I, p. 142.

<sup>58</sup> TR I, p. 143.

<sup>59</sup> TR I, p. 145.

<sup>60</sup> Idem.

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> Esta expresión aparece en los *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 161.

<sup>63</sup> FL, p. 44.

<sup>64</sup> Idem.



historia- no es transparente ni acabado sino, cuanto menos, “fragmentario”<sup>65</sup>, pero no es nunca un sinsentido:

En un acontecimiento considerado de cerca, en el momento de ser vivido, todo parece moverse al azar [...] pero los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos históricos se aglomeran, esbozan [...] un acontecimiento de contornos definidos y del que se puede hablar. [La coexistencia] asimila los azares para convertirlos en razón [...]. Por estar en el mundo *estamos condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia.<sup>66</sup>

El historiador, en consecuencia, no hace más que “reanudar” y “asumir” – en los términos de Merleau-Ponty- esta “forma” que ya se encuentra en el mundo en estado naciente<sup>67</sup>. Este estatuto ambiguo del sentido histórico hace que si bien “nuestra puesta en perspectiva del pasado [...] nunca obtiene la objetividad absoluta, nunca tiene el derecho de ser arbitraria”<sup>68</sup>.

Una vez que hemos ubicado al sentido histórico en esta zona intermedia entre la actividad del historiador y la “polvareda de los hechos” cabe formularse la segunda cuestión: ¿confiere este sentido una dirección a la historia en su conjunto? La respuesta que hallamos al recorrer la reflexión de Merleau-Ponty sobre la historia es nuevamente, por necesidad, ambigua. El filósofo parece reconocer, por ejemplo en su *Fenomenología*<sup>69</sup> o en sus cursos de La Sorbonne, que existen momentos necesarios en el desarrollo histórico de las relaciones intersubjetivas, tal como había visto Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Éstas se ven condenadas a atravesar la violenta dialéctica del amo y el esclavo, y esta dialéctica sugiere por sí misma una resolución: la realización de lo humano en el reconocimiento del hombre por el hombre. En *Humanismo y terror* Merleau-Ponty no duda en afirmar que “los filósofos de hoy – entre quienes se incluye- no renuncian a la racionalidad, al acuerdo del sí mismo consigo mismo y con el otro”, a la “humanidad en el sentido de una relación recíproca entre los hombres”<sup>70</sup>. Sin embargo este *telos* que daría una especie de “dirección única” a la historia no puede ser trascendente a ella, y la historia no sería historia vivida si perdiera su elemento de contingencia e imprevisibilidad. En términos de Merleau-Ponty, “no hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo”, pero tampoco la hay “si es un combate ganado en el cielo de las ideas”<sup>71</sup>. Esto exige que este finalismo del proceso histórico deba ser debilitado de dos maneras. En primer lugar, si ha de salvarse el rol de la libertad humana, no es posible, por principio, *asegurar* que este final sea alguna vez alcanzado, como creía Hegel. Debe ser concebido solamente como una “posibilidad” y como una “demanda” que el curso mismo de la

<sup>65</sup> “Precisamente porque siempre es historia vivida -dice Merleau-Ponty- no podemos negarle un sentido al menos fragmentario” (*FP*, p. 456).

<sup>66</sup> *FP*, pp. 18, 19.

<sup>67</sup> *FP*, p. 18.

<sup>68</sup> *FP*, p. 457.

<sup>69</sup> Cf. el capítulo de la obra titulado “El otro y el mundo humano”.

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, 1948, pp. 204, 165.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, “Materiales para una teoría de la historia”, en *FL*, p. 38.

historia en su momento presente de desarrollo nos propone, en cuanto los hechos mismos de la historia “muestran que el individuo puede vivir como ser humano sólo en cuanto los seres humanos aprendan a convivir”<sup>72</sup>. En segundo lugar, si ha de guardarse el rol de la capacidad de invención y creación propia de lo humano, no es tampoco posible determinar de antemano de un modo esclerosado la forma concreta que esta demanda tomaría al darse realidad: el reconocimiento del hombre por el hombre no necesita hallar su única modalidad de realización, por ejemplo, en la sociedad comunista, como habría creído Marx. Notemos que Ricoeur se acerca mucho a esta última posición de Merleau-Ponty cuando entiende que, aun si se considerara a la idea hegeliana de libertad como la guía teleológica de la historia –para Hegel, “la efectuación del Espíritu en la historia”- no es posible asegurar que las “encarnaciones históricas” de esta idea formen algo más que “un despliegue arborescente en el que la diferencia sigue prevaleciendo contra la identidad. Quizás, entre todas las aspiraciones de los pueblos a la libertad, no hay más que un parecido de familia”<sup>73</sup>.

Esta forma doblemente debilitada de teleología histórica separa claramente a Merleau-Ponty de la filosofía hegeliana de la historia, pero también lo separa, de un modo más específico, de una filosofía materialista de la historia. No examinaremos aquí en detalle las fluctuaciones de la interpretación que Merleau-Ponty desarrolló de Marx y el marxismo. Es sabido que, si al escribir *Humanisme et terreur* Merleau-Ponty mantenía una relativa condescendencia frente a los juicios de Moscú, y en última instancia creía que la filosofía de Marx no era imputable de los errores de la ortodoxia marxista, tras la guerra de Corea cuando escribe *Les aventures de la dialectique* ya no cree posible sostener lo mismo:

La práctica bolchevique y el trotskismo están en la misma línea y son consecuencias legítimas de Marx. Si ponemos en causa al bolchevismo, es necesario poner en tela de juicio también a la filosofía objetivista-subjetivista de la praxis.<sup>74</sup>

Solamente recordaremos aquí ciertos aspectos teóricos que fueron constantes en la reflexión histórica de Merleau-Ponty y que lo diferencian radicalmente de una filosofía materialista ortodoxa de la historia. En primer lugar, recordemos que para el filósofo no habría historia si el ser humano no fuera un constante movimiento de trascendencia. Lo propio del ser humano, afirmaba Merleau-Ponty en *La structure du comportement*, no es meramente la capacidad de crear una “segunda naturaleza” –económica, social, cultural- por sobre la naturaleza biológica, sino la capacidad de “superar las estructuras creadas para crear otras”<sup>75</sup>, y esto indefinidamente. El final de la historia tendría las paradójicas consecuencias que Kojève –cuyos cursos siguió Merleau-Ponty- ya había subrayado: la destrucción del hombre mismo, del individuo libre, “el

<sup>72</sup> R. Kwant, *ibid.*, p. 93.

<sup>73</sup> *TN III*, pp. 936, 937.

<sup>74</sup> M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1953, p. 119.

<sup>75</sup> *EC*, p. 245.

cese de la Acción en todo el sentido del término”<sup>76</sup>. El sueño hegeliano de un “fin de la historia” del que Marx se hace eco a su modo es, desde esta perspectiva, inconcebible para Merleau-Ponty aun en el momento en que escribe *Humanisme et terreur*: la hipótesis de “una conciencia sin porvenir y de un fin de la historia nos es irrepresentable”<sup>77</sup>. En segundo lugar, para Merleau-Ponty la historia introduce una mediación entre las diversas dimensiones de la vida social claramente distinta de la supuesta por el materialismo histórico. En el Prólogo a su *Fenomenología* Merleau-Ponty se pregunta explícitamente:

¿Habrá que entender la historia a partir de la ideología, o a partir de la política, o a partir de la religión, o a partir de la economía? [...] Es preciso comprender de todas las maneras a la vez. [...] Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva.<sup>78</sup>

Desde este punto de vista, la virtud del materialismo histórico ha sido para Merleau-Ponty la de reintegrar la economía al conjunto de los factores históricos, pero su defecto es haber inducido a una reducción de la historia a la economía, a reducir las “superestructuras” a meros efectos de la causa material “estructurante”. Los diversos factores se entrelazan en la “carne de la historia”:

el derecho, la moral, la religión, la estructura económica, se intersignifican en la unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican unas a otras en la unidad de un gesto, o como los motivos “fisiológicos”, “psicológicos” y “morales” se traban en la unidad de una acción.<sup>79</sup>

Es por ello que ya en 1945 el filósofo escribía que “es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos de su cabeza ni de sus pies, sino de su cuerpo”<sup>80</sup>. En este cuerpo o “carne de la historia”, como lo designará más tarde en *Signes*, las dimensiones económicas, culturales, religiosas, ideológicas, las decisiones individuales y las determinaciones sociales, todas ellas se conjugan inextricablemente de tal modo que “no puede haber un análisis que sea último, porque hay una carne de la historia, y en ella, como en nuestro cuerpo, todo significa, todo cuenta”<sup>81</sup>. Merleau-Ponty encuentra esta idea puesta en obra, por ejemplo, en la práctica historiográfica de Max Weber. En su célebre estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo Weber habría mostrado la solidaridad del orden económico con el orden político, el orden jurídico y el orden moral o religioso. El estudio de Weber mostraría además que entre la elección de la ética

<sup>76</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947, p. 435 (nota).

<sup>77</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, p. 99.

<sup>78</sup> *FP*, p. 18.

<sup>79</sup> *FP*, p. 189.

<sup>80</sup> *FP*, p. 18.

<sup>81</sup> *S*, p. 28.

calvinista y todas aquellas otras que en la historia de Occidente hicieron posible la empresa capitalista (la constitución de la ciencia y de las técnicas, del Derecho y del Estado) se establece un “parentesco de elecciones” (*Wahlverwandschaft*) que determina algo así como una esencia o un sentido histórico del fenómeno capitalista, que no es ni una suma de circunstancias dispersas ni tampoco el resultado necesario de una lógica inmanente a la historia <sup>82</sup>.

Recordando lo apuntado acerca de los múltiples acercamientos de la concepción ricoeuriana del sentido histórico respecto de la propia de Merleau-Ponty, podemos preguntarnos también si aquella implicará algún tipo de teleología que proporcione unidad al curso de la historia. La cuestión que se plantea es, en términos de Ricoeur, la de saber si de esta teoría de la historia que sugiere un entrelazamiento del espacio de experiencia y el horizonte de espera en la iniciativa del presente y “un entrecruzamiento de los objetos referenciales del relato histórico y el de ficción, procede una conciencia histórica unitaria”<sup>83</sup>. Si existe un sentido histórico, ¿podrá éste ser pensado de otro modo que como Razón, en el sentido de Hegel? En efecto, para éste último, quien creía que lo que es, es sensato, también la historia del mundo debía desarrollarse racionalmente. Toda la historia podría resumirse así en el retorno a sí mismo del Espíritu, retorno que se haría efectivo en cierto presente –en la visión de Hegel, un presente muy próximo a su propio presente-. Para Ricoeur, es precisamente “esta ecuación de la efectividad y de la presencia” la que marca “la abolición de la narratividad en la consideración pensante de la historia”<sup>84</sup>. En otros términos: si el sentido histórico se hiciera por completo efectivo en un cierto presente, este presente dejaría de ser un presente histórico, puesto que, en la concepción de Ricoeur, lo propio de éste es estar reclamado por un pasado y abierto a un futuro. No hay nada del pasado ni del futuro que escape al presente propuesto por Hegel, éste tiene todo retenido y anticipado en sí mismo, es un “eterno presente”. El filósofo habría creído descifrar el sentido racional único de la historia e identificar su efectivización en un presente. El argumento de Ricoeur para sustentar su “renuncia a Hegel” es irrefutable: es la historia misma la que ha “renunciado a Hegel”. El presente de Hegel de hecho no contuvo su futuro: la pretensión de Europa de totalizar la historia del mundo se deshace, las herencias particulares se descomponen en lugar de integrarse bajo una idea rectora, “el europeocentrismo murió”<sup>85</sup> con la Primera Guerra Mundial, con la Revolución de Octubre, con la descolonización, etc. Y esta renuncia de hecho da lugar a una “renuncia de derecho”: el éxodo efectivo fuera del hegelianismo es en realidad “un acontecimiento del pensamiento”, “se inscribe en la hermenéutica de la conciencia histórica”. Esto es así porque reconocer que la comprensión que la conciencia histórica tiene de sí misma puede ser de tal modo afectada por los hechos, significa reconocer la necesaria finitud de nuestra comprensión –de toda comprensión- de la historia. Toda reflexión sobre la historia se

---

<sup>82</sup> *FL*, pp. 40-41.

<sup>83</sup> *TR I*, p. 918.

<sup>84</sup> *TR I*, p. 929.

<sup>85</sup> *TR I*, p. 935.

da en un presente histórico, es decir, en un presente que está abierto a un pasado y un futuro que no puede abarcar totalmente. Existe un sentido histórico, pero éste no puede ser descifrado ni efectuado por completo en ningún presente: siempre hay solamente “una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado, la vivencia del presente”, una “mediación abierta, inacabada, imperfecta”<sup>86</sup>. Ahora bien, ¿por qué entonces si no hay un fin de la historia ni una dirección única ni asegurada aún es posible para Ricoeur hablar de *un* sentido histórico? Porque éste se insinúa en el presente histórico mismo, en cuanto está atravesado por un pasado y un futuro. En el pasado que el presente recoge existe lo que Ricoeur llama “la tradición”<sup>87</sup>. Las expresiones de sentido recibidas del pasado son consideradas verdaderas por nosotros sólo en cuanto no son socavadas por una argumentación, y en ese sentido dice Ricoeur que “por la tradición nos encontramos en el orden del sentido y por tanto de la verdad posible”.

La posibilidad de la verdad en la cual estamos inscriptos por el mero hecho de vivir un presente con pasado –y que siempre será una “pretensión de verdad” ofrecida a la discusión en el espacio público– se asocia además con una demanda ética de emancipación. La posibilidad de la verdad se plantea como una demanda por cuanto se encuentra fácticamente impedida por distorsiones sistemáticas vinculadas a efectos de dominación y poder. La idea-límite de la verdad debe ser entonces también, necesariamente, una idea-rectora. Esto nos recuerda algo de lo ya dicho en torno a la teleología histórica “débil” de Merleau-Ponty: si existe un sentido y un *telos* en la historia, éste no puede ser pensado como un presente en el que se hiciera efectivo, un presente para el cual ya no contarán el pasado ni el futuro y desde el cual pudiéramos juzgar nuestro presente. El único sentido y el único *telos* se hallan en el presente histórico mismo en cuanto éste nos vincula a los otros, y a un pasado y a un futuro de otros, y serán siempre un sentido y un *telos* que se ofrecen a nuestro presente como una posibilidad inacabada y una demanda permanente.

Podemos, por último, interrogar brevemente a Husserl acerca de esta posibilidad de hallar un sentido histórico unitario. La última filosofía de Husserl –aquella a la que ya nos referimos más arriba como a una “fenomenología generativa”– fue especialmente sensible a la pluralidad y diversidad de mundos de la vida, tanto según el horizonte simultaneidad –las diversas culturas coexistentes en un mismo tiempo pero alejadas geográficamente– como de sucesión –la diversidad epocal e histórica de los grupos humanos–. De acuerdo con esto el filósofo sostuvo que existe una multiplicidad de particulares “ideas finitas” que instituyen “verdades de situación”, las cuales poseen una relativa posibilidad de legitimación. Sin embargo, esta diversidad fáctica se unificaría al menos de dos modos. La diversidad histórica se unificaría “desde abajo” –apoyándose en el suelo de la naturaleza– y “desde arriba” –tendiendo

---

<sup>86</sup> *TR I*, p. 939.

<sup>87</sup> Ricoeur distingue este aspecto de los relativos a la “tradicionalidad” y “las tradiciones” en el cap. 7 de *TR I*.

hacia el *telos* único de la razón-. Nos detendremos brevemente en cada una de estas dos instancias e intentaremos dar cuenta del modo en que las concepciones merleau-pontyanas de la naturaleza y de la "teleología débil" a las que ya nos referimos se relacionan con ellas.

En primer lugar, recordemos que la cuestión de la diversificación del sentido, y particularmente en relación con la diversidad histórica y cultural, ya aparece en la quinta Meditación Cartesiana cuando al arribar al estudio de la constitución de "personalidades de orden superior" (familias, comunidades, naciones, estados, etc.) Husserl encuentra que a éstas corresponden "entornos culturales" muy distintos que comportan cada uno en sí mismo una cierta "objetividad", si bien ésta es "limitada" en cuanto su accesibilidad no es incondicionada sino restringida -al menos en principio- a los miembros de la comunidad. Incluso puede darse el caso de que "los hombres de uno y el mismo mundo vivan en muy tenue comunidad cultural, o en ninguna en absoluto, y que, de acuerdo con ello, constituyan entornos culturales diversos como mundos cotidianos concretos en que viven en acción y pasión la comunidades relativa o absolutamente separadas"<sup>88</sup>. La conclusión de Husserl tras considerar las distintas apariciones del problema de la diversidad del sentido parece ser resumida en la afirmación de que "sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas: la de todas las mónadas coexistentes; y, en consecuencia, no puede haber más que un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola naturaleza"<sup>89</sup>. ¿Dónde radica la confianza de Husserl en la posibilidad de trascender estas diferencias, una vez que las ha reconocido en su diversidad de manifestaciones y su radicalidad? Tanto la primera comunidad del yo y el tú, la convergencia de sistemas fenoménicos anómalos y aun animales en un mismo mundo, así como la comprensión de comunidades cultural e históricamente diversas a partir de un núcleo de familiaridad remiten en la reflexión de Husserl a un estrato de la experiencia compartido cuyo principal referente es la corporalidad viva en su "solapamiento", "entretrejimiento" o "mutuo suscitarse" con la corporalidad extraña, "intercorporalidad" que tiene por morada originaria un mundo natural. Esta "naturaleza primordial" es la primera forma de comunidad a la que remiten todas las otras: "*Lo primero constituido en la forma de la comunidad es el carácter común de la naturaleza, que se constituye a la vez que el del cuerpo vivo ajeno y el yo psicofísico ajeno en parificación con el yo psicofísico propio*"<sup>90</sup>. No cabe aquí la pregunta, a diferencia de los estratos superiores de la experiencia de un mundo objetivo, de cómo llegaré a aprehender la naturaleza que mi cuerpo habita como la misma que habita el otro, porque en la misma presentación del otro en mi esfera primordial mediante su conducta corporal, en un solo y mismo movimiento "está ya necesariamente producido el sentido de identidad de 'mi' naturaleza

---

<sup>88</sup> E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 200.

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> E. Husserl, *ibid.*, §55, p. 185 (el subrayado es nuestro).

primordial y la otra"<sup>91</sup>, es decir que mi habitación carnal es originariamente co-habitación, y la naturaleza no fue nunca primero "mi" naturaleza, sino que es desde siempre "nuestra" naturaleza. La determinación de cuáles serían los ingredientes esenciales de este invariante natural ha sido un problema y un aliciente para originales desarrollos tanto de Husserl mismo como de la fenomenología posterior<sup>92</sup>. Podría pensarse que el impulso instintivo al que nos referimos más arriba, la tierra y el cielo en sus significaciones trascendentales, el espacio vivido como orientado en torno al cuerpo propio, el tiempo vivido como orientado desde el presente viviente, la perspectividad inherente a la percepción de los objetos, etc., son ejemplos de estos invariantes "naturales" que trascienden "desde abajo" a la diversidad histórica.

Merleau-Ponty parece recoger esta noción husserliana de naturaleza como fundamento unitario cuando afirma, por ejemplo, que "toda noción construida de tiempo presupone nuestra proto-historia de seres carnales copresentes a un solo mundo"<sup>93</sup>. Se trata, en sus términos, de repensar originariamente el *Lebenswelt* bajo la forma de un "mundo salvaje", "un mundo donde la distinción entre lo subjetivo (psíquico) y lo objetivo (en sí) no ha sido hecha aún"<sup>94</sup>. En diversas formulaciones, Merleau-Ponty se refiere a la naturaleza, por ejemplo, como a "un pasado original, un pasado que nunca ha sido presente", "lo no construido, lo no instituido", que por tanto comporta una apariencia de "solidez" y "eternidad": es aun "lo indestructible"<sup>95</sup>. Merleau-Ponty observa que la tematización husserliana de la naturaleza está sujeta a ciertas oscilaciones, particularmente visibles en *Ideas II*, a las que pone el calificativo de un "estrabismo fenomenológico"<sup>96</sup>. En aquel texto, una primera definición de la naturaleza como "esfera de cosas puras" desprovistas de predicados de valor señala un movimiento desde la *doxa* de la actitud natural hacia la *episteme*. Sin embargo, una segunda definición de la naturaleza como "mundo estético" o "estesiológico", "pre-reflexivo" y al que sin embargo es inherente su propio *Logos*, de valor fundante, señala en dirección opuesta. Esta es la dirección predominante y la que interesa a Merleau-Ponty: la que apunta a la naturaleza como *Umwelt* previo y originario que comporta su propia y esencial *Urdoxa* en que se fundan tanto la *doxa* de la actitud natural como las idealizaciones científicas. Ahora bien, aun si Merleau-Ponty acoge en su pensamiento estas determinaciones husserlianas de la naturaleza, su particular caracterización incorpora acentos que parecen ajenos a su filiación husserliana. Nótese que muchas de las frases que el último Merleau-Ponty prefiere para referirse a la naturaleza no son de cuño fenomenológico sino romántico. Merleau-Ponty incorpora en su reflexión los términos de

<sup>91</sup> E. Husserl, *ibid.*, p. 189.

<sup>92</sup> Recuérdense los §§ 36 ss. de la *Krisis* en torno al apriori del mundo de la vida, la tematización de los objetos originarios o cuasi-objetos como la Tierra y también, por ejemplo, los desarrollos posteriores de Klaus Held.

<sup>93</sup> *S*, p. 227.

<sup>94</sup> *NC*, p. 77.

<sup>95</sup> *N*, pp. 19, 20.

<sup>96</sup> Cf. *N*, pp. 102-113.

Schelling de una *erste Natur* definida como un “abismo de pasado” y como un “principio bárbaro” o salvaje. La naturaleza romántica no comporta sólo la acepción fenomenológica de fundamento y unidad de la cultura a la que aludíamos más arriba, sino también la de una oscura fuerza “bárbara o salvaje” que se le opone. Como ya desarrollamos con más detalle en el capítulo VI, consideramos que Merleau-Ponty recoge en su pensamiento, junto con la terminología romántica, algo de aquel espíritu que se distingue de la clara visión husserliana de la naturaleza como fuente de unidad y sentido en cuanto comporta una estructura invariante determinable. En efecto, Merleau-Ponty se refiere a la naturaleza al menos mediante dos adjetivaciones que contrastan con la caracterización de Husserl: la opacidad y la imposibilidad -que hemos tratado respectivamente en los capítulos VI y V de este trabajo-. La naturaleza es, en primer lugar, lo que se resiste a nuestras memoraciones, a nuestras intenciones de develarla; representa, en suma “la no-fenomenología”<sup>97</sup>. La opacidad que representa la naturaleza para mi existencia se encuentra modelizada, por ejemplo, por mi ser-nacido y mi ser mortal. La existencia carnal comporta para mí un “pasado originario” como el del nacimiento que me impide ser transparente para mí mismo y, del mismo modo, señala hacia un “futuro inaccesible” como el de mi muerte<sup>98</sup>. Si las cuestiones del nacimiento y la muerte son también incorporadas como temas para la fenomenología generativa de Husserl, sin embargo sólo lo son para concluir que la opacidad relativa que nos imponen es superada por un nuevo sentido de “inmortalidad”, en cuanto somos participantes de la cadena de generaciones<sup>99</sup>. Por otro lado, si bien Merleau-Ponty en su *Fenomenología* definía a la naturaleza como ese “solo ser” que asegura que las cosas sean “compatibles y compositibles”, “el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas”<sup>100</sup>, acercándose así a una visión como la de Husserl, esta definición debe ser completada con otras que son inseparables de ella. Así el filósofo se referirá a la naturaleza, en sentido divergente pero complementario, como a una “simultaneidad de cosas imposibles”, un “mundo barroco” en el que las perspectivas no se articulan sino que rivalizan entre sí, lo cual le otorga una profundidad inagotable y la hacen opaca a mis intenciones de tenerla frente a mí<sup>101</sup>. Ya nos hemos referido precedentemente -en los capítulos V y VI- a la paradoja de estas afirmaciones al parecer contradictorias pero inseparables.

En segundo lugar, decíamos, para Husserl la pluralidad histórica se unificaría “desde arriba” en cuanto tendería a un *telos* racional. En efecto, Husserl distinguió tres niveles en la historicidad: el de las comunidades prefilosóficas, el de la cultura filosófica y científica y el de la transformación de la filosofía en fenomenología, con lo cual los niveles anteriores alcanzarían

<sup>97</sup> *S*, pp. 225-227.

<sup>98</sup> *FP*, p. 375.

<sup>99</sup> Cf. E. Husserl, *Hua*. XV, pp. 608-610, Apéndice XLVI.

<sup>100</sup> *FP*, pp. 342, 343.

<sup>101</sup> M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964, p. 59.



la plenitud de su sentido<sup>102</sup>. Por medio de una "consideración interior" de la historia que va más allá de lo fáctico hacia la consideración de los procesos históricos de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos, Husserl descubre en la historia universal un movimiento teleológico que se instituye en Grecia entre los siglos VII y VI a.C. y que apunta hacia ideales -más precisamente, hacia una "idea"- de racionalidad y libertad. Este comienzo es un "comienzo teleológico" en cuanto

esta institución originaria (*Urstiftung*) encierra el proyecto de una institución final (*Endstiftung*) en la que se revela plenamente a través de una toma de conciencia de sí (*Selbstbesinnung*) con respecto a lo que estaba implícito en ella.<sup>103</sup>

Esta toma de conciencia de sí en la que el sentido latente se consume es la filosofía fenomenológica, pero no se trata en este caso de un remedo de la filosofía hegeliana de la historia. La idea-meta se manifiesta en la historia, y en este sentido puede recordar al movimiento dialéctico del espíritu hegeliano, pero es una idea que conserva a la vez su trascendencia, cuya realización Husserl reconoce que está siempre, esencialmente, "en camino": "una idea que reside en el infinito, y que en el *factum* se encuentra necesariamente en camino"<sup>104</sup>. Para comprender el sentido de esta concepción de Husserl, es necesario deslindarla de cualquier europeocentrismo ingenuo. La idea de la racionalidad es justamente la de preguntarse por la realidad de un modo que trascienda las particularidades de una tradición específica, y es por eso que la idea espiritual de Europa es supra-geográfica. Ahora bien, podemos preguntarnos si la "teleología débil" que hemos encontrado esbozada en Merleau-Ponty se condice con esta teleología husserliana de la razón. Unos treinta años después de que Husserl pronunciara su conferencia de Viena, Merleau-Ponty ya puede constatar que "ese núcleo de universalidad, en cuyo derredor debía organizarse la historia, se disoció"<sup>105</sup>. La visión de la historia de Merleau-Ponty será entonces necesariamente aun más desencantada y descentrada que la de Husserl -quien transitó el camino desde "la filosofía como ciencia estricta" a la filosofía como interrogación pura-. Para ilustrar esto puede ser útil remitirnos al modo en que ambos comprenden la relación entre las diversas culturas y tradiciones. En la visión teleológica racional de Husserl en 1935 no podría hablarse propiamente de filosofía y ciencia china o india, porque sólo a Europa habría sido inherente la actitud teórica desinteresada propia de la razón, restando a las demás tradiciones la posibilidad abierta de incorporarse a la humanidad racional<sup>106</sup>. Merleau-Ponty considerará, en cambio, que la relación entre la tradición

<sup>102</sup> Cf. R. J. Walton, "Husserl y el horizonte de la historia", en *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*, Bs. As., Almagesto, 1993, pp. 142 ss.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>104</sup> *Hua*, VI, p. 274.

<sup>105</sup> *FL*, p. 113.

<sup>106</sup> Cf. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en *La filosofía como ciencia estricta*, Bs. As., Nova, 1962.

occidental y las demás tradiciones no es equiparable a la de la filosofía con la no-filosofía: “la unidad del espíritu humano no se hará por reunión simple y subordinación de la no-filosofía a la filosofía verdadera. Existe ya en las relaciones laterales de cada cultura con las demás, en los ecos que una despierta en la otra”. La idea de una universalidad teleológica y progresiva es reemplazada así por la de una “universalidad lateral” y “oblicua”, que no está por encima o más allá de la historia como una idea sino que está siempre y esencialmente “en construcción” en el contacto inter-cultural<sup>107</sup>. De acuerdo a esto último, podemos pensar que para Merleau-Ponty en definitiva la historia avanza más bien mediante líneas divergentes de desarrollo que no se ciñen a una teleología unitaria y que sin embargo esbozan, en el cruce de las múltiples perspectivas, un cierto sentido.

Nuestro análisis comenzó exponiendo la reformulación merleau-pontyana de la temporalidad fenomenológica y las aporías descubiertas en ésta última por P. Ricoeur. Ambas perspectivas mostraron la necesidad de una concepción de la temporalidad que mediara entre un tiempo objetivo –un tiempo del mundo- y un tiempo de la conciencia pura, cuyas originales determinaciones ambos pensadores buscaron en un tiempo intersubjetivo, el tiempo histórico. Observamos que Husserl –mediante lo que algunos han denominado una “fenomenología generativa”- ya había comprendido la necesidad de transitar este camino que lleva desde la autotemporalización al nivel más concreto de la historia intersubjetiva. Tal como subraya Merleau-Ponty, en la temporalidad histórica confluyen las particularidades de la acción individual con el curso de los movimientos sociales en que esta acción se inscribe. La iniciativa del presente histórico, en la visión de Merleau-Ponty y de Ricoeur, combina las determinaciones impuestas por el pasado y la situación relacional con el espacio de experiencia abierto por los proyectos y las esperas, conceptos que mostraron su evidente filiación en el nexo entre determinación e indeterminación de la horizonticidad husserliana. Observamos también que el sentido histórico tal como ambos filósofos franceses lo definen, si bien escapa a una explicación objetivista no es un mero producto arbitrario de la construcción narrativa del historiador, puesto que existe en los acontecimientos mismos un sentido incipiente, una “historia potencial” o “aún no narrada” –en los términos de Ricoeur- en que se funda la configuración historiográfica que los expresa. Por último, concluimos que tales determinaciones del sentido histórico implican una “teleología débil” –que hallamos en Merleau-Ponty- o una “mediación imperfecta, inacabada” –en palabras de Ricoeur- que lo distinguen de la postulación de un sentido único, total, absolutamente actualizable en un presente particular, así como del sinsentido. Por habitar el presente histórico estamos atravesados por un pasado y un futuro que nos trascienden en cuanto son también el pasado y el futuro de los otros, y esto por sí sólo nos sitúa en los caminos sin final de una pretensión de “reconocimiento”, de verdad y de libertad impuesta como una

---

<sup>107</sup> M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 170.

demanda constante a la iniciativa del presente, pretensión cuya realización no está garantizada ni su forma efectiva fijada. Consideramos por último, sin embargo, que la “teleología débil” que hallamos en Merleau-Ponty implica no sólo un distanciamiento de las filosofías de la historia de Hegel y de Marx, sino también un debilitamiento en relación con la teleología de la razón husserliana. Si bien el filósofo francés mostró hasta sus últimos cursos su arraigo en los conceptos de Husserl, sus referencias a una naturaleza opaca, imposible y “barroca” –que dificulta su definición como invariante común determinable- y a una precaria universalidad “oblicua” o “transversal” entre las culturas, parecen otorgar un mayor peso a la multiformidad de la experiencia histórica que aquel que la teleología husserliana le concedía.

## VIII. Cuerpos que suenan. La filosofía merleau-pontyana del lenguaje.

Julieta: Oh, Romeo. ¿Por qué eres tú Romeo? Niega a tu padre y rehúsa tu nombre; o si no quieres, júrame tan sólo que me amas, y dejaré yo de ser una Capuleto. ¡Sólo tu nombre es mi enemigo! Porque tú eres tú mismo, seas o no Montesco. ¿Qué es Montesco? No es ni mano, ni pie, ni brazo, ni rostro, ni parte alguna que pertenezca a un hombre. ¡Oh, sea otro tu nombre! ¿Qué hay en un nombre? Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquiera otra denominación. De igual modo Romeo, rechaza tu nombre; y a cambio de ese nombre, que no forma parte de tí, tómame a mí toda entera.

William Shakespeare, *Romeo y Julieta*.

El discurso de Julieta nos sirve para formular varios de los problemas a los que la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty intenta dar respuesta. En primer lugar, si nos hemos propuesto leer la filosofía merleau-pontyana como el proyecto de dar cuenta de la integridad de la experiencia desde el núcleo ontológico de la corporalidad vivida, una de las tareas implicadas será la de dar cuenta de la dimensión lingüística desde el cuerpo, es decir, desarrollar una "filosofía corporal del lenguaje". Se trataría de mostrar que, al contrario de la afirmación de Julieta, una expresión lingüística es algo semejante a "una mano, un pie, un brazo o un rostro", los cuales ya son por sí mismos expresivos en un cuerpo vivo y en movimiento. No solamente las palabras de Romeo deben serle tan gratas y expresivas a Julieta como otras partes de su cuerpo, sino que el nombre de Romeo Montesco es tan inseparable de su presencia sensible y corporal como su olor o el color de sus ojos. La tragedia de Julieta es justamente la de no poder despegar el nombre de Romeo de su cuerpo: la significación lingüística está adherida al resto de su ser como un aspecto sensible más de los que lo constituyen. Julieta vislumbra desesperadamente una salida a su tragedia apelando quizá a algo semejante a lo que Saussure llamará el carácter arbitrario del signo ("Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquiera otra denominación"). El conocido desenlace trágico de la obra, siguiendo esta interpretación, podría comprobar que no es tan fácil despegar el significante del significado -al punto de que rechazar su nombre significó en última instancia para Romeo la muerte-. Pero el discurso de Julieta contiene más riqueza que la que podría mostrar esta interpretación en términos saussureanos, porque el "significante" y el "significado" que están en juego en su discurso no son, como lo serán para Saussure, entidades psíquicas ("imagen acústica" y "concepto"). Particularmente el significado de "Romeo" no es para Julieta un concepto, sino que es más bien, a juzgar por sus expresiones, su presencia carnal, y quizá es por ello que intuimos que hay algo de verdadero en la desesperada afirmación de Julieta de un sentimiento y de una experiencia que va más allá de los nombres, así como de un perfume que desborda el nombre de la rosa.

Así como Julieta pone a Romeo frente a la difícil decisión de tener que elegir entre el lenguaje y la experiencia (es decir: "o bien conservas tu nombre y me pierdes o bien rechazas tu

nombre y me tomas a mí toda entera"), la reflexión merleau-pontyana acerca del lenguaje parece ofrecer a los exégetas una opción de interpretación general entre el primado de la percepción y la corporalidad (la "experiencia") o el del lenguaje. Algunos comentadores, como M. C. Dillon, entienden que "es una consecuencia de la tesis [merleau-pontyana] del primado de la percepción el que el lenguaje deba ser concebido como fundado en los fenómenos, y específicamente, como derivando la significación que articula de la significación muda del mundo"<sup>1</sup>. Otros intérpretes, como G. B. Madison y T. Bush, entienden por el contrario que para Merleau-Ponty "la percepción no es independiente del lenguaje [...] [sino] que es enteramente lingüística"; "el lenguaje y la cultura no serían derivados de la percepción sino, cabalmente, elementos que definen a la percepción"; "la percepción es íntegramente lingüística en su estructura"<sup>2</sup>. En esta última dirección, si bien en otro contexto, F. Dastur en un trabajo reciente relaciona la pretendida visión merleau-pontyana del "despliegue de la palabra" como "fenómeno originario" con la filosofía de Heidegger, pero no la contenida en *Sein und Zeit* sino la de aquel Heidegger posterior que enuncia, por ejemplo, que "cuando vamos a la fuente, cuando atravesamos el bosque, atravesamos siempre el nombre 'fuente' y el nombre 'bosque' aun si no enunciamos estas palabras"<sup>3</sup>. En Merleau-Ponty podríamos, en apariencia, encontrar afirmaciones rotundas tanto en uno como en otro sentido. Para salir de este enredo podría pensarse que el filósofo da mayor cabida a la primera tesis en su *Fenomenología de la percepción* mientras que en posteriores escritos de cariz más estructuralista y ontológico se habría acercado más o habría virado decisivamente en dirección a la segunda. Pero el distinguir un "primer" Merleau-Ponty de un "segundo" (y hasta un "tercero" y un "cuarto"<sup>4</sup>) puede no resultar de mucha ayuda en este caso, puesto que el vaivén de sus afirmaciones fue constante: el filósofo fue coherente en su "incoherencia", o para ser más amables, en su "ambigüedad". Considero que si se

<sup>1</sup> M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, p. 260.

<sup>2</sup> G. B. Madison, loc. cit., pp. 92-94.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1950, p. 253. (Cit. por F. Dastur, "Le corps de la parole" en M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'Origine de la Géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París, PUF, 1998, p. 355). La opción interpretativa que intentaremos sustentar aquí difiere punto por punto de la de F. Dastur, ya que consideramos que Merleau-Ponty nunca -ni siquiera en sus últimos textos- abandona por completo la idea del lenguaje como fenómeno fundado, siendo en este sentido fiel, a su modo particular, a la idea husserliana de *Fundierung*. Contrariamente a lo sostenido por Dastur, pueden encontrarse entonces en la filosofía del lenguaje merleau-pontyana más nexos con el Heidegger de *Sein und Zeit* aunque no en el sentido en que lo lee Dastur, quien muestra a aquella obra como deudora del Husserl de *Investigaciones Lógicas* por compartir un modelo "fundacionista". Hay que tener en cuenta, como se hará claro más adelante en nuestra exposición, que si para Merleau-Ponty el lenguaje es un fenómeno fundado, no lo es en las significaciones como objetos de la lógica pura (lo que descarta la posibilidad de una "gramática pura" o una "eidética del lenguaje", como se verá) sino en las significaciones percibidas y motrices, es decir, en el mundo como entorno pragmático. De ahí la cercanía apuntada con el Heidegger de *Sein und Zeit*, si bien Merleau-Ponty -a diferencia de Heidegger- no duda en entender este ámbito originario de significación como *corporal*.

<sup>4</sup> Como hace James Edie en "The Meaning and Development of Merleau-Ponty's Concept of Structure", en *Research in Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, vol. X, 1980, pp. 39-57.

atiende al movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty y no simplemente a la letra, es posible afirmar con Dillon (y contra Madison, Bush, Dastur, etc.) que aunque

hay cambios de énfasis durante las fases del desarrollo [del pensamiento del filósofo], una idea fundamental permanece constante: el lenguaje existe en el mundo fenoménico y no existiría sin él y los cuerpos interactuantes en él. El lenguaje es un fenómeno fundado, y se funda en la corporalidad humana en el mundo.<sup>5</sup>

Mencionaré a continuación algunas razones básicas en apoyo de esta interpretación. En primer lugar, hay que considerar que sólo la precedencia y primariedad del sentido tácito perceptivo respecto del lingüístico permite dar cuenta del pasaje que debió darse de hecho desde la experiencia prelingüística a la lingüística (es decir: el lenguaje de hecho hubo de tener un origen evolutivo). Y sabemos que Merleau-Ponty no restaba importancia a estas cuestiones empíricas de génesis:

Si no hubiera habido humanidad con órganos de fonación o articulación y aparato respiratorio —o al menos con un cuerpo y la capacidad de moverse— no habría habido lenguaje ni ideas.<sup>6</sup>

Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio.<sup>7</sup>

Descuidar las implicancias ontológicas de estas cuestiones empíricas de génesis sería devolver a Merleau-Ponty a un trascendentalismo puro que él mismo rechazó con su énfasis en el “entrelazo empírico-trascendental”. La génesis empírica provee en la visión del filósofo la indicación de la fundamentación ontológica, de tal modo que la percepción es a mismo título *suelo* y *fuelle* de la expresión lingüística así como de las idealizaciones. La génesis tiene un significado trascendental, en tanto es un “modo de desarrollo radical del Ser” y no una mera “anécdota empírica”<sup>8</sup>. Incluso en sus últimos escritos Merleau-Ponty seguía escribiendo: “Resta el problema del pasaje desde el significado perceptual al significado lingüístico”<sup>9</sup>, suponiendo la precedencia del primero. Y aun en 1960, más explícitamente: “Hay un logos del mundo sensible, [...] una arquitectónica que *surge* (*fuse*) en el cuerpo como espíritu salvaje *antes* de sedimentarse en objetos de cultura positivos”, y esta arquitectónica del cuerpo “anima el lenguaje (e *indirectamente* el algoritmo, la lógica)”<sup>10</sup>.

En segundo lugar, la precedencia del sentido percibido respecto del lingüístico está implicada en las bases mismas de la teoría merleau-pontyana de la percepción. Ésta propone centralmente que percibimos un mundo como entorno significativo no por medio del recurso a

<sup>5</sup> M. C. Dillon, op. cit., p. 186.

<sup>6</sup> *PP*, p. 448.

<sup>7</sup> *PP*, p. 214.

<sup>8</sup> *N*, p. 292.

<sup>9</sup> *Vel*, pp. 229, 230.

<sup>10</sup> *N*, p. 290. El subrayado es nuestro.

inferencias, categorías, juicios tácitos o representaciones de ningún tipo (incluso lingüísticas), ni tampoco sólo por medio de procesos fisiológicos o neuronales, sino primariamente por medio de nuestras disposiciones comportamentales corporales:

La experiencia motriz de nuestro cuerpo [...] nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una practognosia que debe reconocerse como original y quizá como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo *sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante*<sup>11</sup>.

¿Cómo entender entonces las afirmaciones merleau-pontyanas en sentido contrario, por ejemplo, aquellas que ya afirmaban rotundamente en la *Fenomenología de la percepción* que "no hay experiencia sin lenguaje"<sup>12</sup> e incluso que "la denominación de los objetos no viene después del reconocimiento, ella es el mismo reconocimiento"<sup>13</sup>?

Una clave para hallar el sentido de estas afirmaciones contradictorias puede leerse en el siguiente texto de *La prosa del mundo*: "Es verdad que el lenguaje es fundado [...] [pero] esta fundación no impide al lenguaje retornar dialécticamente sobre lo que lo precedió y transformar la coexistencia puramente carnal y vital con el mundo y los cuerpos en una coexistencia con lenguaje"<sup>14</sup>. O, en la paráfrasis de Dillon, "las categorías lingüísticas y conceptuales retornan al mundo perceptual para estructurarlo, organizarlo y enriquecerlo"<sup>15</sup>. Sucede que el lenguaje, así como el pensamiento, no son en la visión de Merleau-Ponty *estratos* que simplemente se superpondrían o agregarían por sobre la experiencia corporal dejándola intacta, sino *dimensiones* que se abren en la misma experiencia corporal. Y el surgimiento de estas dimensiones produce cambios estructurales en la experiencia total, resignifica las dimensiones preexistentes, de modo que la experiencia del humano adulto está constitutivamente teñida de significaciones lingüísticas, sin que esto impida desconocer la precedencia de hecho y de derecho del sentido vivido pre-lingüísticamente. Por eso Merleau-Ponty afirma sin dejar lugar a dudas que para nosotros, seres hablantes, "no se da experiencia sin palabra, la pura vivencia ni siquiera se da en la vida hablante del hombre. Pero el sentido primero de la palabra está, no obstante, en este texto de experiencia que trata de proferir"<sup>16</sup>. Y el pasaje del sentido mudo de la experiencia al sentido articulado lingüísticamente no es una simple traducción que deja intacto al primero, sino que a la vez lo transforma. Por eso el filósofo habla de la paradoja o el "prodigio de la palabra" que reside en el

<sup>11</sup> *PP*, p. 164. El subrayado es nuestro.

<sup>12</sup> Cit. por Madison, loc. cit., p. 93.

<sup>13</sup> *PP*, p. 207.

<sup>14</sup> Cit. por Dillon, op. cit., p. 206.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>16</sup> *PP*, p. 388.

hecho de que "hablar o escribir es *traducir* una experiencia, pero una experiencia que sólo se convierte en texto por el habla que suscita"<sup>17</sup>.

En tercer lugar, interpretaciones como las de Madison acerca de la ubicuidad de lo lingüístico se sostienen también en el uso laxo o equívoco que a veces Merleau-Ponty hace de términos como "lenguaje" y "cultura", ambigüedades que se despejan atendiendo al contexto del pensamiento total del filósofo. Por ejemplo, puede decirse metafóricamente que la percepción es "lingüística" en el sentido de que el mundo percibido tiene sentido o estructura, y que además sus elementos reciben su sentido "diacríticamente", por su diferencia y relación con los otros, tal como sucede con los signos lingüísticos<sup>18</sup>. Quizá es en este sentido laxo o metafórico de "lenguaje" que Merleau-Ponty afirma que "en cierto sentido [...] el lenguaje lo es todo [...] puesto que es la voz misma de las cosas"<sup>19</sup>. Pero es claro que esto no significa afirmar que percibimos básicamente interponiendo significados lingüísticos. Puede decirse también, como hace Merleau-Ponty, que "nuestra cultura puede [...] informar nuestra percepción de lo visible"<sup>20</sup>. Si el filósofo entiende aquí "cultura" en el sentido de "lenguaje", seguramente está pensando en el "retorno dialéctico" del lenguaje sobre la experiencia precedente al que nos referimos más arriba. Pero posiblemente aquí, como en otros textos, "cultura" para Merleau-Ponty no significa primera ni necesariamente "lenguaje", sino simplemente una elaboración o construcción intersubjetiva -una "institución"- perpetuada por tradición, y que ya se da en la dimensión misma de la percepción y los comportamientos corporales pre-lingüísticos e incluso pre-humanos:

Si la expresión recrea y metamorfosea, lo mismo puede decirse de los tiempos que han precedido al nuestro y aun de nuestra percepción del mundo [...], pues ella marcaba ya en las cosas la huella de una elaboración humana.<sup>21</sup>

El primer dibujo en los muros de las cavernas fundaba una tradición sólo porque recogía otra: la de la percepción.<sup>22</sup>

Por este significado que Merleau-Ponty adjudicaba al término "cultura" es que incluso podía afirmar (en el contexto de su estudio de lo que K. Lorenz llamaba "tradiciones animales") que "es posible hablar válidamente de una cultura animal"<sup>23</sup>. Y en este mismo sentido parece sugerir en uno

<sup>17</sup> FL, pp. 34, 35.

<sup>18</sup> Merleau-Ponty aplica este uso laxo de "lingüístico" también a la pintura: "es legítimo tratar a la pintura como un lenguaje" (*Elogio de la Filosofía* seguido de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 110)

<sup>19</sup> Vyl, p. 192.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *El lenguaje indirecto ...*, p. 73.

<sup>21</sup> Ibid., p. 88.

<sup>22</sup> Ibid., p. 102.

<sup>23</sup> N, p. 258.



de sus últimos cursos (1959) que no sólo la idea de cultura podría extenderse a la naturaleza, sino asimismo las de "historia" e "institución":

La historia [debe ser] comprendida [...] como institución que se produce y se reproduce, a concebir en el sentido de la *phýsis* (esta *phýsis* que, pensaban los griegos, comprende los hombres, los dioses y no sólo animales y plantas).<sup>24</sup>

Si bien la dinámica de la "institución", caracterizada por la sedimentación, continuación y recreación del sentido, se hace especialmente patente en la historia y la cultura humanas,

hay algo como una institución hasta en la animalidad [...] y hasta en las funciones humanas que se consideraban meramente "biológicas" (la pubertad presenta el ritmo de conservación, continuación y superación de los acontecimientos antiguos [...] que es el ritmo característico de la institución).<sup>25</sup>

En cuarto lugar, el error de interpretación de Madison surge también de descontextualizar algunas afirmaciones de Merleau-Ponty acerca de la *precedencia del lenguaje respecto del sentido*. El núcleo del tratamiento merleau-pontyano de la cuestión del lenguaje en su *Fenomenología de la percepción* se podría resumir en la tesis recién afirmada, cuyo sentido sin embargo es necesario precisar. Merleau-Ponty sostiene que el lenguaje no es la expresión segunda o derivada de un sentido *pensado*, de una realidad psíquica, de un *concepto* que lo anteceda, porque "el pensamiento no es algo 'interior', no existe fuera del mundo y de los vocablos [...]. En realidad, este supuesto silencio [del pensamiento] [...] es un murmullo de discurso, esta vida interior es un lenguaje interior"<sup>26</sup>. En este sentido Emmanuel Lévinas habla acertadamente, en relación con la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty, de un "antiplatonismo [característico] de la filosofía contemporánea de la significación", en tanto "lo inteligible no es concebible fuera del devenir que lo sugiere. No hay una *significación en sí* que un pensamiento hubiera podido alcanzar saltando por encima de los reflejos -deformantes o fieles, pero sensibles - que conducen a ella"<sup>27</sup>. Pero si el lenguaje no expresa un sentido pensado precedentemente, sí expresa en cambio un sentido vivido pre-lingüísticamente en la percepción y el comportamiento corporal (un sentido que, sin embargo, veremos que no es similar a una referencia exterior). Por eso afirma Merleau-Ponty: "En última instancia el lenguaje debe significar algo y no siempre ser lenguaje acerca del lenguaje. Pero la significación [...] pertenece al orden perceptual, no al del espíritu"<sup>28</sup>. Y en otro boceto no publicado para *La prosa del mundo*:

<sup>24</sup> NC, p. 127.

<sup>25</sup> FL, pp. 50, 51.

<sup>26</sup> PP, p. 213.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, tr. G. González y R. Arnáiz, Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 30.

<sup>28</sup> Cit. por Dillon, op. cit., p. 201.

Significar, significar algo: este acto decisivo [...] sólo se cumple cuando las construcciones son aplicadas a lo percibido como fuente de significación o expresión [...]. No hay nada que podamos actual y efectivamente pensar sin relacionarlo con [...] la existencia actual del objeto percibido.<sup>29</sup>

El concepto, más que "representar" al mundo sensible está *enraizado* en él por la intermediación de la palabra, o como dice el filósofo: las "cosas espirituales" están "implantadas" en lo visible, son "su revés", pero lo son en tanto son "en particular el revés del lenguaje"<sup>30</sup>. En este sentido, en *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty afirma que "la idealidad pura no carece de carne [...]. Es como si la visibilidad que anima el mundo sensible emigrara, no fuera de todo cuerpo, sino a uno menos pesado, más transparente, como si cambiara de carne, abandonando la carne del cuerpo por la del lenguaje", confirmando el movimiento de "emigración" del sentido según la serie percepción → lenguaje → pensamiento<sup>31</sup>. Esta concepción fundamentalmente lingüística del pensamiento que guía gran parte de la teoría merleau-pontyana de lo mental se muestra congruente con las ideas de Saussure, quien ya afirmaba que "considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto [...] hecha abstracción de su expresión por medio de palabras"<sup>32</sup>.

En el capítulo X nos ocuparemos particularmente de la teoría merleau-pontyana del pensamiento, y allí deberemos preguntarnos cómo concebía Merleau-Ponty concretamente la relación de fundación y derivación del concepto en el lenguaje, y si esta concepción que a veces parece ser privativamente lingüística del pensar no acarrea sus propios inconvenientes y limitaciones. En este punto sólo nos proponemos reafirmar frente a cualquier equívoco la tesis merleau-pontyana de la relación de precedencia y fundamentación entre la percepción y el lenguaje. Otro modo en que el filósofo expresa esta relación es afirmando que el lenguaje (y el pensamiento, del que no nos ocupamos específicamente aquí) son modos o dimensiones del comportamiento corporal. En este sentido Merleau-Ponty propone considerar al lenguaje como "un nuevo órgano de los sentidos"<sup>33</sup>, y también como "un segundo cuerpo o cuerpo abierto"<sup>34</sup>. ¿Qué significa esto más concretamente? Ya mencionamos la tesis general del filósofo acerca de la percepción: el sentido

<sup>29</sup> Cit. por Dillon, op. cit., p. 203.

<sup>30</sup> *VyI*, p. 284.

<sup>31</sup> *VyI*, p. 189.

<sup>32</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso, Buenos Aires, Losada, 1978, p. 191. La tesis del carácter lingüístico del pensamiento aparece ya claramente en la *Fenomenología de la percepción*, donde no hay referencias explícitas a Saussure. Sin embargo, aun algunas expresiones contenidas en la *Fenomenología* a este respecto se muestran asombrosamente cercanas al sentido de la sentencia recién citada de Saussure: "el mismo sujeto pensante se halla en una especie de ignorancia de su pensamiento mientras no lo ha formulado para sí o incluso [...] dicho o escrito. [...] Nos damos nuestro pensamiento por medio del discurso interior o exterior" (*PP*, pp. 206, 207).

<sup>33</sup> *PP*, p. 199.

percibido es básicamente una "fórmula motriz", el correlato de una posibilidad de comportamiento corporal. La percepción no es una elaboración "interior", no se "toma conocimiento de objetos exteriores cargados de cualidades a contemplar [...] [sino que] la percepción es una conducta, por la cual [uno] se compromete en un verdadero comercio con las cosas"<sup>35</sup>. Si es así, si la conciencia perceptiva no es inmaterial sino que está íntegramente "en el exterior" como conducta corporal, si el sentido perceptivo no es psíquico sino esbozo de un movimiento corporal, entonces es ya por sí mismo expresión o gesto. "Toda percepción, toda acción que la supone, en una palabra, todo uso humano del cuerpo es ya expresión primordial"<sup>36</sup>. Y el lenguaje no es más que una extensión o un modo de la conducta corporal, que es a la vez perceptiva y expresiva: "La palabra es un gesto"<sup>37</sup>.

Si la expresión se extiende, en la visión de Merleau-Ponty, al ámbito de la percepción misma y no es primeramente inherente al lenguaje, sino que éste sólo extiende la "expresión primordial" que es ya propia del cuerpo percipiente, tal parece que deberíamos concluir que no existe nada más allá del ámbito de la expresión. Y sin embargo, no es por ello verdad que Merleau-Ponty entienda que todo esté ya expresado. Hay un "querer decir" que nunca se agota ni coincide con lo expresado en tanto, como escribió alguna vez J. Derrida, cuando hablo nunca llego a decir lo que quiero y a la vez siempre digo más que lo que quiero, o como dice Merleau-Ponty: "hay una significación 'elocutiva' (*langagière*) del lenguaje que cumple la mediación entre mi intención aún muda y las palabras, de tal suerte que mis palabras me sorprenden y mi enseñan mi pensamiento"<sup>38</sup>. Este desfase entre "lo que está por decirse" y lo dicho, esta "inquietud precisa en el mundo de las cosas dichas"<sup>39</sup> es lo que impulsa el movimiento esforzado e inagotable de la expresión. Estas formulaciones parecen suponer la existencia, como dice el mismo Merleau-Ponty, de una "intención de significar"<sup>40</sup>, un esfuerzo o voluntad de expresión. Pero es necesario tener ciertas precauciones al entender este *vouloir-dire* en el sentido merleau-pontyano:

<sup>34</sup> N, p. 273.

<sup>35</sup> MPS, p. 224.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *El lenguaje indirecto* ..., p. 98.

<sup>37</sup> PP, p. 214. Hay que recordar, frente a los intérpretes que consideran que esta concepción "gestual" del lenguaje es propia sólo de la *Fenomenología de la percepción* y será dejada de lado tras los pretendidos giros "estructuralista" y "ontológico" de la evolución posterior del pensamiento merleau-pontyano, que Merleau-Ponty sigue hablando en *La prose du monde* de "ce geste particulier qu'est la parole" (PM, p. 194), en "Sur la Phénoménologie du Langage" sigue afirmando que "la parole est comparable à un geste" (S, p. 111) y hasta en *Le visible et l'invisible* continúa refiriéndose al nacimiento del lenguaje a partir de "esos movimientos [...] que no se dirigen a ninguna parte [...], los movimientos de la cara, muchos gestos y sobre todo esos extraños movimientos de la garganta y la boca que dan lugar al grito y a la voz" (VyI, pp. 179, 192).

<sup>38</sup> S, p. 111.

<sup>39</sup> S, p. 27.

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *El lenguaje indirecto* ..., p. 120.

Lo que queremos decir no está [...] fuera de toda palabra, como una pura significación. No es más que el exceso de lo que vivimos sobre lo que ha sido ya dicho. Nos instalamos, con nuestro aparato de expresión, en una situación a la que él es sensible, lo confrontamos con ella, y nuestros enunciados no son sino el balance final de estos intercambios.<sup>41</sup>

El "querer decir" en la visión de Merleau-Ponty no reside en la interioridad de un sujeto pensante, sino en un sujeto corporal que, en tanto es cuerpo, está ontológicamente "mezclado con el mundo y con los otros en una confusión inextricable"<sup>42</sup>, y es por ello que lo que "quiero decir" es en realidad lo que el lenguaje mismo como intercorporalidad sonora "quiere decir" y, en última instancia, estando el lenguaje fundado en el mundo sensible, lo que quieren decir los otros y las cosas mismas. Como afirma B. Waldenfels, para Merleau-Ponty en última instancia "el *vouloir-dire* se extiende a un pre-lenguaje del cual las cosas y los elementos participan igualmente"<sup>43</sup>. La no coincidencia de lo dicho con la intención expresiva en la dimensión lingüística no es más que un caso particular de lo que ya se da en la más simple percepción, "un caso eminente de la intencionalidad corporal"<sup>44</sup>. Del mismo modo que por medio de mi cuerpo accedo a una significación sensible del paisaje que me rodea "sin representarme temáticamente los objetos" y sin que el mundo se me dé en una visión completa y acabada sino preñada de posibilidades por explorar, del mismo modo "la palabra incuba una significación legible en la textura misma del gesto lingüístico, [...] [significación] nunca contenida en él"<sup>45</sup> y sin embargo inseparable de sus contingencias. En este sentido el filósofo se refiere a la necesidad de admitir la paradoja de "un sobrepasamiento del significante por el significado que es la virtud del significante hacer posible", una excedencia que, como ya observamos, se comprueba ya en la percepción: "las consecuencias de la palabra, como las de la percepción, [...] sobrepasan siempre sus premisas"<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> *SS*, p. 72.

<sup>43</sup> Bernhard Waldenfels, "Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty", en M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur L'Origine de la Géométrie de Husserl...*, p. 345. Waldenfels busca en la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty la idea -más propia de E. Lévinas que de M. Merleau-Ponty- de que la expresión sería originariamente "expresión de respuesta" a la interpelación del otro ser humano. Sin embargo, este énfasis en la pasividad no es propio del pensamiento del filósofo, quien más bien tiende a enfatizar la reciprocidad: "Toda producción del espíritu es respuesta y llamado, coproducción" (*Resumé de cours*, p. 166; cit. por B. Waldenfels, loc. cit., p. 348). Y por otro lado, hay una clara intención merleau-pontyana de pensar la expresión sin limitarla a lo humano, lo que lo distingue del antropocentrismo que podría reconocerse en la ética lévinasiana desde la que Waldenfels pretende abordar la filosofía merleau-pontyana del lenguaje. La alteridad merleau-pontyana no es únicamente la del otro hombre y, como señala el mismo Waldenfels, "Merleau-Ponty es de aquellos que desconfían de toda ética explícita" (ibid., p. 347). El lenguaje humano, por otra parte, para Merleau-Ponty "no es más que un caso particular [...] de esta potencia irracional que crea significaciones y las comunica" (*PP*, p. 221), potencia significativa y expresiva cuyos límites Merleau-Ponty prefiere dejar, con razón, en la indeterminación.

<sup>44</sup> *S*, p. 111.

<sup>45</sup> Idem.

<sup>46</sup> *S*, p. 112, 114. La "excedencia del significado por el significante" a la que aquí se refiere Merleau-Ponty debería ser más adecuadamente puesta, para ser coherentes con su formulación de la relación interior entre

La excedencia de lo que está por decirse sobre lo dicho se hace patente de modo particular en lo que Merleau-Ponty denomina la "palabra hablante" ("*parole parlante*"). En su *Fenomenología de la percepción*, tras referirse a la distinción de Saussure -a quien sin embargo no cita explícitamente- entre la lengua y el habla<sup>47</sup> Merleau-Ponty introduce una distinción ulterior entre la "palabra hablante" ("*parole parlante*") y la "palabra hablada" ("*parole parlée*"). En este mismo sentido distingue una "palabra auténtica" de una "palabra segunda" o "instituida". El significado de esta "palabra hablante" es bastante claro: Merleau-Ponty ve ejemplos de su ejercicio en el "niño que aprende a hablar, [...] en el escritor que dice y piensa algo por primera vez, [...] en todos aquellos que transforman en palabra un cierto silencio"<sup>48</sup>. También se refiere, en relación con "el habla originaria", a la expresión del "enamorado que descubre su sentimiento, [...] el 'primer hombre que ha hablado', o [...] el escritor o el filósofo que despiertan la experiencia primordial más allá de las tradiciones"<sup>49</sup>. Se trata de actos que introducen un "exceso" o "creación de sentido" en su esfuerzo por dar voz a lo no formulado. La "palabra hablada", en cambio, es descripta como la "palabra banal"<sup>50</sup> que simplemente se sirve "de unas significaciones disponibles", adquiridas por la sedimentación de los actos de expresión auténtica. Ahora bien, el depósito y el sedimento no es otro que el de la lengua, como se afirma en el mismo capítulo de la *Fenomenología*, y la función de innovación no es otra que la propia del habla: "los lenguajes, es decir, los sistemas [...], son el depósito y la sedimentación de los actos del habla en los que el sentido informulado [...] es verdaderamente creado como sentido"<sup>51</sup>. Por eso es que la distinción merleau-pontyana -que se perpetúa con variaciones en textos posteriores<sup>52</sup>- parece oscilar confusamente entre marcar una diferencia interna al habla como habla "auténtica" y "banal" -quizás cercana en algún sentido a la distinción heideggeriana entre *Rede* y *Gerede*- y entre la distinción saussureana entre lengua y habla, ambigüedad en la que han reparado M. Dillon y otros intérpretes<sup>53</sup>. Podría admitirse además

---

significante y significado que exploraremos luego, en términos de un sobrepasamiento de la expresión por sí misma, de "lo dicho" por "el decir", o del "lenguaje hablado" por el "lenguaje hablante".

<sup>47</sup> "*La langue*" es puesta en los términos de Merleau-Ponty como "*les langages [comme] systèmes*" y el habla es "*la parole*", como en Saussure. Merleau-Ponty se refiere a ésta como a "una distinción célebre", sin mencionar a Saussure (*PP*, p. 201). Cf. *infra*, nota 51.

<sup>48</sup> *PP*, p. 214.

<sup>49</sup> *PP*, p. 208, n. 1.

<sup>50</sup> *PP*, p. 214.

<sup>51</sup> *PP*, p. 229. La misma relación entre lo sistemático sedimentado y lo innovador e instituyente, aquí trazada entre "*les langages comme systèmes*" frente a "*la parole*", es reiterada en 1951 ("Sur la phénoménologie du langage") pero ahora explícitamente entre "*la langue*" y "*la parole*" de Saussure: "El habla, en tanto distinta de la lengua, es ese momento en el que la intención significativa [...] se hace capaz de incorporarse a la cultura [...] transformando el sentido de los instrumentos culturales [...] [e] infundiéndoles nueva vida" (*S*, p. 115). Esto parece confirmar que en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty se estaba refiriendo a la distinción de Saussure aun sin citarlo.

<sup>52</sup> Por ejemplo, en *La prose du monde* Merleau-Ponty habla de "*une parole instituyente*" (p. 170).

<sup>53</sup> Cf. F. Dastur, loc. cit., p. 354. Cf. también M. Dillon, op. cit., p. 190.

que cualquier acto de habla, ya sea "banal" o "auténtico", se sirve del "tesoro" sedimentado de la lengua y lo somete a una cierta "deformación coherente"<sup>54</sup>, es decir que es a la vez repetitivo e innovador, con lo cual la diferencia parecería desvanecerse. Sin embargo, el punto de Merleau-Ponty al introducir la idea de una "palabra hablante" es justamente ir más allá de los límites del planteo de Saussure, "remontándose al origen", al "paso decisivo de la expresión"<sup>55</sup>, al gesto expresivo que "rompe el silencio" y es por ello que la distinción merleau-pontyana no se superpone con la de lengua y habla, sino que apunta a iluminar la zona que la lingüística de Saussure justamente se proponía mantener en la oscuridad:

ninguna sociedad -decía Saussure- conoce ni ha conocido jamás la lengua de otro modo que como un producto heredado de las generaciones precedentes y que hay que tomar tal cual es. Ésta es la razón por la que la cuestión del origen del lenguaje no tenga la importancia que se le atribuye generalmente. Ni siquiera es cuestión que se deba plantear; el único objeto real de la lingüística es la vida normal y regular de una lengua ya constituida.<sup>56</sup>

Para Merleau-Ponty, al contrario, la cuestión del origen es fundamental, y no es sólo una hipótesis necesaria acerca del pasado, sino que se trata en todo caso de un "pasado mítico" en el sentido de que se reitera en el presente de cada acto expresivo creador, en la "palabra hablante" que tuerce las significaciones establecidas para dar expresión a lo que no ha sido expresado, transformando y dando vida a la lengua. En este sentido

el lenguaje [...] es historia, i.e., variación de "convenciones" siempre *vorgegeben*. [...] Cuando [el lenguaje] quiere pensar su origen, no lo puede pensar más que como [...] mito (el tiempo mítico es el pasado-presente) - Pues si es eso en el origen lo es en cada instante.<sup>57</sup>

La cuestión del origen es en este sentido idéntica a la de las transformaciones perpetuas que constituyen la vida del lenguaje en tanto funciona como expresión creadora. Por ejemplo, "la palabra del escritor [...] no hace más que recomenzar el trabajo original del lenguaje" en tanto transforma y recrea el lenguaje en su esfuerzo por expresar el modo único en que "el mundo se introduce en su experiencia", traduciendo "la participación prelógica de los paisajes, de las moradas, de los lugares, de los gestos, de los hombres"<sup>58</sup>. El trabajo de "restituir" en signos lingüísticos "el paisaje de una experiencia" significa a la vez una "institución" que "rehace" el lenguaje a la vez que se sirve de él, creando un "habla nueva" que retroactivamente "rehace" el mundo y lo transforma<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> S, p. 114.

<sup>55</sup> PP, p. 214.

<sup>56</sup> F. de Saussure, op. cit., p. 136.

<sup>57</sup> NC, p. 127.

<sup>58</sup> FL, pp. 33, 34.

<sup>59</sup> FL, p. 34.

La cuestión del origen del lenguaje, entonces, lejos de constituir -como decía Saussure- una cuestión sin importancia, para Merleau-Ponty es equivalente a la de su poder expresivo, y desestimarla significaría dejar de lado la esencia misma de la expresión lingüística. Esta no es la única diferencia que separa radicalmente la visión merleauPontyana de la saussureana. En su ensayo "Sobre la fenomenología del lenguaje" Merleau-Ponty afirma curiosamente que Saussure "distinguía entre una lingüística sincrónica del habla (*parole*) y una lingüística diacrónica de la lengua (*langue*)"<sup>60</sup>. Una "lingüística sincrónica del habla" es ajena al proyecto de Saussure, por lo que conviene pensar que Merleau-Ponty quizás quería escribir en realidad "una lingüística diacrónica del habla" y "una lingüística sincrónica de la lengua". Ahora bien, la primera también es extraña a la lingüística de Saussure, puesto que tanto la lingüística sincrónica como la lingüística diacrónica son relativas a la lengua y ajenas al habla, según es claramente establecido y desarrollado -e incluso graficado en un cuadro- en el *Curso de lingüística general*<sup>61</sup>. Es verdad que Saussure reconoce -y ésto es quizás lo que inspira la interpretación de Merleau-Ponty- que "todo cuanto es diacrónico en la lengua lo es por el habla. Es en el habla donde se halla el germen de todos los cambios"<sup>62</sup>. Sin embargo, como afirma a continuación, un hecho diacrónico de lengua es totalmente distinto de un hecho de habla, puesto que "no todas las innovaciones del habla tienen el mismo éxito, y mientras sigan siendo individuales [y todo hecho de habla es individual por definición<sup>63</sup>] no hay por qué tenerlas en cuenta, ya que lo que nosotros estudiamos es la lengua"<sup>64</sup>. De modo que el habla (individual) es reconocido sólo como una motivación exterior a la diacronía así como a la sincronía, ambas propias de la lengua (que es de carácter colectivo). Pero el introducir la cuestión de la "lingüística del habla" no es un mero "desliz" por parte de Merleau-Ponty sino que es parte de la lectura global que el filósofo hace del lingüista, y que parece apuntar a transformar a Saussure en "el lingüista del habla", una lingüística que el mismo Saussure nunca desarrolló: "Se puede [...] hablar de una lingüística del habla; pero -advertía Saussure- con cuidado de no distinguirla de la lingüística propiamente dicha, ésa cuyo objeto único es la lengua. Nosotros vamos a dedicarnos únicamente a esta última"<sup>65</sup>. Merleau-Ponty, sin embargo, cree encontrar en Saussure la idea de que

el habla no realiza tan sólo las posibilidades inscritas en la lengua. Ya para Saussure, a despecho de definiciones restrictivas, el habla está lejos de ser un simple efecto; modifica y sostiene la lengua tanto como es llevada por ésta. Al tomar el habla por tema, en realidad Saussure transportaba el estudio del lenguaje a un medio nuevo. [...] La famosa definición del signo como "diacrítico,

<sup>60</sup> S, p. 107.

<sup>61</sup> F. de Saussure, op. cit., pp. 146 ss.

<sup>62</sup> Ibid., p. 172.

<sup>63</sup> Ibid., pp. 63 ss.

<sup>64</sup> Ibid., p. 172. Véase también a este respecto especialmente la nota incluida por los editores del *Curso* en ibid., p. 235, n. 1.

<sup>65</sup> Ibid., pp. 65, 66.

opositivo y negativo" quiere decir [...] que el habla efectúa de una sola vez la diferenciación de los dos órdenes [significante y significado].<sup>66</sup>

Es sabido que lo que realiza la diferenciación simultánea de los dos órdenes no es para Saussure en ningún caso el habla, sino la lengua<sup>67</sup>. Pero no parece tratarse de un "error" o de una "lectura poco rigurosa"<sup>68</sup> por parte de Merleau-Ponty, sino que el filósofo explícitamente se reconoce conciente de estar realizando sobre el texto de Saussure una operación interpretativa "a despecho de definiciones restrictivas". La incorporación de la lingüística estructural de Saussure a la reflexión merleau-pontyana acerca del lenguaje, como ya se deja ver, no es la simple adopción por parte de Merleau-Ponty de la teoría del lingüista, sino un uso libre y transformador de algunos de sus conceptos, un uso que hábilmente disimula el hecho de que en muchos casos ambos teóricos avanzaban en realidad en direcciones opuestas. Esto es especialmente evidente en el uso que Merleau-Ponty hace precisamente de la idea clave de la lingüística estructural: la lengua como un sistema en el que -según los términos de Merleau-Ponty en su ensayo "Sobre la fenomenología del lenguaje"- "cada término no significa más que su diferencia respecto de los otros"<sup>69</sup>. Mientras que en este ensayo, como en otros, Merleau-Ponty parece simplemente adoptar los términos de Saussure, en realidad el filósofo está haciendo a un lado el hecho fundamental de que para el lingüista los dos elementos del signo (significado o concepto y significante o imagen acústica) son de carácter psíquico. Como reiteradamente subraya Saussure, hay que distinguir

las partes físicas (ondas sonoras) de las fisiológicas (fonación y audición) y de las psíquicas (imágenes verbales y conceptos). Pues es de capital importancia advertir que la imagen verbal [i.e., el significante] no se confunde con el sonido mismo, y que es tan legítimamente psíquica como el concepto que le está asociado. [...] El significante lingüístico [...] en su esencia, de ningún modo es fónico, es incorpóreo, no constituido por su sustancia material.<sup>70</sup>

Merleau-Ponty en su ensayo, en dirección opuesta, habla de la "quasi-corporeidad del significante", de la "textura" de la expresión y del "material verbal" que hacen del lenguaje "un caso eminente de la intencionalidad corporal [...] comparable a un gesto"<sup>71</sup>. Y si parece proponerse mostrar la dependencia de la significación de un sistema de diferenciaciones, este sistema en todo caso excede por mucho el sistema de la lengua saussureana para incluir las contingencias de la fonación -tales como "una vacilación, una alteración de la voz"- las cuales son absolutamente ajenas al ámbito

<sup>66</sup> FL, p. 29. Saussure efectivamente afirmó en su *Curso*, "a despecho de otras definiciones restrictivas" o contradictorias que pueden encontrarse en su obra, que "hay interdependencia entre lengua y habla: aquélla es a la vez el instrumento y el producto de ésta" (F. de Saussure, op. cit., pp. 64, 65).

<sup>67</sup> F. de Saussure, op. cit., p. 192.

<sup>68</sup> La expresión es de F. Dastur, loc. cit., p. 364.

<sup>69</sup> S, p. 110.

<sup>70</sup> F. de Saussure, op. cit., pp. 55, 201.

<sup>71</sup> S, pp. 110, 111.



sistemático de la lengua tal como la entiende Saussure: la significación para Merleau-Ponty está "en la textura misma del gesto lingüístico, al punto que una vacilación o temblor [*une hésitation*], una alteración de la voz [...] son suficientes para modificarla"<sup>72</sup>. Se deja ver en el ejemplo citado que la "textura" del gesto lingüístico en la que reside la significación podría incluir para Merleau-Ponty aun las así llamadas "segregaciones vocales", "sonidos intrusos", ruidos, suspiros, etc.

Detengámonos ahora en la definición "gestual" del lenguaje. En un gesto –como el de levantarle a alguien la mano amagando golpearlo– el significado es inseparable del movimiento expresivo, un gesto tiene un significado inmediato e inmanente: un gesto es su sentido. Esto no significa que el gesto esté ligado necesariamente o "naturalmente" a su sentido o que tenga un único sentido posible, en tanto un gesto toma su significado diacríticamente de sus relaciones con los que lo preceden –relaciones análogas a las "sintagmáticas"– y con otros gestos dentro de una estructura culturalmente determinada de posibilidades, de modo análogo al signo lingüístico para Saussure: "Cualquier gesto –afirma Merleau-Ponty [...] anuncia una sucesión o repeticiones, [...] vale más allá de su simple presencia y [...] por esto es de antemano aliado o cómplice de todas las otras tentativas de expresión"<sup>73</sup>. Si el sentido del gesto sólo depende de su diferencia y relación con otros dentro de un sistema cultural particular entre otros, entonces la relación entre el gesto y su sentido parece tornarse en cierto modo arbitraria o convencional. Sin embargo, la tesis de Merleau-Ponty implica afirmar a la vez que "no hay signos convencionales" o arbitrarios –en tanto sentido y expresión son en cada caso inseparables, en el interior de cada sistema cultural de signos y de cada "mundo" cultural– y que "no hay en el hombre signos naturales" –en tanto el mundo percibido aun prelingüísticamente es ya siempre instituido intersubjetivamente, "culturalmente" (en el sentido prelingüístico definido *supra*), lo que significa que hay diversos mundos vividos prelingüísticamente–. No hay arbitrariedad del signo porque las diversas lenguas no se refieren con distintos vocablos a lo mismo, ya que no hay "lo mismo" sino experiencias diversas, y en cada una de ellas los vocablos tienen una relación "interior" ("natural") con su sentido<sup>74</sup>.

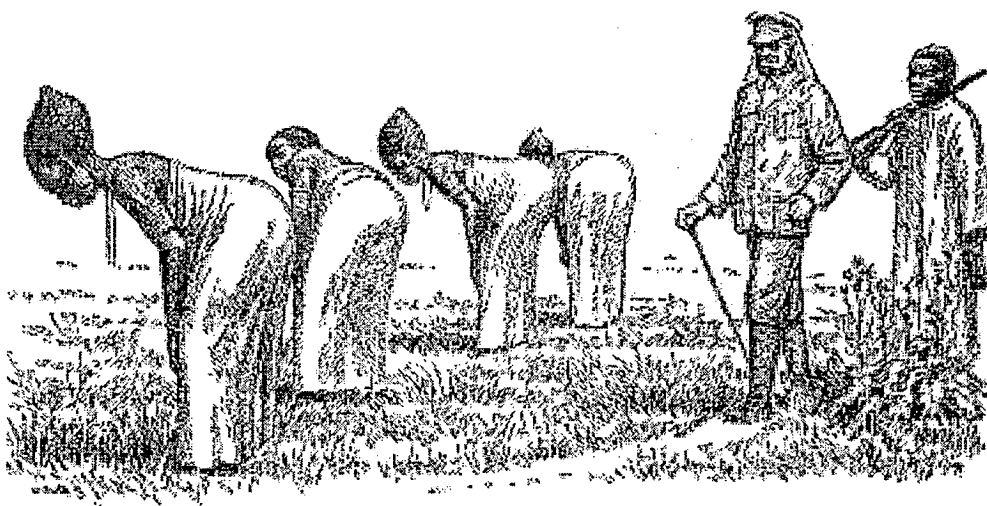
<sup>72</sup> S, p. 111. Nótese que Merleau-Ponty se refiere aquí, como apuntamos, a lo que serían para Saussure contingencias propias de los actos de fonación y que por ello quedan excluidas del ámbito estructural de la lengua, la cual para Saussure "puede localizarse en la porción determinada del circuito donde una imagen acústica viene a asociarse con un concepto", siendo ambos elementos de carácter psíquico (F. de Saussure, op. cit, p. 58). Merleau-Ponty no se está refiriendo a los fonemas, que para Saussure se estructuran diferencialmente y cuyo sistema estudia la fonología, distinta de la fonética como área propia de la lingüística diacrónica (ibid., pp. 231 ss.).

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *El lenguaje indirecto ...*, p. 100.

<sup>74</sup> Por otro lado, la relación entre el lenguaje y la experiencia no es de referencia, sino que el lenguaje se integra y se entrelaza como una nueva dimensión expresiva a una experiencia que ya es por sí misma significativa y expresiva.

No es ni más ni menos natural, ni más ni menos convencional, chillar en un ataque de ira o abrazar en un gesto de amor que llamar mesa a una mesa [...]. La diferencia de las mímicas recubre una diferencia de las mismas emociones [...]. Los sentimientos y las conductas pasionales, al igual que las palabras, son inventados.<sup>75</sup>

De la diversidad de gestos o comportamientos expresivos de "saludo" que se observa en las diversas culturas -diversidad ilustrada en las figuras reproducidas en esta página y las siguientes- se puede concluir que los gestos son "arbitrarios" o "inventados", en tanto cada uno depende de un aprendizaje cultural idiosincrático entre otros posibles, como lo muestra su extrema multiformidad y el modo en que cada uno sería interpretado de otro modo en otras culturas (especialmente para nosotros, el caso del saludo ruso entre hombres y el saludo de las mujeres fulbé en las ilustraciones).



Mujeres fulbé saludando. (Tomado de K. Lang <sup>17</sup>.)

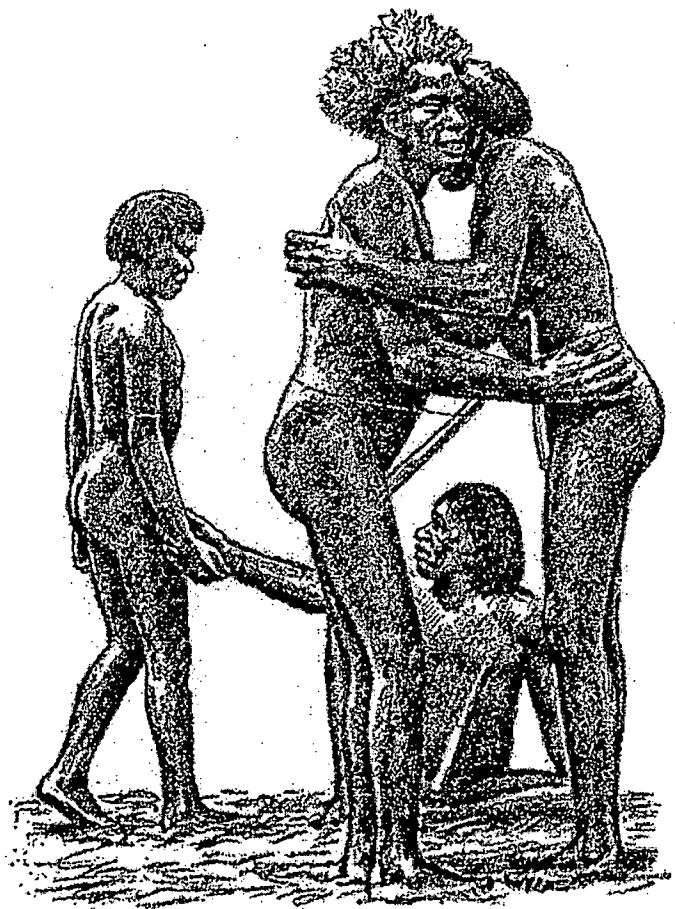
Es claro además que estos gestos toman su sentido de su estar inscriptos en todo un sistema más general de otros comportamientos posibles entre los sexos (eróticos, jerárquicos, etc.) diferentes de los nuestros. Pero igualmente puede decirse que cada uno de ellos es "natural" para el que lo practica, puesto que tiene una relación interna con su sentido: el sentido es inmanente al comportamiento que lo expresa, el gesto *es* su sentido y difícilmente tendría cada agente un modo distinto de expresar lo que expresa más que actuándolo. Y esta "naturalidad" del signo gestual es inseparable de su "arbitrariedad", puesto que aun si decimos que todos son modos de saludo, siendo el saludo un "estilo" gestual casi universal, las unidades gesto-sentido no son idénticas entre sí: las relaciones intercorporales eróticas, jerárquicas, afectivas o emotivas, etc. que cristalizan en cada uno de estos gestos difieren culturalmente.

<sup>75</sup> PP, *ibid.*, p. 220.



Ifes (yorubas) saludando a su soberano. (Tomado de K. Lang<sup>11</sup>.)

Papúes (dugum danis) saludándose. (De la película *Dead Birds*, de R. Gardner.)





*Figura superior: Estampilla soviética mostrando la agradecida recepción de los campesinos a los soldados rusos.*

*Figura inferior: Mural contemporáneo de Leonid Brezhnev de la Unión Soviética saludando con un beso a Eric Honecker de Alemania Oriental.*

Extender lo arbitrario a lo pre-lingüístico -aceptando la pluralidad de mundos vividos aun pre-lingüísticamente, es decir, comportamentalmente- significa a la vez borrar la arbitrariedad del signo en el interior de cada lengua. Pero limitar de este modo la arbitrariedad del signo significa a la vez para Merleau-Ponty aceptar la imposibilidad de una traducción exacta de una lengua a otra. Como dice Saussure, lo arbitrario del signo se muestra en "las diferencias mismas entre las lenguas"<sup>76</sup>, pero en realidad, como sugiere Merleau-Ponty, estas diferencias no pueden describirse como el hecho de que significantes distintos se refieran exactamente a los mismos significados, sino que cada signo lingüístico es una diferenciación única -puesto que depende de su relación con todas las demás- en el seno de cada lengua, y por lo tanto no hay traducción exacta posible.

En este punto Merleau-Ponty no hace más que seguir consecuentemente una de las dos líneas posibles esbozadas por la misma reflexión saussureana respecto de la arbitrariedad del signo. Ya la definición de este concepto tal como la enuncia el lingüista alberga una ambigüedad: "El lazo que une el significante al significado es arbitrario; o bien [...] el signo es arbitrario"<sup>77</sup>. Afirmar que lo arbitrario es la relación entre una y otra cara del signo es diferente de entender que lo arbitrario es el signo mismo, en el sentido de que el sistema de diferencias y relaciones que mantiene con otros signos podría ser distinto del que de hecho es. Saussure pretende afirmar y afirma alternativamente ambas cosas considerando que son correlativas, cuando en realidad pueden conducir en sentidos divergentes. Por un lado, en el primer sentido, sostiene que lo arbitrario consiste en que "no hay relación interior entre significante y significado", que "no hay lazo natural" entre ellos, o que "el significante es inmotivado": "la idea de *sur* no está ligada por relación alguna interior con la secuencia de sonidos *s-u-r* y podría estar representada tan perfectamente por cualquiera otra secuencia de sonidos", como lo prueban "las diferencias entre las lenguas"<sup>78</sup>. Esta definición no podría ser reconocida más que como parcial por Merleau-Ponty, quien rechaza la idea de que el significante "represente" -como dice aquí Saussure- al significado, y de hecho no es consecuente con el núcleo de la lingüística saussureana misma. En efecto, el lingüista también considera, en sentido contrario a sus afirmaciones anteriores, que la lengua "es comparable a una hoja de papel: el pensamiento [significado] es el anverso y el sonido es el reverso: no se puede cortar uno sin cortar el otro; así tampoco en la lengua se podría aislar el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido"<sup>79</sup>. En este sentido el significante y significado que constituyen un signo están inseparablemente unidos -"internamente" y no "arbitrariamente"- como el anverso y el reverso de un mismo trozo de papel resultante de los cortes sistemáticos que realiza la lengua, cortes realizados

<sup>76</sup> F. de Saussure, op. cit., p. 130.

<sup>77</sup> Ibid., p. 130.

<sup>78</sup> Idem.

<sup>79</sup> Ibid., p. 193.

por necesidad en las secciones de ambos lados simultáneamente. En este caso lo arbitrario no es la relación entre ambos lados del trozo, los que en cada caso son inseparables, sino "la elección que se decide por tal porción" o tal otra de la superficie bifronte de la lengua<sup>80</sup>. Y esta arbitrariedad es "relativa", como admite Saussure, puesto que cada corte o "subdivisión contigua"<sup>81</sup> limita la posibilidad de realizar otros y las subdivisiones se interdeterminan recíprocamente, además de que en el interior de cada lengua el significante y significado de un signo no pueden "despegarse": las solidaridades sintagmáticas y asociativas, dice Saussure "limitan lo arbitrario. [...] Todo lo que se refiere a la lengua en cuanto sistema exige, a nuestro entender, ser abordado desde este punto de vista, que apenas cuidan los lingüistas: la limitación de lo arbitrario"<sup>82</sup>. Éste es el aspecto que interesa a Merleau-Ponty, y por eso encuentra en Saussure, paradójicamente y a contrapelo de las interpretaciones comunes, al lingüista de la "no-arbitrariedad" del signo: "Saussure ha mostrado [...] que nada es fortuito en el lenguaje: es una totalidad, el uso de cada signo está en relación con el de todos los otros; en este sentido los signos no son convencionales"<sup>83</sup>.

En última instancia, como admite el mismo Saussure, la consideración del signo como arbitrario o como motivado se relaciona con su definición "lexicológica" -en tanto el significante se referiría a un significado con el que no tendría nada en común- o "gramatical" en el sentido amplio en que Saussure emplea el término, es decir, como "sistemático" o "estructural"<sup>84</sup>. Pero la apuesta original de la lingüística estructural, como observa bien Merleau-Ponty, es justamente la de hacer depender la primera perspectiva de la segunda: "se podría muy bien abordar el problema de las unidades -dice Saussure- por los hechos de gramática"<sup>85</sup>, es decir, lo lexicológico por lo sistemático, lo cual significaría a la vez disolver lo arbitrario en lo motivado. Sin embargo, Saussure parece alternativamente optar por el punto de vista lexicológico o por el sistemático, por ejemplo al definir la "alteración" o "mutabilidad" de la lengua, por un lado, como "desplazamientos de la relación entre el significado y el significante"<sup>86</sup> -lo que supondría "despegar" ambos lados de la superficie bifronte de la lengua- o como la "sucesión" de elementos que "se reemplazan unos a otros" o se substituyen<sup>87</sup> a través del tiempo -lo que significa que lo que se desplaza no es una cara del papel independientemente, lo que sería imposible puesto que ambas son inseparables, sino los cortes o las subdivisiones mismas que realiza la lengua-. La interpretación merleauPontyana, en suma, es

---

<sup>80</sup> Idem.

<sup>81</sup> Ibid., p. 192.

<sup>82</sup> Ibid., pp. 220, 221.

<sup>83</sup> *MPS*, p. 555.

<sup>84</sup> F. de Saussure, op. cit., pp. 221, 222.

<sup>85</sup> Ibid., p. 205.

<sup>86</sup> Ibid., p. 140.

<sup>87</sup> Ibid., p. 174.

consecuente en observar que el primado de la perspectiva sistemática conduce a relativizar la tesis de la arbitrariedad del signo<sup>88</sup>.

Puede parecer más extraño y complicado el movimiento que hace Merleau-Ponty para mostrar que estas tesis no lo comprometen con una posición inconmensurabilista o incluso relativista. Si bien es cierto que la diversidad de lenguas representa "varias maneras para el cuerpo humano [...] de vivir" y "de ahí que el sentido *pleno* de una lengua nunca pueda traducirse en otra"<sup>89</sup>, esto no quita el que de hecho haya traducciones eficaces, que los seres humanos se comuniquen, que haya, en fin, un tipo de universalidad. Sólo que no se trata de una universalidad *a priori* ni trascendente a las culturas y a la historia, sino de una universalidad en perpetua construcción y reestructuración, una universalidad empírica que se forja continuamente en las contingencias históricas. Una universalidad —dice también Merleau-Ponty— "lateral" u "oblicua", esbozada en el cruce de las diversas culturas. Sólo para quien se aferre a una idea atemporal, apriorista y trascendentalista de universalidad esta opción puede resultar relativista.

Una consecuencia del rechazo merleau-pontyano de una universalidad apriorística es la negación de la posibilidad de universales lingüísticos o de una gramática universal, como la que proponía Husserl en la cuarta Investigación Lógica o, en otro sentido, la más contemporánea gramática transformacional chomskyana:

Lejos de que las lenguas particulares aparezcan como la realización "separada" de ciertas formas de significación ideales y universales, la posibilidad de una síntesis tal deviene problemática. La universalidad, si es alcanzada, no lo será por una lengua universal que [...] nos proveería de los fundamentos de toda lengua posible, sino por un pasaje oblicuo de tal lengua que hablo [...] a tal otra que aprendo [...] sin que se pueda allí reconocer los elementos comunes de una estructura categorial única.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Todo lo afirmado hasta aquí difiere radicalmente de la interpretación que de la filosofía del lenguaje merleau-pontyana otorga R. Barbaras en *Le tournant de l'expérience*. El exégeta considera que la importancia teórica otorgada por Merleau-Ponty en su *Phénoménologie* a la cuestión del origen del lenguaje y su raigambre corporal "es problemática en la medida en que el lazo del signo con su sentido no es 'natural'" (p. 189; no expresamos aquí nuestras objeciones a esta afirmación puesto que se derivan directamente de toda nuestra exposición). Las "soluciones" merleau-pontyanas a este problema tal como las considera el exégeta —las cuales además no son las mismas que las que hemos encontrado en el texto del filósofo— le parecen "totalmente formales" (idem.) y afirma que por esa razón Merleau-Ponty se ve llevado en última instancia a "recurrir a la conciencia" y al "cogito" (p. 190), sin comprender el comentador que el "cogito tácito" en el que se funda la significación lingüística es, en la definición de Merleau-Ponty, "una subjetividad que no difiere de mi existencia como cuerpo" y "el cuerpo mismo" (PP, p. 467), por lo que el capítulo acerca de "El 'Cogito'" no hace sino confirmar lo ya dicho en el capítulo de la misma obra acerca del lenguaje respecto de su fundamento corporal y sensible. La interpretación de Barbaras es además inviable porque Merleau-Ponty califica expresamente en su *Phénoménologie* la idea de una conciencia intelectual sin lenguaje como "un contrasentido" (PP, pp. 221, 222).

<sup>89</sup> PP, p. 218.

<sup>90</sup> M. Merleau-Ponty, "Sur la phénoménologie du langage", en H. L. Van Breda (ed.), *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1952, p. 95 (ensayo también contenido en *Signes*).

Del mismo modo que hay que reconocer este entrelazamiento de lo universal y lo particular para dar cuenta tanto de la diversidad de mundos y lenguajes como del hecho de la traducción y de la comunicación, hay que reconocer un entrelazo similar en el interior de cada lengua entre el aspecto sincrónico (la lengua como estructura) y diacrónico (que tal como vimos, en la particular interpretación merleau-pontyana de Saussure, no incluye sólo la evolución histórica de la lengua, sino los actos de habla y aun las contingencias de las locuciones particulares). Debe haber un sistema, una lógica presente en el desarrollo para que haya siempre significación, a la vez que el sistema de la sincronía debe comportar fisuras donde el evento y la contingencia se inserten<sup>91</sup>. La formulación parece paradójica. ¿Cómo puede haber sistema o estructura fundados en la contingencia? ¿Cómo puede, por ejemplo, aprenderse el sistema de la lengua a partir de la incorporación fortuita de elementos que sólo toman su sentido de la totalidad que aún no existe, o cómo puede la lengua mantener su sistematicidad en el cambio? Estas formulaciones no son más paradójicas que la construcción de una cúpula o un arco románico<sup>92</sup>, en la que cada uno de sus elementos se sostienen el uno al otro. Y sin embargo, de hecho las cúpulas y los arcos se construyen, el lenguaje se aprende, la lengua es sistemática no haciendo abstracción de su historia sino en su mismo devenir. El entrelazamiento de la sincronía y la diacronía, la evolución y el sistema de la lengua, permite hablar de una "lógica en la contingencia" o una "lógica encarnada", y es este mismo entrelazamiento el que impide dar cuenta de un sistema universal y omniabarcador. El punto de vista sistemático derivado del "corte transversal sincrónico" sobre la diacronía -la terminología merleau-pontyana es aquí la misma que la de Saussure<sup>93</sup>- no podría dar cuenta más que de un sistema que "nunca está totalmente en acto, comporta siempre cambios latentes o en incubación, nunca está hecho de significaciones absolutas unívocas"<sup>94</sup>.

Volveremos ahora a la cuestión genética para dar un paso más allá del gesto mudo hacia el gesto sonoro, anterior aun al gesto propiamente lingüístico. No nos referiremos aquí a la cuestión del origen filogenético del lenguaje, investigación en la que Merleau-Ponty tampoco mostró demasiado interés. Una posible razón de esta falta de referencias demasiado explícitas a la cuestión por parte del filósofo es el carácter necesariamente hipotético de los desarrollos de la así denominada "glosogenética", que fue excluida por largo tiempo de la investigación científica<sup>95</sup> y no contaba más que con un número de dudosas teorías muy divergentes entre sí en el momento en que

<sup>91</sup> Ibid., p. 94.

<sup>92</sup> M. Merleau-Ponty, *El lenguaje indirecto* ..., p. 62.

<sup>93</sup> Cf. Saussure, op. cit., pp. 157 ss. La sincronía, según Saussure, sería semejante al corte transversal de un vegetal, mientras que la diacronía al corte longitudinal.

<sup>94</sup> S, p. 109.



el filósofo escribía<sup>96</sup>. Merleau-Ponty mostraba ser consciente de esta situación al referirse al "origen del lenguaje" como "un problema siempre apremiante, por más que los psicólogos y lingüistas acuerden en negarle el título de un saber positivo"<sup>97</sup>. Sin embargo al hablar del "habla originaria" se refiere en varias ocasiones, siempre entre comillas, al "primer hombre que ha hablado"<sup>98</sup>, porque la sola necesidad de que el lenguaje hubo de tener un origen evolutivo -por más que éste aún no haya sido empíricamente elucidado y aun si no pudiera serlo nunca- sirve en sus desarrollos como una premisa para sostener, entre otras conclusiones, el enraizamiento de la expresión lingüística en el sentido y la expresión prelingüísticos. Sí en cambio Merleau-Ponty se interesó en los desarrollos de la psicología evolutiva o genética acerca de la adquisición del lenguaje, de los que extrajo diversas consideraciones filosóficas<sup>99</sup>. Hasta este punto notamos que entre el sentido perceptivo y el lingüístico Merleau-Ponty atendía a la expresión del cuerpo en el gesto. En palabras de Dillon: "El gesto, o algo semejante al gesto [...] es necesario para cubrir el salto entre las fases prelingüísticas y lingüísticas del animal hablante"<sup>100</sup>. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty resume -quizá de modo un poco vago- este y otros pasos de esta génesis:

Entre mis movimientos hay algunos que no se dirigen a ninguna parte [...]: son los movimientos de la cara, muchos gestos y sobre todo esos extraños movimientos de la garganta y la boca que dan lugar al grito y a la voz. Estos movimientos concluyen en sonidos y los oigo. Como el cristal, el metal y muchas otras sustancias, soy un ser que suena [...]. Nuestra existencia de seres sonoros para los otros y para sí mismos contiene ya cuanto se requiere para que haya palabra [...]. Comprender una frase no es nada más que acogerla plenamente en el ser sonoro de uno.<sup>101</sup>

Se hace evidente en el texto citado que el filósofo sigue pensando en estos últimos escritos, tal como lo hacía en su *Fenomenología de la percepción* y sus lecciones de psicología, que "el lenguaje es una prolongación indisoluble de toda la actividad física, y al mismo tiempo es nuevo en relación a ella: la palabra emerge del 'lenguaje total' constituido por los gestos, las mímicas, etc. Pero

<sup>95</sup> En 1866 el estatuto fundacional de La Sociedad Lingüística de París prohibió la investigación del origen del lenguaje declarándolo "acientífico" (cf. A. G. Benejam, "Evolución y Lenguaje", en F. Broncano (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995, p. 273).

<sup>96</sup> Un buen resumen de los desarrollos contemporáneos de la glosogenética puede hallarse en Mike Beaken, *The Making of Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996. El enfoque de Beaken parece además afín a algunos postulados de la visión merleauPontyana del lenguaje, no sólo por mostrar la pertinencia de la expresión gestual en el estudio de los orígenes del lenguaje sino por subrayar el papel determinante que en éstos hubo de tener, por sobre la evolución anatómica, el *comportamiento intersubjetivo*, en especial los tipos de trabajo cooperativo desarrollados en las primeras comunidades humanas.

<sup>97</sup> *PP*, p. 217.

<sup>98</sup> *PP*, p. 208, n. 1; p. 217.

<sup>99</sup> A estos estudios empíricos dedicó su curso de 1949 "La conscience et l'acquisition du langage", publicados en *MPS*, pp. 9-87.

<sup>100</sup> M. C. Dillon, op. cit., p. 187.

<sup>101</sup> *Vyl*, pp. 179, 192.

transforma"<sup>102</sup>. Se trata, en suma, de una dimensión que aparece en la experiencia corporal y perceptiva y que la reestructura. En los lineamientos de este aparecer tal como son esbozados en el párrafo de su obra póstuma citado más arriba, Merleau-Ponty se refería, entre el gesto y el lenguaje articulado, a "esos extraños movimientos de la garganta y de la boca que dan lugar al grito y a la voz", es decir, a una especie de "gesto sonoro" aunque todavía prelingüístico, o una especie de proto-lenguaje, hablado pero gestual. Aquello que el filósofo tiene en mente aquí es seguramente el aspecto fonemático, al que ya prestaba una atención especial en sus cursos de psicología en la Sorbonne (1949-1952). En este sentido, la teoría merleau-pontyana del lenguaje se muestra, como lo señaló James Edie, "extremadamente original. Descubre y presta atención a algo que [quizás] ningún filósofo [...] atendió, el tipo de significado que existe en el nivel de los patrones fonemáticos que pueden ser aceptados (dada la fonología natural de un lenguaje dado) por los hablantes nativos"<sup>103</sup>.

Un fonema es algo entre un ruido del cuerpo y una palabra en el siguiente aspecto: el nivel fonemático no está totalmente desprovisto de sentido, está además estructurado, pero no tiene un sentido explicitable o definible como el de una palabra. Un fonema no representa ni se refiere a un objeto sino que comporta más bien un "significado emocional o afectivo" como el de la melodía o la entonación, una especie de "significado gestual" pero ya a nivel acústico. Así afirma el filósofo que "el predominio de las vocales en un lenguaje, o de las consonantes en otro [...] representan diversas maneras de cantar o celebrar el mundo"<sup>104</sup>. El fonema tiene en este sentido una significación inmanente, no exterior, aunque dependiente de su relación con otros sonidos posibles, sin que exista aún el sistema de la lengua<sup>105</sup>. Además, hay que notar que el modo fonemático de significar depende más bien de la relación con los otros seres hablantes que de la relación con objetos del mundo. En la etapa del balbuceo el bebé profiere sonidos variadísimos y azarosos, para ir paulatinamente restringiendo la gama de sonidos que es capaz de proferir a aquellos que son reconocidos por los otros de su comunidad lingüística particular, un fenómeno que Jakobson denomina "deflación"<sup>106</sup>. Su capacidad de articulación se empobrece, y esto es simultáneo a la "adquisición de contrastes fonemáticos", a la "adquisición gradual de su sistema de oposición"<sup>107</sup>.

<sup>102</sup> *MPS*, p. 15.

<sup>103</sup> J. Edie, "Foreword" a Merleau-Ponty, *Consciousness and the Acquisition of Language*, Evanston, Northwestern Un. Press, 1973, p. xvii.

<sup>104</sup> *PP*, p. 218.

<sup>105</sup> Saussure ya consideraba al nivel fonemático como estructurado, aunque sin considerarlo preexistente a la lengua: "Lo que caracteriza [a los fonemas] no es su cualidad propia y positiva sino simplemente el hecho de que no se confunden unos con otros. Los fonemas son ante todo entidades opositivas, relativas y negativas" (F. de Saussure, op.cit., p. 201).

<sup>106</sup> Cf. *MPS*, p. 24.

<sup>107</sup> *Idem*.

Jakobson mostró que tanto en la paulatina adquisición como en la paulatina pérdida de la articulación fonemática -en casos de afasia- se evidencia un orden invariable, lo que muestra la rigurosa sistematicidad del todo<sup>108</sup>. Esta entrada del balbuceo "en el sistema" por la interacción del bebé con los hablantes de una comunidad particular simultáneamente lo hace significativo -no en sentido referencial sino portando una "significación de situación"<sup>109</sup>- y comunicativo, sin que pueda separarse una función de la otra, por eso Merleau-Ponty ve "la originalidad de la teoría de Jakobson [...] en que establece una correlación estrecha entre la adopción de un sistema fonemático en sí y su función de comunicación"<sup>110</sup>. Así, el balbuceo del bebé alemán o inglés toma un acento alemán o inglés distintivo y el bebé dispone de estos sonidos y entonaciones características de una lengua antes de poder formar palabras y oraciones, de disponer de una lengua articulada sintácticamente. Este primer estadio en el acceso al lenguaje, entonces, no comporta un sentido referencial sino más bien un sentido de reconocimiento intersubjetivo a nivel emocional. Y para Merleau-Ponty -en palabras de Edie- "aún cuando las palabras alcancen la capacidad de portar niveles de significado referencial y eventualmente conceptual, nunca pierden ese nivel primitivo, estrictamente fonemático de significado 'afectivo' que no es traducible en definiciones conceptuales"<sup>111</sup>.

Ahora bien, cuando el niño comienza a "referirse a objetos mediante palabras", lo que en realidad sucede es que el aspecto lingüístico se "adhiera" como una nueva perspectiva o una nueva dimensión sensorial esencial o inmanente al objeto mismo. El rojo percibido mismo tiene ahora algo del sonido "o" (o para el hablante inglés, del sonido "e"), y aun lo sigue teniendo en el adulto: su relación no es "arbitraria" en el primero de los sentidos que diferenciamos más arriba. Ambos, lo percibido y el sonido que compone la palabra, tienen algo en común, una "relación interior" y, aun podría decirse, una "semejanza"<sup>112</sup>. Lo que nos hace difícil observar esta semejanza, además de que nos vemos llevados erróneamente a pensar que de haber una semejanza ésta debería ser "natural" en el sentido de "universal", es el circunscribir nuestra concepción de lo percibido a la de una cosa con límites precisos y, en particular, visible. Pero Merleau-Ponty entiende que una cosa percibida es el entrelazamiento mismo, no sólo de sus diversas apariciones visuales posibles -retenciones y protensiones- sino de sus diversas dimensiones sensibles (sus colores, sus sabores, sus aromas, sus

<sup>108</sup> MPS, p. 23. El sistema fonemático para Jakobson (*Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1941) se compondría de un sistema universal, común a todas las lenguas y que aparecería en el niño en primer lugar, y un sistema particular propio de cada lengua. Sin embargo, Merleau-Ponty observa enseguida en el curso citado que, por el contrario, para Troubetzkoy no existen en rigor componentes universales, lo que parece más cercano a su propia visión (Nikolai S. Trubezkoy, *Introduction to the Principles of Phonological Description*, The Hague, Nijhoff, 1968).

<sup>109</sup> MPS, p. 24.

<sup>110</sup> Idem.

<sup>111</sup> J. Edie, loc. cit., p. xviii.

<sup>112</sup> Aunque "semejanza" tiene el inconveniente de evocar una relación entre dos cosas separadas.

formas, sus texturas, su sonoridad, etc.) de tal modo que "cada elemento en una cosa percibida lleva, envuelve, implica, refleja y es en su propio registro equivalente al otro"<sup>113</sup>. Esta remisión intersensorial es virtualmente inacabable en el despliegue de la experiencia: la percepción no llega a poseer la esencia de la cosa como una "definición" o "fórmula" sino como un "estilo" que se da en la articulación misma entre las dimensiones abiertas -abiertas tanto en el sentido de "ya abiertas" como de "abiertas a" otras-. Y es en este sentido que el aprendizaje del lenguaje abre una dimensión sonora de las cosas mismas que se entrelaza con las ya abiertas, así como el aprendizaje de la escritura abrirá una dimensión gráfica que se entrelazará con la del sonido lingüístico y con la de lo percibido mismo. Hablar de "semejanza" entre estas dimensiones de hecho resulta inadecuado no por atribuir una relación demasiado estrecha, sino por el contrario, no lo suficientemente estrecha: las relaciones son de hecho *interiores* como las de los brotes surgidos de una misma planta. En la visión merleau-pontyana, para dejarnos llevar por la metáfora, el lenguaje no es la "morada originaria del ser" sino más bien un brote o una floración del mundo sensible que lo extiende y lo dota de nuevas dimensiones que se integran a las previas resignificándolas, o si se quiere -a la vez y correlativamente- una extensión del cuerpo percipiente-motriz, un "nuevo órgano de los sentidos".

Así como la iniciación en lo fonemático es sistemática, también lo es la incorporación de términos y funciones gramaticales, tal como lo muestra la adquisición de pronombres personales y de tiempos verbales no de uno en uno sino en "bloques" de diferencias y relaciones. Como afirma Merleau-Ponty, "en períodos decisivos del desarrollo el niño se apropia de *Gestalten* lingüísticas, estructuras generales"<sup>114</sup>; "no puede considerarse el equipamiento lingüístico como una suma de palabras: se trata más bien de sistemas de variaciones que hacen posible una serie abierta de palabras"<sup>115</sup>. La adquisición del lenguaje, mediada por la audición del niño del habla de los adultos, es comparada por el filósofo con el desciframiento de un texto escrito en clave en el cual quien descifra no conoce la clave y el código, es decir que más que un simple desciframiento se trata de una labor "criptográfica" o "poligráfica". En este caso,

el polígrafo utiliza dos caminos convergentes: a) una crítica interna del texto (frecuencia de ciertos signos, su disposición, palabras en el caso de que las haya), es decir, su estructura; b) una crítica externa (lugar y tiempo de la emisión, situación del emisor).<sup>116</sup>

Ambos caminos hacia la significación son "convergentes" y se iluminan entre sí: la significación se descubre a la vez como sistema y como uso, en su aspecto estructural y pragmático. Y en última instancia, eso es todo lo que constituye la significación para Merleau-Ponty, y no una referencia

<sup>113</sup> Alphonso Lingis, *Foreign Bodies*, p. 5.

<sup>114</sup> *MPS*, p. 22.

<sup>115</sup> *MPS*, p. 21.

exterior ni tampoco un concepto que deba ponerse en relación con el signo "a descifrar": "es el *valor de uso* el que define al lenguaje"<sup>117</sup>. Así como la profundidad u objetividad de la cosa percibida está en función de su ser co-percibida inter-corporalmente, también el significado lingüístico resulta del uso inter-corporal del lenguaje: es porque la palabra habla a otro que podemos decir que habla de algo. Como dirá el filósofo en uno de sus últimos textos, "ningún locutor habla sin antes hacerse *alocutor*, *aunque sólo lo sea de sí mismo*, con lo cual cierra el circuito de su relación consigo y con los demás y, al mismo tiempo, se constituye en *delocutor*"<sup>118</sup>.

Hay que recordar que el mismo carácter estructural que el filósofo reconoce en el lenguaje puede reconocerse -era reconocido ya por el filósofo- en el mundo percibido:

Cuando el niño se habitúa a distinguir el azul del rojo, se constata que el hábito adquirido respecto de este par de colores beneficia a todos los demás. [...] Aprender a ver los colores es [...] enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo [el cual es un] sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas.<sup>119</sup>

En este sentido, es cuestionable la opinión expresada por J. Edie que afirma que Merleau-Ponty sólo después de haberse interesado explícitamente en el estructuralismo lingüístico<sup>120</sup> interpreta el mundo percibido "en términos de las oposiciones [...] diacríticas binarias. Aún la percepción del color es vista como una cuestión de inmersión en un sistema de diferencias, análogas a las del lenguaje"<sup>121</sup>. La adquisición sistemática de estructuras perceptivas ya era tenida en cuenta en la *Fenomenología de la percepción* y en sus cursos de psicología el filósofo formula la analogía con la sistematicidad del aprendizaje del lenguaje en los siguientes términos: "El progreso en la percepción de los colores [...] [es] una articulación o 'Gestaltung' de las percepciones mismas. [...] El niño asume la gama fonemática, inmanente al lenguaje que oye, *como asume las estructuras del mundo percibido*"<sup>122</sup>. En este sentido, al contrario de lo que afirma J. Edie, Merleau-Ponty *parte* de observar -siguiendo a la *Gestaltpsychologie*- el carácter estructural del mundo percibido y luego -al interesarse en el estructuralismo lingüístico- reconoce que, análogamente a lo ya observado en la percepción, el lenguaje y su adquisición son también estructurales. Es más conveniente, entonces, sostener como P. Cassou-Nogues que

<sup>116</sup> MPS, p. 46.

<sup>117</sup> MPS, p. 47.

<sup>118</sup> Vyl, p. 191. Los neologismos aquí empleados por Merleau-Ponty remiten a los verbos latinos *adloquor*, hablar a alguien, y *deloquor*, hablar de algo.

<sup>119</sup> PP, pp. 178, 179.

<sup>120</sup> En 1948 y 1949 Merleau-Ponty dictó conferencias sobre Saussure (cf. J. Edie, "Foreword", p. xxxvi).

<sup>121</sup> J. Edie, "The Meaning and Development of Merleau-Ponty's Concept of Structure", p. 40.

<sup>122</sup> MPS, p. 30. El subrayado es nuestro.

las cosas no se pronuncian más que como diferencias [*écarts*] en relación a un nivel de espacio, de tiempo, de movilidad, es decir como diferencias [*différences*] sobre el fondo de otras cosas. El análisis saussureano [para Merleau-Ponty] no hace más que reencontrar y confirmar esta idea de la percepción.<sup>123</sup>

Podría objetarse que lo que Edie en realidad está señalando es que Merleau-Ponty cambia o reformula su comprensión de la "estructura" que estaría en juego en la percepción -que originalmente entendía como una *Gestalt*- por su acercamiento posterior al estructuralismo lingüístico. ¿Pero en qué radicaría la diferencia entre ambos sentidos de "estructura" en los usos merleau-pontyanos de la noción? Podemos proponer hipotéticamente tres posibilidades. En primer lugar, la posibilidad de que la diferencia estribe en que las estructuras del estructuralismo lingüístico se articulen, como decía Edie, en "oposiciones diacríticas binarias". Pero este no parece ser un aspecto que Merleau-Ponty haya enfatizado, y es restringido el peso que comporta el carácter binario en los mismos análisis de Saussure. Un elemento no sólo debe distinguirse de -y relacionarse con- el que lo precede y lo sigue en la cadena verbal, sino de todos los demás que participan del sintagma. Y esto por sí mismo no sería suficiente, sino que debe distinguirse y relacionarse con "todos los términos con los que puede estar asociado"<sup>124</sup> según las "relaciones asociativas" saussureanas que la lingüística estructuralista posterior llamará "paradigmáticas". Cualquier oposición binaria, tal como *Nacht : Nächte*, en el ejemplo de Saussure, puede expresarse con una fórmula binaria *a/b* sólo con la advertencia de que a su vez "cada uno de los términos [...] está constituido por todo un juego de oposiciones en el seno del sistema", "no son términos simples"<sup>125</sup>, de tal modo que la oposición binaria es sólo un modo de abreviar "algebraicamente" una red de conexiones y diferencias no binarias.

En segundo lugar, según Edie,

lo que distingue a la estructura del lenguaje natural diacrónico [la estructura del "estructuralismo"] de la propia de los Gestaltistas es que los elementos que constituyen la "estructura" no están simple y estáticamente yuxtapuestos sino que se desarrollan dinámicamente en el tiempo. Es claro que quien identificara estos dos sentidos de estructura estaría cometiendo una seria equivocación.<sup>126</sup>

Si es así, Merleau-Ponty es quien habría cometido esta "seria equivocación" al afirmar, por ejemplo, que el lenguaje es "una *Gestalt* en movimiento"<sup>127</sup> y Vincent Descombes habría estado en lo cierto al afirmar que "Merleau-Ponty entiende las 'estructuras' del estructuralismo en el sentido en que hablaba de 'estructura' en *La estructura del comportamiento*: confundiéndolas con *Gestalten*. Es

<sup>123</sup> Pierre Cassou-Nogues, "Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty", en M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 379.

<sup>124</sup> F. de Saussure, op. cit., p. 169. El subrayado es nuestro.

<sup>125</sup> Ibid., p. 205

<sup>126</sup> J. Edie, ibid., p. 46.

<sup>127</sup> MPS, p. 85.

verdad que no es el único en cometer este error"<sup>128</sup>. Quizás para evitar la imputación de error y confusión a Merleau-Ponty, J. Edie propone distinguir cuatro períodos claramente delimitados en el desarrollo del concepto merleau-pontyano de estructura: 1) Gestaltista; 2) Dialéctico; 3) Estructuralista; 4) Post-estructuralista ("en un sentido específicamente merleau-pontyano, i.e., pre-derrideano")<sup>129</sup>. De este modo, Merleau-Ponty no habría confundido unos sentidos con otros, como afirman otros intérpretes, sino que habría cambiado su concepto de estructura al menos tres veces. Sin embargo, los momentos temporales de la evolución del pensamiento merleau-pontyano muestran, a nuestro entender, una gran "adherencia" o "viscosidad" como para poder ser delimitados tan netamente. Si fuera el caso de que, como dice Edie, lo que propiamente distingue a las estructuras lingüísticas de las gestálticas es el dinamismo de las primeras -lo que posiblemente también puede prestarse a discusión- entonces habría que concluir que Merleau-Ponty era estructuralista antes de su viraje estructuralista, en su etapa "gestaltista", puesto que en *La estructura del comportamiento* el filósofo ya definía la noción de forma precisamente como una "estructura dinámica"<sup>130</sup>, "un conjunto de fuerzas en estado de equilibrio o de cambio constante [...]". Cada cambio local se traducirá pues en una forma por una redistribución de las fuerzas [...]. Con la forma se introduce pues un principio de discontinuidad y se dan las condiciones de un desarrollo [...], de un hecho, de una historia"<sup>131</sup>. Nótese además el hecho curioso de que Saussure da cuenta del dinamismo lingüístico de manera muy semejante a como Merleau-Ponty define el dinamismo gestáltico en el texto recién citado, es decir, como una variación local que produce una redistribución de los demás elementos, una reestructuración. Según Saussure,

el sistema no se modifica directamente nunca [...] [sino que] sólo sufren alteración ciertos elementos. Es como si uno de los planetas que gravitan hacia el sol cambiara de dirección y de peso; tal hecho aislado entrañaría consecuencias generales y trastornaría el equilibrio del sistema solar entero. [...] Un elemento del primer [sistema] ha cambiado, y eso basta para hacer nacer otro sistema.<sup>132</sup>

<sup>128</sup> Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 102. Descombes no precisa cuáles serían, en su opinión, las diferencias claves entre ambos tipos de estructuras. James Edie, a pesar de que su artículo intenta delimitar períodos netos, sugiere lo mismo que Descombes en una nota: Merleau-Ponty "reinterpreta sus ideas más nuevas en términos de períodos anteriores. Así reinterpreta su interpretación dialéctica de la fenomenología en términos de la teoría de la *Gestalt*, y su estructuralismo en términos tanto del Gestaltismo como de la dialéctica" (J. Edie, *ibid.*, p. 56).

<sup>129</sup> J. Edie, *ibid.*, p. 41.

<sup>130</sup> *EC*, p. 196.

<sup>131</sup> *EC*, p. 195.

<sup>132</sup> F. de Saussure, *op. cit.*, p. 154. En realidad, la definición merleau-pontyana -antes y después de leer a Saussure- siempre es incluso *más* dinámica que la de Saussure, puesto que pretende dar cabida al dinamismo *en el interior* del sistema, lo que hace que, a diferencia de Saussure, siempre piense a la estructura como contaminada por la contingencia, precaria e incompleta.

Parece más atinado entonces, antes que imputar confusiones o marcar periodizaciones y quiebres, pensar que Merleau-Ponty nunca fue "gestaltista" así como tampoco fue posteriormente "estructuralista", sino que más bien incorporó a su propia reflexión sobre la estructura elementos de diversas corrientes, elementos que nunca fueron incorporados sin sufrir a su vez transformaciones importantes, puesto que ni siquiera adoptó el filósofo la idea de *Gestalt* sin acompañarla a la vez de una fuerte crítica a la ontología frecuentemente materialista supuesta por los psicólogos de aquella escuela.

Resta una tercera posibilidad para comprender cuál sería la concreta innovación -si es que la hubiera- que habría aportado el estructuralismo lingüístico a la reflexión merleau-pontyana: quizás ésta resida en el hecho de que el estructuralismo lingüístico es, precisamente, lingüístico. ¿Pero qué significa esto? Si significa que Merleau-Ponty sólo concibió estructuralmente la expresión lingüística después de interesarse explícitamente en el estructuralismo lingüístico esto sería incorrecto, puesto que ya en *La estructura del comportamiento* el filósofo concebía la significación lingüística como esencialmente estructural: "El signo [...] representa lo significado, no según una asociación empírica, sino porque su relación con los otros signos es la misma que la relación del objeto significado por él respecto de los otros objetos"<sup>133</sup>. En el texto recién citado se observa además la curiosidad de que -con la importante salvedad de reemplazar "signo" por "significante" y "objeto significado" por "significado"- la definición "gestáltica" de Merleau-Ponty coincide con la descripción de Saussure del modo en que el sistema de diferencias y relaciones de la lengua segmenta simultáneamente el orden del significante y el significado, haciéndolos partícipes de una misma estructura: "Podemos representar [...] la lengua -dice Saussure- como una serie de subdivisiones contiguas marcadas a la vez sobre el plano [...] de las ideas [significado] [...] y el [...] de los sonidos [significante]"<sup>134</sup>. Si se entendiera, en cambio, que la particularidad "lingüística" del estructuralismo lingüístico significó para Merleau-Ponty reducir el ámbito de lo estructural a lo lingüístico, también se iría por la senda equivocada. En primer lugar, porque el mismo Saussure entendía que "el problema lingüístico es primordialmente semiológico"<sup>135</sup>, entendiendo por semiología "la ciencia que estudia los signos en el seno de la vida social" o la ciencia del "conjunto de sistemas fundados en lo arbitrario del signo", y que podría incluir "los ritos, las costumbres, etc."<sup>136</sup>. De este modo, Saussure ya sentaba las bases de un método de indagación estructural que debería extenderse más allá de la lingüística, cuanto menos a otras ciencias *humanas*. En segundo

<sup>133</sup> EC, p. 176.

<sup>134</sup> F. de Saussure, op. cit., p. 192.

<sup>135</sup> Ibid., p. 62.

<sup>136</sup> Ibid., pp. 60, 131. Saussure no es consecuente con esta definición, al afirmar en otras ocasiones en sentido contrario que "las otras instituciones humanas [distintas de la lengua que es arbitraria] -las costumbres, las leyes, etc.- están todas fundadas, en grados diversos, en la relación natural entre las cosas" (ibid., p. 141).



lugar, el particular "estructuralismo" merleau-pontyano desde el principio concibió la investigación estructural como capaz de ser extendida incluso más allá de las ciencias humanas. Aun "el conocimiento físico -escribía el filósofo en *La estructura del comportamiento-*, en la medida en que se ocupa de las estructuras, admite las mismas categorías que es tradicional reservar al conocimiento de la vida y del espíritu"; el orden físico, vital y humano se integrarían así "como tres tipos de estructuras"<sup>137</sup>, y no hay razones para pensar que tras el contacto con el estructuralismo lingüístico Merleau-Ponty haya visto la necesidad de limitar la adopción del punto de vista estructural al lenguaje. Más bien, por el contrario, vimos que siempre continúa pensando en términos estructurales aspectos no lingüísticos de la expresión, así como la percepción y el mundo mismo, lo que no podría ser de otro modo si el mundo siempre siguió siendo para Merleau-Ponty, en primera y última instancia, mundo sensible y percibido, y la percepción es percepción de estructuras. En sus últimas notas -habiendo ya incorporado el estructuralismo lingüístico y en la etapa que, según Edie, habría que distinguir como "post-estructuralista"- el filósofo seguirá escribiendo, igual que en sus primeras obras, que "la percepción [...] es de por sí apertura de un campo de *Gestaltungen*"<sup>138</sup>.

La exposición de los ejes de la filosofía merleau-pontyana del lenguaje que hemos intentado desarrollar nos ofrece, en su conjunto, una visión no sólo estructural sino simultáneamente pragmática del lenguaje: los aspectos pragmáticos e intersubjetivos<sup>139</sup> anteceden genéticamente y priman ontológicamente para Merleau-Ponty por sobre la función denotativa o referencial. Afirma el filósofo:

Lo que encubre la relación viviente de los sujetos hablantes es que se toma siempre como modelo de la palabra al *enunciado* o al *indicativo*, y se lo hace porque se cree que no hay, fuera de los enunciados, más que balbuceos, la sinrazón.<sup>140</sup>

Por eso Merleau-Ponty se precave del deslizamiento que observa a veces en Jakobson hacia la consideración del aspecto estructural como un "sistema conceptual" independiente, desligado de su

<sup>137</sup> EC, p. 188.

<sup>138</sup> VyI, p. 232.

<sup>139</sup> Entendemos "pragmática" al modo de J. Bruner cuando afirma que si "la semántica y la sintaxis están formuladas para tratar casi exclusivamente con la comunicación de la información [...] la pragmática no sufre este tipo de restricciones, consiste en el estudio de cómo se emplea el habla para lograr fines sociales como prometer, humillar, calmar, advertir, declarar, pedir [...] y sus elementos no 'representan' nada: *son algo*" (*Acción, pensamiento y lenguaje*, Madrid, Alianza, 1984, p. 178). No resulta evidente la razón por la que B. Waldenfels afirma sin más aclaraciones que "el pensamiento de Merleau-Ponty resiste a las variantes extremas del fundamentalismo y del constructivismo *así como a las formas moderadas de pragmatismo lingüístico*", justamente en un trabajo que intenta subrayar el carácter esencialmente intersubjetivo del lenguaje en la filosofía merleau-pontyana. ("Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty", en M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur L'Origine de la Géométrie de Husserl*, p. 348).

<sup>140</sup> PM, p. 200.

origen y función comunicativa, "traicionando lo que tiene de original su análisis"<sup>141</sup>. Recordando los términos de la teoría del lenguaje de K. Bühler, Merleau-Ponty observa que la función representativa no puede desligarse de la expresiva y la comunicativa, y en última instancia explícitamente subordina la primera función (representativa) a la tercera (comunicativa):

el movimiento del niño hacia el habla es un llamado constante al otro. [...] El lenguaje es el medio de realizar una reciprocidad con él. [...] La función representativa es un momento del acto total por el cual entramos en comunicación con el otro.<sup>142</sup>

El lenguaje no es básicamente un medio para representar, ni un código para transmitir información, sino una extensión de nuestro cuerpo con la que hacemos contacto con los otros cuerpos e interactuamos con ellos. Por eso Merleau-Ponty en su ensayo titulado "El entrelazo-el quiasmo" hace derivar su análisis del lenguaje inmediatamente de su referencia a la relación sexual, cuando el cuerpo "deja de acoplarse al mundo, se abraza a otro cuerpo [...] fascinado por el quehacer único de sostenerse en el Ser con otra vida y construirse el 'fuera' de su 'dentro' y el 'dentro' de su 'fuera' [...] y con la acción paciente y silenciosa del deseo se inicia la paradoja de la expresión"<sup>143</sup>.

Ilustraré algo de lo dicho acerca de esta "arqueología" del sentido lingüístico mediante una especie de descripción fenomenológica. En un transporte público veo, desde atrás, a una persona de pie. Sólo veo su espalda, sus piernas, su cabello. Pero de la misma manera que cuando veo las tres caras visibles de un cubo percibo un cubo completo anticipando las caras que no veo, al ver esos escorzos veo instantáneamente a alguien joven y atractivo. Al darse vuelta se iluminan otras perspectivas, su rostro demuestra más edad que su cuerpo, tiene ojos muy pequeños y anteojos gruesos. De la misma manera que cuando al girar el cubo descubro que un vértice es redondeado y de ese modo se modifica mi percepción total del objeto, asimismo reinterpreto las perspectivas antes vistas en función de las nuevas decepcionantes perspectivas y tengo frente a mí a una persona total distinta de la que anticipé. Ahora se arregla el cabello con un movimiento grácil y seductor, y sus movimientos modifican el sentido de sus miembros, igual que si los hubiera cubierto con accesorios que realzaran ciertas partes y desviarán la atención de otras (nivel gestual). Alguien la llama por su nombre. Es un nombre extraño, llamativo, y eso hace que el cuerpo mismo que tengo frente a mí se tiña con un barniz de misterio ("significación adherente" del nombre). Ahora habla, y oigo su voz, aunque no llego a distinguir sus palabras (nivel fonemático). Su cadencia es suave y dulce como una melodía, y eso hace que se reorganicen nuevamente las perspectivas en función de un nuevo objeto total, esta vez más atractivo y complejo. Ahora oigo lo que dice (nivel verbal): en

<sup>141</sup> MPS, p. 30.

<sup>142</sup> Idem.

<sup>143</sup> Vyl, p. 179.

contradicción con la suavidad de su tono, se está quejando exageradamente del calor o expresando una opinión odiosa. No sólo el sonido de su voz funcionó como el aparecer de una perspectiva más de su cuerpo, sino que también el pensamiento expresado modificó la presencia sensible total que tengo frente a mí. No sólo el gesto y el sonido de la voz, sino también las expresiones verbales y el pensamiento de una persona son en la percepción como prolongaciones de su cuerpo, perspectivas sensibles de su ser, al igual que su espalda o su rostro. Esto permite también un ejemplo en sentido inverso: cuando de alguien sólo he escuchado la voz, o conocido su pensamiento, ya se me ha hecho presente otro cuerpo total, un fantasma o partes de un fantasma que yo he reconstituido instantáneamente con unos escasos vestigios siempre materiales, con el mismo riesgo de decepción que en el caso del transporte público. Si he conocido su pensamiento por la voz de otro o por medio de un libro, hasta esa otra voz, o la tipografía y el olor del libro son partes o aspectos de ese otro cuerpo lejano. El lenguaje –por ejemplo en la escritura– es una parte del cuerpo separable de él, de modo análogo a las excreciones, las uñas o el cabello. Y es aun más semejante a los útiles o instrumentos técnicos, también extensiones del cuerpo, de sus posibilidades motrices y perceptivas, que son separables de él y que tienen la posibilidad similar al lenguaje de "acoplarse" a otros cuerpos.

Retrocedamos un poco al momento cuando escuché al sujeto de mi descripción proferir palabras con sentido (quejándose del clima). No comprendo primeramente el sentido de las palabras del otro por una participación común en una dimensión ideal de significados ni tampoco por una referencia exterior a un mundo objetivo. Dice Merleau-Ponty: "El vocablo 'calor' induce una especie de experiencia del calor [...] [así como] el vocablo 'duro' suscita una especie de rigidez [...]. Antes de ser indicio de un concepto, el vocablo es un acontecimiento que capta mi cuerpo". Al hablar, el otro "manipula mi esquema corpóreo", "induce determinadas actitudes" corporales, sus términos "se abren camino en mi cuerpo". Mi cuerpo "proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera en que los acoge". No se trata de reducir la significación del término a ciertas "sensaciones corpóreas" –"el calor que siento al leer el vocablo cálido no es un calor efectivo"– porque Merleau-Ponty no se está refiriendo al cuerpo anátomo-fisiológico, sino al cuerpo vivido en tanto "conducta" o "disposición comportamental"<sup>144</sup>.

Retrocedamos ahora un poco más hasta el momento en que escuché el sonido de su voz –el timbre, el ruido, la entonación– sin distinguir sus palabras. También este nivel de locución preverbal "manipulaba mi esquema corpóreo", era una extensión de su cuerpo con la que tocaba el mío y le proponía ciertas actitudes. Así es que muchas veces no cuenta el significado de lo que decimos sino simplemente hablar: el ruido o "la música" de la voz. El lenguaje es fundamentalmente más que

<sup>144</sup> *PP*, pp. 272, 273.

representar o referirse a algo, o como decía Merleau-Ponty mostrando los límites de los modelos cibernéticos del lenguaje, algo más que codificar y decodificar información<sup>145</sup>. A un enfermo lo conforta el sonido de una voz, aunque sea en un idioma que no comprende, porque la voz es la patencia de la cercanía de otro cuerpo junto al suyo. A un bebé lo calma el timbre y la entonación de la voz de la madre cantando o contando un cuento o repitiendo sonidos sin sentido, porque sin registrar el significado conceptual siente el contacto de la voz que lo toca. La voz es una extensión del cuerpo de la madre que acaricia su cuerpo y lo cubre. Así también al encontrar un desconocido en el ascensor hablamos, sin importar que sea del tiempo o de cualquier otra cosa, sólo para mostrar un contacto amable. Y "¿qué es lo que pasa cuando no se nos ocurre nada de qué hablar? Todos nos sentimos incómodos"<sup>146</sup>. Podemos recordar además que, como decía Nietzsche, las palabras no sólo tocan y acarician sino que también hieren, envenenan, contagian y enferman o curan los cuerpos. Atender a estas dimensiones de la comunicación significaría abordar el acto comunicativo más allá de sus aspectos formales, informacionales o referenciales y percibir que hay una comunicación más allá del mensaje, en el ruido o el "grano de la voz". Una pesada herencia intelectualista nos obliga a pensar que acceder a la comunicación significa extraer el mensaje desde el ruido de trasfondo y el ruido interno al mensaje (las peculiaridades de la caligrafía, acentos regionales, timbres y temblores de cada voz, etc.): la comunicación entendida como una lucha contra la contaminación del ruido. La abstracción filosófica y la idealización científica, desde este punto de vista, no serían más que refinamientos de este esfuerzo por desmaterializar el sentido purgándolo de ruido, de modo semejante a como el geómetra intentaría atender a las propiedades de la figura más allá de su imperfecta representación material. En sentido contrario, A. Lingis ha sostenido que siendo el ruido esencial e inseparable del acto comunicativo, convendría pensar que la comunicación no se da a pesar del ruido ni contra el ruido sino mediante el ruido mismo, una afirmación que se acerca mucho a la concepción merleau-pontyana del sentido como inseparable de las contingencias materiales de su expresión. Esta dimensión "elemental", primitiva y sensible de la comunicación - que atiende no sólo al ritmo, el tono, la periodicidad, las vacilaciones, el timbre, los silencios, sino también a la risa, el llanto, el grito, el murmullo: comunica con la extrañeza natural, con los otros "seres sonoros" no humanos como el metal o el cristal, a los que Merleau-Ponty se refería en "El

<sup>145</sup> Esta es posiblemente la razón de los límites con que se encuentran los proyectos de desarrollar programas de traducción o computadoras "parlantes". En 1984 un reconocido investigador del área de inteligencia artificial afirmaba que "comprender aun el más simple pasaje de inglés común, por ejemplo, requiere un conocimiento del contexto, del hablante y del mundo en general tan amplio que está mucho más allá de las capacidades de los programas de computación actuales" (Douglas Lenat, "Computer Software for Intelligent Systems", en *Scientific American*, Septiembre 1984, p. 204).

<sup>146</sup> Gregory Bateson, *Metáforas*, Barcelona, EBA, 1982, p. 21.

entrelazo-El quiasmo"<sup>147</sup>. En palabras de Lingis, "la comunicación tiene lugar cuando la vibración de la tierra, los océanos y el cielo es acogida, condensada y desplegada en las cavidades de nuestro cuerpo y luego liberada, y cuando oímos su eco retornar con el viento y el mar"<sup>148</sup>. Es posible experimentar esta dimensión elemental del ser sonoro que somos en situaciones límites, frente al amor o a la muerte, cuando el lenguaje convencionalmente "significativo" se muestra inútil o impotente y evidencia a la vez sus límites y su origen, no importando el mensaje dicho sino el calor o el tono de voz del decir mismo: el cuerpo que suena<sup>149</sup>. El enfoque merleauPontyano que consiste en atender a lo que sucede en la comunicación y en el uso del lenguaje en este nivel elemental, quizá coincide en este sentido con aquella observación de Wittgenstein que propone "observar al ser humano como a un animal. [...] No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento"<sup>150</sup>. Hablar no es esencialmente transmitir conceptos ni información: el lenguaje es básicamente un modo de contacto y comportamiento intercorporal, y la lógica y el sentido lingüísticos son una "lógica" y un "sentido" encarnados.

Más allá de las "situaciones límites" a las que nos referimos más arriba, es innegable que las dimensiones preverbales acompañan por necesidad a toda comunicación verbal: como dice G. Bateson, buena parte de la lingüística y de las filosofías del lenguaje "están basadas en la idea de que las 'meras palabras' existen, [...] y las 'meras palabras' no existen [...]. Hay sólo palabras con gestos o tonos de voz, o alguna cosa similar"<sup>151</sup>. Incluso en el caso de la palabra escrita, ésta no puede desligarse de dimensiones materiales no lingüísticas, como la caligrafía, la tipografía, el espaciado, etc. que forman parte integral del sentido del acto comunicativo. En el caso de la comunicación oral, las investigaciones de Birdwhistle arrojaron resultados sorprendentes acerca del volumen real y el valor relativo de la comunicación no verbal. Una persona habla con palabras en promedio sólo unos diez u once minutos diarios (cada oración sólo dura en promedio tres segundos). "En una conversación normal entre dos personas, los componentes verbales suman menos del treinta y cinco por ciento del significado de la situación mientras que más del sesenta y cinco por ciento queda del lado de lo no verbal"<sup>152</sup>. Estas dimensiones no verbales que forman parte sustancial del sentido del acto comunicativo no son solamente la dimensión fonemática y los gestos más o menos conscientes e intencionales a los que nos referimos hasta ahora, sino que habría que

<sup>147</sup> *Vyl*, p. 179.

<sup>148</sup> A. Lingis, "The Murmur of the World", en *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, p. 98.

<sup>149</sup> Cf. a este respecto mi trabajo "Incommensurabilidad, experiencia de lo extraño y comunidad carnal en Simone Weil y la fenomenología contemporánea", en *Diánoia*, México, FCE, 1999, XLV, N. 45, pp. 213 ss.

<sup>150</sup> L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988, §475.

<sup>151</sup> G. Bateson, op. cit., p. 22.

<sup>152</sup> M. Knapp, *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 33.

contar entre ellas también, por ejemplo, a: a) la conducta visual (como el parpadeo, dirección y duración de la mirada y dilatación de la pupila. La conducta visual, junto con los movimientos de la cabeza, constituyen los llamados “reguladores” más comunes que usa el oyente para que el hablante continúe, repita, se explaye, se apresure, etc. La demanda de turnos de palabra en general no se comunica con palabras, sino con estos comportamientos no verbales); b) la postura; c) los llamados “ilustradores”, movimientos que, por ejemplo, enfatizan una palabra o frase; d) las características físicas, sin implicar movimiento (el físico, los olores, el cabello, etc.); e) el llamado “paralenguaje”, que incluye el registro, el timbre, la altura, el ritmo, el tempo, la intensidad, etc. de la voz y las llamadas “segregaciones vocales”, tales como sonidos intrusos, ruidos, suspiros, vacilaciones, errores, etc.; f) la llamada “proxémica”, es decir, el uso codificado del espacio personal y social en la comunicación, tal como la orientación espacial en el contexto de la distancia conversacional, que varía de acuerdo al sexo, status, roles, orientación cultural, etc. y la “territorialidad”, el modo de marcar el territorio personal intocable. Estos factores extra-verbales forman constantemente una unidad indivisible con los aspectos verbales en la comunicación, cumpliendo funciones como repetir, sustituir, complementar, acentuar, regular y aun contradecir el comportamiento verbal. Como afirma Mark Knapp, “se puede decir sin riesgo de error que el estudio de la comunicación humana durante demasiado tiempo ha ignorado una parte importante del proceso”<sup>153</sup>.

A modo de conclusión quiero agregar algunas últimas consideraciones acerca del valor y el sentido general de la propuesta merleau-pontyana. Los críticos de la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty han señalado el déficit analítico de esta teoría respecto del aspecto sincrónico, sintáctico y sistemático de la lengua. Así, Paul Ricoeur ha afirmado que Merleau-Ponty sólo desarrolla una “fenomenología del acto de habla” en la que “el aspecto estructural como tal se pierde”<sup>154</sup>. Creo haber mostrado, por el contrario, que esta teoría en que la significación no se funda primeramente en la referencia implica que la significación depende de la diferencia y relación de los elementos en un sistema, y este carácter estructural de la significación lingüística es propio de la reflexión merleau-pontyana tanto en sus versiones “estructuralista”, “post-estructuralista” y “pre-estructuralista” (“gestáltica” y “dialéctica”), si es que aun se desean mantener estas distinciones de periodización a pesar de que hemos notado sus límites y dificultades, y mostrado las ventajas de precavernos de ellas. Este carácter diacrítico y sistemático o estructural para Merleau-Ponty está presente no sólo en la dimensión del lenguaje articulado, sino también ya en la dimensión fonemática, en el gesto no sonoro y aun en la percepción misma. Esto, como ya notamos, no transforma toda significación en arbitraria sino que por el contrario, sólo por pensar la significación

<sup>153</sup> Idem.

<sup>154</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 244 ss.

como una referencia exterior fija es que la distinción entre un lazo “natural” o “arbitrario” con el significado tiene sentido. Es verdad que la filosofía de Merleau-Ponty ilumina en mayor medida el carácter del lenguaje como acción o comportamiento intercorporal –sin negar el aspecto sistemático<sup>155</sup> con el que está esencialmente entrelazado-. Pero también es justo afirmar que mediante este énfasis el filósofo despejó una dimensión original del lenguaje que aún es desatendida por buena parte de la reflexión filosófica y lingüística contemporánea.

---

<sup>155</sup> Usamos en este caso "sistemático" en un significado restringido relativo a la estructura de la lengua, tal como hace Ricoeur en su objeción.

## IX. El yo carnal merleau-pontyano frente al subjetivismo moderno.

El propósito primero y central de este capítulo es mostrar las consecuencias de la "encarnación de la conciencia" operada por la filosofía de Merleau-Ponty respecto de la concepción moderna del sujeto. Sostendremos que la afirmación "yo soy un cuerpo" contenida en la obra más conocida del filósofo (*Phénoménologie de la perception*) implica no un abandono, pero sí una redefinición del sujeto moderno y sus caracteres típicamente asociados (tales como los de su autonomía, autotransparencia y trascendencia, entre varios otros). En segundo lugar, pretenderemos mostrar que esta intuición central de un sujeto carnal persiste en la reflexión merleau-pontyana hasta en su último pensamiento. En este sentido, pondremos en duda la más corriente interpretación acerca de la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty -que abreviaré como "rupturista"-, aquella que sostiene que el filósofo en su última filosofía, asociada con una "ontología de la carne", rompió con las ideas básicas expuestas en la *Fenomenología de la percepción*. La evolución de su pensamiento se nos aparecerá así más bien como el progresivo develamiento de un único escenario coherente, en el que se enfocan paulatinamente distintos sectores de una única escena, ampliándose o centrándose en ocasiones el foco sin que cambie el escenario mismo. Merleau-Ponty sugiere entender su propia evolución de este modo cuando afirma que "lo que se podría considerar psicología (*Fenomenología de la percepción*) es en realidad ontología"<sup>1</sup>, es decir: ya era ontología. Dicho de otro modo, la última filosofía de Merleau-Ponty, según esta afirmación del filósofo que coincide con nuestra interpretación, no haría más que desarrollar, prolongar o explicitar la ontología que ya estaba esbozada y contenida en los planteos de la *Fenomenología de la percepción* sin ruptura alguna.

Precisamente la concepción merleau-pontyana del sujeto parece ser una de las principales piedras de toque de la interpretación "rupturista"<sup>2</sup>. A primera vista, la *Fenomenología de la percepción* se ocuparía del "cuerpo-sujeto" o de un "yo-cuerpo"<sup>3</sup> mientras que en los últimos textos la tematización del sujeto se habría disuelto en la cuestión de la "carne" (*chair*). El yo habría desaparecido en la "promiscuidad ontológica" del "Ser de indivisión", el entrelazamiento universal,

<sup>1</sup> *VeI*, p. 253.

<sup>2</sup> Algunos exégetas consideran que un quiebre se percibe también en su teoría del lenguaje. En el capítulo anterior mostré de qué modo, desde la *Fenomenología de la percepción* hasta *Lo visible y lo invisible*, pasando por "La conciencia y la adquisición del lenguaje", "Sobre la fenomenología del lenguaje", *La prosa del mundo* y otros textos, son exactamente *las mismas intuiciones* las que son esbozadas y desarrolladas: la fundación del sentido lingüístico en el sentido perceptivo, el enraizamiento del pensamiento en su expresión lingüística, el cuestionamiento de la posibilidad de universales lingüísticos o de una gramática universal, la derivación de la expresión lingüística desde el sentido "mudo" por medio del gesto y el fonema, etc. Incluso el aspecto estructural del lenguaje enfatizado desde los escritos de los años cincuenta, como ya hemos observado, no contradice, sino que por el contrario enriquece, complementa y se integra armónicamente a su reflexión anterior sobre el lenguaje.

<sup>3</sup> Con este título de "cuerpo-sujeto" precisamente comenzaba el ya clásico estudio sobre la filosofía merleau-pontyana de Remy C. Kwant: "Merleau-Ponty's fundamental discovery: the Body-Subject" (*The Phenomenological Philosophy ...*, pp. 11 ss.)



una mezcla indiscernible que Sartre relacionó con una suerte de regresión de Merleau-Ponty a un "narcisismo primario", un deseo de "reconquistar esta concordia inmediata con el todo que es la suerte de los niños amados"<sup>4</sup>. Renaud Barbaras afirma, por ejemplo, que en la *Fenomenología de la percepción* "Merleau-Ponty permanece dentro del marco de una filosofía de la conciencia"<sup>5</sup>, mientras que en el "último Merleau-Ponty", "el cuerpo propio [que era para el filósofo el sujeto mismo] está destinado a desaparecer en provecho de la carne como ser de indivisión"<sup>6</sup>. Para afirmar esta ruptura el exégeta postula que Merleau-Ponty habría eludido en la *Fenomenología de la percepción* la cuestión ontológica, aun si el mismo Merleau-Ponty afirmaba explícitamente en aquella obra que al hablar del cuerpo estaba definiendo "entre el puro sujeto y el puro objeto *un tercer tipo de ser*"<sup>7</sup>. Barbaras considera que después de dar pie, en los primeros capítulos de la obra, a una postulación de la ambigüedad ontológica del cuerpo nunca desarrollada por sí misma, el filósofo habría dado un paso atrás en la tercera parte, "reactivando la cuestión del sujeto" y "reivindicando la idea de conciencia"<sup>8</sup>. Como veremos al abordar el contenido de estos capítulos es cuanto menos discutible si no directamente inverosímil que el objetivo de esta tercera parte sea reivindicar el sujeto y la conciencia en vez de debilitarlos. En la misma línea que Barbaras, pero de modo más preciso, Bernhard Waldenfels reconoce en la *Fenomenología de la percepción* una "tendencia de compromiso" con el subjetivismo moderno que recorrería la obra paralelamente a "una tendencia radical" o crítica: "el debilitamiento del punto de vista de la conciencia continúa la filosofía de la conciencia y trabaja a la vez contra ella". A pesar de la explícita intención de Merleau-Ponty de superar la oposición de sujeto y objeto mediante el recurso a una tercera dimensión, el comentador considera que "permanece vigente la prioridad de un polo", el subjetivo<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, "Merleau-Ponty vivant", en *Les temps modernes*, París, 1961, n. 184-185, p. 358.

<sup>5</sup> R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, p. 180.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>7</sup> *FP*, p. 362.

<sup>8</sup> R. Barbaras, *ibid.*, p. 160. Para ser justos con la interpretación que Barbaras realiza del pensamiento merleauPontyano deberíamos observar que contiene aspectos más complejos que aquellos que resumimos hasta ahora en una "tesis rupturista", si bien en líneas generales se deja captar por ésta y, por otra parte, los matices y complejidades que se agregan no son menos discutibles, como ya observamos en una nota del capítulo precedente. Al menos en una instancia, Barbaras se acerca -ya que no coincide- con el punto de vista "continuista" según el cual abordamos la evolución del pensamiento merleauPontyano: "Nos parece -afirma- que la relación entre la *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible* se sitúa más allá de la alternativa entre la ruptura y la continuidad: en un sentido, todo estaba ya allí desde la *Fenomenología de la percepción*, y sin embargo, una reanudación [*une reprise*] se revela necesaria, como si esta obra permaneciera en retirada respecto de su propio sentido" (p. 183). Sin embargo, apenas dos páginas más adelante, el autor volverá a afirmar que la *Fenomenología de la percepción* "se presta a una interpretación intelectualista" y muestra "una persistencia del cuadro dualista" (p. 187). A pesar de la explícita propuesta de la *Fenomenología* de ir contra el fisiologismo y el intelectualismo, "el análisis les es tributario y hace coexistir el realismo y el intelectualismo más que sobrepasarlos", afirma el exégeta (p. 188).

<sup>9</sup> Bernhard Waldenfels, "Perception and Structure ...", pp. 27, 28. Para ampliar la lista de exégetas que, de modos diversos, siguen esta interpretación, podemos citar la afirmación de Pascal Dupont acerca de que en la *Fenomenología de la percepción* "la exigencia a la que responde el *cogito*, aquella de una coincidencia consigo mismo, no es abandonada ni considerada ilusoria" ("*Du cogito tacite au cogito vertical*", en *Chiasmi*

Para comprender el alcance de la crítica o de la reformulación merleau-pontyana será necesario recordar qué se ha entendido en la modernidad y qué entendemos usualmente al hablar de "sujeto", "yo" y "conciencia". Hablar de "el sujeto moderno" es ya, evidentemente, una generalización abusiva. Merleau-Ponty, en su introducción a una obra colectiva (*Les philosophes célèbres*), se pregunta legítimamente: "¿Qué tienen de común estas filosofías dispersas a lo largo de tres siglos que agrupamos bajo la estandarte de la subjetividad? [...] ¿Por qué hacer de estas 'subjetividades' discordantes los momentos de un mismo descubrimiento?"<sup>10</sup> Teniendo en cuenta esta precaución, intentaremos sin embargo desarrollar una modesta enumeración de algunos de los caracteres fundamentales con los que el sujeto se ha ligado a lo largo de unos cinco siglos de reflexión filosófica. No podemos pretender que la enumeración sea exhaustiva ni tampoco, por supuesto, que cada uno de estos caracteres atraviese la entera reflexión moderna sobre la subjetividad. Nos concentraremos más bien en algunos "rasgos de familia" que han pervivido lo suficiente como para trazar una especie de "retrato" del "sujeto de la filosofía moderna", atendiendo especialmente a la filosofía cartesiana y complementándola con algunas referencias a las filosofías crítica y fenomenológica, ya que es en este marco conceptual en el que se encuadra la posterior crítica de Merleau-Ponty. Para trazar este retrato - o más modestamente, este "boceto" - de alguien de cuya existencia los historiadores de la filosofía pueden legítimamente dudar, me permitiré algunos anacronismos y algunas asociaciones no causales sino hermenéuticas, que el lector avezado sabrá disculpar e interpretar. Estoy convencido de que todo lector contemporáneo podrá reconocer en el modelo terminado algún "aire de familia", e incluso a un pariente bastante cercano. Después de todo, como Merleau-Ponty reconoce,

el parentesco de las filosofías de la subjetividad es evidente en primer lugar desde que las ubicamos en relación con las demás. Cuales fueran sus discordancias, los modernos tienen en común la idea de que el ser del alma o el ser-sujeto no es un ser menor, que es quizás la forma absoluta del ser.<sup>11</sup>

Nos proponemos mostrar que si rasgos característicos de este ser-sujeto como los que enumeraremos - el carácter mental, autoconciente, apodíctico, libre, volitivo, autónomo, "íntimamente emocional", trascendental, constituyente, etc. - o rasgos directamente emparentados con éstos cubren en buena medida lo que la modernidad en general ha entendido por "sujeto", Merleau-Ponty se

---

*International*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2000, p. 283). En algunas ocasiones -ya que no siempre- Merleau-Ponty mismo interpreta su propia evolución en términos "rupturistas". En un inédito afirma: "Nuestra corporalidad no debe ser puesta en el centro como lo hice en la *Fenomenología de la percepción*: en un sentido, ella no es más que la bisagra del mundo, su peso no es otro que el del mundo. Ella no es más que la potencia de una ligera separación respecto del mundo" (cit. por R. Barbaras, *ibid.*, p. 160). Nos referiremos más abajo a los problemas de interpretación de esta afirmación. Y en *Lo visible y lo invisible*: "los problemas planteados en la *Fenomenología de la percepción* son irresolubles porque yo parto allí de la distinción conciencia-objeto" (cit. por R. Barbaras, *ibid.*, p. 124). Esta ocasional autointerpretación de Merleau-Ponty expresa, a nuestro entender, solamente el deseo del filósofo de subrayar exageradamente la originalidad de sus últimas concepciones.

<sup>10</sup> *S.*, pp. 191, 192.

<sup>11</sup> *S.*, p. 193.

propuso en su *Fenomenología de la percepción* precisamente poner a todos y cada uno de ellos en cuestión. Veamos concretamente de qué modo.

### 1. El carácter mental del yo.

Al menos desde Descartes, pero en consonancia con la tradición platónica y cristiana, el yo es esencialmente espiritual, es mente o *pensamiento*: "mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él. [...] *No soy de ningún modo ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano*", enuncia Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* (1641)<sup>12</sup>. Recordemos que un siglo antes, Martín Lutero había aportado un elemento importante a esta concepción moderna del sujeto al extender la doctrina de la salvación por la fe -una condición del "hombre interior"- y no por las obras (exteriores). La religión pasará a ser en última instancia, más allá de la tradición y las autoridades eclesiásticas, un problema de "conciencia personal". Ambos, tanto Lutero como Descartes, mantienen una explícita deuda con Agustín, quien en *De Civitate Dei*<sup>13</sup> y en al menos otras cuatro ocasiones ya había enunciado "*Si fallor, sum*". Descartes, sin embargo, marcó su énfasis distintivo subrayando que si Agustín sólo utilizó su "argumento" para probar la certeza de nuestro ser, él en cambio se sirvió del suyo para mostrar propiamente que el yo que piensa "es una sustancia inmaterial"<sup>14</sup>, cuya ocupación más propia -si bien no única- es pensar pensamientos claros y distintos como los razonamientos matemáticos. A principios de la modernidad el sujeto llegó a constituirse en primera certeza pagando un alto precio, como observará Merleau-Ponty: estrictamente, el yo cartesiano no sólo no posee esencialmente manos ni piernas sino que no es hombre ni mujer, no come ni respira, no carga con el peso de una historia cultural ni personal y ni siquiera ha nacido de una madre (de hecho la existencia de sus semejantes es sólo en principio presuntiva y está supeditada a la garantía de la veracidad divina, como la existencia de cualquier otra *res* distinta de sí mismo en tanto pensamiento).

Inversamente, en su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma: "yo soy un cuerpo tendido hacia el mundo"<sup>15</sup>. La afirmación de Merleau-Ponty contrasta con la sentencia cartesiana citada *supra* ("yo no soy de ningún modo mi cuerpo") tanto como aquella otra de Nietzsche: "cuerpo soy yo íntegramente, y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo"<sup>16</sup>. En este sentido, aunque epocalmente la obra de Merleau-Ponty se liga al contexto del existencialismo francés dominado por la recepción francesa de Husserl, Heidegger y el Hegel de Kojève, es lícito afirmar - como lo han hecho diversos comentaristas- que su filosofía anticipa aspectos de la posterior crítica

<sup>12</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, pp. 118-119. El subrayado es nuestro.

<sup>13</sup> Libro XI, cap. 26.

<sup>14</sup> R. Descartes, carta fechada el 2 de noviembre de 1640, AT III 247-8.

<sup>15</sup> *PP*, p. 90.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 60.

"postmoderna" o "post-estructuralista" del sujeto, también deudora de Nietzsche<sup>17</sup>. Sin embargo, la exposición de Merleau-Ponty en la obra que nos ocupa es, obviamente, de corte fenomenológico. La experiencia originaria es, como para Husserl, la percepción, y la conciencia es para Merleau-Ponty fundamentalmente conciencia perceptiva. Y puesto que a la experiencia perceptiva le son inherentes ciertos caracteres -como el darse de los objetos por escorzos o perspectivas, la orientación del espacio percibido, etc.-, caracteres que sólo son propios de un sujeto encarnado, es decir, situado en el tiempo y el espacio (caracteres que, además, no se aplican del mismo modo al cuerpo propio) se deduce que el cuerpo es el sujeto de la percepción: "el cuerpo es un yo natural y [...] el sujeto de la percepción"<sup>18</sup>. Como ya observamos reiteradamente, para el filósofo percibimos un mundo como entorno significativo no por medio del recurso a inferencias, categorías (Kant), juicios tácitos (Descartes) o representaciones de ningún tipo (incluso lingüísticas), ni tampoco sólo por medio de procesos fisiológicos o neuronales, sino primariamente por medio de nuestras disposiciones comportamentales corporales: "mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante"<sup>19</sup>. El pensamiento no es más que un fenómeno derivado, un "murmullo de lenguaje", "el pensamiento no es algo interior, no existe fuera del mundo y de los vocablos"<sup>20</sup>, siendo el lenguaje a su vez sólo un modo del comportamiento corporal, como vimos en el capítulo precedente.

La definición del sujeto como cuerpo y viceversa, significa evidentemente una redefinición de ambos términos, sujeto y cuerpo. Por un lado, el cuerpo-sujeto de la percepción no es para Merleau-Ponty el cuerpo anátomo-fisiológico, ya que éste es el cuerpo objetivado subsidiario de la partición cartesiana entre la sustancia pensante y extensa. El proyecto merleau-pontyano consiste entonces en redefinir la corporalidad atendiendo a la experiencia corporal tal como es vivida, y esto significa abordar el cuerpo, entre otras cosas, como posibilidad de movimiento, como comportamiento, como sujeto de habitualidades motrices, como portador de una "intencionalidad libidinal", como sede de una sensibilidad vivida que no es formal (como la kantiana) ni tampoco meramente fisiológica<sup>21</sup>. A su vez, cuando el filósofo afirma que la conciencia es conciencia encarnada, que "yo soy un cuerpo", no está meramente afirmando que hay que incluir determinaciones corporales dentro de la esfera de la conciencia, traer simplemente algo que estaba del lado de lo empírico y contingente al lado de lo

<sup>17</sup> Cf. V. Descombes, *ibid.* Para la plausibilidad de una lectura "postmoderna" de Merleau-Ponty cf. el volumen de Thomas Busch-Shaun Gallaher (eds.), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, Albany, SUNY Press, 1992, en particular los artículos de G. B. Madison ("Between Phenomenology and (Post)Structuralism: Rereading Merleau-Ponty") y M. Dillon ("Merleau-Ponty and Postmodernism"), el primero favorable y el segundo crítico respecto de esta posibilidad.

<sup>18</sup> *FP*, p. 222.

<sup>19</sup> *FP*, pp. 157, 158.

<sup>20</sup> *FP*, p. 200.

<sup>21</sup> Cuestiones desarrolladas por Merleau-Ponty en la Primera Parte y primeras secciones de la Segunda Parte de la *Fenomenología de la percepción*.

trascendental y necesario. Está a la vez arrojando la conciencia a la polvareda de lo empírico y contingente: redefiniendo el sujeto. En las acertadas palabras de Barbaras, "si Merleau-Ponty afirma que 'yo soy mi cuerpo' esto no significa para él que el ser del cuerpo se confunda con el ser del 'yo' como inmanencia radical. [...] La fórmula 'yo soy mi cuerpo' significa que el 'yo' es su cuerpo, que el ser de la subjetividad es el del cuerpo [...] y se sigue de ello que la conciencia encarnada no es nunca totalmente un 'yo'<sup>22</sup> en el sentido en que tradicionalmente se lo concibe. Puesto que "la percepción está siempre en el modo del 'se'<sup>23</sup> ("puede decirse que un impersonal percibe en mí y no que yo percibo") el yo-cuerpo percipiente, en realidad no es más que instancia de una "existencia general", "anónima", "prepersonal" y aun "impersonal". Es sobre el fundamento insoslayable de este "cogito tácito" operante en la percepción, el cual sólo en un nuevo sentido debilitado sigue llamándose "yo", que puede aparecer el pensamiento: "todo acto de reflexión, toda toma de posición voluntaria, se establece contra el fondo y bajo la proposición de una vida de conciencia prepersonal"<sup>24</sup>.

## 2. Voluntad y libertad.

El "sujeto moderno" es también concebido como voluntad, es decir, *libertad*, autonomía, autodeterminación; es un sujeto moral. Afirma Descartes en los *Principios* que "todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros pueden remitirse a dos generales, de los que uno es la [...] operación del entendimiento y el otro la volición y operación de la voluntad"<sup>25</sup>. Y en contestación a la duodécima de la objeciones formuladas por Hobbes agrega: "no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre"<sup>26</sup>. Es necesario recordar, ya que Merleau-Ponty aludirá explícitamente a él, que aún en el existencialismo contemporáneo de J.-P. Sartre la libertad es reconocida como el rasgo que define la subjetividad misma y -utilizando a su modo la imagen hegeliana de la conciencia como "un agujero en el Ser"- Sartre expresará esta condición afirmando que el sujeto es el lugar excepcional de la *negatividad* o de la nada: porque el sujeto es siempre más y otra cosa que lo que efectivamente es en sus particularidades es él quien introduce la nada en el ser, lo que aún no es en lo que es.

Ahora bien, ¿es el sujeto de la *Fenomenología de la percepción* un centro de actos voluntarios y libres? Precisamente el último capítulo de la obra se propone mostrar que sólo puede hablarse de libertad en un campo de determinación, que sólo hay libertad en situación, "libertad condicionada". Cuando creo decidir conciente y libremente, dice el filósofo,

por debajo de mí como sujeto pensante [...] hay como un yo natural que [...] sin cesar realiza unas valorizaciones absolutas. [...] En cuanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor

<sup>22</sup> R. Barbaras, *ibid.*, p. 117.

<sup>23</sup> "La perception est toujours dans le mode du on", *FP*, p. 255.

<sup>24</sup> *FP*, pp. 223, 224.

<sup>25</sup> R. Descartes, AT VIII-1.a, 17. Cit. en *Las pasiones del alma*, tr. y notas J. M. M. Martínez-P. Andrade Boué, Madrid, Tecnos, 1997, p. 83.

<sup>26</sup> R. Descartes, AT IX-2.a, 148. Cit. en *Las pasiones ...*, p. 84.

unas intenciones [...] que afectan mi circundancia con unos rasgos que yo no elijo [...]; esas intenciones no me son propias, vienen de más lejos que yo.<sup>27</sup>

Según Merleau-Ponty, incluso el héroe, hipotético símbolo de la subjetividad autónoma, libre y moral, tampoco hace otra cosa más que actuar de la única manera en que su relación con los otros y su situación le permiten, sólo le queda "asumir resueltamente aquello que por azar es"<sup>28</sup>. Y esto es así porque no existe un sujeto separado que opte libremente, sino que el sujeto es sólo un nudo en una red de relaciones cuyos horizontes se pierden en la oscuridad. El yo-cuerpo no posee autonomía ontológica como el yo pensante, puesto que todo cuerpo es nacido de otro cuerpo, además de que como "esquema corporal" (sustrato de habitualidades motrices) se configura por contagio e imitación comportamental relacionándose con otros cuerpos. El filósofo resume: "Estamos mezclados con el mundo y los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la libertad absoluta. [...] El hombre no es más que un nudo de relaciones"<sup>29</sup>. Con esta última cita culmina precisamente el último capítulo y la misma *Fenomenología de la percepción*.

¿Es entonces el sujeto de la *Fenomenología de la percepción* el sitio privilegiado y excepcional donde, en virtud de su libre trascenderse, se introduce la negatividad en el ser, como habría dicho Sartre? En directa oposición a esta idea Merleau-Ponty afirma explícitamente:

No puedo ya fingir ser una nada y escogermé continuamente a partir de nada. Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también [por el contrario] que *es por el mundo que la nada llega a ser*. [...] Incluso *este rechazo general* [esta negatividad que se atribuye al sujeto] *cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo*.<sup>30</sup>

El sujeto no introduce la negatividad en el mundo, porque el sujeto *es del mundo*. En palabras de Merleau-Ponty, la conciencia es "hija nacida del mundo", y la negatividad es por tanto ya un modo de ser del mundo mismo. "No soy -en suma- en palabras de Hegel 'un agujero en el ser'" sino apenas "un pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse"<sup>31</sup>, dice el filósofo.

### 3. Autoconciencia y apodicticidad.

Claramente en Descartes el yo es la primera certeza indubitable, y tiene por eso una independencia o *autonomía ontológica* de derecho: existe como algo único y separado aun si no existiera nada más, ni mundo ni otros hombres. Es lo que Husserl, haciéndose eco de la tradición cartesiana, confirma en *Ideas I*: "imaginemos la naturaleza entera aniquilada, ya no habría cuerpo alguno ni [...] hombre alguno [...] pero mi conciencia [...] seguiría siendo una corriente de vivencias

<sup>27</sup> FP, p. 448.

<sup>28</sup> FP, p. 462.

<sup>29</sup> FP, pp. 461, 463.

<sup>30</sup> FP, p. 459.

<sup>31</sup> FP, p. 230.

con su esencia propia"<sup>32</sup>. Esta apodicticidad e independencia ontológica de derecho del yo deriva de que es *autoconciente*. Lo único de cuya existencia no puedo en principio dudar es de mi propia existencia como pensamiento porque el yo tiene un acceso privilegiado a sí mismo y a sus contenidos incluso si aún no sabe si estos contenidos se corresponden con algo distinto de sí mismo: el yo es *transparente para sí mismo*, se conoce directamente a sí mismo sin necesidad de ninguna mediación<sup>33</sup>. Frente a los aristotélicos que objetaban que "el alma es como el ojo que ve todo y no puede verse a sí misma más que por reflexión, como en un espejo [...], por reconocimiento de sus efectos"<sup>34</sup>, Descartes replicaba: "No es el ojo que se ve a sí mismo y al espejo, sino el espíritu, el cual por sí mismo conoce tanto el espejo, así como al ojo y a sí mismo"<sup>35</sup>.

Para Merleau-Ponty, en cambio, en tanto la conciencia perceptiva está *esencialmente* encarnada es el ojo mismo el que ve y esto significa reconocer una relación de nueva índole entre el sujeto percipiente y el objeto percibido. El que la mirada sea necesariamente propia de un ojo significa que el sujeto percipiente es también esencialmente visible, está hecho del mismo elemento (visible) que el objeto que parece oponérsele, o inversamente, el mundo está hecho de su misma carne, como dirá "el último Merleau-Ponty". A la luz de esta encarnación de la conciencia perceptiva podemos preguntarnos entonces si el yo de la *Fenomenología de la percepción* aún puede seguir siendo la primera certeza, si posee una independencia o autonomía ontológica e incluso si tiene un acceso privilegiado a sí mismo (autotransparencia). Dice Merleau-Ponty explícitamente en la *Fenomenología de la percepción*: "el sujeto que yo soy [...] es *inseparable* de este cuerpo y de este mundo"; "el interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí"<sup>36</sup>. En éste así como en muchos otros pasajes se afirma claramente una relación de copertenencia ontológica sin privilegios que hace que sólo me pueda pecar de mí mismo al pecarme del mundo. Expresado en las palabras del filósofo: "yo soy de mí siendo del mundo"<sup>37</sup>; "el propio cuerpo [...] forma con él [el mundo] un sistema. [...] La percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto"<sup>38</sup>; "es comunicando con el mundo que comunicamos con nosotros mismos. [...] Estamos presentes a nosotros mismos porque estamos

<sup>32</sup> E. Husserl, *Ideas ...*, p. 128.

<sup>33</sup> Sin embargo, es necesario recordar, como ya lo hemos hecho en el primer capítulo con más detalle, que ya en la etapa denominada "genética" de su fenomenología Husserl marcará límites a esta autotransparencia, distanciándose de Descartes: "la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano" (E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 64).

<sup>34</sup> Scipion Du Pleix, *Corps de Philosophie contentant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Ethique*, Gêveve, 1636 (1a ed., París, 1607). Cit. por Georges Canguilhem, "Qu'est-ce que la psychologie?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 63, enero-marzo 1958, No 1, p. 18.

<sup>35</sup> Cit. por G. Canguilhem, *ibid.*, p. 18.

<sup>36</sup> *FP*, pp. 416, 417.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *FP*, pp. 220, 221.

presentes al mundo".<sup>39</sup> Puede afirmarse entonces que la certeza de sí no es independiente de la certeza del mundo, sino que ambas son contemporáneas y correlativas<sup>40</sup>. En otros pasajes de su *Fenomenología*, incluso, más que una reciprocidad o simultaneidad de conciencia de sí y del mundo el filósofo parece otorgar explícitamente la precedencia a la relación con el mundo: "es en mi relación con unas 'cosas' que me conozco; la percepción interior viene luego"<sup>41</sup>.

¿Qué sucede consecuentemente con la autotransparencia de la conciencia, con el acceso privilegiado del sujeto a sus propios contenidos de conciencia? La conciencia que se capta a sí misma sólo lo hace a través de su trascendencia hacia el mundo, por lo cual aun "esta conciencia última no es un sujeto eterno que se descubre en una transparencia absoluta"<sup>42</sup>, sino que la posesión de sí es a la vez desposesión de sí, o como dice el filósofo, "sólo me toco rehuyéndome".<sup>43</sup> Nunca puedo tener de los contenidos de mi conciencia un conocimiento completo y adecuado, porque éstos no están "contenidos" en sí mismos: "se puede decir de la percepción interior lo mismo que hemos dicho de la percepción exterior: [...] que es una síntesis nunca acabada [...] de tal modo que a la unidad abierta del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad"<sup>44</sup>. Una vez más, negación de cualquier privilegio ontológico y gnoseológico de la subjetividad, emparejamiento -cuanto menos- con el estatuto ontológico y gnoseológico del mundo.

#### 4. El carácter trascendental y constituyente.

En algunas formulaciones, tales como las propias de la filosofía crítica y fenomenológica, el sujeto es definido como *trascendental*, es decir, no sólo de existencia independiente sino fundante del mundo, *constituyente*, fuente de todo sentido, condición de posibilidad de toda otra existencia. Recordemos, por ejemplo, la clásica fórmula kantiana de la apercepción pura, trascendental u originaria: "El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. [...] Todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el yo pienso, en el mismo sujeto donde ese múltiple es hallado"<sup>45</sup>. Es precisamente este carácter apriorístico y trascendental del yo el que permite a Kant evadir la crítica de Hume al concepto del yo. En su *Tratado de la naturaleza humana* Hume observaba que "algunos filósofos [...] imaginan que a cada instante somos íntimamente concientes de lo que llamamos yo (*self*); que sentimos su existencia y su persistencia en la existencia; y están seguros, más allá de la evidencia de una demostración, de su perfecta identidad y simplicidad". Sin embargo, si atendemos a nuestra experiencia sólo hallamos pensamientos, sensaciones, emociones, "nada más que

<sup>39</sup> FP, p. 432.

<sup>40</sup> Cf. R. Barbaras, *ibid.*, p. 169.

<sup>41</sup> FP, p. 392.

<sup>42</sup> FP, p. 432.

<sup>43</sup> FP, p. 416.

<sup>44</sup> Cit. por Barbaras, *ibid.*, p. 171.

<sup>45</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, tr. M. G. Morente y M. Fernández Núñez, México, Ed. Porrúa, 1991, p. 80.



un manojito (*a bundle*) o colección de diferentes percepciones que se suceden unas a otras con inconcebible velocidad y están en perpetuo flujo y movimiento"<sup>46</sup>, y nunca tenemos experiencia de "aquella cosa" que tendría estas experiencias<sup>47</sup>. El yo cartesiano, en suma, sería sólo un mito. A lo que Kant replicaría: es un mito si pretendemos hallarlo como un objeto de la experiencia, pero el yo es en cambio la condición de posibilidad supuesta por toda experiencia de un objeto.

Ahora bien, ¿es el sujeto-cuerpo merleauPontyano de la *Fenomenología de la percepción* trascendental y constituyente del mundo? Es cierto que el filósofo valida el argumento fenomenológico-trascendental de que todo ser es aparecer-para, y aún en *Lo visible y lo invisible* seguirá afirmando explícitamente que "ser es ser percibido", recordando la formulación G. Berkeley: "*esse est percipere et percipi*". Veremos más abajo que aun en estos últimos textos el filósofo no borra el lugar del cuerpo-sujeto sino que sigue mostrando su necesidad. Pero ya en la *Fenomenología de la percepción* nos advierte que esto no significa una relación de fundación o constitución del sujeto respecto del mundo, sino una relación de copertenencia recíproca. Para no dejar lugar a dudas escribe:

el mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que es *nada más* que proyecto de mundo. [...] ¿Qué quiere decirse cuando se afirma que no hay mundo sin un ser-del-mundo? *No que el mundo sea constituido por la conciencia*, sino, al contrario, que la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo. [...] Hemos identificado al *cogito* con el empeño en el mundo.<sup>48</sup>

Más adelante en la *Fenomenología de la percepción* llevará al extremo esta idea de que el sujeto no puede ser constituyente del mundo al afirmar que, por el contrario, es el "hijo del mundo": "Para nosotros, la conciencia no se atribuye este poder de constitución [...] más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento. [...] Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo", un mundo que -dice a continuación Merleau-Ponty- "ya está constituido", si bien nunca totalmente constituido<sup>49</sup>. Entre paréntesis, notemos que al afirmar aquí el filósofo que el mundo está "ya constituido" pero "nunca totalmente constituido" no quiere decir que su incompletud sea completada por la constitución que le aportaría un sujeto. Como ya observamos antes al referirnos a la cuestión de la naturaleza, la precedencia del mundo tanto como su inacabamiento son rasgos que le son esenciales, el mundo se precede y se excede a sí mismo en tanto le es esencial su horizontidad, o, en palabras usadas en otra sección de la misma obra, el mundo es esencialmente "misterioso". ¿Es entonces el sujeto de la *Fenomenología de la percepción* la fuente constitutiva del sentido del mundo y quien introduce la razón en el mundo? Al contrario, repetimos con Merleau-Ponty:

<sup>46</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40) (ed. L.A. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press, 1978, I, IV, §VI.

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> *FP*, p. 440. El subrayado es nuestro.

<sup>49</sup> *FP*, p. 460.

Descubrimos con el mundo [...] como la *cuna de las significaciones*, sentido de todos los sentidos y suelo de todos los pensamientos, el medio para superar la alternativa del realismo y del idealismo. [...] El mundo no es ya el despliegue visible de un Pensamiento constituyente [...] sino *la patria de toda racionalidad*.<sup>50</sup>

En suma, hallamos que numerosos textos de la *Fenomenología de la percepción* son lo bastante explícitos en su afirmación del mundo, y no primariamente el sujeto, como origen del sentido y la racionalidad, aun si el mundo es esencialmente "mundo percibido". (Ya nos hemos referido extensamente a este círculo o relación "inter-especular" entre sujeto corporal y mundo en el capítulo VI de este trabajo.)

### 5. Resistencia y/o sustracción al tiempo.

Anacrónicamente, podría decirse que Descartes habría podido replicar a la crítica humeana del sujeto de modo similar al kantiano, puesto que la experiencia de autopercepción instantánea del *cogito* es en realidad sólo el puente que permite llegar, en última instancia, al núcleo puramente *intemporal* de la subjetividad. Se trataría, es verdad, de una experiencia instantánea de mí mismo, pero de una experiencia que me revela a mí mismo como condición de posibilidad de toda experiencia y por lo tanto, como extratemporal o eterno al modo de una esencia o idea cuya certeza, derivada al parecer en principio de una experiencia, se hace independiente de toda experiencia. Como ha sostenido M. Guérout en su estudio clásico sobre Descartes, la certeza del *cogito* deriva entonces de su función de pivote entre lo empírico y lo trascendental, señalando el pasaje desde una experiencia intuitiva instantánea hacia la formulación de una necesidad racional, la de una naturaleza simple intemporal<sup>51</sup>. Si bien el sujeto moderno en tanto espiritual tendría en principio una existencia temporal (y no espacial) el núcleo de la subjetividad siempre es concebido de un modo u otro como escapando al tiempo: ya sea porque se percate de sí mismo en una especie de presente instantáneo, porque se conciba como un cierto sustrato que permanece por debajo de sus cambiantes caracteres, una esencia que puede revestirse de distintos atributos sin verse alterada por ellos, o porque alcance en suma la extratemporalidad de la idea. Sin duda nuestras concepciones usuales son deudoras de intuiciones similares: puedo cambiar de nombre, de oficio, puedo crecer o envejecer, pero sigo siendo yo el que permanece por debajo de estas contingencias, el que puede también percatarse a sí mismo de su existencia inmediatamente en el instante y desafiar las determinaciones con las que me ha cargado el paso del tiempo decidiendo libremente cambiar de oficio, divorciarme, o incluso suicidarme. Mis determinaciones temporales son contingencias que, en suma, no me definen; yo como ser libre y

<sup>50</sup> FP, p. 438.

<sup>51</sup> M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953.

racional no me identifico plenamente con ninguna de ellas ni con la suma de ellas y estoy siempre más allá de las redes que el tiempo va tejiendo a mi alrededor.

¿Podremos sin embargo decir lo mismo que hemos dicho del sujeto cartesiano respecto del sujeto racional de los filósofos de la Ilustración? ¿No está, unos dos siglos más tarde que Descartes, este "yo" ligado ahora a un proyecto histórico que, además, lo pone en relación con los otros seres humanos? En un famoso opúsculo Kant afirmaba que, al igual que cada ser humano individual al crecer sale de la minoría de edad y comienza a pensar por sí mismo en lugar de delegar las decisiones en sus antiguos tutores, asimismo las sociedades progresan, por el desarrollo y el libre uso de la razón, hacia la autonomía respecto de las autoridades religiosas tradicionales, e incluso hacia "una concepción más justa de la legislación, la que puede incluir una franca crítica a la existente"<sup>52</sup>. Efectivamente entonces, el sujeto racional se inscribe ahora en una historia, pero en tanto esa historia es la del progreso y la emancipación de su razón, se trata paradójicamente de la historia de su progresiva liberación del peso y la determinación de la historia. Igualmente en el paso de la razón teórica a la razón práctica Kant se ve en la necesidad de incluir en el yo determinaciones, diríamos, más concretas o "empíricas". El sujeto moral kantiano es propiamente una persona, casi -se ha afirmado- "un sujeto biográfico" e histórico, pero conserva sin embargo como núcleo de su definición la racionalidad y la libertad que precisamente lo liberan de su historia. Emmanuel Lévinas ha reconocido que esta aspiración ilustrada de liberación respecto del bagaje temporal (biográfico e histórico) está en estrecha consonancia con la tradición judeocristiana del arrepentimiento y la remisión por los pecados, o bien de la salvación por la gracia:

La salvación que el cristianismo quiere traer significa la promesa de recomenzar. [...] Esta libertad infinita respecto de toda atadura [...] está a la base de la noción cristiana del alma. [...] Si el liberalismo de los últimos siglos escamotea el aspecto dramático de esta liberación, conserva de él un elemento esencial bajo la forma de la libertad soberana de la razón. [...] En lugar de la liberación por la gracia está la autonomía pero el *leit-motiv* judeocristiano de la libertad la penetra. Los escritores franceses del siglo XVIII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los derechos del hombre [...] han reconocido el sentimiento de una razón que exorciza la materia física [...] y social.<sup>53</sup>

Podemos ahora preguntarnos si el "sujeto" de la *Fenomenología de la percepción* tiene relación con este "sujeto" que se sustrae en última instancia a sus contingencias temporales, o que resguarda su certeza en un presente intemporal. El propósito expreso del capítulo de la obra dedicado a

<sup>52</sup> I. Kant, "Respuesta a la Pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (1784), en I. Kant, *Filosofía de la Historia* (compilación), Ed. Nova, Bs. As., 1964.

<sup>53</sup> E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, pp. 10 ss. En la visión de Lévinas, incluso el marxismo, que critica esta concepción de la conciencia mostrando su arraigo en las condiciones materiales y en una historia, no significa una abierta ruptura con la tradición moderna, puesto que "tomar conciencia de su situación social [y de su historia] significa para Marx en última instancia liberarse del fatalismo que comporta" (ibid., p. 15). Desde otro enfoque, Marshall Berman defiende la misma inscripción de Marx en la tradición moderna (cf. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1988, Introducción y capítulo 2).

la temporalidad es definir el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo. ¿Pero cuál es el sentido o la dirección más fuerte de esta identificación? Para quienes entienden, como R. Barbaras, que toda esta tercera parte es una "reivindicación del *cogito*" el sentido debería ser obviamente el de mostrar la necesidad de postular un sujeto para que haya temporalidad. Al contrario, el texto subraya la dirección inversa de la identidad: el propósito es mostrar que el sujeto sólo existe como temporalidad, entendida como el pasar del tiempo, un fluir siempre inacabado, abierto, lo cual en suma equivale a diluir o debilitar la consistencia que tendría tanto un sujeto *permanente* como un sujeto *instantáneo*. Todo el recorrido del capítulo apunta a una progresiva mundanización, temporalización o contaminación de la concepción del sujeto que sirve para mostrar que no hay nada de la subjetividad que escape al inacabamiento y la contingencia del devenir. Incluso las concepciones husserliana y heideggeriana del tiempo son en última instancia, a pesar de sus virtudes, criticadas como demasiado "subjetivistas": en Husserl la conciencia del tiempo guarda un extremo atemporal (*zeitlose*) imprescindible para no necesitar una nueva conciencia que perciba la sucesión. Merleau-Ponty afirma, por el contrario: "esta conciencia última no es un sujeto eterno que se descubre en una transparencia absoluta"<sup>54</sup>, la subjetividad no es más que un perpetuo *ék-stasis*, no hay conciencia absoluta constituyente. En Heidegger, el *Dasein* parecía tener la posibilidad, por una decisión resuelta, de anticipar su destino y salir de una existencia inauténtica. Para Merleau-Ponty esto significa un nuevo intento disimulado de rescate o sustracción del inacabamiento temporal<sup>55</sup>. Porque la subjetividad es de cabo a rabo temporal es que se da "esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto"<sup>56</sup>. Pero quizás, propone el filósofo, podríamos considerar alternativamente al sujeto como "la cohesión de una vida", podríamos ver el fluir del tiempo como el chorro de agua que se mantiene en el constante flujo, considerar la subjetividad como "una explosión o único impulso" desarrollándose en el tiempo. Sin embargo, Merleau-Ponty agrega que esta constancia del fluir del tiempo y de la subjetividad "puede darnos la ilusión de poseerlo de una vez todo entero, como el chorro de agua nos da un sentimiento de eternidad. Pero la generalidad del tiempo [y del sujeto] no es más que un atributo secundario del mismo y no nos da del mismo más que una visión inauténtica"<sup>57</sup>. En suma, ¿viene el capítulo acerca de la temporalidad a subrayar el valor del sujeto, traicionando la nueva ontología del "tercer tipo de ser" del cuerpo como sugieren los exégetas, o más bien, en consonancia con el resto de la obra, este capítulo muestra que el sujeto por ser temporal está, en las palabras de Merleau-Ponty recién citadas, "internamente debilitado", inacabado, que no es nada en sí mismo más que su relación

<sup>54</sup> FP, p. 432.

<sup>55</sup> Michel Haar señala que en este caso "Merleau-Ponty le reprocha a Heidegger una tesis que él nunca ha sostenido, a saber, la posibilidad del *Dasein* de acceder 'definitivamente' a la temporalidad auténtica" ("Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty", en M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 125).

<sup>56</sup> FP, p. 435.

<sup>57</sup> FP, p. 431.

con el mundo? Dejemos que el mismo filósofo, en el final del capítulo, nos responda: "El análisis del tiempo [...] ilumina los análisis precedentes porque pone de manifiesto *el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una estructura única*"<sup>58</sup>. Nuevamente hallamos esta afirmación de copertenencia y ningún privilegio del sujeto, sino al contrario, el mismo cuestionamiento de su tradicional primacía.

#### 6. El alma como sede íntima de emociones, pasiones, afectos.

El alma o mente, se ha dicho frecuentemente, tiene al menos tres facultades: no sólo el pensamiento y la voluntad sino también el sentimiento; funciona de modo cognoscitivo, conativo y emocional. El sujeto es entonces considerado usualmente como la sede íntima de sentimientos, emociones, pasiones: nos referimos al alma o la psiquis que, en las antípodas de aquella *psykhé* inseparable de un cuerpo viviente de la que se ocupaba el famoso tratado aristotélico, es el objeto problemático de la psicología contemporánea. Si bien Descartes intenta desarrollar una "*física* de las pasiones", debido a que éstas son los efectos de los movimientos mecánicos de los "espíritus animales" en el cuerpo, las pasiones son para el filósofo propiamente mentales, es decir, son los efectos inmediatos de estos fenómenos corporales en el alma<sup>59</sup>. Una caracterización similarmente mental -es decir, "extra-somática"- de las pulsiones esbozará aún Freud, quien tras dudar de su estatuto -en 1905 todavía definía la pulsión como "uno de los conceptos límites entre lo psíquico y lo somático"<sup>60</sup>- finalmente decidirá que el estudio del cuerpo mismo y los procesos somáticos "no corresponde ya a la Psicología" y las pulsiones son propiamente "representaciones anímicas" de órganos o partes del cuerpo, los que sirven tanto de "objetos" como de "fuentes" de las primeras<sup>61</sup>.

Es interesante señalar, en relación con el aún discutido carácter científico de la psicología, su método y su "objeto", el que ateniéndonos a la definición estrictamente filosófica del *cogito*, en su carácter trascendental y aun formal, quedaría impedida la posibilidad de desarrollar una psicología científica, tanto en sentido introspectivo como experimental. El término "Psicología" en su acepción de ciencia del yo data del siglo XVIII (Wolff) y, como observa G. Canguilhem,

toda la historia de esta psicología [moderna] puede escribirse como la de los contrasentidos de los que las *Meditaciones* de Descartes han sido la ocasión, aun sin portar la responsabilidad. [...] Se ha pasado por alto la enseñanza de Descartes constituyendo al mismo tiempo, contra él, una psicología empírica como historia natural del yo -de Locke a Ribot, a través de Condillac, los Ideólogos franceses y los

<sup>58</sup> FP, p. 438.

<sup>59</sup> Cf. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, particularmente las secciones XVII a XXI donde Descartes distingue las funciones espirituales puras.

<sup>60</sup> S. Freud, "Tres ensayos para una teoría sexual", en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, p. 384.

<sup>61</sup> S. Freud, *Las pulsiones y sus destinos* (1915), en *ibid.*, p. 255. Sin embargo, hay que notar que el estatuto ontológicamente ambiguo de las emociones se perpetúa hasta el presente en la disyunción entre las tendencias que filosóficamente llamaríamos "mentalistas" de la psicología frente a las tendencias "psicofisiológicas" (o llanamente "psiquiátricas", basadas en los desarrollos de la psiconeurología y la psicoendocrinología).

utilitaristas ingleses- y constituyendo, pretendidamente a partir de él, una psicología racional fundada sobre la intuición de un yo sustancial.<sup>62</sup>

Es que, como ya notamos, la auto-intuición del yo en las *Meditaciones* no es meramente una confesión personal, ni una observación de sí que permite mayores desarrollos introspectivos, sino solamente la ocasión de deducir una cláusula única y formal -con el rigor y la impersonalidad de las matemáticas- que antecede como condición a la diversidad de la experiencia. Por ello Canguilhem advierte que "Kant conserva aún hoy la gloria de haber establecido que, si Wolff pudo bautizar a estos neonatos post-cartesianos (*Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734), no pudo sin embargo llegar a fundamentar sus pretensiones a la legitimidad"<sup>63</sup>. En efecto, para Kant, por una parte el sentido interno no es otra cosa que una *forma* de la intuición que tiende a confundirse con el tiempo, mientras que por su parte el sujeto de la apercepción trascendental al que nos referimos más arriba como acompañando todo juicio, es una función de organización de la experiencia "de la cual no podría haber ciencia alguna puesto que es la condición trascendental de toda ciencia"<sup>64</sup>. Coherentemente, Kant rebate a la psicología el estatuto de ciencia en los *Primeros principios de la ciencia de la naturaleza* (1786). Sin embargo, hay que agregar a estas observaciones de Canguilhem el que ni Descartes ni Kant pudieron atenerse estrictamente a esta definición formal e impersonal del *cogito*, el primero al intentar desarrollar una suerte de ciencia de las pasiones y el segundo por ejemplo al dar lugar a una psicología descriptiva en su *Antropología*, pero especialmente cuando en el paso de la razón teórica a la razón práctica se ve forzado a incluir en el yo determinaciones más "concretas" o "empíricas". Como ya observamos, el sujeto moral kantiano es una "persona", y casi "un sujeto biográfico" e histórico, aun si su núcleo de racionalidad y libertad lo rescata de las determinaciones biográficas e históricas.

En el mismo sentido, ya observamos con Lévinas que si el sujeto ilustrado adopta un contenido histórico, simultáneamente conserva su posibilidad de negar la historia. El sujeto moderno es un mixto mal integrado entre la universalidad vacía de la racionalidad y la libertad, y las contingencias y determinaciones empíricas -históricas, como mostramos antes, o psicológicas, como observamos ahora- de las que intenta escapar. Merleau-Ponty realiza la misma observación en su introducción a *Les philosophes célèbres*. En los modernos, afirma,

no hay, en el fondo, más que dos ideas de subjetividad: la de la subjetividad vacía, desligada, universal, y la de la subjetividad plena, enredada en el mundo, y es la misma idea, como lo vemos bien en Sartre, la idea de la nada que "viene al mundo", que absorbe el mundo, que necesita del mundo para ser lo que sea que es, incluso nada, y que, en el sacrificio que hace de sí misma al mundo, permanece extraña al mundo.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> G. Canguilhem, *ibid.*, pp. 17,18.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>65</sup> *S.*, p. 194.

Ahora bien, el sujeto psicológico como sede íntima de emociones, sentimientos y afectos podría ser quizá un último reducto de la postulación de la excepcionalidad, independencia y patencia a sí misma de la subjetividad. Porque aunque las emociones son el aspecto mental tradicionalmente más asociado al cuerpo son sin embargo a la vez un tipo de evento mental que en ocasiones parece no necesitar de un objeto extrínseco: siento angustia, siento tristeza, siento alegría, y me siento así a mí mismo, sólo a mí mismo en tanto angustiado, triste, alegre. Por eso es que Merleau-Ponty, en esta crítica radical de la primacía del sujeto que significa su capítulo sobre el *cogito*, necesita hacer también una crítica de la emoción como evento mental, íntimo e interno. Los sentimientos, dice entonces Merleau-Ponty, no son sucesos o estados interiores, inmanentes a un sujeto, porque el sujeto encarnado no es más que su trascendencia hacia el mundo. Esta vida "interior" en definitiva "no se trata de otra cosa más que de aquello que *hacemos*"<sup>66</sup>. En una definición extremadamente conductista, afirma Merleau-Ponty: "mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, odiar o querer, sino al contrario, toda certeza de estos pensamientos proviene de la de los *actos* de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los *hago*"<sup>67</sup>. Por otro lado, ya había afirmado el filósofo en su tratamiento de la cuestión de la alteridad humana que los sentimientos no surgen desde un yo, no son auténticamente "propios", sino que "los sentimientos y las conductas pasionales, al igual que las palabras [...] son en realidad, instituciones", y con "instituciones" se refiere a que son instituidos socialmente, intersubjetivamente, en una comunidad cultural particular<sup>68</sup>. Las emociones no son entonces ni "íntimas" ni tan siquiera "propias". Por último, las emociones así definidas como actos o disposiciones comportamentales tampoco me proveen de un contacto privilegiado conmigo mismo porque son cambiantes, se deslizan unas en otras y su sentido está sujeto a perpetuas reinterpretaciones a la luz de nuevas experiencias, hasta el punto de que para Merleau-Ponty puede hablarse de emociones que se revelan ilusorias o engañosas a la luz de nuevas emociones. "Toda percepción interior -en suma- es inadecuada porque [...] no me capto a mí mismo más que en el acto"<sup>69</sup>, en un hacer siempre fluyente y cambiante, nunca acabado.

Antes de referirnos a la última filosofía de Merleau-Ponty queremos proponer algunas observaciones acerca de la vigencia de esta concepción moderna del yo que hemos esbozado y contrastado con la posición merleau-pontyana, y mostrar el modo en que ella se ha ligado -y permanece ligada- íntimamente a las concepciones usuales de nuestras "personas" así como a nuestras instituciones sociales e históricas. Esto nos permitirá sopesar a su vez la vigencia y el alcance de la crítica merleau-pontyana, tarea que queda aquí sólo propuesta al lector. Es posible considerar que el modo en que usualmente nos pensamos -y nuestro mismo modo de vida contemporáneo- como

---

<sup>66</sup> FP, p. 390.

<sup>67</sup> FP, p. 392.

<sup>68</sup> FP, p. 206.

<sup>69</sup> FP, p. 392.

individuos separados unos de otros, centros de conciencia y voluntad autónoma, imputables de culpa y mérito propios, con derechos y deberes civiles individuales, y como personas que subsisten en la cohesión de una vida con una identidad singular y única, son aún solidarios de la definición filosófica del sujeto moderno que hemos esbozado. Es verdad que el entendimiento matematizante cartesiano o la apercepción trascendental kantiana están tan lejos de nuestra experiencia como personas biográficas como el "Dios de los filósofos" del Dios de los creyentes: el *cogito* cartesiano, ha dicho P. Ricoeur, "no es nadie"<sup>70</sup>. Sin embargo, como notamos con Lévinas, la persistencia de una identidad en el tiempo, la unidad de una personalidad o la imputación personal de la responsabilidad y la culpa no son más que traducciones concretas de una subjetividad que, en su núcleo filosófico formal, es avizorada como una unidad que desafía las contingencias espacio-temporales y las limitaciones por ellas impuestas a su esencial libertad.

Ninguna reflexión filosófica puede separarse, además, del contexto histórico (político, económico, religioso, social, cultural) en que se enuncia, y es así que, por ejemplo, es sabido que el dualismo típicamente moderno que define por un lado al sujeto espiritual y por otro al cuerpo-máquina engarzado en la gran máquina universal de la *res extensa* es indisociable de la división del trabajo en tareas intelectuales (planificadoras y administrativas) y manuales (subordinadas), y *a posteriori* con el disciplinamiento racional de los cuerpos subsidiario del tipo de trabajo asociado a la economía capitalista<sup>71</sup>. El sentido lato de nuestra persona individual, cuyo núcleo expresa la definición filosófica abstracta, es además deudor de los concretos movimientos sociales y económicos que caracterizan a los comienzos de la edad moderna. En un principio, como ha señalado J. Burckhardt en sus estudios sobre el renacimiento italiano, esta definición filosófica del individuo moderno como centro autónomo de pensamientos y decisiones convenía sólo a algunas capas privilegiadas de la sociedad: era aplicable esencialmente a los hombres de la ciudad, los "burgueses", los comerciantes y los banqueros: "el comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre [...] que convierte el interés personal en el móvil de las acciones"<sup>72</sup>. El ascenso del individualismo es notable también en la naciente figura del singular personaje del artista del renacimiento: desde el siglo XV aparece la firma en las obras de los pintores, en contraste con el anonimato de los creadores medievales, que permanecían estrechamente vinculados a una comunidad geográfica y generacional, como sucedió con los constructores de las catedrales. Es igualmente sintomática la aparición y el auge del *retrato* secular en el mismo siglo. La promoción del individualismo señala paralelamente la del *rostro* como representante de la persona entera porque, como señala Le Breton, "el rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más

<sup>70</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

<sup>71</sup> Ya nos referimos a esta cuestión en el capítulo I.

<sup>72</sup> D. Le Breton, *ibid.*, p. 39.



singular, [...] la marca de una persona"<sup>73</sup>, y aun sigue siéndolo en los contemporáneos documentos de identidad que utilizan fotos.

No debemos olvidar tampoco que el individuo moderno es quien, en las teorías políticas contractualistas, pacta por su propia razón y voluntad haciéndose partícipe de la sociedad política y tornándose sujeto de deberes y derechos como ciudadano. Y, claramente en el caso de la teoría liberal formulada por Locke -inspiración explícita de varias constituciones estatales vigentes-, lo hace con el propósito de asegurar su condición natural de *propietario* expresada en la célebre sentencia: "Todo hombre tiene como propiedad a su propia persona. [...] El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiamente suyas"<sup>74</sup>. El sujeto moderno sin duda no *es* un cuerpo, pero *tiene* un cuerpo. El cuerpo es la primera forma -natural- de su propiedad, y el fundamento natural para que la esfera de su propiedad se extienda a todo aquello que el cuerpo produce por medio de "la obra de sus manos", un argumento identificable en Locke pero que puede ser rastreado aun en la formulación del derecho natural de H. Grocio, quien en 1625 afirmaba: "el libre uso de su vida y miembros era el derecho de cada uno, de modo que no podía ser infringido o atacado sin injusticia"<sup>75</sup>.

Quizá no sea entonces tan exagerada la equivalencia propuesta por Adorno y Horkheimer entre el sujeto filosófico moderno y el propietario y comerciante guiado por el ansia de acaparar bajo su dominio a la naturaleza y aun a los otros hombres: "El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración"<sup>76</sup>. La definición filosófica moderna del sujeto expresa, en la visión de los teóricos críticos, la triste condición del

burgués, para quien la vida se escinde en negocios y vida privada, la vida privada en representación e intimidad, y ésta, en la malhumorada relación matrimonial y en el amargo consuelo de estar solo, desavenido consigo mismo y con todos [...] o el actual habitante de la ciudad, que no puede concebir la amistad sino como "contacto social", como aproximación social de individuos íntimamente alejados unos de otros.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 43.

<sup>74</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, II, 27, pp. 287-88.

<sup>75</sup> H. Grotius, *The Rights of War and Peace*, Washington, Walter Dunne Publisher, 1901, cap. II, Sec. 1, p. 33. Acerca de la filiación de este argumento lockeano en Grocio y aun en Tomás de Aquino, cf. Thomas F. Tierney, "The Preservation and Ownership of the Body", en G. Weiss-H. Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, New York/London, Routledge, 1999, pp. 239 ss. La propiedad del cuerpo en Locke es discutida por James Tully (en su obra *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980) pero afirmada por buena parte de la bibliografía contemporánea acerca de Locke, citada por T. Tierney (ibid., p. 256), quien concluye que "Locke, siguiendo a Grocio, reconoció una dimensión corporal del *sum*, [...] e hizo afirmaciones más particulares que Grocio acerca de la propiedad individual de tal dimensión" (idem.).

<sup>76</sup> M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, tr. J. J. Sánchez, Trotta, Valladolid, 1994, p. 131.

<sup>77</sup> Ibid., p. 212.

Confirmando este patético diagnóstico, en una obra reciente el historiador Richard Sennett ha dado cuenta de las tendencias urbanísticas modernas y contemporáneas que tienden al aislamiento, donde "cada vez más la comunidad cercada, compartimentada y vigilada es vendida como la imagen misma de la buena vida", en términos de un progresivo desarrollo del "temor al contacto"<sup>78</sup>. Es verdad que el sujeto filosófico moderno sufrió varias heridas narcisistas desde mediados del siglo XIX, particularmente a manos de los denominados "filósofos de la sospecha" (Marx, Nietzsche, Freud), quienes de diversos modos cuestionaron la autonomía y la racionalidad de la conciencia y prepararon la contemporánea crítica postmoderna del sujeto. Sin embargo, es discutible que el modo de vida de los individuos, por ejemplo, en las contemporáneas urbes neoliberales, no sea todavía deudor de esta concepción tradicionalmente moderna que hemos esbozado. A esta luz, la crítica merleauPontyana de esta concepción manifiesta su vigencia y se muestra preñada de insospechadas implicancias.

Resumamos algunos pasos de esta crítica tal como la esbozamos más arriba. En su *Fenomenología de la percepción* -cuya discutida tercera parte fue objeto privilegiado de nuestra atención- el filósofo dedujo las implicancias de su concepción del cuerpo como original núcleo ontológico respecto de la concepción usual de la subjetividad. Si yo soy mi cuerpo, decía Merleau-Ponty, entonces la existencia del sujeto es inseparable de la del mundo, el yo no tiene autonomía ontológica, sólo existe en su "mezcla inextricable" con el mundo y los otros. Tampoco tiene precedencia el conocimiento de sí mismo respecto del conocimiento del mundo, sino que ambos son codependientes, aunque, como citamos, también el filósofo afirmaba en la *Fenomenología de la percepción* la precedencia del conocimiento del mundo respecto de la autoconciencia. Tampoco el yo es trascendental y constituyente del mundo, sino más bien al contrario, es "nacido del mundo", que es "patria y cuna del sentido y de la razón". Tampoco puede tener el yo un acceso privilegiado ni un conocimiento adecuado de sus propios contenidos, "no es autotransparente". No sigue siendo el yo un espacio íntimo de emociones ni afectos, en tanto las emociones no son ni íntimas ni propias. Nada en el yo se sustrae al fluir contingente e inacabado del tiempo: el sujeto como permanencia o como extra-temporal es meramente una "abstracción", es "ilusorio". El yo no es tampoco una voluntad libre, sino que mi supuesta libertad está condicionada por "intenciones que no vienen de mí" en tanto "estamos mezclados con el mundo y con los otros en una confusión inextricable". Tampoco es el yo el lugar privilegiado donde se introduce la negatividad en el mundo, sino que "es por el mundo que la nada llega a ser". Dejo librada a los lectores de Merleau-Ponty la decisión de considerar, como Barbaras y otros exégetas, que el sentido de estas tesis del filósofo es el de *reivindicar* el sujeto y que ellas constituyen una *defensa* del *cogito*, en vez de implicar ese "debilitamiento" del sujeto al que se refiere el mismo Merleau-Ponty. Por mi parte, creo que la intención de Merleau-Ponty es evidentemente la de mostrar que el sujeto, por ser cuerpo, ya no puede ser concebido mediante ninguno de los caracteres

<sup>78</sup> Richard Sennett, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, New York/London, W. W. Norton & Co., 1994, pp. 18 ss.

con que usualmente la modernidad lo pensó, al punto que se puede uno preguntar por qué sigue el filósofo refiriéndose al "sujeto" si éste ya no reviste ninguna de las características que le son comúnmente atribuidas. El mismo Merleau-Ponty muestra en ocasiones en la *Fenomenología de la percepción* esta indecisión entre "redefinir" el sujeto, o bien "abandonar" el término "sujeto" para hablar del cuerpo como "un tercer tipo de ser" alternativo al modo de ser del sujeto y el objeto.

Quince años después, en las notas finales de *Lo visible y lo invisible*, aún muestra la misma indecisión: el análisis del "quiasmo" o "entrelazamiento ontológico" -afirma- "conduce a rechazar la noción de sujeto, o a definir el sujeto como campo"<sup>79</sup>. "Rechazar" o "abandonar" toda referencia al sujeto tiene la ventaja de esquivar la pesada carga con que lo ha dotado la tradición: "conceptos como los de 'sujeto', 'conciencia', [...] envuelven siempre, aunque sea de manera refinada, la idea de una *res cogitans*"<sup>80</sup>, y por eso hablar de un sujeto carnal más que una mera redefinición es, desde el punto de vista tradicional, una contradicción en los términos. Pero torcer impertinentemente los significados lingüísticos no es una operación que el filósofo desdeñe sino que, por el contrario, es la más propia del "lenguaje operante" que ejerce la filosofía<sup>81</sup>. Por eso Merleau-Ponty habla también en un último ensayo de un "llamamiento a la revisión de nuestra ontología, [...] un nuevo examen de las nociones de 'sujeto' y 'objeto'"<sup>82</sup>. Otras referencias pertenecientes a estos últimos ensayos son claras: "Habría que describir en términos de facticidad y no de esencias una subjetividad situada en el espacio y en el tiempo"<sup>83</sup>. Tras hablar del "sujeto que no participa en el mundo" propio de las filosofías reflexivas tradicionales afirma que "si queremos evitar esta mentira [...] hemos de concebir de nuevo el Ser-sujeto y el Ser mismo. [...] Sería preciso vaciar correlativamente el Ser-sujeto de todos los fantasmas con que lo ha llenado la filosofía [...]; purificar por completo mi noción de subjetividad"<sup>84</sup>. En suma, en relación con el término "sujeto", el filósofo habla entonces en una ocasión de "abandono", pero más frecuentemente de "redefinición", "nuevo examen", "revisión" y "redescripción", "nueva concepción", "purificación" y "vaciamiento" de los caracteres tradicionalmente asociados al término. En cualquier caso la cuestión que se juega en estas incertidumbres es meramente la de conservar el término redefinido o bien abandonarlo, pero el punto filosófico no varía. Merleau-Ponty sugiere que es necesario conservar de algún modo el lugar del yo pero no su tradicional contenido: la encarnación del sujeto significa debilitar su autonomía, reducirlo a término de una relación, dimensión inseparable de una estructura, aunque dimensión distinguible al fin. Un yo carnal, en suma, persiste tanto en la *Fenomenología de la percepción* como en *Lo visible y lo invisible* definido en términos conceptualmente compatibles y a veces idénticos.

<sup>79</sup> *Vyl*, p. 288. El subrayado es nuestro.

<sup>80</sup> *Vyl*, p. 100.

<sup>81</sup> Cf. *Vyl*, p. 159.

<sup>82</sup> *Vyl*, p. 41.

<sup>83</sup> *Vyl*, p. 68.

<sup>84</sup> *Vyl*, pp. 74, 75.

Anular o borrar la cuestión filosófica del sujeto no es fácil, y quizás no sea ni posible ni conveniente. Como el mismo Merleau-Ponty reconoce claramente:

Una vez introducido en la filosofía, el pensamiento de lo subjetivo no se deja en adelante ignorar. Aun si la filosofía lo eliminara finalmente, ella no sería ya nunca lo que era antes de este pensamiento. Lo verdadero, por más construido que sea [...] deviene en adelante tan sólido como un hecho, y el pensamiento de lo subjetivo es uno de esos sólidos que la filosofía deberá digerir. O mejor, digamos que una vez "infectada" por ciertos pensamientos, ella no puede anularlos; es necesario que ella se cure inventando mejores. [...] La subjetividad es uno de esos pensamientos de los cuales ya no se retorna para estar más acá de ellos, incluso y sobre todo si se los supera.<sup>85</sup>

En una ocasión el filósofo juzgaba su propia evolución de este modo: "Nuestra corporalidad no debe ser puesta en el centro como lo hice en la *Fenomenología de la percepción*: en un sentido, ella no es más que la bisagra del mundo"<sup>86</sup>. Al examinar el contenido de aquella obra hemos descubierto que, contrariamente a lo que expresa esta formulación de Merleau-Ponty, la corporalidad no era otra cosa en la *Fenomenología de la percepción* más que esta "bisagra del mundo" (textualmente decía: "un pliegue [del ser] que se ha hecho y que puede deshacerse") ni tampoco, a pesar del deseo del filósofo, en sus últimos textos relativos a la ontología de la carne dejan de ser "el cuerpo" y "mi cuerpo" referencias constantes y centrales, tal como mostraremos a continuación. La "carne", dirá "el último Merleau-Ponty", es el elemento universal del ser en el que las dimensiones sólo existen entrelazadas. Sin embargo, ¿entre qué términos o dimensiones se establecería el entrelazo o el quiasmo del que habla el filósofo si no hay términos distinguibles, el sintiente y el sensible, es decir, el sujeto y el objeto del sentir, si siempre hubiera nada más que un solo magma indiferenciado, una sola carne? La carne debe autodesdoblarse, o en los términos mismos de Merleau-Ponty, "plegarse", "ahuecarse", "invaginarse", "enrollarse" y aun "duplicarse"<sup>87</sup> para que hablar de un entrelazo tenga algún sentido. Y en realidad, como afirma el filósofo, nuestra experiencia nunca nos da efectivamente la unidad de la carne sino que sólo nos la *anuncia*, el entrelazo es siempre "elusivo" o "inminente": la mano que toca puede sentirse tocada, pero nunca al mismo tiempo, sino que es alternativamente tocante (sujeto del toque) y luego tocada (objeto del toque), "el tangente está siempre *a punto de* captarse como tangible, falla en su aprehensión"<sup>88</sup>. Por eso el filósofo aclara que la "reversibilidad" que se da entre las dimensiones de la carne no significa una mera y actual "identidad" en la que los términos dejan de distinguirse: "El cuerpo se presenta siempre 'por el mismo lado' (en principio, pues, en apariencia, es contrario a la reversibilidad). Es porque reversibilidad no es identidad actual de tangente y tocado. Es su identidad de principio (siempre fallida)"<sup>89</sup>. Es evidente que el planteo de

<sup>85</sup> S, 194.

<sup>86</sup> Cit. por R. Barbaras, *ibid.*, p. 160.

<sup>87</sup> *Vyl*, p. 145.

<sup>88</sup> *Vyl*, p. 312.

<sup>89</sup> *Vyl*, p. 326.

Merleau-Ponty, tanto en su versión "fenomenológica" como "carnal", necesita afirmar a la vez la identidad y la diferencia de los términos, una identidad de la diferencia o una diferencia de la identidad: el "ser-del-mundo" de la *Fenomenología* implica una relación cuerpo-mundo que prima y define a los términos mismos que relaciona, pero no es un mero monismo sin dinamismo ni diferencias, y lo mismo puede decirse de la "carne". ¿Cuál sería la torsión de significado que Merleau-Ponty nos propone al usar este término sino la de extender su sentido desde la carne del viviente y del cuerpo a la sustancia del mundo? Si la carne se concibe como un bloque monolítico indiferenciado - sin dimensiones "subjetivas" y "objetivas" distinguibles- la metaforización merleau-pontyana pierde todo sentido. Sólo es consistente, en suma, entender la operación global del filósofo como un intento de redefinir la diferencia que hace al sujeto y no de anularla. Su filosofía no consiste meramente en distinguir pero tampoco en anular la diferencia: "La filosofía no pretende, pues, analizar nuestra relación con el mundo, no trata de descomponerla [...] pero tampoco concluye con una comprobación inmediata y global de la presencia del Ser"<sup>90</sup>. Éste es, además, el concepto último de su "hiperdialéctica", una "dialéctica sin síntesis":

la idea de un movimiento por el cual cada término deja de ser para llegar a ser [...]; esta idea sólo puede mantenerse pura si el término mediador y el mediatizado, que son "el mismo", no lo son en el sentido de la identidad: porque entonces, al no haber ninguna diferencia, no habría tampoco mediación, movimiento, transformación.<sup>91</sup>

Por eso la diferencia que significa "lo subjetivo" no puede simplemente borrarse, anularse, desaparecer en un bloque carnal compacto, por eso la carne tiene dimensiones distinguibles, o, como podría decirse siguiendo otra metáfora merleau-pontyana: por eso el ser es un "ser poroso"<sup>92</sup>.

¿Desaparece y se borra en *Lo visible y lo invisible*, como sugiere Barbaras y desea el mismo Merleau-Ponty, el cuerpo propio, "mi cuerpo", aquel sujeto débil y relacional de la *Fenomenología de la percepción*? Ante la duda veamos qué dicen las notas finales de *Lo visible y lo invisible*:

No puedo poner ninguna realidad sensible sin ponerla como arrancada de *mi carne*, y *mi carne misma* es una realidad sensible en la que se efectúa una inscripción de todas las demás, eje del que participan todas las demás, realidad sensible clave. [...] *Mi cuerpo* es en grado sumo lo que toda cosa es: un eso dimensional. Es la cosa universal. Pero mientras que las cosas sólo se convierten en dimensiones en la medida en que son acogidas en un campo, *mi cuerpo* es este campo mismo, es decir, [...] la medida universal.<sup>93</sup>

Al contrario de lo que lee Barbaras, en *Lo visible y lo invisible* el cuerpo, más precisamente "mi cuerpo" más que desaparecer es definido como la realidad sensible clave, el eje, la cosa universal a la

<sup>90</sup> *VyI*, p. 129.

<sup>91</sup> *VyI*, pp. 120, 121.

<sup>92</sup> *VyI*, p. 131.

<sup>93</sup> *VyI*, p. 312. El subrayado es nuestro.

que todas refieren, la medida universal: "De *mi cuerpo* depende que a veces me quede en lo aparente, y de él depende también que otras veces vaya a las cosas mismas: *él* es quien suscita el murmullo de las apariencias y quien las acalla y me lanza en pleno mundo"<sup>94</sup>; "la experiencia de *mi propia carne* [...] me ha enseñado que la percepción no se origina en cualquier lugar, que emerge en el retiro de un cuerpo"<sup>95</sup>.

¿En la ontología de la carne y del "ser de indivisión" no subsiste ya ninguna distinción entre mi cuerpo y el mundo? Merleau-Ponty dice otra cosa: "La carne del mundo no es sentirse [a sí misma] como mi carne. Es sensible y no sintiente. A pesar de todo, la llamo carne para decir que es *pregnancia* de posibles [...] que no es en modo alguno objeto"<sup>96</sup>; "mi cuerpo no es sólo algo percibido entre lo percibido, es el que los mide a todos, punto cero de todas las dimensiones del mundo"<sup>97</sup>; "mi cuerpo dentro de lo visible. No significa simplemente: es un trozo de lo visible [...] mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente)"<sup>98</sup>. Y también subraya muy claramente la diferencia con estas palabras: "soy *mundo*, aunque no soy *el mundo*"<sup>99</sup>. Es precisamente por esta peculiaridad privativa del cuerpo propio como sintiente-sensible que el mundo se hace sensible. El cuerpo como "sensible ejemplar", "él y nadie más que él, porque es un ser de dos dimensiones, puede llevarnos a las cosas mismas"<sup>100</sup>:

Mi cuerpo, que es una de las cosas visibles, se ve a sí mismo y, de este modo, se hace luz natural que abre a lo visible su interior, para que se convierta en mi paisaje, realizando, como suele decirse, la milagrosa promoción del Ser a la "conciencia", o, como decimos más bien nosotros, la segregación del "dentro" y del "fuera".<sup>101</sup>

Ya debería resultarnos cuanto menos extraña la tesis de la "desaparición" del cuerpo propio que los exégetas dicen leer en el "último Merleau-Ponty", un cuerpo que no deja de reaparecer, y en un lugar excepcional, en *Lo visible y lo invisible*.

Es verdad que en ocasiones Merleau-Ponty extrae las consecuencias más extremas del entrelazamiento carnal hasta el punto de parecer contradecir esta distinción recién marcada entre el cuerpo como sintiente-sensible y el mundo como solamente sensible. Así afirma que el sentir se da "entre ambos" términos y "no pertenece exclusivamente al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho". Esto podría llevar a la paradójica conclusión de que en realidad tanto cuerpo como mundo son de algún modo "sintientes sensibles": "la visión que ejerce [el sintiente] sobre las cosas las cosas la ejercen sobre él [...]; me siento mirado por las cosas [...] de forma que vidente y visible se hacen

<sup>94</sup> *Vyl*, p. 24. El subrayado es nuestro.

<sup>95</sup> *Vyl*, p. 26. El subrayado es nuestro.

<sup>96</sup> *Vyl*, p. 801.

<sup>97</sup> *Vyl*, p. 299.

<sup>98</sup> *Vyl*, pp. 324, 325.

<sup>99</sup> *Vyl*, p. 160.

<sup>100</sup> *Vyl*, p. 169.

<sup>101</sup> *Vyl*, p. 149.

recíprocos y ya no se sabe quién ve y quién es visto"<sup>102</sup>. Pero hay que recordar que en el momento de la exposición cuando aparece esta frase se ha puesto entre paréntesis o dejado en suspenso la cuestión de si este entrelazo es total, si implica una identidad absoluta o una identidad "con reservas" o "diferenciada": "No examinemos de momento hasta dónde llega esta identidad entre el vidente y lo visible, ni si tenemos una experiencia plena de ella o si le falta algo, y, en este caso, qué es lo que le falta"<sup>103</sup>. La aclaración llega unas páginas más adelante, cuando al introducir la cuestión de los otros cuerpos percipientes, el filósofo vuelve a referirse a esto que metafóricamente llamaba la "mirada del mundo" para mostrar que, de todos modos, no se trata de una "verdadera mirada", no es equivalente a la mirada de un cuerpo propio. La mirada de las cosas, dice ahora, es una mera "mirada sin pupila, el espejo sin amalgama de las cosas, aquel pálido reflejo, aquel fantasma nuestro que evocan designando un lugar entre ellas desde el que las vemos". Sólo cuando aparece otro cuerpo sintiente-sensible "por primera vez el vidente que soy yo se me hace realmente visible, por primera vez aparezco a mis propios ojos penetrado hasta el fondo"<sup>104</sup>. "Por primera vez" soy "realmente visto" porque la "mirada de las cosas" no era una verdadera mirada -era sólo "un espejo" de mi mirada, un "fantasma nuestro", el señalamiento del lugar que ocupó entre ellas-, porque el mundo no es "sintiente" a mismo título que un cuerpo propio. No hay una mera identidad entre esas dimensiones de la carne que son mi cuerpo y el mundo, sino que es necesario seguir distinguiendo una de otra y relacionando una con otra.

Por lo demás, en las mismas notas de 1960 encontramos reiteraciones casi idénticas de lo dicho acerca del cuerpo-sujeto en la última parte de la *Fenomenología de la percepción*. Como en aquella obra, se vuelve a afirmar que la autoconciencia es correlativa o incluso dependiente de la conciencia del mundo: "es preciso que un cuerpo perciba los cuerpos si he de poder conocerme"<sup>105</sup>. Este rodeo de la autopercepción significa la misma no-adequación originaria de mi conocimiento de mí mismo ya subrayado una y otra vez en la *Fenomenología de la percepción*: el yo no es "autotransparente", como decía allí, porque es "siempre excéntrico", como dice aquí<sup>106</sup>. En relación con esto, hallamos reiterada también en el ensayo titulado "Reflexión e interrogación" la misma crítica de la *Fenomenología* a la definición de un orden "subjetivo" en términos de "interioridad psíquica", una "cosa invisible" accesible directamente por introspección: "¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? [...] El 'psiquismo' es opaco a sí mismo y sólo se descubre en sus réplicas exteriores"<sup>107</sup>. Mientras que en un texto de la *Fenomenología* citado más arriba el filósofo subrayaba más radicalmente que la nada que supone la libertad y la generalidad del sujeto provienen en realidad

---

<sup>102</sup> *Vyl*, p. 173.

<sup>103</sup> *Vyl*, p. 168.

<sup>104</sup> *Vyl*, p. 178.

<sup>105</sup> *Vyl*, p. 282.

<sup>106</sup> *Idem*.

<sup>107</sup> *Vyl*, p. 37. Lo que se rechaza aquí es sólo una cierta concepción del introspeccionismo, como observaremos en el capítulo X.

del mundo, son ya "un modo de ser del mundo", en una nota de *Lo visible y lo invisible* propone, de un modo que aparenta ser más tradicionalmente "subjetivista", que

el sujeto percipiente [...] no es más que distanciamiento con relación a la cosa. [...] El sí mismo de la percepción como "nadie", [...] anonimato y generalidad. Eso quiere decir, no una nada absoluta, sino un "lago de no ser", cierta nada hundida en la abertura local y temporal [...], cierta falta de.<sup>108</sup>

Esta definición del sujeto percipiente como "cierta nada", generalidad, distanciamiento, etc. parece a primera vista incluso más tradicionalmente moderna y subjetivista que muchas de las definiciones de la *Fenomenología de la percepción*. Sin embargo, varias páginas después el filósofo advertirá, en términos que coinciden exactamente con los de la *Fenomenología* citados más arriba e igualmente en contraste con Sartre, que este "lago de no ser", esta cierta nada que introduciría el sujeto, en realidad es en cierto modo propia del mundo o del ser mismo: "En Sartre soy siempre yo quien hago la profundidad, quien lo hace todo. [...] Para mí, en cambio, incluso los actos más caracterizados, las decisiones [...] son un no ser que se hace ser"<sup>109</sup>, i.e., un sujeto que se hace mundo. Dicho en los términos más extremos de la *Fenomenología* citados *supra*, la negatividad "figura entre los modos de ser del mundo", "es por el mundo que la nada llega a ser". Por otra parte, la crítica a la definición del sujeto como nada es desarrollada *in extenso* y en explícito contraste con la filosofía de Sartre en el ensayo "Interrogación y dialéctica", como una explicitación coherente de la problemática ontológica ya esbozada en la crítica a la nada sartreana de la *Fenomenología*<sup>110</sup>. Se trata del mismo concepto: si el sujeto es cuerpo entonces la "nada subjetiva" no es pura, es en realidad "del mundo", como ya decía en aquel texto, o como dice aquí: "la analítica del Ser y la Nada es el vidente que se olvida de que tiene un cuerpo"<sup>111</sup>.

En suma, los textos mismos del filósofo -citados aquí profusamente por necesidad- son lo suficientemente elocuentes para concluir que, lejos de ser obvio, es en cambio extremadamente cuestionable definir, como Barbaras y otros reconocidos exégetas, la ontología de la carne como el abandono o la ruptura merleauontyana con una filosofía del sujeto que se hallaría en la *Fenomenología de la percepción*. Ni esta reivindicación del sujeto se halla en la *Fenomenología de la percepción* sino, por el contrario, una radical crítica de la concepción tradicional y usual del sujeto, ni tampoco por otro lado el sujeto corporal y "debilitado" ya definido en aquella obra

<sup>108</sup> *VyI*, p. 246.

<sup>109</sup> *VyI*, p. 286. También: "Lo que yo llamo lo vertical es lo que Sartre llama existencia, -pero en Sartre se convierte inmediatamente en fulguración de la nada que hace brotar el mundo, la operación del para sí. [...] La existencia de Sartre no está de pie. [...] Está de pie la existencia amenazada por la gravedad, que sale del plano del ser objetivo, pero no sin arrastrar consigo cuanto de adversidad y de favores ha llevado a él" (*VyI*, p. 325, 326). Aquí se expresa en nuevos términos la misma idea de "libertad en situación" que se oponía a la libertad sartreana en la *Fenomenología*.

<sup>110</sup> Cf. especialmente VI, pp. 101 ss.

<sup>111</sup> *VyI*, p. 103.



desaparece en *Lo visible y lo invisible*, sino que sigue siendo un elemento indispensable y de referencia tan constante como explícita en la ontología de la carne.

## X. El cuerpo alucinante. Una teoría merleau-pontyana de la mente.

Nos hemos propuesto a lo largo de este trabajo abordar la filosofía merleau-pontyana como el proyecto de dar cuenta de la integridad de la experiencia humana desde la corporalidad, entendiendo a esta última -según las distinciones establecidas en el capítulo II- no en términos privativamente anátomo-fisiológicos sino como "corporalidad vivida". Desarrollar este proyecto significa concretamente para Merleau-Ponty dar cuenta de los múltiples aspectos de la experiencia - la percepción, la alucinación, el sueño, el lenguaje, la emoción, la imaginación, la inteligencia o el pensamiento, ...- como dimensiones del comportamiento corporal. En los capítulos precedentes nos hemos referido a varios de los primeros términos de la anterior enumeración, dejando sin embargo significativamente en suspenso la cuestión de "lo mental". En la *Fenomenología de la percepción*, es claro el intento del filósofo de dar cuenta de la percepción y del lenguaje sin recurrir al concepto. Por un lado, percibimos sin recurrir a categorías, conceptos, juicios, ni representaciones de ningún tipo, afirma el filósofo, sino sólo a partir de la "practognosia" inmanente a nuestro "esquema motriz". Por otro lado, sostiene que el lenguaje no es esencialmente la expresión de un sentido conceptual que lo preceda, sino una extensión del comportamiento corporal e intercorporal ya por sí mismo expresivo. Ahora bien, ¿cómo dar cuenta del pensamiento como un modo del comportamiento corporal? Para responder a esta pregunta sólo obtenemos algunas vagas indicaciones (a las que nos referiremos luego) en la *Fenomenología*<sup>1</sup>, y la cuestión parece quedar como una deuda pendiente en la visión del mismo filósofo. En 1946, en una conferencia en la que resume las tesis principales de la obra tras su publicación, se muestra conciente de este déficit:

Ciertamente hay mucho que agregar a lo que he dicho. Sobre la base de lo que he dicho, podría pensarse que sostengo que el hombre vive solamente en el reino de lo real [lo percibido]. Pero también vivimos en lo imaginario, también en el mundo de la idealidad. Así, es necesario desarrollar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal.<sup>2</sup>

La dirección del proyecto es clara, no así su contenido concreto. El proyecto señala en dirección a mostrar la existencia ideal como un modo de la existencia encarnada, lo "invisible" como una dimensión anclada en lo "visible", lo cual equivale a fundar el concepto en el percepto, y la mente en el cuerpo percipiente-motriz, tal como continúa sosteniendo en sus últimas notas:

---

<sup>1</sup> Sí en cambio se desarrolla explícitamente la cuestión del *cogito* y la "conciencia de sí" en la tercera parte de la obra, pero esta cuestión no es congruente con -sino que sólo cubre una parte de- la cuestión más general acerca del pensamiento o lo mental, como veremos más adelante.

<sup>2</sup> PPCP, p. 99.

La percepción como encuentro con las cosas está en el primer plano de nuestra indagación [...] como un arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario y con la idea.<sup>3</sup>

Este "último paso" de la filosofía merleau-pontyana, sólo esbozado como proyecto, es esencial a su integridad, puesto que de él depende en última instancia la posibilidad de superar el dualismo de lo corporal y lo mental, encontrando en el cuerpo vivido ese "tercer tipo de ser" al que ya se refería en la *Fenomenología* que incluiría como una de sus dimensiones al pensamiento. Se trata de un proyecto acorde con la sentencia de Nietzsche-Zaratustra cuando afirmaba: "cuerpo soy íntegramente y alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo", por lo que Merleau-Ponty no elude la connotación inherentemente "antimetáfrica" y "anticristiana" (al menos en el sentido tradicional del cristianismo) de su propuesta:

Mi punto de vista difiere del punto de vista cristiano en la medida en que el cristiano cree en otro lado de las cosas donde la inversión del pro al contra [*le renversement du pour au contre*] tiene lugar. En mi visión esta inversión tiene lugar delante de nuestros ojos. Y quizá algunos cristianos acordarían en que *el otro lado de las cosas debe ya ser visible en el entorno que habitamos*.<sup>4</sup>

Si comparamos el párrafo anterior, apenas posterior a la publicación de su *Fenomenología*, con otro extraído de sus últimas notas de trabajo, podemos confirmar la persistencia del mismo proyecto, la coherencia de las líneas a seguir, así como el carácter aún abstracto de las formulaciones (es decir, la dificultad de pensar concretamente el problema). Se trata, afirma Merleau-Ponty, de

definir el espíritu como el otro lado del cuerpo -no tenemos idea de un espíritu que pueda no estar revestido de un cuerpo, que pueda no establecerse en este suelo. [...] Ese otro lado es realmente el otro lado del cuerpo, se desborda en él, está escondido en él -y al mismo tiempo lo necesita, está anclado en él. Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos. Entender el otro lado no como [...] proyección distinta del mismo plano, sino como *Überstieg* [sobrepasamiento] del cuerpo hacia una profundidad, una dimensionalidad que no es, la extensión.<sup>5</sup>

Podemos comprender mejor el sentido de la propuesta de "entender el espíritu como dimensión del cuerpo" a partir de lo ya dicho en el capítulo V acerca de la particular espacialidad multiforme y quiasmática que el "último Merleau-Ponty" pone como eje de su ontología. Ateniéndose a ella, las últimas notas de Merleau-Ponty muestran la intención de precavernos de dos modos de pensar lo mental que provienen de un prejuicio "temporalizante", en el sentido del tiempo "serial" y no del tiempo "profundo", de "transparencia" y de imbricación (el tiempo "espacializado"). Al contrario de las precauciones típicamente bergsonianas respecto de la

<sup>3</sup> *Vyl*, p. 197.

<sup>4</sup> *PPCP*, p. 72. El subrayado es nuestro.

especialización del tiempo y de la conciencia, nosotros tenemos que precavernos de los prejuicios "temporalistas" e intentar pensar en términos del espacio multiforme y dimensional merleauPontyano. Los dos errores inducidos por el prejuicio "temporalizante" o "serial" a los que nos referimos son a.) el de pensar lo mental al término de una serie, o en la cúspide de una "escalera" o "pirámide" temporal y b.) el pensar lo mental como lo interior, que es también lo anterior a lo exterior (lo anterior a lo que posteriormente se exteriorizaría). Para eludir el primer prejuicio, deberíamos pensar que, a pesar de que hemos abordado "por último" la cuestión del pensamiento como si fuera una "función superior" o derivada genéticamente de otras "en último lugar", la razón estaba *en cierto sentido* desde el principio de la serie recorriéndola horizontalmente: había ya una especie de "inteligencia operante" o una "practognosia" en el cuerpo motriz-percipiente, e incluso en los complejos funcionamientos anátomo-fisiológicos integrados del organismo. La razón se extiende en este sentido hasta la naturaleza, o como decía Merleau-Ponty ya en su *Fenomenología*, "el mundo" mismo es la "cuna de la razón". Para evadir el segundo prejuicio el filósofo insiste, en sus últimos escritos, en que lo invisible (que en una de las acepciones del término es, para Merleau-Ponty, el espíritu) no puede despegarse de lo visible, en el sentido del cuerpo o de lo percibido, sino que sólo aparece entrelazado con él. La razón está "pregnante" en lo percibido como su "contrapartida secreta" inseparable, inscripto en él "en filigrana":

Lo visible tiene una textura invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en lo visible [...] no se lo puede ver en él, y todo esfuerzo para verlo lo hace desaparecer, pero está en la línea de lo visible, es su foco virtual, se inscribe allí (en filigrana).<sup>6</sup>

Por otro lado, el espíritu no es algo visible del cuerpo del otro, no es ninguna parte del espacio que podamos señalar, y sin embargo es "telepercibido" en lo visible mismo, más concretamente, en el comportamiento visible del otro cuerpo (el "teatro de la aparición del otro"), lo que nos conduce a una especie de "conductismo" (en el sentido particular en que afirmamos en el capítulo II que podemos aplicar este término a la filosofía merleauPontyana). En este sentido afirma Merleau-Ponty que

el pensamiento comprende una casi localidad que hay que describir (localidad no de inherencia a un punto espacio-temporal, sino localidad por vinculación elástica: no se puede decir que un espíritu esté aquí, pero se puede decir que no está ahí [...]); hay un teatro de la aparición del otro).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *Vyl*, p. 311, 312.

<sup>6</sup> *Vyl*, p. 261.

<sup>7</sup> *Vyl*, p. 268.

Cuando Merleau-Ponty responde en estos términos a la cuestión del espíritu-razón y su "pregnancia" en el cuerpo y el mundo -y lo hace frecuentemente en sus últimos escritos-, nos quedamos con la impresión de que, a pesar de que sus reflexiones son válidas *en cierto sentido*, eluden al mismo tiempo algo importante del problema de lo mental. En nuestra opinión, hay una multiplicidad de cuestiones claramente diferentes mezcladas en la pregunta por lo mental (o en otros términos usados por el filósofo, el *logos*, la razón, el espíritu, el pensamiento, la inteligencia, etc.), y el no distinguirlas es parte de la estrategia merleau-pontyana para "responder" a la pregunta. Es verdad *en cierto sentido* que "hay racionalidad" en la naturaleza: podemos calcular el tiempo que tarda una piedra en caer desde cierta altura porque la piedra al caer "sigue" las leyes de la física. Las hojas de algunos árboles o la estructura anatómica de un insecto exhiben simetría -la cual es una función geométrica expresable matemáticamente-, por no hablar de la mucho más compleja estructura geométrica de los copos de nieve y de los cristales, que han dado tanto que pensar a los matemáticos contemporáneos. Entre las macromoléculas, encontramos aquellas que como los virus, el ADN o el ARN, sin ser siquiera seres vivos sino especies de cristales desde el punto de vista químico, producen réplicas de sí mismos siguiendo complejísimo mecanismos. En textos contemporáneos de biología se utilizan para describir estos mecanismos metáforas provenientes del dominio de la acción inteligente: el virus "se dispone" de tal modo de lograr la proliferación de su "información" genética creando en la célula huésped una enzima que "reconoce" su "código" o "clave" e "ignora" otras moléculas. Como afirma Dennett, estas macromoléculas son "sistemáticas" en su "acción" y sus

sistemas de control no sólo son eficientes en lo que hacen, sino que son apropiadamente sensibles a la variación, oportunistas e ingeniosas [...]. Pueden ser "engañadas", pero sólo por novedades no regularmente encontradas por sus ancestros. Estos pequeños retazos de maquinaria molecular impersonales, irreflexivos, robóticos e inconcientes son la base última de toda acción, y por tanto sentido, y por tanto conciencia, en el mundo.<sup>8</sup>

En nuestra visión, Merleau-Ponty, con sus intereses y sus conocimientos físicos y biológicos, seguramente debía tener en mente este carácter "raciomorfo" de la naturaleza (para tomar un término utilizado por K. Lorenz en este sentido) cuando afirmaba que el mundo o la naturaleza son "la cuna de la razón" (*Fenomenología de la percepción*) y que en última instancia los seres humanos inteligentes "somos el mundo que se piensa"<sup>9</sup> (*Lo visible y lo invisible*). La racionalidad humana conciente no es más que una expresión o un brote "nacido del mundo" y de su racionalidad inmanente e implícita o su "*logos* no proferido" (expresión recurrente en las últimas notas de trabajo del filósofo). A pesar de que el "último Merleau-Ponty", según sus propios

<sup>8</sup> Daniel Dennett, *Kinds of Minds. The Origins of Consciousness*, London, Phoenix, 2001, pp. 28, 29.

términos ya citados, "pone en duda la perspectiva genética y evolutiva" para mantenerse fiel a su ontología "topológica", ya hemos observado que esta "duda" no tiene más sentido concreto que el de un particular abordaje "ontológico" y "trascendental" de la génesis empírica. Por lo cual, en nuestra opinión, aun el "último Merleau-Ponty" que afirma que "somos el mundo que se piensa" sigue teniendo en mente aquella afirmación de la *Fenomenología* que señalaba que "no es por mera coincidencia que el ser razonable es también el que está de pie o posee un pulgar opuesto a los demás dedos"<sup>10</sup>: la razón humana es "nacida" -también evolutivamente- del organismo y la naturaleza, en los que hay que reconocer una racionalidad en germen, immanente, o implícita.

Es necesario observar que esto no significa que el mundo o la naturaleza sean "de cabo a rabo" racionales o esencialmente racionales. Konrad Lorenz, uno de los precursores no siempre reconocidos de las "epistemologías naturalistas" actualmente en boga en la academia anglo-americana, expresaba claramente estas conclusiones, a nuestro entender coherentes con la perspectiva merleau-pontyana, en trabajos como *Der Rückseite des Spiegels* y "La doctrina apriorística de Kant a la luz de la biología actual" (1941). En la visión del biólogo y etólogo, excepto que se ignore sistemáticamente el dato de la evolución biológica, el filósofo contemporáneo debe plantear a Kant las siguientes preguntas en relación con las doctrinas de las estructuras trascendentales *a priori* del entendimiento y la cosa en sí como trascendente a nuestro conocimiento:

¿Acaso el [entendimiento] humano con todas sus formas y categorías [...] no es, al igual que el cerebro humano, [...] algo surgido de la constante interacción con las leyes del entorno? ¿Acaso las leyes apriorísticas de nuestro entendimiento no serían distintas de haber tenido una génesis distinta [...]? ¿No es, por lo menos, en cierto modo, probable que las leyes generales de nuestro aparato de pensamiento guarden cierta relación con las del mundo exterior?<sup>11</sup>

El dato de que la razón humana haya surgido desde la naturaleza y en contacto con ella obliga, según Lorenz, a definir lo trascendental como un "trascendental empírico" -una conclusión que coincide con la tesis merleau-pontyana del "entrelazo empírico-trascendental", aun si el biólogo arriba a ella por otro camino-: "la frontera de lo trascendental pierde el lugar fijo que ocupaba"<sup>12</sup>. Y a la vez es necesario redefinir el abismo que separaba al fenómeno de la cosa en sí: es necesario pensar que nuestro pensamiento "responde [en alguna medida] a la realidad del mundo exterior"<sup>13</sup> desde la cual y en contacto con la cual surgió. Pero esto no significa que el mundo sea esencial o

<sup>9</sup> Vyl, p. 169 n.

<sup>10</sup> FP, p. 187.

<sup>11</sup> Konrad Lorenz, "La doctrina apriorística de Kant a la luz de la biología actual", en *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>12</sup> Ibid., p. 80.

<sup>13</sup> Ibid., p. 81.

íntegramente "raciomorfo", sino que tiene aspectos que lo son, porque la razón humana al fin y al cabo sólo "se acopla a lo existente como nuestro pie se acopla al suelo o la aleta de un pez al agua"<sup>14</sup>. Un pie puede "decirnos algo" de las características del suelo, pero no es la única manera de desplazarse sobre el suelo, como la aleta no es la única manera de desplazarse en el agua: también se puede reptar en la tierra o moverse mediante tentáculos en el agua. Del mismo modo, el entendimiento humano "nos dice algo" acerca del mundo: el mundo debe tener aspectos "raciomorfos", pero esto no agota la definición de lo que el mundo es. Por una vía "naturalista" alternativa, Lorenz sin saberlo arriba a la misma redefinición de la epistemología kantiana que exige el fenomenólogo: el fenómeno, lo que se nos aparece, es lo que efectivamente "hay", la "cosa en sí", pero es inherente al "fenómeno-cosa" el aparecer sólo mediante aspectos y remitiendo a horizontes que, en última instancia, son indeterminables. Y lo que se dice acerca de las características de nuestra percepción puede decirse igualmente acerca de nuestra inteligencia: la razón humana replica algo del mundo porque es también, en última instancia, "del mundo", pero no agota la definición de lo que el mundo es.

Ahora bien, afirmábamos más arriba que aun si estas son conclusiones valiosas, el derivar la pregunta acerca de lo mental en esta dirección nos resulta un tanto elusivo. En el sentido recién referido de "raciomorfismo", la razón no está sólo al final de una serie, o en la cúspide, o en el "interior", sino que atraviesa el exterior multiforme del mundo, "es del mundo". Pero en otro sentido, sabemos que la razón sólo está al final de la serie y "en el interior": es algo que acontece sólo en algunos seres vivos, por ejemplo, cuando sin aparentar exteriormente estar realizando ninguna actividad, "piensan". Como afirma Dennett,

*hay razones para lo que las macromoléculas hacen, pero las macromoléculas no son concientes de esas razones. Este tipo de acción es sin embargo el único suelo posible desde el cual las semillas de nuestra acción [inteligente y conciente] pudieron crecer. Hay algo extraño y casi repelente en la quasi-acción que descubrimos a este nivel -todo este ajeteo y alboroto intencional, y sin embargo "no hay nadie en casa".<sup>15</sup>*

La hoja del árbol puede exhibir simetría y el asno puede avanzar en línea recta, pero como dice Merleau-Ponty, "esto no significa que [...] como decía Leibniz, el asno que va derecho al prado sepa tanto como nosotros acerca de la línea recta" ni que el árbol conozca de geometría<sup>16</sup>. En suma, hay una clara distinción entre lo raciomorfo y lo pensante, y muchas veces las consideraciones más abstractas de Merleau-Ponty -especialmente las últimas- acerca de la razón la pasan por alto, de lo que deriva una cierta insatisfacción o incomodidad que cualquier lector de las últimas notas de

<sup>14</sup> Ibid., p. 81.

<sup>15</sup> D. Dennett, *ibid.*, p. 27. El subrayado es nuestro.

trabajo del filósofo habrá experimentado. Ahora bien, ¿qué es más precisamente aquello que sólo adscribiríamos en primer término a un ser humano, en alguna medida a un buen número de mamíferos y en distinta medida a algunas otras especies pero que no dudaríamos en negar a una piedra por más que siga al caer las reglas de la física? Lo que ya Aristóteles llamaba *psyché*, psiquismo y más particularmente, psiquismo "inteligente" o "pensante" (en términos aristotélicos, *psyché noetiché*). A riesgo de pecar de apresurados o de ingenuos, diremos que aquello de lo que se trata, en última instancia, es de una "vivencia" psíquica. Aun si el término ("vivencia") puede carecer de prestigio o de actualidad en la academia contemporánea, consideramos que es la "experiencia de pensar" tal como la vivimos la que señala para cada uno de nosotros la excepcionalidad de lo mental y la que impone la mayor dificultad para las teorías que intentan reducirlo a algo en última instancia "visible" o "audible", ya se trate de procesos neurofisiológicos, la conducta observable o el ejercicio del lenguaje. Una computadora puede realizar cálculos u operaciones racionalmente muy complejas y es en este sentido "inteligente" y quizás "más inteligente" que la mayoría de los seres humanos, pero prácticamente ningún ser humano - exceptuando quizá a un pequeño número de filósofos- acordará en que una computadora es "inteligente" en el mismo sentido que un ser humano lo es: la computadora, se coincidirá, no tiene "vivencias psíquicas internas" como las que todos conocemos de primera mano, o incluso como las que le reconocemos a un perro cuando decimos que "se asustó" o que "está soñando"<sup>17</sup>.

En primer lugar, sólo adscribimos psiquismo -y lo hacemos, salvo en casos excepcionales, instantáneamente y sin la mediación de ningún razonamiento- a algunos organismos vivos. A cuáles organismos, cuáles funciones psíquicas y en qué medida se las atribuimos no es, sin embargo, una cuestión sobre la que es fácil acordar y es una tarea abierta a la investigación etológica. Sin embargo, hay razones para pensar que las respuestas a estas preguntas, aun si pueden servirse de los resultados de las investigaciones neurocientíficas, se basan en última instancia para el etólogo tanto como para el hombre común en la *conducta* emocional o la *conducta* inteligente que muestran los animales. Tomemos por caso la vivencia "íntima" de *sufrir un dolor*. La investigación de la neurofisiología del dolor humano ha tenido grandes avances desde hace décadas con las famosas investigaciones de Melzack, Wall y otros. Una de las muchas conclusiones sorprendentes que arrojaron tales investigaciones es que el proceso de recepción y elaboración cerebral de las sensaciones provenientes de los "nociceptores" (células nerviosas específicamente sensibles al dolor) se divide en dos subsistemas que, si funcionan de modo integrado en la experiencia normal, no lo hacen por necesidad: el sistema "discriminativo-sensorial", relacionado

---

<sup>16</sup> *VyI*, p. 189.

<sup>17</sup> Nos referimos a los sueños de los animales en el capítulo III de este trabajo.



con el tálamo y el córtex somatosensorial, y el sistema "afectivo-motivacional" relacionado con el hipotálamo y el sistema límbico. El primero se relaciona con la "sensación" del dolor discriminando su intensidad y su localización, por ejemplo, mientras que el segundo se relaciona con lo que llamaríamos "la experiencia de sufrir" el dolor. En casos patológicos de "disociación" conocidos por los investigadores clínicos del dolor, el paciente puede informar con total indiferencia que tiene un dolor, de qué intensidad (incluso aguda) y en qué lugar de su cuerpo, sin "sufrirlo", "sin sufrir ninguna molestia" ni perturbación y sin que el "dolor" le impida realizar cualquier otra actividad con total normalidad<sup>18</sup>. En este último caso, es claro que el paciente no siente "dolor" en el sentido en que normalmente usamos el concepto, es decir, como "sufrir un dolor", aun si se le aplican estímulos que consideraríamos muy dolorosos, con todas las "partes" del circuito neurofisiológico del dolor en operación (aunque de modo no integrado en el cerebro) y sin pérdida de sensibilidad ni de conciencia (como sucedería mediante la administración de anestésicos). En vistas de esta posibilidad real y de las múltiples e insospechadas posibilidades que se abren a otras neurofisiologías alternativas del dolor (considerando, por ejemplo, el argumento funcionalista muchas veces aplicable de que no todas las partes anatómicas similares cumplen la misma función ni una misma función necesita de idénticas partes para realizarse), se concluye que el modo más claro e inmediato de reconocer el dolor padecido como tal en el otro, es decir, el dolor en el único sentido que tiene la palabra para nosotros a partir de nuestra experiencia sufriente, es la observación del comportamiento del otro -exceptuando el caso excepcional de parálisis por causas naturales o inducidas-. Como sintetiza Dennett,

si nos interesa descubrir y mejorar instancias no reconocidas de dolor en el mundo, necesitamos estudiar las vidas de las criaturas, no sus cerebros. Lo que sucede en sus cerebros es por supuesto altamente relevante como rica fuente de evidencia acerca de lo que hacen y cómo lo hacen, pero lo que hacen es en última instancia tan visible -para un observador entrenado- como las actividades de las plantas, las corrientes montañosas o los motores de combustión interna. Si no encontramos sufrimiento en las vidas que podemos ver (estudiándolas diligentemente, usando todos los métodos de la ciencia) podemos estar seguros de que no hay sufrimiento invisible en algún lugar de su cerebro. Si encontramos sufrimiento, lo reconoceremos sin dificultad. Es demasiado familiar.<sup>19</sup>

Ahora bien, esto no significa que el dolor *sea* en sí mismo sólo una conducta exterior. Efectivamente tenemos una "vivencia" o una experiencia "propia" del dolor indisociable de su expresión comportamental, es por ello que podemos reconocer el "comportamiento de dolor" en el otro y en cierto sentido "vivir en nuestro cuerpo las conductas [de dolor, en este caso] de los otros

---

<sup>18</sup> Cf. Murat Aydede, "An Analysis of Pleasure *Vis-à-Vis* Pain" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXI, No. 3, noviembre 2000, pp. 537-570, donde se resumen las investigaciones de Melzack-Wall *et al.* Cf. también D. Dennett, *ibid.*, pp. 216 ss. acerca de la "disociación".

<sup>19</sup> D. Dennett, *ibid.*, p. 222, 223.

cuerpos", como cuando al observar a alguien que recibe una patada en el estómago comprimimos los músculos abdominales. Pero es parte de nuestro "saber común" acerca de la "experiencia común" (en el sentido de "compartida") del dolor el que éste es experimentado primeramente por cada uno como una "vivencia", y es por ello también que podemos ser engañados por un niño que simula sentir dolor en el estómago o en la muela para no ir a la escuela. En este sentido, una vez reconocido el que la experiencia en tanto corporal e intercorporal está esencialmente abierta a los otros, la indagación de lo psíquico no necesita ni puede prescindir de la introspección, porque no hay nada válido que la introspección pueda encontrar -incluso el sentido de la "interioridad" o "privacidad" de la vivencia del dolor- que no pueda ser compartido y contrastado con la experiencia de los otros. Por eso es necesario recordar la observación merleau-pontyana ya citada:

Se creyó que se volvía a la luz exorcizando la "introspección". Y había que exorcizarla efectivamente: ya que ¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? Existe -lo cual es muy distinto y conserva todo su valor- una vida junto a sí, un abrirse a sí mismo, pero no se desemboca en un mundo distinto del mundo común, y no supone necesariamente un cerrarse a los demás. La crítica de la introspección aparta muchas veces de este modo irremplazable de acceder a los otros, tal como están implicados en nosotros.<sup>20</sup>

Ahora bien, suponiendo que concordáramos en que lo mental o psíquico se relaciona con una "vivencia interior" accesible al menos en el animal humano por introspección, ¿qué tipos de contenidos son reconocidos por introspección o se relacionan con lo que comúnmente llamamos conciencia o psiquismo? Una vez más necesitaríamos introducir múltiples distinciones, y no todos los filósofos de la mente coincidirían en el número y el tipo de distinciones que habría que introducir (sucediendo algo similar entre los psicólogos y los etólogos). Hemos mencionado en esta y otras secciones a los sueños, las emociones, el dolor. Seguramente deberíamos referirnos además a la imaginación, la memoria y, en relación con esta última, a la conciencia del tiempo, incluida la capacidad de prever y planificar la acción futura. Algunos filósofos y psicólogos consideran que algo importante del sentido de la conciencia humana tiene que ver con la "conciencia de sí" o el "sentido de un yo", y es discutido a cuáles otros animales y en qué medida puede atribuirse algo similar. Si bien no indagaremos en esta cuestión, nos hemos referido en parte a ella en la sección precedente desde el punto de vista merleau-pontyano del "yo-cuerpo". A la luz de lo dicho en esa sección así como en la parte IV acerca de la psicogénesis correlativa del yo y el otro se desprende al menos la modesta conclusión de que el "sentido del yo" es algo que los seres humanos occidentales desde hace varios siglos han cultivado y privilegiado a despecho de otros aspectos y posibilidades inherentes a su experiencia, y que "la conciencia de sí" es algo cuyo valor y alcance en los seres

---

<sup>20</sup> *VyI*, pp. 36-37.

humanos los filósofos han en enorme medida sobreestimado. Entre muchos otros aspectos que sería difícil enumerar exhaustivamente por las razones antes aducidas, queda además un rasgo muy importante de "lo mental" al que no nos hemos referido: el "pensamiento" en el sentido de la "racionalidad" o la "inteligencia". Nuevamente nos encontramos con términos extremadamente ambiguos: ¿nos referimos, por ejemplo, a la capacidad de utilizar "conceptos" o "representaciones generales" o "universales", o a la inteligencia "práctica" demostrada en la resolución de un problema cotidiano, o al tipo de inteligencia que se encontraría modelizado en un cálculo matemático o en un razonamiento lógico? Dejaremos por el momento en suspenso estas distinciones y volveremos a ellas oportunamente, para recordar ahora qué es lo que Merleau-Ponty - que muchas veces no se detiene en distinciones de este tipo- dice acerca del pensamiento racional o conceptual en general.

En el capítulo VIII observamos que una línea fuerte y continua de la reflexión merleau-pontyana apunta a sostener la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Aun en 1960 el filósofo señalaba una especie de "génesis" y/o de relación de fundación ontológica del sentido lingüístico en el sentido percibido, y del concepto en el primero (percepción → lenguaje → pensamiento):

Hay un logos del mundo sensible, [...] una arquitectónica que *surge [fuse]* en el cuerpo como espíritu salvaje *antes* de sedimentarse en objetos de cultura positivos; [arquitectónica del cuerpo que] anima el lenguaje (e *indirectamente* el algoritmo, la lógica).<sup>21</sup>

En la *Fenomenología* ya definía al pensamiento como no existiendo "fuera de los vocablos", como un "murmullo de discurso" y un "lenguaje interior"<sup>22</sup>. En sus cursos de psicología seguía afirmando que el lenguaje "es el cuerpo" del pensamiento<sup>23</sup>. Por la intermediación del lenguaje, definido como un modo o dimensión de la experiencia corporal por sí misma ya expresiva, Merleau-Ponty cree salvar la distancia que separa el concepto de lo percibido. Según Merleau-Ponty, como ya observamos en el capítulo VIII, el concepto antes que "representar" lo sensible está *enraizado* en el mundo sensible por la intermediación de la palabra: las "cosas espirituales" están "implantadas" en lo visible o "son su revés" por ser en particular "el revés del lenguaje"<sup>24</sup>.

Ahora bien, si nos preguntamos cómo concebía Merleau-Ponty concretamente la relación de fundación y derivación del concepto en y desde el lenguaje, posiblemente habría que responder que

<sup>21</sup> N, p. 290. El subrayado es nuestro.

<sup>22</sup> PP, p. 213.

<sup>23</sup> MPS, p. 87.

<sup>24</sup> Vyl, p. 284.

el filósofo, al menos en ocasiones, tenía en mente el argumento que resumimos a continuación, a pesar de que no parece exento de equívocos y dificultades. El camino hacia el concepto haría escala en una variación eidética que despejaría las notas esenciales o invariantes de los fenómenos. Esta variación es imaginaria, y *si concebimos a la imaginación como una función esencialmente lingüística*, entonces el concepto parece estar indisolublemente ligado al lenguaje. En términos de Merleau-Ponty, se trata de "mostrar que no hay variación eidética sin palabra; mostrarlo a partir de lo *imaginario* como sostén de la variación eidética, y a partir de la palabra como sostén de lo imaginario"<sup>25</sup>. Por este camino, el filósofo puede llegar a afirmar por ejemplo que "las Esencias son *Etwas* del nivel de la palabra"<sup>26</sup>, o que "el intercambio de palabras es exactamente la diferenciación de la cual el pensamiento es la integral"<sup>27</sup>.

En su *Fenomenología* el filósofo esbozaba una especie de breve argumento para mostrar por qué el lenguaje sería el medio indispensable para llegar a la idealidad o a la abstracción del concepto. El lenguaje, afirmaba allí, es la única de las operaciones expresivas que puede sedimentarse y constituirse en una adquisición intersubjetiva, no porque se escriba (la música también se escribe) sino porque "la operación expresiva, en el caso de la palabra, puede ser reiterada indefinidamente"<sup>28</sup>. Con esto último al parecer se refiere a dos características que aquí - erróneamente, a nuestro entender- considera privativas del lenguaje: por un lado, la dinámica de la institución, sedimentación y reactivación de sentido, y por otro la posibilidad del lenguaje de referirse a sí mismo. Por un lado, afirma, mientras que "cada artista [un músico o un pintor, en los ejemplos] emprende su tarea desde el principio" (como si "empezara de nuevo") el escritor (el novelista, pero más particularmente el filósofo, según el texto) en cambio continúa lo que otros dijeron, de tal modo que "la palabra instala en nosotros la idea de verdad como presunto límite de su esfuerzo"<sup>29</sup>. Mientras que ningún músico sueña con agotar toda la música, el filósofo "sueña con una palabra que las terminaría a todas". Cada una de estas afirmaciones es fácilmente rebatible, y se encargará de rebatirlas el mismo Merleau-Ponty pocos años después en sus cursos sobre la "institución" y en escritos como "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", donde reconocerá en la historia de la pintura la misma dinámica que aquí considera privativa del lenguaje. Pero incluso en el marco de una obra como la *Fenomenología* las afirmaciones suenan fuera de contexto. También los músicos sueñan a veces con la canción perfecta o los artistas con la obra de arte absoluta o el "arte total" (Wagner), mientras que la mayoría de los filósofos ya no sueñan desde

---

<sup>25</sup> *Vyl*, p. 285.

<sup>26</sup> *VeI*, p. 273.

<sup>27</sup> *VeI*, p. 190.

<sup>28</sup> *FP*, p. 207.

<sup>29</sup> *Idem*.

hace tiempo con "la palabra que las terminaría a todas" -y difícilmente lo hacía el mismo Merleau-Ponty quien en su *Fenomenología* consideraba al mundo como "un misterio absoluto" que no deja de interrogarnos-. Una década más tarde el filósofo definirá justamente a la filosofía como un modo de pensar que se encarga específicamente de sostener el pensamiento mismo en la interrogación (*Lo visible y lo invisible*). Por último, si nunca es cierto que los artistas "empiezan desde el principio", como reconocerá el filósofo unos años después de escribir esto, sí en cambio los filósofos como Descartes, Husserl y el mismo Merleau-Ponty intentaron "empezar a pensar todo desde el principio" y se definieron como "principiantes", pretendiendo abstraerse de los prejuicios teóricos sedimentados por la tradición (aunque Merleau-Ponty reconoció también lo ilusorio de la creencia de poder lograr absolutamente tal empresa). La segunda parte del "argumento" merleau-pontyano acerca de la excepcionalidad del lenguaje es rebatible por los mismos motivos: porque otras expresiones también tienen una historia y una tradición que es reactivada en cada creación, ellas también pueden tomarse a sí mismas como objeto y referirse a sí mismas, recurso que la pintura y la música del siglo XX explotaron hasta el punto de que quizás esta autorreferencia sea una de las características distintivas del arte contemporáneo.

Dejando estos argumentos de lado, no encontramos otros en Merleau-Ponty para comprender por qué el filósofo sigue otorgando hasta el final de su reflexión al lenguaje la excepcionalidad de ser "*el cuerpo del pensamiento*". Y sostendremos que es posible además hallar en el mismo filósofo sugerencias para seguir una línea genética y fundacional alternativa y/o complementaria a la que hemos seguido. A la luz de esta línea divergente que es posible reconstruir consideramos que es posible afirmar que la serie hasta ahora esbozada (percepción → lenguaje (→ imaginación concebida lingüísticamente) → concepto), conserva siempre para Merleau-Ponty un sentido hipotético. Tanto la investigación filogenética (biológica y etológica) como ontogenética (en el sentido de la psicología evolutiva) permiten también pensar en un desarrollo relativamente autónomo de la inteligencia y el lenguaje articulado que se integrarían en una fase determinada del desarrollo del animal humano, sufriendo cada uno de ellos una reestructuración en función de la nueva estructura de conjunto. Algunas formulaciones de Merleau-Ponty referidas al surgir del *Logos* "espiritual" directamente a partir del *Logos* tácito de la percepción -sin la intermediación del lenguaje- permiten también reformular la serie en este sentido, como "árbol" de ramas paralelas y en relación. Sólo una opción de este tipo podría dar cabida a la posibilidad de un pensamiento o inteligencia no lingüísticos como aquellos de los que parecen dar cuenta los estudios etológicos y psicoevolutivos, una posibilidad que Merleau-Ponty parecía avalar hacia fines de los años cuarenta. En efecto, por aquella época el filósofo pensaba que los estudios del comportamiento infantil mostraban que "la diferencia entre el adulto y el niño no es la de una mentalidad lógica respecto de

una mentalidad prelógica<sup>30</sup>, es decir que habría lugar para una lógica o una inteligencia (infantil) que sin embargo no es representacional ni proposicional:

¿Es posible hablar de una verdadera representación del mundo en el niño? Esto supone una organización conceptual de la experiencia infantil que podría ser formulada en proposiciones expresas. Suponer en el niño algo de ese género es quizás desconocer lo esencial del pensamiento infantil.<sup>31</sup>

Esta opción posiblemente significaría a su vez postular la posibilidad de una imaginación no necesaria ni esencialmente lingüística, como el mismo Merleau-Ponty en otras ocasiones - distintas de las antes citadas- parece entender, al concebir por ejemplo en sus últimas notas a la imagen como "una especie de telepercepción"<sup>32</sup>, o al proponer "entender lo imaginario por lo imaginario del cuerpo"<sup>33</sup>, sin incluir en estos casos ninguna referencia a la mediación lingüística. Posiblemente el sentido de estas referencias aisladas a una definición corporal de la imaginación se ilumine en alguna medida si recordamos que diez años antes, en sus lecciones de psicología, Merleau-Ponty estaba pensando en la imagen como "un fenómeno esencialmente afectivo y motor". Así, para imaginar a alguien, decía, "yo tomo la actitud que tengo habitualmente hacia él [o ella]", o para imaginar "el espacio detrás de sí, se trata de una suerte de referencia del cuerpo unida a una impresión global". Mediante la imagen "se apunta al objeto por medio de movimientos, de intencionalidades motrices"<sup>34</sup>.

Esta interpretación alternativa -arborescente en lugar de serial- de las relaciones entre percepción, lenguaje y pensamiento no cambiaría en nada sino que, por el contrario, posiblemente haría más viable la tesis básica merleauPontyana de la experiencia perceptiva como suelo y fuente tanto del lenguaje como del pensamiento. Tampoco cuestiona la intención merleauPontyana fundamental de "volver a ubicar el pensamiento entre los fenómenos de expresión"<sup>35</sup>, sino que sólo resulta de seguir consecuentemente la misma afirmación del filósofo del cuerpo percipiente y motriz como núcleo expresivo originario (o "expresión primordial"). La posibilidad de un pensamiento no lingüístico no es la de un pensamiento desligado de toda "materia" y "expresión" - esto sólo resultaría de suponer la equivalencia entre expresión y lenguaje, cosa que el filósofo no

<sup>30</sup> MPS, p. 243.

<sup>31</sup> MPS, p. 235. A diferencia de la línea alternativa que intentamos esbozar, en la *Fenomenología de la percepción* la referencia a un pensamiento no lingüístico ("*une pensée sans parole*") aparece mentada como "*une idée limite*" y casi "*un contre-sens*", y en última instancia una idea que, paradójicamente, sólo el lenguaje hace posible: "La palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presunto de su esfuerzo. [Ella] [...] es la que nos da el ideal de un pensamiento sin lenguaje" (PP, pp. 221, 222).

<sup>32</sup> Vyl, p. 310.

<sup>33</sup> Vyl, p. 315.

<sup>34</sup> MPS, p. 226.

<sup>35</sup> PP, p. 222.

hace-, sino la de un pensamiento encarnado en otros tipos de materiales expresivos. Por otra parte, no son sólo consideraciones de génesis como las que hemos referido hasta ahora las que nos llevan en esta dirección. Pierre Cassou-Nogues ha mostrado recientemente las limitaciones de la reflexión merleau-pontyana acerca de las matemáticas en *La prose du monde*, limitaciones derivadas de su fidelidad a la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Según el exégeta, "siendo el pensamiento determinado como palabra, Merleau-Ponty se ve llevado a buscar en las matemáticas una 'potencia parlante', una 'palabra instituyente que sostiene todo', y sabemos desde el principio que él no puede hallarla"<sup>36</sup>. La observación de Cassou-Nogues es a nuestro entender certera, puesto que al revisar los textos más explícitos en este sentido (tales como "L'algorithmes et le mystère du langage") se observa que lo que el filósofo logra elucidar son "analogías" entre la expresión lingüística y el desarrollo del pensamiento formal, analogías que se basan en que ambos tienen como suelo y fuente, en última instancia, al mundo percibido. Tanto el lenguaje como las matemáticas pueden demostrar por esta razón ser "análogos en su orden a la percepción"<sup>37</sup> y análogos entre sí, o más bien, pueden demostrar ser análogos a la percepción (y entre sí) precisamente por el hecho de que tienen un "orden" o "estructura" y que su desarrollo se da mediante un proceso de "reestructuración" tal como el propio de la percepción misma. Pero en vez de mostrar que entre ambos casos (lenguaje y pensamiento abstracto) pueden elucidarse analogías a causa de su suelo perceptivo común, Merleau-Ponty prefiere insistir en mostrar, por ejemplo, que puesto que en el descubrimiento o la comprensión de un teorema se puede descubrir el mismo proceso de "reestructuración que es característico del lenguaje"<sup>38</sup>, entonces el algoritmo debe ser considerado como "un caso particular de la palabra"<sup>39</sup>, una propuesta que Cassou-Nogues considera descaminada probablemente con buenas razones. Según el exégeta, para dar cuenta de la particularidad del pensamiento matemático sería necesario adoptar un modelo que, fundándose en la percepción, no se desarrollaría como una serie lineal que tendría como intermediario obligado al lenguaje, sino más bien según el modo de un crecimiento arborescente de ramas paralelas: "Sobre la base de la percepción sensible se elevan de un lado la expresión lingüística, que describe Merleau-Ponty, y del otro la expresión matemática, que toma ella misma dos formas, geometría y formalidad"<sup>40</sup>. Según Cassou-Nogues la geometría es, más que un pensamiento lingüístico, un pensamiento espacial e imaginario que se mueve sobre el papel: un pensamiento de la figura dibujada. La rama formal de las matemáticas, en cambio, tal como se muestra en el algoritmo,

<sup>36</sup> Pierre Cassou-Nogues, "Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty", en M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, p. 387.

<sup>37</sup> *PM*, p. 173.

<sup>38</sup> *PM*, p. 180.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> *PM*, p. 389.

necesita de la escritura, pero no de la escritura de signos lingüísticos sino formales. Por eso Cassou-Nogues, para subrayar su independencia respecto del lenguaje, propone llamarlo alternativamente "*scriptural*" (lo que podríamos traducir como "tipográfico", "letrístico" o "escritural"): "La expresión matemática es un gesto que denominamos escritural para oponerlo al gesto de la voz"<sup>41</sup>.

Además de las consideraciones genéticas antes mencionadas y las observaciones introducidas por Cassou-Nogues, lo que nos conduce a relativizar la tesis del carácter privativamente lingüístico del pensamiento es aquel recurso tan desprestigiado cuyo valor Merleau-Ponty mismo sugería volver a sopesar: la introspección. Una vez reconocido que el "yo" no puede ser otra cosa más que instancia de una intersubjetividad (o intercporalidad), que no es aséptico, autónomo ni autotransparente porque está "mezclado" con los otros y "abierto" esencialmente a los otros, la introspección nos provee de un "modo irremplazable de acceder a los otros, tal como están implicados en nosotros"<sup>42</sup>. Y para responder a la cuestión de lo "mental" podemos preguntarnos entonces legítimamente: ¿qué hacemos cuando pensamos, o según la metáfora más vulgar, "qué nos pasa por la cabeza" cuando pensamos? Es verdad que una buena parte de lo que hacemos cuando pensamos se desarrolla mediante palabras, y que nuestro pensamiento consta en parte de un "monólogo interior", ese "murmullo de discurso" al que se refería Merleau-Ponty. Pero también es evidente que este discurso no es puro: también pensamos imágenes ("imaginamos") y hay también una parte de nuestro pensamiento más "secreta" para nosotros mismos que no se desarrolla mediante imágenes claras ni palabras explícitas. Por ejemplo, al idear un argumento mediante un "monólogo interior", el paso de un enunciado a otro o a una conclusión es precedido por un hiato en que nuestro pensamiento no deja de "funcionar" sin que tengamos conciencia explícita de ninguna imagen o palabra definida, sin poder determinar qué proceso de "razonamiento tácito" se desarrolló para que hayamos pasado coherentemente de un enunciado a otro. Los contenidos de nuestro "pensar" tal como nos son accesibles por introspección ("lo que nos pasa por la cabeza cuando pensamos"), a nuestro entender, se reducen básicamente a estos tres elementos: palabras, imágenes y "hiatos" (cuyo carácter determinaremos concretamente más adelante). Merleau-Ponty parece mostrarse conciente en algunas últimas notas de que "pensar" no significa meramente "hablar consigo mismo" sino que el monólogo interior "se abre" a imágenes (y recuerdos) que remiten en última instancia a lo percibido:

El monólogo interior -la "conciencia" misma, que hay que entender, no como una serie de pienso que individuales [...] sino como abertura a configuraciones o constelaciones generales, radios de pasado y

---

<sup>41</sup> *PM*, p. 386.

<sup>42</sup> *Vyl*, pp. 36-37.



radios de mundo, al final de los cuales, a través de muchos "recuerdos pantalla", cuajados de lagunas y realidades imaginarias, palpitan algunas estructuras casi sensibles.<sup>43</sup>

Ahora bien, aun si nuestro "monólogo interior" es lingüístico, difiere del discurso proferido, no solamente porque no es proferido y audible por otros sino en su modalidad de enunciación. Cuando pensamos no sólo pensamos frases completas sino también especies de "balbuceos" (como el de los bebés). Merleau-Ponty ya observaba en sus cursos de psicología sobre la adquisición del lenguaje en el niño que

la aparición [de las primeras palabras] no pone fin al balbuceo, que por largo tiempo sigue acompañando el discurso [*parole*] del niño. Ciertos aspectos del lenguaje interior del adulto, que frecuentemente no es formulado, no son más que una continuación del balbuceo [propio del bebé]. [...] Hay una persistencia hasta la adultez de lo que era el balbuceo.<sup>44</sup>

El "lenguaje interior", tal como fue estudiado por ejemplo por Vygotsky, no es por supuesto un "lenguaje privado", sino el lenguaje "exterior" (social y culturalmente aprendido) que se ha "interiorizado". Sin embargo, difiere del lenguaje hablado por su forma característica, tal como puede observarse en la introspección, en el lenguaje llamado "egocéntrico" de los niños cuando no hablan para otra persona, en casos patológicos y en el discurso de adultos en situaciones de extrema tensión. Entre el "balbuceo interior" y el "monólogo interior acabado" que se da cuando pensamos frases completas, una buena parte del discurso interno se enuncia de modo inacabado e incompleto. Mike Beaken da cuenta de este rasgo del siguiente modo:

Si las locuciones [por lo general] se componen de dos elementos, el *argumento* (o tema) y el *predicado* (el comentario que se hace acerca del tema [llamado también "rema"]), los enunciados del lenguaje interior se componen predominantemente de *predicados sin argumentos*.<sup>45</sup>

Para Beaken, la causa de que esto sea así es evidente: "Puesto que el argumento de los propios pensamientos es conocido, el propio pensamiento se formula casi enteramente en predicados, comentarios sobre los temas que se mueven por la conciencia"<sup>46</sup>. El conocimiento del tema que está supuesto hace que, en el pensamiento lingüístico interno, los sujetos -y en realidad los sustantivos en general- puedan convertirse en tácitos, de modo que el lenguaje interior puede formularse a veces en términos básicamente verbales (y también adverbiales, adjetivos, etc.). Sin embargo, ¿qué significa que el tema está "presente a la conciencia" propia de modo que no necesita ser explicitado? En algunos casos, el tema está presente en el modo de una percepción, de modo que el comentario interno puede ser (frente a una persona) simplemente "vete" o "linda". Pero puede

<sup>43</sup> *Vyl*, p. 289.

<sup>44</sup> *MPS*, p. 19.

<sup>45</sup> Mike Beaken, *op. cit.*, p. 41.

<sup>46</sup> *Idem*.

también tratarse de un recuerdo, de una imagen no correspondiente a un recuerdo, o también -el caso que más nos interesa- de un "concepto" o una "idea general" más o menos vaga sobre la que estamos reflexionando. ¿Cómo está presente este "concepto" a la conciencia sin ser explicitado lingüísticamente ni corresponderse con una imagen clara y definida? Volvemos a enfrentarnos con esos "hiatos" cuya determinación dejamos más arriba en suspenso, y es evidente la dificultad de definir su carácter por introspección, como lo muestra el siguiente párrafo del biólogo J. Monod que atisba este "material" que no es lingüístico, que es quizá "casi una imagen" pero no una imagen concreta, clara y definida:

Todos los hombres de ciencia han debido, pienso yo, darse cuenta de que su reflexión, a nivel profundo [esto es, abstracto], no es verbal: es una experiencia imaginaria, simulada con la ayuda de formas, de fuerzas, de interacciones que no componen apenas una "imagen" en el sentido visual del término. [...] El proceso de simulación está enteramente enmascarado por la palabra que le sigue casi inmediatamente y parece confundirse con el mismo pensamiento. Pero se sabe que numerosas observaciones objetivas prueban que en el hombre las funciones cognitivas, incluso complejas, no están inmediatamente ligadas a la palabra.<sup>47</sup>

El párrafo de Monod apunta, en nuestra visión, en la dirección correcta tanto al sugerir que la experiencia del pensamiento abstracto y racional tiene algo que ver con lo imaginario como al observar que, sin embargo, no consta de "imágenes" tan definidas como las de un recuerdo o como la que podemos traer a la mente al imaginar un elefante. Antes de avanzar siguiendo la dirección aquí adelantada en la determinación de los "materiales" de que consta nuestro pensar ("¿qué nos pasa por la cabeza?"), queremos introducir algunas observaciones acerca del "espacio" de lo mental (¿"dónde" pasa aquello que decimos que "nos pasa por la cabeza?"). Ambas cuestiones, tanto la relativa a los "materiales" del pensamiento como al "espacio" mental, son claves para la posibilidad de desarrollar el proyecto de "una teoría merleau-pontyana de la mente" en los términos en que lo definimos al comenzar el capítulo, puesto que este proyecto necesitaría mostrar no sólo que los "materiales" del pensamiento son homogéneos con los del mundo sensible y percibido, sino que el "espacio mental" no es "otro mundo" distinto del que habita nuestro cuerpo (o que, en todo caso, ese "otro mundo" es una dimensión del mismo mundo percibido y habitado corporalmente).

---

<sup>47</sup> J. Monod, op. cit., pp. 168, 169. Las "observaciones objetivas" a las que se refiere Monod son las experiencias de Sperry con afásicos y división de hemisferios cerebrales por sección del *corpus callosum* que mostrarían ciertos comportamientos de reconocimiento que Monod considera "intelectuales" sin intervención del hemisferio izquierdo y con una capacidad lingüística disminuida. A pesar de que coincidimos con la idea expresada por el párrafo de Monod, estos ejemplos a nuestro entender pueden no probar lo que se pretende, porque se trata de reconocimientos perceptivos que podrían ser explicados de un modo puramente "pragmático" al modo de Merleau-Ponty en vez de suponer un proceso "intelectual" de "abstracción".

En nuestra visión, la dificultad de desarrollar este último punto es sólo aparente si se ha aceptado previamente la concepción merleau-pontyana -expuesta en el capítulo III<sup>48</sup>- de que el sueño y la alucinación son modos de la percepción, siendo las tres funciones del esquema motriz distinguibles por sus variaciones estructurales: las diferentes actitudes y desagregaciones del esquema corporal propias de cada caso, el modo diferente de intercorporalidad que les corresponde, y las diferencias en las remisiones e impleciones horizonticas propias de los objetos de cada una de estas tres modalidades de la experiencia. Recordando lo ya afirmado, la percepción "normal" -que sólo puede ser considerada "en estado puro" como una hipótesis más que como una experiencia- se sucede plenificando los escorzos anticipados por medio de cinestesis de modo suficientemente concordante, y está abierta a una intercorporalidad percipiente amplia que afirma la profundidad del objeto que percibimos tanto con su conducta como, si es necesario, mediante la expresión lingüística. El caso de las denominadas "ilusiones de los sentidos" no se presta a la misma prosecución concordante de la experiencia, y lo mismo sucede con las alucinaciones (o "delusiones") que no son más que un caso extremo de ilusión sensorial (una ilusión "de objeto") en el que, a partir de sólo algunos escorzos desarticulados de la estructura del objeto se reestructuran objetos alternativos. Como mostraba Merleau-Ponty en los ejemplos, la des-integración de la estructura objetual es correlativa de una desarticulación parcial del esquema corpóreo y de una intercorporalidad correlativamente desarticulada, empobrecida y fantasmática, que sostiene los pocos escorzos anticipados que otorgan una pseudo-profundidad al objeto, la cual no resiste ni se presta a impleciones concordantes (se desvanece mediante las cinestesis). En el sueño, en cambio, el esquema corporal no se apoya ni siquiera en escorzos desarticulados del mundo, sino que "se cierra al mundo" efectiva y actualmente copercibido para desplegar a partir de sus propios montajes sensorio-motrices espacios alternativos, tal como lo muestra la correlación entre el tipo de movimientos oculares registrados y el tipo de imágenes que el sujeto informa haber soñado al ser despertado en la fase REM (de sueño "con sueños")<sup>49</sup>. La intercorporalidad correlativa del esquema corporal al soñar no es pobre o escasa, como la del cuerpo alucinante, pero es, a diferencia de éste último, puramente fantasmática, por lo que el sueño es quizá el caso que más pone en evidencia la impersonalidad y la anonimidad propia del esquema corporal en su "sincretismo" y "contagio comportamental" proyectivo-introyectivo con los otros: si en la percepción despierta el esquema corporal se experimenta como instancia particular de un sistema diferenciado intercorporal (como "una perspectiva entre otras"), en el sueño se hunde en una intercorporalidad magmática e

---

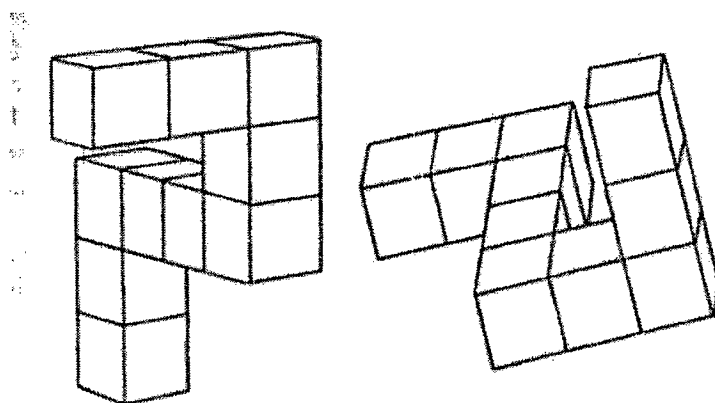
<sup>48</sup> El tratamiento de la cuestión de la espacialidad onírica fue completado en el capítulo V.

<sup>49</sup> Nos referimos a esta cuestión en el capítulo III de este trabajo.

indiferenciada, proyectando correlativamente un espacio multiforme donde las perspectivas -incluso imposibles- pasan imperceptiblemente unas en otras y se funden en simultaneidad.

Imaginar ("pensar una imagen") es una función del esquema corpóreo-motriz similar al sueño en el sentido de que la imagen (no percibida sobre un papel sino imaginada) no se sirve de un fragmento o esbozo *actualmente* percibido (como en cambio sucedía en la alucinación) para reestructurar a partir suyo un objeto. Al imaginar el cuerpo se sirve de sus propios montajes adquiridos -especialmente visuales en el caso de las personas videntes, pero también siempre sinestésicos- para evocar un objeto que, tal como en la imagen percibida (por ejemplo, la de un cuadro) pero incluso en mayor medida, no se presta a una exploración detallada y prolongada: la intercorporalidad imaginante es tanto pobre como puramente fantasmática. (Más adelante notaremos en qué sentido la "pobreza intersubjetiva" propia de la imagen mental difiere de la "pobreza y escasez intersubjetiva" propia de lo alucinado). Sin embargo, más cerca de la alucinación y alejándose del sueño, la intercorporalidad imaginante es diferenciada: son "algunos puntos de vista" determinados los que sostienen la relativa profundidad de la imagen, al menos del tipo de imágenes que traemos a la mente para responder a una pregunta tal como "¿son las patas traseras de un canguro más cortas o más largas que las delanteras?"

El hecho de que las "imágenes imaginadas" no posean una forma o tamaño tan preciso como las imágenes percibidas llevó a algunos filósofos contemporáneos a la consideración de que tales "imágenes mentales" concebidas como especies de "cuadros interiores" no existen como tales, sino que deben ser consideradas como más semejantes a descripciones lingüísticas de algún tipo (nos referimos al debate anglo-americano contemporáneo entre los sustentadores de la "concepción pictórica" y "descriptivista" (*pictorial/descriptive views*) de la imaginación). Una imagen percibida de una cebra, por ejemplo, debe tener un número determinado de rayas, mientras que una imagen mental no lo tiene necesariamente. Sin embargo, más allá de la simple introspección que muestra indudablemente que tenemos experiencia de imágenes mentales "pictóricas" (análogas a las percibidas visualmente) y que éstas no son meras descripciones lingüísticas o computacionales de algún tipo, algunos experimentos como los realizados por Kosslyn, Shepard y Metzler parecen comprobarlo empíricamente. El primer investigador mostró que el tiempo que se tarda en buscar imaginariamente un lugar a partir de otro en un mapa estudiado y aprendido de memoria varía proporcionalmente al tiempo que se tarda en recorrer el mapa visualmente entre los dos puntos. Shepard y Metzler realizaron estudios acerca de la "velocidad de rotación mental" de figuras geométricas tales como las reproducidas a continuación.



Habiéndoles mostrado figuras como estas, se pregunta a los sujetos si se trata de dos perspectivas diferentes de la misma figura. Lo que cualquiera hace para responder esta pregunta es "rotar" imaginariamente la primera figura para ver si puede yuxtaponerse a la segunda, y los experimentos mostraron mediante múltiples y muy variadas imágenes que el tiempo que se tarda en hallar la respuesta es proporcional al ángulo de rotación necesario (se tarda el doble de tiempo en "rotar imaginariamente" la imagen noventa grados que en rotarla cuarenta y cinco grados, exceptuando efectos de "inercia" y otros que también fueron determinados experimentalmente respecto de las transformaciones de imágenes mentales)<sup>50</sup>. Esto parece mostrar que manejamos mentalmente imágenes que guardan al menos cierta analogía con las imágenes percibidas visualmente (o, en los términos neurofisiológicos empleados por los experimentadores, que debe inferirse la existencia de un centro cerebral que maneja imágenes mentales de tipo pictórico -lo que Kosslyn llama metafóricamente un "buffer visual"- compartido con la percepción visual).

Es necesario recordar siempre que si las imágenes mentales pueden tener para las personas videntes un carácter fundamentalmente "visual", dado el carácter esencialmente sinestésico inherente a toda percepción la "imagen mental" debe ser concebida también como intermodal, y dada además la remisión última de la sinestesia a la motricidad, debe ser entendida también como esencialmente motriz. En este sentido afirmaba Merleau-Ponty que mediante la imagen en última instancia "se apunta al objeto por medio de [...] intencionalidades motrices"<sup>51</sup>. Por esta razón es que pudimos observar que también las personas ciegas de nacimiento tienen "imágenes", no equivalentes en todo sentido a una imagen visual, pero que comparten ciertos modos de darse de las imágenes visuales: mediante dispositivos protésicos o, en los casos más comunes, por ecolocación, las personas ciegas perciben objetos de distintos tamaños, texturas y formas a determinadas distancias de sus cuerpos de modo análogo a los objetos "vistos". No se trata de la espacialidad

<sup>50</sup> Seguimos aquí el resumen de estas investigaciones provisto por D. Dennett en *Consciousness Explained*, pp. 285 ss.

<sup>51</sup> *MPS*, p. 226.

táctil de contacto y proximidad, ni de la espacialidad auditiva difusa que habitamos usualmente como "por inmersión", sino de una espacialidad "a distancia" y diferenciada similar a la visual, aunque careciendo de algunos de sus rasgos (como el color).

Antes de seguir indagando en la naturaleza de las imágenes mentales, en sus diferencias con las imágenes percibidas y en la cuestión de si por medio suyo y del lenguaje ya sería posible dar cuenta del concepto, la inteligencia o el pensamiento abstracto -lo que no parece exento de dificultades-, queremos volver a la pregunta acerca del carácter del "medio" o del "espacio" mental para ver en qué sentido los bocetos de una "fenomenología corporal" del sueño y la alucinación provistos por Merleau-Ponty nos permitirían responderla. Volvamos a considerar un número de tesis merleau-pontyanas ya expuestas en los capítulos precedentes:

- a. el cuerpo tal como es vivido en la experiencia directa (o "nuestra experiencia corporal tal como es vivida") consiste en el "esquema corporal", un sistema de potencias motrices irreductible a una "imagen mental" tanto como al cuerpo con sus características observables externamente o al cuerpo descriptible anátomo-fisiológicamente.
- b. el esquema corporal se constituyó en el "comercio" pragmático con los otros y es correlativo del mundo percibido, de tal modo que la percepción es el "suelo" y la "fuente" de todas las dimensiones de la experiencia humana.
- c. el esquema corporal puede sin embargo cerrarse al mundo actualmente percibido y a la comunidad de los otros cuerpos percipientes implicados en la percepción actual para proyectar, a partir de sus propios montajes sensorio-motrices ya adquiridos en contacto con ellos, espacios alternativos sustentados por intercorporalidades fantasmáticas, tal como sucede de modos diversos en el sueño y la alucinación.

En el caso de que hayamos captado y *aceptado* el sentido de estas tesis, entonces la dificultad de concebir el "espacio o medio" de lo mental (el "teatro cartesiano" de la interioridad) como una dimensión más de la experiencia corporal (en el sentido del esquema motriz) se desvanece. A nuestro entender, la propuesta de Merleau-Ponty, a pesar de que sugerimos que podría ser considerada como una suerte de "conductismo filosófico" no mecanicista, no tiene las dificultades del conductismo para dar cuenta de la "experiencia interna", porque al redefinir el cuerpo como esquema motriz pone el acento en las disposiciones comportamentales más que en el cuerpo y el comportamiento observables. Esto no significa que pensar sea -al modo de Ryle- meramente tener la capacidad o disposición de resolver tal problema o responder tal pregunta, resolución o respuesta que podrían ser en última instancia observadas y oídas. Cuando pensamos estamos *ya* haciendo algo corporalmente, no en el espacio percibido intercorporalmente, sino en un espacio alternativo similar al que proyecta nuestro esquema motriz en el sueño o en la alucinación.

¿Qué "comportamiento corporal" está realizando una persona cuando piensa, es decir, cuando por ejemplo muestra la actitud del "pensador de Rodin"? Indudablemente, en primer lugar está sentada, inmóvil, quizá con los ojos cerrados. En segundo lugar, ateniéndonos a un punto de vista estrictamente conductista, podríamos decir *a posteriori* que estaba pensando si su comportamiento subsecuente lo muestra, por ejemplo abriendo de repente los ojos, exclamando "ahá" y comunicándonos una reflexión interesante o disponiéndose a realizar una acción que demuestre su inteligencia. De otro modo no sabríamos si en cambio no estaba durmiendo (un equívoco posible que algunos oyentes de conferencias académicas utilizan como recurso para dormir una siesta impresionando a los demás por su aparente capacidad de concentración) o si no se trataba sólo de una versión muy realista de la estatua del pensador de Rodin. Pero, en tercer lugar *-last but not least-* cuando percibimos que alguien está pensando lo percibimos como "pasándole algo por la cabeza", precisamente (en el caso del "pensador inmóvil" que considerábamos) en su inmovilidad o en los pequeños gestos que apenas rompen esa incómoda quietud y que no se corresponden con el entorno efectivo ni tienen una intención expresiva, sino que remiten a ese otro escenario "que le pasa por la cabeza", como los mínimos movimientos o locuciones que nos hacen percibir a alguien como soñando, o la expresión descontextualizada de felicidad y arrobamiento que tiene alguien que está "soñando despierto", imaginando el momento de la salida del trabajo o recordando su noche anterior. Aunque los pequeños comportamientos exteriores de "pensar", "imaginar" y "estar concentrado", por ejemplo, nos son muy familiares y reconocibles (tanto como los que nos hacen decir que alguien está soñando), sabemos que nunca podemos estar del todo seguros de si la persona en cuestión está pensando, ni conocer los contenidos de su pensamiento (excepto que los exprese de algún modo), tanto como sabemos que el otro no puede conocer los míos y que incluso puedo simular la actitud del pensador. Esto es así porque conocemos "por propia experiencia" que al pensar nos abstraemos del mundo percibido para "habitar" otros espacios y oír otras voces (las de nuestro monólogo interior), espacios y voces distintos de los actuales, efectivos y abiertos a los otros cuerpos efectivamente percipientes. Y vivimos esta *propia* experiencia de pensar como *compartida*: la introspección, como dice Merleau-Ponty, nos da un modo de "acceder a los otros" en tanto incluso nuestra posibilidad de abstraernos del mundo efectivo común es vivida como una posibilidad a la que están abiertos los otros cuerpos percipientes. Quizás en este sentido afirma Merleau-Ponty que el pensamiento ("la experiencia interior") es "una superficie de separación entre yo y el otro que es, al mismo tiempo, el lugar de nuestra unión"<sup>52</sup> y que "la conciencia de sí forma sistema con la conciencia de sí ajena, precisamente por su soledad absoluta"<sup>53</sup>. Aun nuestra

---

<sup>52</sup> *Vyl*, p. 283.

<sup>53</sup> *Vyl*, p. 284.

posibilidad de separarnos y abstraernos perceptivamente del otro que está actualmente delante nuestro y del mundo copercibido es reconocida en el otro y co-vivida, y esa posibilidad es parte de la experiencia que tengo del otro como otro cuerpo percipiente que puede cerrarse a nuestra experiencia efectivamente y actualmente compartida y hundirse en el sueño, perderse en la alucinación o enfrascarse en un pensamiento.

La experiencia intelectual ("pensar") comparte algunos de sus "elementos" o "materiales" con la experiencia onírica y alucinatoria: como ya observamos, algo de lo que pensamos son imágenes y palabras aunque, como veremos, posiblemente esto no sea todo. Desde una "fenomenología corporal del pensamiento" deberíamos observar que el pensar se asemeja al sueño en el sentido de que al pensar nos abstraemos del entorno actualmente percibido para proyectar un entorno alternativo a partir de montajes sensorio-motores adquiridos, tal como sucede en el sueño y no en la alucinación que, en cambio, se apoya en "fragmentos" desarticulados y reestructurados del mundo *actualmente* percibido. Sin embargo, si atendemos al tipo de objetividad y de intersubjetividad correspondientes, por ejemplo, a una imagen mental (además de que el pensamiento es típico aunque no privativo de la vigilia), entonces veremos que la fenomenología del pensar tiene más en común con la propia de la alucinación que con la propia del sueño. El espacio y la intersubjetividad onírica se caracterizaban por las equivalencias y trasposiciones perspectivas que, pasando unas a otras en simultaneidad, lo tornaban esencialmente multiforme. Este no es el caso de una imagen pensada, que está sostenida por una intercorporalidad fantasmática y empobrecida (respecto de la intercorporalidad que sostiene la profundidad de un objeto percibido) pero sin embargo diferenciada (es decir, de perspectivas distinguibles), semejante a la que sostiene a lo alucinado. Por esta razón, desde el punto de vista de una fenomenología corporal del pensamiento, es posible sostener que el "pensar" debe ser considerado como un modo de la experiencia alucinatoria (a pesar de la carencia de un apoyo en un escorzo actualmente percibido que ya observamos antes). "Pensar" consiste en alguna medida en disponer nuestro cuerpo a oír voces que no provienen del entorno actual ("el monólogo interior") y ver imágenes de objetos y espacios no actualmente percibidos: se trata, entonces, de un tipo de alucinación básicamente auditiva y visual (en las personas videntes), aunque es necesario recordar siempre las esenciales implicaciones intersensoriales (que remiten a la motricidad) inseparables de cada modalidad. Este carácter sinestésico de la "alucinación intelectual" es lo que nos señalará más adelante el camino para ver qué otra cosa hacemos cuando pensamos además de ver y oír (alucinatoriamente) palabras e imágenes.

Pensar, sin embargo, es un tipo de alucinación bastante peculiar respecto de otras. Ya notamos que en la alucinación la estructura de lo percibido se desintegra en fragmentos o escorzos



que pasan a integrar nuevas y frágiles estructuras (objetos alternativos), con el sostén correlativo de "un par de fantasmas". Este no es el caso del pensamiento. La intersubjetividad fantasmática de la alucinación intelectual puede ser "pobre" -en el sentido de su inactualidad- respecto de la intercorporalidad percipiente, pero eso no significa que no sea extensa: de hecho la "razón" es la alucinación colectiva propia de la "humanidad racional" y el objeto intelectual (el "concepto") tiene suficiente "profundidad", horizontes o escorzos como para prestarse a una exploración que se continúa por generaciones. Quizá en este sentido puedan comprenderse las siguientes observaciones de Merleau-Ponty respecto de la "comunidad de otros invisibles" (la "humanidad racional") que cada uno lleva "dentro de sí" cuando se cierra al mundo percibido intercorporalmente para pensar:

La conciencia que tengo de producir mis pensamientos [...] es idéntica a mi conciencia de su origen "humano". El pensamiento es lazo con una actividad humana precisamente en tanto que paso en lo invisible [...]. La humanidad es sociedad invisible. La conciencia de sí forma sistema con la conciencia de sí ajena, precisamente por su soledad absoluta.<sup>54</sup>

Plantear la cuestión: la vida invisible, la comunidad invisible, el otro invisible, la cultura invisible. Hacer una fenomenología del "otro mundo", como límite de una fenomenología de lo imaginario y de lo "oculto".<sup>55</sup>

Pero aún no nos hemos referido a cómo podríamos entender la razón o el concepto como siendo a la vez propios de la "experiencia íntima" y formando sistema con otras "experiencias íntimas", es decir, como copercpciones de esta "comunidad invisible", por lo que quizá nos convenga para avanzar en la determinación de esta particular intersubjetividad correlativa del objeto intelectual tomar como ejemplo uno de los elementos más sencillos que aparecen a nuestro pensamiento, tal como la imagen de un canguro. Es claro que cuando yo imagino un canguro no puedo estar seguro de estar imaginando "el mismo canguro" (i.e., un canguro con idénticas características) al que otra persona se imagina cuando le pido que lo haga. Sin embargo, su imagen mental y la mía son lo suficientemente análogas como para que ambos podamos responder del mismo modo a aquella pregunta que formulábamos más arriba: ¿son las patas traseras de un canguro más cortas o más largas que las delanteras? En la alucinación intelectual (el "pensar"), entonces, no se da el mismo proceso de la alucinación corriente que desarticula el objeto percibido y lo integra en una nueva frágil estructura. La imagen mental no desarticula la estructura del objeto copercibido, sólo la empobrece en detalles y conserva sus ejes, su estilo o sus líneas-guía (la imagen mental de una cebrá puede no tener un número definido de rayas, pero tiene rayas, patas, blanco y negro y quizá ojos, es decir, un número de elementos especialmente significativos en cierta

---

<sup>54</sup> *Vyl*, pp. 283, 284.

<sup>55</sup> *Vyl*, p. 277.

particular relación estructural). A diferencia de lo que sucede en otro tipo de alucinaciones, este esquema se basa en la misma estructura del objeto percibido tal como es co-percibido, del mismo modo que la alucinación auditiva del "monólogo interior", por más que pueda darse sólo como un boceto o un resumen del discurso proferido (del modo en que ya indicamos más arriba), es una modalidad del mismo lenguaje compartido que usamos para comunicarnos. En última instancia, será necesario entender de qué modo la objetividad de lo pensado es correlativa de una comunidad intersubjetiva hablante e imaginante que es capaz de disponer, por medio de un lenguaje y una topología mental común, de un mundo co-alucinado de formas aún más estrictas y netas que el percibido.

Una de las dificultades o resistencias que puede aparecer al intentar equiparar el "teatro mental" del pensar con el del sueño o el de la alucinación es que lo mental ha sido pensado -y lo pensamos "naturalmente"- como un ámbito que goza de una mayor transparencia y está sujeto a una mayor voluntad "personal" o "individual". Yo decido pensar acerca de algo y manejo libremente conceptos -juego con ellos a voluntad- mientras que lo soñado o lo alucinado se imponen a mí, escapan a mi voluntad<sup>56</sup>. El considerar el pensamiento como un modo del comportamiento-percepción (i. e., de la "practognosia") corporal bastante similar a la alucinación significa poner en duda, como ya lo hicimos en la sección anterior, el que exista tal sujeto autotransparente y autónomo, y considerar en cambio que yo no pienso lo que quiero ni nunca sé exactamente lo que pienso, por lo cual habría que decir más bien que el "yo" no es condición del predicado "pienso", como decía Nietzsche en su crítica al *cogito* cartesiano, sino que más bien "se piensa en mí". Hay "el pensar" que sucede en la experiencia de un cuerpo que es esencialmente instancia de una intercorporalidad, está en circuito con otros, y por lo tanto su pensar es también esencialmente intersubjetivo y tiene un cierto carácter anónimo e impersonal. Como dice Merleau-Ponty en una de sus últimas notas, el pensar "no es una actividad del alma, [...] no soy yo quien me hago pensar como tampoco soy yo quien hace latir mi corazón"<sup>57</sup>. Vale la pena citar *in extenso* el párrafo de Nietzsche al que nos referíamos, que hace las veces de una excelente exégesis y desarrollo de lo expresado tan sucintamente en la nota merleauPontyana:

Un pensamiento viene cuando "él" quiere y no cuando "yo" quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto "yo" es la condición del predicado "pienso". Ello piensa: pero que ese "ello" sea precisamente aquel antiguo y viejo "yo", eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una "certeza inmediata". En definitiva, decir "ello piensa" es ya decir demasiado: ya ese "ello" contiene una *interpretación* del proceso y no

<sup>56</sup> Aristóteles ya expresaba un prejuicio similar al distinguir la actividad intelectual de lo sensible en general en los siguientes términos: "pensar depende del sujeto mismo, de su voluntad, en tanto que sentir no depende de él" (*De Anima*, tr. A. Llanos, Bs. As., Leviatán, 1983, p. 81).

<sup>57</sup> *Vyl*, p. 268.

forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice "pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia -". [...] Acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño "ello" (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo).<sup>58</sup>

Más allá de las experiencias que describimos cuando decimos que "tenemos pensamientos obsesivos" en los que no podemos dejar de pensar, o que "nos vino una idea de repente" o "se encendió el foquito", *toda experiencia de pensar* se ajusta a la descripción brindada por Nietzsche y Merleau-Ponty. Sólo por una idealización, un prejuicio intelectual o gramatical, como dice Nietzsche, creemos que pensamos voluntariamente y que poseemos el sentido de nuestros pensamientos. Yo no soy responsable de pensar cuando pienso y lo que pienso: puedo sólo relativamente dirigir el curso del pensamiento tal como dirijo el curso del despliegue del campo visual cinestésicamente en la percepción; puedo cambiar de perspectiva, dirigir hacia otro lado el "ojo de la mente", pero no constituyo "lo que se aparece" a mi pensamiento. Todo acto intelectual "voluntario" se hace sobre la base y contra el fondo de una pasividad con la que está entrelazado, al igual que en la percepción: el campo mental me excede y dirijo mi pensamiento tanto como el pensamiento se despliega en mí. No estamos apuntando a que la conciencia pretendidamente voluntaria y autotransparente sea el efecto superestructural de un "Ello" que piensa en mí en sentido freudiano, excepto que entendamos este Ello en el sentido en que ya observamos que Merleau-Ponty propone interpretarlo, i. e., como el descentramiento propio de la conciencia en tanto ella es siempre contacto con el mundo y los otros, "interconciencia de mundo". El inconciente o la "semiconciencia" propia del pensar remite, tal como la conciencia perceptiva, no algo que está "más adentro" o "más profundo" que la conciencia, sino "más afuera" y "en la superficie", en la "existencia" de la conciencia, su estar fuera de sí y su ser superficie de contacto con la alteridad humana y mundana. El *cogito* como una dimensión de la experiencia perceptiva esencialmente intercorporal debe ser concebido, según el modelo de esta última, como un "inter-cogito", y la relativa anonimidad o impersonalidad, semi-conciencia o semi-voluntad del pensamiento equivalen a su carácter esencialmente intersubjetivo:

Hay que acostumbrarse a entender que el 'pensamiento' (*cogitatio*) no es contacto invisible de uno consigo mismo, sino que vive fuera de esta intimidad, *ante nosotros*, no en nosotros, siempre excéntrico.<sup>59</sup>

El pensamiento es relación con uno mismo y con el mundo, tanto como con los demás; por lo tanto, se establece en las tres dimensiones a la vez.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid/Buenos Aires, Alianza Ed., 1985, p. 38.

<sup>59</sup> *Vyl*, pp. 282, 283.

<sup>60</sup> *Vyl*, p. 180.

Ahora bien, aun si hemos reconocido algunos elementos o materiales del pensar y esbozado una fenomenología del "espacio mental", hemos dejado hasta aquí muchos puntos en suspenso: ¿cómo mantenemos "en mente" un "concepto" o "idea" vaga al cual se refiere el desarrollo de ese "monólogo interior" fragmentario, que puede imbricarse con algunas imágenes más o menos definidas? Y aun más, ¿qué es lo que guía el desarrollo o el curso del pensar cuando razonamos, qué nos hace pasar de un enunciado o imagen a otro/a? ¿No será necesario contar como elementos de lo mental a algunas entidades más abstractas que palabras e imágenes, tales como conceptos, ideas, reglas de cálculo y de inferencia? En lo que sigue intentaremos mostrar que es posible dar cuenta de estos elementos entendiéndolos como modos de la imagen, con el recaudo de comprender a esta última del modo sinestésico-kinestésico antes observado. El camino que seguiremos sirviéndonos de algunos desarrollos de R. Arnheim y M. Johnson, está a nuestro entender indicado en la reflexión merleau-pontyana, pero su desarrollo siempre se encuentra impedido por el recurso último a la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Esto es notable por ejemplo en las últimas páginas del ensayo "El entrelazo-el quiasmo", donde Merleau-Ponty sigue una serie que comienza en la percepción, encuentra en ella una tipicidad y señala que en este carácter estructural inherente a lo visto o "idealidad de horizonte" se funda la "idealidad pura" o de segundo grado, el pensamiento. Se trata en este caso, como dice el mismo filósofo, de

hacer aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión. [...] Si hacemos aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión, es únicamente en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne.<sup>61</sup>

No nos son evidentes las razones por las que, una vez afirmado esto, las últimas páginas del ensayo se deslizan sin solución de continuidad al análisis del lenguaje, volviendo a afirmar la tesis de que la "idealidad de segundo grado" (el "pensamiento abstracto") tiene en última instancia un carácter lingüístico. Las últimas notas de trabajo siguen mostrando, en nuestra visión, la misma oscilación entre la afirmación del lenguaje como "cuerpo" del pensamiento y la alternativa de una concepción imaginaria y visual del pensamiento que lo conecta con la experiencia perceptiva sin mediación lingüística. En esta última dirección creemos que afirma el filósofo por ejemplo que "lo visible tiene una contextura invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en lo visible [...] - está en la línea de lo visible, es su foco virtual, se inscribe allí (en filigrana)"<sup>62</sup>. En estas últimas notas se halla aun la sugerencia más interesante y explícita de que las analogías de

<sup>61</sup> *Vyl*, p. 180.

estructura y reestructuración que pueden hallarse entre la experiencia perceptiva y el pensamiento abstracto (en las que el filósofo había insistido, siguiendo a Wertheimer, en *La prose du monde* y otros textos) no son meras "comparaciones" ni "metáforas", sino que señalan una relación interna entre la percepción y el pensamiento:

Las comparaciones entre lo visible y lo invisible (el campo, la dirección del pensamiento ...) no son comparaciones, significan que lo invisible está pregnante en lo visible.<sup>63</sup>

Una "dirección" del pensamiento - No es una metáfora - No hay metáforas entre lo visible y lo invisible. [...] No hay metáforas [...] porque la localidad originaria, incluso en lo referente a las "cosas", o a la "dirección" de un movimiento de las cosas, no es más identificable en el espacio objetivo [...] - Una *dirección* no está *en* el espacio: aparece en filigrana a su través -por eso es transponible al pensamiento.<sup>64</sup>

Esta última nota es especialmente pertinente para señalar el camino concreto que nos guiará desde "lo visible" (en el sentido del mundo percibido) hacia "lo invisible" (en el sentido del pensamiento abstracto) sin la intermediación del lenguaje, por lo que volveremos a ella más adelante. En este punto sólo intentamos observar de qué modo esta línea alternativa está indicada en el mismo Merleau-Ponty, a despecho de otras notas citadas más arriba que indicaban la necesidad de entender el pensamiento desde el lenguaje (o desde una variación eidética imaginaria que recurre al lenguaje). De hecho la tesis del carácter visual del pensamiento puede hallarse ya en la *Fenomenología de la percepción*, no en los últimos capítulos referidos al *cogito*, ni en el capítulo dedicado al lenguaje donde se insiste en el carácter lingüístico del pensamiento, sino en el contexto del intrincado análisis del caso Schneider (Parte I, cap. 3). No nos detendremos en los pormenores de la interpretación merleau-pontyana, la cual a nuestro entender resulta en última instancia confusa porque a pesar de reinterpretar los resultados de Goldstein y Gelb se sirve de sus mismos términos, términos que agrupan comportamientos de un modo por sí mismo discutible tal como lo ha puesto en evidencia R. Arnheim<sup>65</sup>. Para Merleau-Ponty, gran parte del "síndrome Schneider" (es decir, de su particular constelación de síntomas) se elucidaría mediante la figura de la "distensión del arco intencional", es decir, de esa función operante en la percepción que nos permite proyectar los horizontes anticipados de un modo relativamente determinado a partir del suelo de lo ya sedimentado, otorgando a lo percibido el carácter de una estructura en constante reestructuración. Ahora bien, algo en lo que Merleau-Ponty no repara explícitamente y de lo cual no extrae todas las implicancias a pesar de que se desprende de su propia exposición del caso, es que tales perturbaciones estructurales parecen no afectar de igual modo a la percepción y el pensamiento

---

<sup>62</sup> *VyI*, p. 268.

<sup>63</sup> *VyI*, p. 261.

<sup>64</sup> *VyI*, p. 268.

abstracto que al ejercicio del lenguaje en Schneider. La "ceguera psíquica" de Schneider hace que no pueda percibir objetos directamente, a pesar de que su visión no ha sido afectada, sino sólo por intermediación de lenguaje:

La lengua interviene en cada fase del reconocimiento proporcionando significaciones posibles para aquello que efectivamente se ve, y [...] el reconocimiento progresa siguiendo las conexiones del lenguaje, de "alargado" a "en forma de bastón", de "bastón" a "instrumento", de ahí a "instrumento para anotar algo", y por fin a "estilográfica".<sup>65</sup>

La remisión inter-horizónica que relaciona cada esbozo con otros y cada objeto con otros y con un campo constituyendo una estructura que le da su sentido de "tal objeto" no opera en la percepción de Schneider como en la experiencia usual, por lo que el paciente recurre al lenguaje cuya estructura no se ha desagregado de la misma forma, como lo muestran las "asociaciones paradigmáticas" que cita Merleau-Ponty. Las estructuras que en cambio sí se han distendido son, junto con las perceptivas, las del pensamiento abstracto, por eso Merleau-Ponty necesita encontrar una relación entre la "ceguera psíquica" (una alteración de la percepción) y la "ceguera para los números" (una alteración del pensamiento abstracto). Una implicancia que podría derivarse de esta situación sería quizá que *hay tipos de estructuras que la visión y el pensamiento comparten entre sí de modo más estrecho que con el lenguaje*. Merleau-Ponty no llega a esta conclusión, pero sí reconoce aquí que el pensamiento debe fundarse "sobre la base de la visión", una observación que descuidará en el resto de la obra:

La perturbación visual no es la causa de las demás perturbaciones y en particular de la del pensamiento. Pero tampoco es una simple consecuencia de ellas. [...] Los contenidos visuales son reanudados, utilizados, sublimados a nivel del pensamiento, por una potencia simbólica que los supera, *pero es sobre la base de la visión que esta potencia puede constituirse*.<sup>67</sup>

Y es por esta relación de fundación del pensamiento en la percepción que pueden reconocerse analogías entre ambas dimensiones. Ambos comparten estructuras y modos de reestructuración análogos, lo que hace que el "espacio mental" sea semejante a un "panorama" o "paisaje" con sus horizontes sedimentados y anticipados, desplegándose ante la "visión de mi mente":

Nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra conciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi "mundo" de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas; ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa. [...] La esencia de la conciencia consiste en darse un

<sup>65</sup> Rudolph Arnheim, op. cit., pp. 185 ss.

<sup>66</sup> FP, p. 148.

<sup>67</sup> FP, p. 143. El subrayado es nuestro.

mundo o unos mundos, eso es, en hacer ser delante de ella misma sus propios pensamientos como cosas, y demuestra su vigor indivisiblemente dibujándose estos paisajes y abandonándolos.<sup>68</sup>

En gran medida, la dificultad que encontramos para entender, como sugiere Merleau-Ponty aquí, al "objeto" de pensamiento, i. e. el concepto, como una imagen o incluso una "cosa", i. e. un tipo de percepto, es la generalidad o el grado de "abstracción" que suponemos tiene un concepto y no tiene un percepto, una imagen percibida o incluso una imagen mental. Y esta dificultad se funda en última instancia en una concepción errónea acerca de lo que significa percibir y lo que significa pensar. La teoría estructuralista o gestáltica que Merleau-Ponty desarrolla de la percepción, así como la tesis del carácter estructural del pensamiento que acompaña su entera reflexión, implican, por un lado, que en ningún caso percibimos objetos "concretos", es decir, estando íntegra y actualmente "ahí", sino estructuras abiertas de escorzos en relación, y por otro lado, nunca pensamos conceptos puramente "abstractos" como entidades heterogéneas a los "casos" que definen o, más bien, a los elementos que ponen en relación. Por un lado, como decía Merleau-Ponty en una observación ya citada, la "localidad" de las "cosas" percibidas o la "dirección" del movimiento de una cosa percibida "no está *en* el espacio: aparece en filigrana a su través"<sup>69</sup>: el percepto *ya* es "abstracto" y general, señala una tipicidad más que una suma de elementos concretos. Por otro lado, como afirma Merleau-Ponty en su *Fenomenología*, el pensamiento tal como se desarrolla usualmente o "el pensamiento viviente no consiste en subsumir bajo una categoría"<sup>70</sup>, sino en captar las estructuras que integran o ponen en relación a lo singular y concreto, *en* lo singular y concreto mismo, tal como sucede en la percepción: a diferencia de Schneider, usualmente no necesitamos explicitar las categorías o conceptos que nos permiten comprender analogías tales como "el pelaje es para el gato lo que el plumaje es para el ave" o "el ojo es para la luz y el color lo que el oído es para los sonidos"<sup>71</sup>.

Volvamos por un momento a la percepción. Todo lo percibido es percibido de modo "incompleto" y "emblemático". Ni siquiera las caras o escorzos actualmente presentados son percibidos en su integridad y en sus detalles sino *esquemáticamente*, y son completados por retenciones y protensiones simultáneas que se desarrollan de acuerdo a "tipos" estructurales de objetos percibidos previamente. No percibimos como una mancha el "punto ciego" de la retina, donde el nervio óptico conecta con el globo ocular y no hay impresiones visuales, sino que "completamos" el campo visual de acuerdo al contexto y nuestras habitualidades perceptivas. Algo similar sucede en ciertas lesiones cerebrales (hemianopsias) en las que se enneguecen áreas del

---

<sup>68</sup> FP, p. 147.

<sup>69</sup> Vyl, p. 268.

<sup>70</sup> FP, p. 145.

<sup>71</sup> FP, p. 144.

campo visual: un círculo parcialmente oculto por el área ciega es percibido como completo. También son "completados" los círculos incompletos percibidos durante una fracción de segundo o con luz deficiente<sup>72</sup>. El caso de la percepción del movimiento al que Merleau-Ponty se refería diciendo que "no está en el espacio" se hace especialmente evidente en lo que Michotte llamó el "efecto de túnel", donde se ve desaparecer algo detrás de un obstáculo para emerger enseguida en el otro extremo. La percepción del movimiento continuo es de tal intensidad que no es perturbada por el conocimiento del sujeto de que tal continuidad no existe en el caso de que no exista, por lo que los neurocientíficos afirman desde su perspectiva que el proceso perceptivo a nivel cerebral continúa sin interrupción a pesar de que el estímulo visual se interrumpe<sup>73</sup>. Entre los efectos que también hacen muy evidente esta función de compleción pueden contarse los siguientes enumerados por Arnheim: el hecho de que cuando un cubo de alambre rota, como observó Michotte, su vacío interior se ve rotar junto a él; el éxito del dibujo de un contorno o un boceto, en el que el efecto de consumación llena el interior y los contornos faltantes; las partes interiores ya percibidas y ahora ocultas de las cosas, que se presentan como un aspecto percibido simultáneamente a su apariencia exterior: "veo la cobertura de mi máquina de escribir como si la contuviera; veo vacía la vasija peruana sobre el estante"<sup>74</sup>. Como nota Arnheim, muchos objetos de uso cotidiano están diseñados de modo tal de que su apariencia no sugiera ninguna tecnología interna.

La superficie de las cosas no detiene [la mirada]. Se las ve como continentes o su interior aparece simplemente como una continuación homogénea del exterior. Sólo en condiciones especiales se experimenta el exterior como un obstáculo que impide la libertad de penetración.<sup>75</sup>

La compleción a partir de la captación de un número reducido de rasgos estructurales se realiza a partir de la sedimentación de la experiencia habitual pasada, como lo muestra nítidamente el siguiente ejemplo de Arnheim:

Un japonés lee sin dificultad ideogramas de impresión tan pequeña que un occidental necesita un vidrio de aumento para poder descifrarlos, no porque los japoneses tengan vista más aguda, sino porque conservan una existencia visual de los caracteres *kanji*.<sup>76</sup>

Si percibir no es registrar mecánicamente los estímulos que están frente nuestro, sino más bien captar estructuras que interrelacionan rasgos o escorzos a partir de algunos de estos rasgos o escorzos especialmente significativos, el mismo carácter esquemático o "genérico" será propio de

<sup>72</sup> Los casos son de Michotte, recogidos por R. Arnheim, op.cit., p. 81.

<sup>73</sup> Idem.

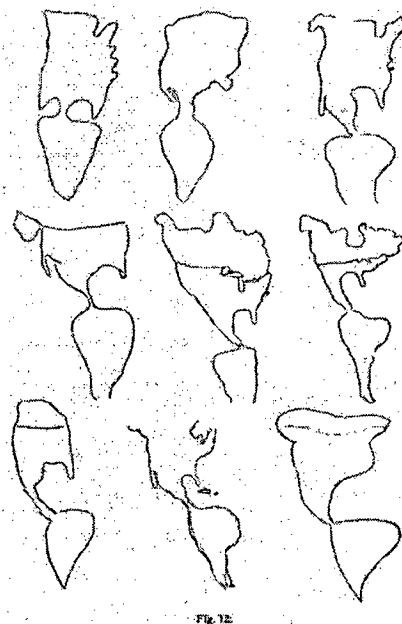
<sup>74</sup> Ibid., p. 84.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 84, 85.

<sup>76</sup> Ibid., p. 90.



las imágenes mentales, y aun de las más simples "huellas" o imágenes mnemónicas. Como observa Arnheim, la imagen de algo visto y conservado en la memoria sufre la acción de dos fuerzas de dirección opuesta que luchan por transformarla, provenientes tanto de la forma percibida misma como de las sedimentaciones de otras percepciones: por un lado, se observa una tendencia hacia la estructura más simple y la reducción de la tensión; se eliminan detalles y refinamientos, y aumentan la simetría y la regularidad. Además, las huellas ya sedimentadas que se asemejan se fortalecerán, se debilitarán o reemplazarán entre sí. En dirección opuesta actúa una tendencia a preservar y agudizar los rasgos distintivos de la configuración. El "interjuego" de ambas tendencias puede observarse, por ejemplo, en el modo en que dibujamos de memoria el continente americano: la tendencia a la simplificación y la omisión de detalles se equilibra con la exageración de ciertos rasgos distintivos como, en algunos casos (los inferiores en la serie representada), la ubicación de América del Sur desplazada violentamente hacia el este.



Como señala Arnheim, el hecho de que en los experimentos realizados por K. Bühler, R. Woodworth y otros psicólogos a principios del siglo XX los sujetos no reportaban utilizar imágenes para pensar (lo que llevaba a los experimentadores a confirmar la tesis del carácter lingüístico del pensamiento), muy probablemente se debía a que "lo que experimentaban no correspondía a su concepción de lo que es una imagen", básicamente "la clase de cosa que se conoce por ilustraciones realistas"<sup>77</sup>. Existen ciertamente casos excepcionales de sorprendente "memoria fotográfica" y vívidas "imágenes eidéticas": E. Jaensch y A. Riekel comprobaron su existencia en un buen porcentaje de niños y algunos adultos que pueden, por ejemplo, leer en la imagen mnemónica de un

mapa el nombre de ríos o ciudades que desconocían o habían olvidado. En casos de personas sin capacidades excepcionales, se obtuvo un efecto similar estimulando ciertas áreas de los lóbulos temporales del cerebro con impulsos eléctricos: los pacientes sufren *flash-backs* que les hacen revivir momentos a veces ya olvidados de su pasado y pueden explorar los detalles de las imágenes que se les presentan tal como si estuvieran frente a una escena percibida<sup>78</sup>.

Ahora bien, es improbable que este tipo de imágenes, semejantes a las *éidola* o réplicas que se desprendían de los objetos según los filósofos atomistas, sean los instrumentos del pensamiento abstracto. Son más interesantes para nuestro propósito las imágenes mentales más usuales y comunes, precisamente por su carácter esquemático y carente de detalles. Es importante señalar que este carácter "incompleto" de las imágenes mentales no es el que clásicamente se atribuye a la imaginación o fantasía en tanto operando una fragmentación y variación a partir de una hipotética copia mecánica del mundo captada en la percepción y conservada en la memoria. No se trata de la posibilidad que tenemos de imaginar el tronco de un cuerpo humano sin sus miembros, y también realizar *collages* con fragmentos de imágenes como el famoso centauro o la "ciudad de oro" en el ejemplo de Hume. Cuando el psicólogo gestáltico K. Koffka le pide a un sujeto que describa las imágenes que instantáneamente le sugieren un número de palabras, el sujeto informa al oír la palabra "jurista": "Todo lo que vi fue un portafolios sostenido por un brazo"<sup>79</sup>. Entre el cuerpo humano sin miembros o el centauro de los ejemplos anteriores y el portafolios sostenido por un brazo hay una diferencia esencial: la "imagen" del jurista no es un mero fragmento anatómico sino algunos detalles especialmente significativos en cierta relación, conjunto estructurado que tiene el sentido de un "jurista completo". Como dice Arnheim, si el ejemplo de un "cuerpo humano sin miembros" se refiere más bien a un objeto físicamente incompleto completamente percibido, el ejemplo de Koffka señala que la imaginación nos otorga símiles de percepciones incompletas de objetos completos, y para hacerlo debe operar una especie de discernimiento selectivo de ciertos caracteres relevantes, tal como sucede en la misma percepción. Ver una cosa completa aunque incompletamente es la regla de toda percepción, e incluso es probable que nuestra percepción de un juez pueda no consistir en ocasiones más que en la captación del rasgo destacado de un brazo que sostiene un portafolios<sup>80</sup>. Y es precisamente esta particular incompletud y carácter esquemático de lo percibido que es exacerbado en la imagen lo que hace a esta última especialmente valiosa para el

---

<sup>77</sup> Ibid., pp. 98, 109.

<sup>78</sup> Experimentos de Wilder Penfield recogidos en *ibid.*, p. 99. Algo también notable de estos casos es que según los informes los sujetos no dejan de percibir el entorno efectivo (se saben situados en la camilla del experimentador, etc.), sino que ven las imágenes revividas en "otro espacio" alternativo al actual en simultaneidad, lo que es coherente con nuestra fenomenología del espacio mental en sus particulares relaciones ya señaladas con la experiencia onírica y alucinatoria.

<sup>79</sup> Cit. en *ibid.*, p.100.

pensamiento abstracto, ya que la falta de detalles de la imagen no la hace por ello menos precisa o más vaga, sino que por el contrario le da el "corte limpio" y el tipo de precisión que la acerca al concepto. Como señala Arnheim,

En matemáticas, un enunciado o un dibujo topológico identifican una relación espacial como *estar contenido en o superponerse* con un máximo de precisión, aunque deja del todo indeterminada su verdadera forma. En lógica nadie afirma que la generalidad de un concepto contribuya a su vaguedad por estar vacío de detalles particularizados; por el contrario, la concentración sobre algunos pocos rasgos esenciales se reconoce como un medio para clarificar el concepto. ¿Por qué no hemos admitir que lo mismo puede aplicarse a la imagen mental?<sup>80</sup>

Es probable que sean precisamente imágenes no miméticas sino abstractas (figuras topológicas y geométricas en el espacio mental) las que ayuden a la resolución de problemas teóricos, y que "toda mente que tenga pensamientos genéricos [...] necesite la generalidad de [estas] formas puras para concebirlos"<sup>82</sup>. Es fácil reconocer estas formas no miméticas operantes en el pensamiento abstracto en los esquemas y gráficos improvisados con que muchas veces se intenta echar luz sobre algún punto de una exposición teórica, o aun más inmediatamente en los ademanes que acompañan tales exposiciones. Incluso los ademanes que acompañan la narración o descripción de un hecho u objeto muy concreto tienen en sí mismos un alto grado de abstracción: los ademanes sólo retratan de modo muy "económico" rasgos estructurales pertinentes del objeto, tales como cierta cualidad, su dimensión, la forma de reloj de arena de una mujer, la nitidez o indefinición de un contorno. En la descripción de un suceso o acción el carácter abstracto de los ademanes se hace aún más evidente: se describe el choque entre automóviles presentando sólo el choque descorporizado, sin representación de lo que choca.

Se muestra el sendero tortuoso o recto de un movimiento, su fácil rapidez o su pesada dificultad. Los ademanes actúan la acción de empujar y la de tirar, la penetración y el obstáculo, la pegajosidad y la dureza, pero no señalan cuáles son los objetos así tratados y descriptos. [...] Un choque de opiniones se pinta como un choque de automóviles.<sup>83</sup>

Esta última observación de Arnheim, que apunta en la misma dirección que aquella otra de Merleau-Ponty que decía que "una dirección de pensamiento no es una metáfora", es importante porque nos recuerda la gran cantidad de "metáforas" físicas que utilizamos para referirnos al pensamiento, a entidades intelectuales o, por ejemplo, a las alternativas de una discusión teórica (el "impacto" de una réplica, el "peso" de una teoría, etc.). Para Arnheim (como para Merleau-Ponty), estas metáforas son más que metáforas: no sólo muestran que los seres humanos percibimos

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 101.

<sup>81</sup> Ibid., p. 104.

<sup>82</sup> Ibid., p. 110.

semejanzas estructurales entre los acontecimientos "físicos" (corporales, perceptivos) e intelectuales, sino que

las cualidades de la forma y el movimiento están presentes en los actos mismos de pensamiento que describen los ademanes y que son de hecho el medio en que el pensamiento tiene lugar. Estas cualidades perceptuales no son necesariamente visuales o exclusivamente visuales. [Como lo muestran] los ademanes, es posible que las experiencias cinestésicas de empujar, tirar, avanzar u obstruir, desempeñen un papel importante.<sup>84</sup>

Mark Johnson ha mostrado concretamente cuán importante es el papel de estas experiencias cinestésicas en el pensamiento abstracto, por lo que nos referiremos más adelante a sus investigaciones. Antes queremos mostrar algunas implicancias de la propuesta de Arnheim de considerar los conceptos como imágenes (no en sentido privativamente visual sino originariamente cinestésico, tal como se apuntaba en la cita anterior). Esta tesis se condice en cierto sentido con la tesis empirista de que los conceptos universales o generales no son una clase especial y separada de contenidos mentales, sino que son ítems particulares que se refieren a muchos otros casos, y pueden hacerlo, tal como se infiere de lo expresado por Arnheim, en virtud de su grado de esquematismo<sup>85</sup>. El error a evitar es considerar que "abstracto" significa abstraído de lo perceptible, perteneciente a un "mundo" esencialmente heterogéneo del sensible que denominamos "mental". En palabras de Arnheim, "el concepto mesa es un contenido mental tan concreto e individual como el recuerdo de una mesa o el percepto de una mesa. [...] Pero cualquier objeto, acontecimiento o idea se vuelve universal cuando se lo refiere a una multitud de casos"<sup>86</sup>. Ahora bien, el reconocimiento del carácter "concreto e individual" del concepto, que lo acerca a lo sensible, debe ser simultáneo del reconocimiento del carácter "abstracto" propio de la más simple percepción (al que nos referimos más arriba), lo que nos aleja de los análisis empiristas. La "abstracción" del concepto no puede lograrse a partir de la "generalización" de casos particulares, porque toda generalización supone una pre-selección de aquellos casos que son pertinentes para la abstracción en cuestión. Presumiblemente, como observa Arnheim, no hay dos cosas en el mundo que no tengan algún rasgo en común, de modo que para llegar al concepto a partir de una generalización se necesitaría un criterio de selección previo que separe los casos relevantes. Este círculo vicioso entre abstracción y generalización deriva del prejuicio empirista de que la percepción es percepción de una multitud de individuos particulares en lugar de ser percepción de estructuras. Hay que recordar en este caso aquella afirmación de corte gestáltico que hacía Merleau-Ponty en su crítica del "dato sensible"

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 112.

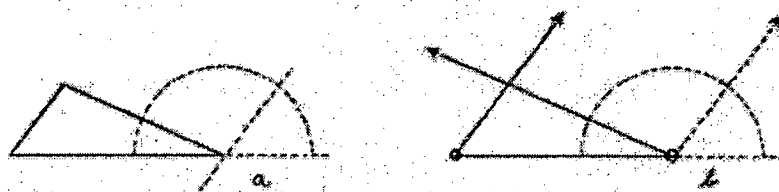
<sup>84</sup> Ibid., p. 113.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, p. 153.

<sup>86</sup> *Idem.*

empirista: una figura contra un fondo, i. e. ya una estructura, es el "dato" más simple que puede obtener la percepción. En suma, como afirma Arnheim, la generalización presupone la abstracción, y esta última está ya presente en el carácter estructural de la más mínima percepción: "no hay modo de ignorar el hecho de que una captación abstracta de los rasgos estructurales constituye la base misma de la percepción y el comienzo de toda cognición"<sup>87</sup>.

Lo que muchas veces se concibe erróneamente como el "abstraerse" de un concepto de las "particularidades sensibles" no es más que el carácter dinámico de las imágenes mentales en el pensamiento productivo, un carácter que es ya propio de la percepción de cualquier objeto como una estructura dinámica perpetuamente abierta a reestructuraciones. Por ejemplo, se entiende que un teorema es "abstracto" en tanto se abstrae de las particularidades de cualquier triángulo para definir las propiedades de todo triángulo. Sin embargo, como señala Arnheim, la comprensión de la trigésimo segunda proposición de Euclides (la que establece que la suma de los ángulos interiores de un triángulo siempre equivale a medio círculo) no implica ignorar el tamaño particular de los ángulos de triángulos particulares, sino por el contrario percibirlo en todo su alcance mediante una imagen dinámica tal como la que se reproduce a continuación (concibiendo dos de los lados como manecillas móviles)<sup>88</sup>.



De modo semejante, la consideración del círculo, la elipse y la parábola, que fueron por mucho tiempo figuras tratadas separadamente, como fases del *proceso* de "rebanar" un cono, sirvió para "ampliar las ideas, para vincular, mediante una cadena continua, verdades que parecían remotas entre sí, y para que sea posible abarcar en un único teorema, una multitud de verdades particulares"<sup>89</sup>. La mayor "abstracción" de las ideas (teoremas, en este caso) que cubren casos particulares no significa su separación respecto de los "contenidos sensibles" sino el dinamismo de las estructuras y la misma posibilidad de reestructuración y de integración en otras estructuras ya presente en la percepción. Como señala Arnheim,

estas figuras geométricas básicas habían sido entidades satisfactorias y autocontinentes desde la Antigüedad. Ahora una nueva entidad perceptual, el cono seccionado, se ofrecía como una nueva

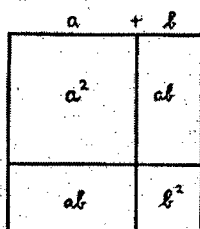
<sup>87</sup> Ibid., p. 159.

<sup>88</sup> Ibid., p. 181.

<sup>89</sup> Palabras de Poncelet citadas en *ibid.*, p. 183.

totalidad en la que las figuras, anteriormente aisladas, podrían adecuarse como partes. [...] La generalización, pues, fue un acto de reestructuración a través del descubrimiento de una totalidad más comprensiva.<sup>90</sup>

También la matemática e incluso el álgebra tienen, en la visión de Arnheim, una base perceptiva, en tanto extraen de lo percibido estructuras genéricas que el filósofo llama "formas puras". El descuido del nivel particular de estructuras perceptivas que aíslan las matemáticas lleva a los educadores, según Arnheim, al error pedagógico de intentar "poner en relación" las matemáticas con la experiencia cotidiana sumando y restando repollos y tambores, cuando las formas perceptuales propias de las cantidades son mucho más accesibles al niño, por ejemplo, por medio de varillas (como las "regletas" de Cuisenaire). Al contrario del prejuicio que supone la antes mencionada pedagogía, los niños no tienen dificultad en considerar cualidades abstractas o formas no miméticas como las propias de las cantidades, una "variedad particular de las formas perceptuales [...] más simples que los círculos y los cuadrados porque consisten en extensión [lineal] solamente, pero al mismo tiempo [...] capaces de una infinidad de combinaciones dentro de esa dimensión"<sup>91</sup>. El álgebra, por su parte, en tanto representa relaciones, posee también una base enteramente perceptual, en tanto la percepción "se apoya en relaciones más que en valores absolutos y las generalidades preceden a las particularidades en la experiencia sensorial"<sup>92</sup>. Obsérvese a este respecto la paradoja de que al "reducir" las cantidades a una base perceptual "concreta" tal como las "regletas" o "varillas coloreadas de Cuisenaire" para hacerlas más accesibles al niño, en realidad se "eleva" el grado de abstracción, puesto que las varillas "representan relaciones entre cantidades; su longitud absoluta carece de pertinencia y es fácilmente transportable"<sup>93</sup>. La relación del álgebra con la geometría, por otra parte, es fácilmente pasada por alto, según Arnheim, por una pedagogía tradicional descaminada que enseña las fórmulas (tales como que el cuadrado de  $a$  más  $b$  equivale al cuadrado de  $a$  más el cuadrado de  $b$  más dos veces el producto de  $a$  por  $b$ ) sin las figuras que las hacen visibles.



<sup>90</sup> Ibid., p. 184.

<sup>91</sup> Ibid., p. 213.

<sup>92</sup> Ibid., p. 217.

<sup>93</sup> Idem.

Arnheim pone entonces en relación de derivación aquellas dos "ramas" del pensamiento matemático que, según observábamos más arriba, Cassou-Nogues proponía considerar como paralelas, la "geométrica" y la "formal". No nos corresponde aquí dirimir la cuestión, sino sólo seguir la afirmación común a ambos autores de la relativa independencia del pensamiento matemático y lingüístico, aun si ambos deben fundarse en la misma base de la experiencia perceptiva. Ahora bien, ¿cuál es para Arnheim "el lugar que les cabe a las palabras" en el pensamiento, una vez que ha definido a los conceptos como imágenes perceptuales y a las operaciones intelectuales como el manejo de tales imágenes<sup>94</sup>? En primer lugar, Arnheim nos recuerda que de sus tesis anteriores se desprende la conclusión de que el lenguaje no es indispensable para el pensamiento abstracto, la "inteligencia" o el "razonamiento". Esta conclusión a la vez estaría avalada por la observación de la conducta inteligente de animales que no utilizan un lenguaje similar al humano:

Los animales pueden vincular detalles de su medio ambiente por relaciones que llevan a la solución de un problema dado; al enfrentarlos, pueden reestructurar de modo adecuado una situación; pueden transferir una solución a casos diferentes, aunque semejantes desde el punto de vista estructural. Y lo hacen sin la ayuda de palabras.<sup>95</sup>

Es verdad que, si bien los "razonamientos" demostrados por los chimpancés no se limitan a lo que tienen delante de los ojos (pueden volver a otro lugar a recoger un objeto que les será útil como instrumento para resolver cierto problema) muy probablemente su capacidad de desprenderse del contexto efectivo y las necesidades prácticas inmediatas es menor que en el humano. Pero Arnheim considera que, de cualquier modo que el hombre haya logrado superar esta limitación, esta "independencia" del pensamiento humano no es necesariamente un don del lenguaje y, además, por sí sola no constituye un aspecto del razonamiento. Ahora bien, si el lenguaje no es indispensable al pensamiento, el cual sucede más bien en otras dimensiones, ¿cuál es la contribución del lenguaje al pensamiento? La respuesta de Arnheim se ve seriamente limitada por su negación a reconocer el aspecto estructural del signo lingüístico y adoptar tácitamente una teoría llanamente referencial del significado. Sin embargo, para nosotros que hemos adoptado siguiendo a Merleau-Ponty una concepción estructuralista del lenguaje, las dificultades no son menores. En el caso de las estructuras "imaginarias" -en sentido amplio, cinestésico y dinámico- que consideramos están en juego en el pensamiento abstracto, hemos reconocido que son isomórficas respecto de estructuras percibidas o vividas corporalmente. En cambio, propusimos que el lenguaje si bien tiene como suelo y fuente a la experiencia corporal perceptiva que es por sí misma expresiva, comparte con ésta su carácter estructural pero no la forma de sus estructuras: no resulta plausible la afirmación de que

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 224.

la estructura de diferenciaciones fonemáticas reproduce meramente en un nivel más esquemático las diferenciaciones perceptivas (acústicas), y que las relaciones y diferenciaciones sintagmáticas y paradigmáticas propias de la estructura de una lengua son isomórficas con la estructura fonemática y con las estructuras perceptivas. Desde esta óptica, debemos traducir las proposiciones que Arnheim formula en lenguaje "referencialista" a términos estructurales: el lenguaje se relaciona con la percepción y el pensamiento como una estructura heteromórfica se relaciona con una serie de estructuras isomórficas, imbricando sus elementos en ellas y produciendo reestructuraciones. Pero, una vez introducido este recaudo, nuestras conclusiones no necesariamente deben diferir de las de Arnheim. La principal virtud del espacio -visual, sinestésico, kinestésico- como medio del pensamiento abstracto (trátese de un cálculo matemático o geométrico o de un razonamiento) es, según Arnheim, su múltiple dimensionalidad, en contraste con la unidimensionalidad del sintagma lingüístico. La "profundidad" del pensamiento en este sentido tampoco es una metáfora (Merleau-Ponty decía que la "dirección" de un pensamiento no lo era), sino que equivale a los desplazamientos "en profundidad" que realiza el pensar en las dimensiones del espacio mental. Un sinfín de "metáforas" relacionan al espacio mental con el espacio percibido visual y multisensorialmente: "sigo" y "capto" el "hilo" de un argumento, "veo" "dónde" "apunta"; si su "nivel" me supera puedo no "llegar" a su conclusión; mantengo "amplias" diferencias con la "perspectiva" de otro; un argumento puede ser "agudo" o "impenetrable"; las teorías pueden "armonizar", resultar "discordantes" o mantener "tensiones" entre sí. Como resume Arnheim,

El hombre puede apoyarse con confianza en los sentidos para procurarse equivalentes perceptuales de toda noción teórica porque estas nociones, por empezar, derivan de la experiencia sensorial. Para decirlo de modo más contundente: el pensamiento humano no puede ir más allá de las configuraciones que procuran los sentidos humanos.<sup>96</sup>

Y el medio más propicio donde puede moverse el pensamiento abstracto es el espacio "tetradimensional", dice Arnheim, aprendido en la percepción (tetradimensional en el sentido de que incluye las transformaciones temporales que pueden darse en las formas tridimensionales como una cuarta dimensión, en simultaneidad). En este sentido puede distinguirse el pensamiento "intuitivo" o "sinóptico", dice Arnheim, del pensamiento "intelectual" o "lineal". Para ilustrar esta distinción Arnheim refiere al tratado de Albrecht von Haller (s. XVIII) sobre las plantas. Después de una sección en la que el naturalista describe las varias especies de lirios, explica que a partir de allí podría proseguir

---

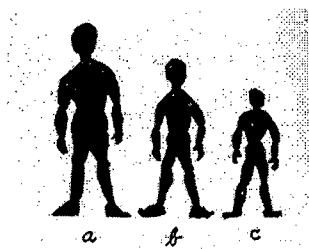
<sup>95</sup> Ibid., p. 225.

<sup>96</sup> Ibid., p. 229.



hasta el trigloquín, el junquillo y el cálamo aromático utilizando la antera como base de la relación; pero que el orden natural lo conduciría con igual adecuación desde los lirios hasta las orquídeas, que tienen raíces, hojas, flores y frutos similares pero estambres diferentes.<sup>97</sup>

Ante esta situación el naturalista realiza la siguiente observación: "La naturaleza conecta sus géneros mediante redes, no en cadena; mientras que los hombres sólo pueden seguir cadenas, pues no pueden presentar varias cosas a la vez en su lenguaje"<sup>98</sup>. Nuestro pensamiento va por lo general "por delante" de las palabras que lo expresan (al contrario de lo frecuentemente afirmado por Merleau-Ponty) en tanto podemos pensar abstractamente estructuras y reestructuraciones de modo sinóptico, lo que el lenguaje sólo puede expresar posteriormente en forma lineal, tal como para describir literariamente la visión instantánea de una habitación deberíamos ir enfocando la descripción verbal en un aspecto o parte por vez y poniéndolos en relación sucesiva hasta obtener el cuadro total. También las demostraciones matemáticas y el encadenamiento de proposiciones lógicas en los silogismos son lineales aunque se basan en intuiciones sinópticas. La diferencia es similar a la de observar las relaciones de tamaño entre las tres figuras reproducidas a continuación y conocerla mediante tres proposiciones: A es más alto que B; B es más alto que C; por tanto A es más alto que C. Siguiendo un razonamiento transitivo tal, nuestra mente pasa por dos imágenes sucesivas que luego tiene que integrar o reestructurar en una estructura más amplia que las ponga en relación para dar lugar a la tercera proposición, en contraste con la percepción sinóptica visual de sus relaciones.



Ahora bien, la expresión lingüística según Arnheim, si bien no es la fuente ni el material de los procesos del pensamiento abstracto, sin embargo cumple funciones claves para su ejercicio: en primer lugar, las palabras estabilizan las formas (dinámicas) del pensamiento, las identifican, rotulan e inventarían de tal modo de poder traerlas a la mente como unidades de límites más o menos definidos.

<sup>97</sup> Ibid., p. 231.

<sup>98</sup> Idem.

Las palabras son índices que singularizan los picos significativos en el contorno ininterrumpido de una cadena montañosa a lo largo del horizonte. Los picos no son una creación de los índices. Se dan objetivamente, pero los índices fortalecen la necesidad que tiene el observador de discriminarlos.<sup>99</sup>

En segundo lugar, las palabras indican el nivel de abstracción en que una forma perceptual debe ser captada, permitiendo fijar la atención sobre relaciones formales que se dan entre estructuras de muy diversos niveles de abstracción, lo cual sería muy difícil de realizar sin el lenguaje. Por ejemplo, el enunciado "los leones son gatos" exige ver el mismo objeto a dos niveles diferentes, que lingüísticamente son indicados mediante dos términos diferentes. En "Alejandro fue un hombre más grande que Napoleón", la relación abstracta de tamaño se aplica a las imágenes más concretas de los dos hombres, y el enunciado lingüístico "solidifica" la visión simultánea sobre ambos niveles (el más abstracto y el más concreto) que es muy difícil de sostener de otro modo<sup>100</sup>. Si bien Arnheim no lo desarrolla con demasiada precisión, sugiere que los eslabones lógicos, así como las preposiciones y conjunciones lingüísticas, también aluden a especies de "acciones espaciales" representables como formas topológicas altamente abstractas. Así se refiere, por ejemplo, al carácter de barrera de "pero", distinto del de "aunque" que no detiene el flujo de la acción sino que le añade el peso de una complicación u obstáculo. Volveremos enseguida a esta cuestión, que es desarrollada con mayor profundidad por M. Johnson. Para concluir con la exposición de las tesis de Arnheim, es necesario notar que todo lo dicho acerca del carácter predominantemente "visual" del pensamiento no le impide al filósofo observar que el lenguaje dista de ser un mero "rótulo" final que se coloca sobre el pensamiento acabado, sino que mediante las operaciones antes descriptas, "influye en la organización del pensamiento"<sup>101</sup>, lo cual significa, en sus términos, que transforma el contenido de las imágenes mediante las relaciones que fija entre ellas, entre sus niveles de abstracción y mediante la traducción "lineal" y "secuencial" que opera para describirlas.

Las consideraciones de Arnheim acerca del rol del lenguaje en el pensamiento que hemos resumido en los últimos párrafos nos resultan un tanto ambiguas. Por un lado, el filósofo parece reconocer al lenguaje una función de estructuración y reestructuración (que se opera "sobre" las imágenes mentales y "*a posteriori*") que es por sí misma intelectual. El lenguaje es ya por sí mismo, en este sentido, un tipo de pensamiento, como el filósofo sugiere al distinguir dos tipos *de pensamiento*, sinóptico (imaginario) y lineal. Por otro lado, fiel a una implícita teoría referencial del significado lingüístico, aun después de reconocido lo anterior Arnheim afirma en sentido contrario que el medio esencialmente propio del pensamiento es la imagen, y que el lenguaje sólo "rotula" y

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 233.

<sup>100</sup> Ibid., p. 236.

<sup>101</sup> Ibid., p. 238.

"se refiere a" imágenes mentales y a sus relaciones. En nuestra visión, hay que acordar con Arnheim en el privilegio de la multidimensionalidad de la imagen como medio del pensamiento abstracto. No nos referimos aquí a las imágenes mentales "figurativas" sino a esas "formas puras" que nos sirven, como nota Arnheim, para manejar conceptos como formas, fuerzas y relaciones entre fuerzas en múltiples niveles de abstracción. En esos hiatos o *gaps* que reconocimos antes introspectivamente en el decurso de nuestro monólogo interior son reconocibles estos modos abstractos de mantener en la mente un concepto (tal como el expresado por un enunciado completo o incluso no formulado aún) como un objeto o una fuerza que mantiene relaciones de inclusión, subordinación ("estar por encima"), consecuencia ("empuje"), etc. con otros. Sin embargo, habiendo reconocido con Merleau-Ponty el carácter estructural del lenguaje, hay que concederle también a éste un carácter intelectual: *también* pensamos mediante palabras, por medio de esos enunciados o pseudo-enunciados que componen nuestro monólogo interior y el lenguaje es por sí mismo un tipo de pensamiento cuyo "hilo" se imbrica con el pensamiento imaginario multidimensional y lo reestructura. Seguramente Arnheim está en lo correcto al observar que no es posible dar cuenta del tipo de pensamiento abstracto propio de un razonamiento, un postulado geométrico o un cálculo sólo mediante el lenguaje, pero es necesario reconocer en el lenguaje, en tanto comporta un carácter estructural, una función intelectual de reestructuración ejercida no sólo al engranar sus sintagmas lineales con el pensamiento imaginativo sino al desplegarse en la red de relaciones sintagmáticas propias del sistema de la lengua, las que abren el pensamiento a otro tipo de multidimensionalidad. El pensamiento se mueve, en suma, en esta imbricación y trasposición de imágenes y enunciados, desplegando una misma potencia de reestructuración en estas dimensiones estructurales diversas de modo zigzagueante pero simultáneo -en tanto los movimientos operados en una dimensión se imbrican y afectan a los contenidos de la otra-. Merleau-Ponty parece referirse a esta imbricación estructural de contenidos mentales heterogéneos en la siguiente nota:

De igual modo que hay que restablecer el mundo visible vertical [de entrelazamiento], hay también una visión vertical del espíritu, según la cual no se compone de una multitud de recuerdos, imágenes, juicios, sino que es un solo movimiento que se puede fraccionar en juicios, en recuerdos, pero que los mantiene en un haz único como [...] la mano cerrada contiene todo un trozo de espacio.<sup>102</sup>

En *The Body in the Mind* Mark Johnson desarrolla una teoría acerca de "las bases corporales de la razón" que se condice en muchos aspectos con la ya desarrollado por Arnheim, extendiéndose en otras direcciones de modo independiente. El argumento de Johnson parte del reconocimiento de que "el movimiento corporal humano, la manipulación de objetos y las

---

<sup>102</sup> *Vyl*, p. 284.

interacciones perceptivas involucran patrones recurrentes<sup>103</sup> que el autor denomina "imago-esquemas no proposicionales" (*non-propositional image schemata*). El filósofo no tematiza problemáticamente las relaciones entre el pensamiento abstracto y el lenguaje en los términos en los que lo hemos hecho aquí al reconocer en estas dos dimensiones estructuras heteromórficas. Se contenta en cambio con mostrar, por un lado, que un gran número de trasposiciones metafóricas lingüísticas así como el sentido de algunas locuciones deriva de nuestra experiencia motriz y perceptiva corporal y, por otro lado, que un número importante de estructuras lógicas derivan de la misma fuente. Por un lado, entonces, afirma que puede acordar "con la noción de un contenido conceptual/proposicional de un enunciado, pero sólo en la medida en que se reconozca que este contenido proposicional es posible sólo en virtud de una compleja red de estructuras esquemáticas no proposicionales que emergen de nuestra experiencia corporal"<sup>104</sup>. Por otro lado, sostiene que

la estructura de la racionalidad es más rica que cualquier conjunto de patrones lógicos abstractos completamente independientes de nuestras interacciones físicas en y con nuestro entorno. Para dar cuenta de la "lógica" de una cadena de razonamiento se deberá así hacer referencia a tales estructuras esquemáticas y a extensiones figurativas de ellas. La estructura inferencial de nuestro razonamiento abstracto es un alto refinamiento de los ordenamientos de nuestra experiencia corporal.<sup>105</sup>

La desafortunada torsión de significado que el autor impone al término "metáfora" puede inducir a un lector desprevenido a comprender mal sus tesis, creyendo que se está proponiendo una cierta teoría acerca de la relación del lenguaje con el pensamiento cuando en realidad una tal teoría (lamentablemente) no es nunca desarrollada. Por ejemplo, cuando el autor afirma en el Prefacio que la racionalidad es "dependiente de extensiones metafóricas de imago-esquemas no-proposicionales" parece sugerir que el pensamiento racional se funda en una figura de índole lingüística como es la metáfora. Sin embargo, más adelante se hace la extraña aclaración de que se está utilizando el término "metáfora" metafóricamente<sup>106</sup>, no "en el sentido tradicional como mera figura de discurso [sino] como una estructura ubicua del entendimiento humano por medio de la cual comprendemos figurativamente el mundo"<sup>107</sup>. Si bien en ocasiones se sigue utilizando el término para referirse a metáforas lingüísticas, en el uso laxo del vocablo que domina la obra el autor entiende por "metáfora" meramente una homología estructural, tal como la que podría observarse extra-lingüísticamente incluso entre dos figuras percibidas.

<sup>103</sup> M. Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1987, p. xix.

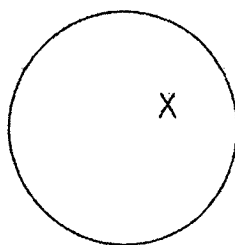
<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. xxi.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. xx.

También la denominación de "imago-esquema" es equívoca, puesto que, como el autor reconoce, las estructuras o esquemas en cuestión no son privativamente ni primariamente visuales y/o imaginarias, sino motrices y sinestésicas. Se trata, en una de las definiciones provistas, de "patrones corporales de experiencia organizada significativamente (tales como estructuras de movimientos corporales e interacciones perceptivas)"<sup>108</sup>. Las estructuras propias de la experiencia corporal perceptivo-motriz funcionan a la vez como "imago-esquemas" definidos en un sentido vagamente kantiano como "estructuras no proposicionales de la imaginación que conectan perceptos con conceptos"<sup>109</sup>. El sentido de estas definiciones un tanto equívocas se elucida mediante la exposición de algunos de estos esquemas, tales como el de "contención" (*containment*) o "dentro-fuera" (*in-out*). La contención o confinamiento (*boundness*) es un rasgo ubicuo de nuestra experiencia corporal y perceptiva: experimentamos nuestros cuerpos como contenedores tridimensionales en los cuales introducimos ciertas cosas o elementos (alimento, agua, aire) y del cual salen otras; nos movemos dentro y fuera de habitaciones, vehículos y muchos tipos de espacios cerrados; al manipular objetos los ubicamos dentro de contenedores (tazas, cajas, latas, valijas, etc.). En todos estos casos hay organizaciones espaciales y temporales que se repiten, es decir, esquemas típicos de la contención física<sup>110</sup>. El caso prototípico de contención parece ser el de la contención tridimensional, pero eliminando una o dos de estas dimensiones se obtienen dos casos igualmente importantes de contención uni- o bi-dimensional, siempre con el mismo sentido de separación, diferenciación, restricción y limitación. Hay cinco importantes propiedades o consecuencias (*entailments*) inherentes a este esquema: i) la experiencia de la contención involucra protección o resistencia a fuerzas externas; ii) la contención limita o restringe fuerzas interiores al contenedor; iii) lo contenido posee una relativa fijeza de localización; iv) esta fijeza lo hace accesible o inaccesible a la vista (o alcance) de un observador; v) experimentamos la transitividad de la contención (si estoy en mi cama y mi cama en mi habitación estoy en mi habitación).



CONTAINMENT

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 19.

<sup>109</sup> Ibid., p. 21.

<sup>110</sup> Idem.

Johnson observa que a pesar de ilustrar sus esquemas con diagramas, estos últimos inducen a error en tanto tienden a hacernos identificar los esquemas motrices con imágenes mentales pictóricas y nítidas. Por un lado, los imago-esquemas (también denominados "esquemas corporales" por el autor) no son proposicionales,

no son estructuras abstractas de sujeto y predicado (e.g., "el gato está sobre la mesa") que especifican condiciones de verdad u otras condiciones de satisfacción (e.g., que el gato esté sobre la mesa). Existen más bien en un modo análogo y continuo [respecto de la experiencia] en nuestro entendimiento. Y, aunque podamos describir rasgos de su estructura proposicionalmente [...] de ese modo perdemos la capacidad de explicar sus operaciones y transformaciones naturales. Por otro lado, los imago-esquemas tampoco son imágenes nítidas y concretas o cuadros mentales. Son estructuras que organizan nuestras representaciones mentales en un nivel más general y abstracto que en el que formamos imágenes mentales.[...] El esquema, por contraste [con la imagen mental] contiene diversos rasgos estructurales comunes a diferentes objetos, eventos, actividades y movimientos corporales.<sup>111</sup>

Como observaba Arnheim, y ya hacía notar Kant, debe haber algo distinto de la imagen nítida de un triángulo que conecte nuestra percepción de triángulos particulares con el concepto abstracto de triángulo, puesto que ninguna imagen particular podría ser adecuada al concepto de triángulo "en general", con la universalidad que lo torna válido para todos los triángulos ya sean éstos agudos, rectos, obtusos<sup>112</sup>. Johnson cita un número de estudios que parecen aportar evidencias para distinguir un nivel de procesamiento cognitivo distinto del de las imágenes mentales en sentido clásico restringido ("pictórico") y cercano a su definición de "esquema". En primer lugar, se refiere a los experimentos de Brooks en los que se pide a los sujetos que respondan una serie de preguntas acerca de una imagen que se les ha mostrado previamente<sup>113</sup>. Una las consecuencias derivadas de estos estudios muestra que las propiedades asociadas con imágenes visuales derivan de la experiencia táctil y no privativamente visual, lo que sirve a Johnson para afirmar que sus "imago-esquemas" "tienen un cierto carácter sinestésico -no están restringidos a una sola modalidad perceptual-, aunque nuestros esquemas visuales tienden a predominar"<sup>114</sup>. En segundo lugar, otros estudios realizados con personas ciegas de nacimiento confirman el carácter sinestésico de las "imágenes mentales":

cuando se les pide que ejecuten ciertas diversas operaciones sobre imágenes mentales [de formas a las que han accedido mediante el tacto] ejecutan estas tareas con similar éxito que las personas videntes, sólo que con mayor lentitud. Parecería que las imágenes mentales trascienden cualquier

<sup>111</sup> Ibid., p. 24.

<sup>112</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A141/B180.

<sup>113</sup> L. Brooks, "Spatial and Verbal Components of the Act of Recall", *Canadian Journal of Psychology*, 22, 1968, pp. 349-368.

<sup>114</sup> M. Johnson, op. cit., p. 25.

modalidad sensorial específica, aunque involucran operaciones análogas a la manipulación, la orientación y el movimiento espacial.<sup>115</sup>

Siguiendo a John Anderson<sup>116</sup>, Johnson concluye que los seres humanos

parecen tener la habilidad de mapear [*scan*] y transformar conjuntos mentales y estructuras imaginarias de modo análogo al mapeo y manipulación de objetos físicos. Es como si tuviéramos un "espacio mental" en el que ejecutamos operaciones imago-esquemáticas que pueden o no involucrar imágenes visuales específicas.<sup>117</sup>

Un imago-esquema de Johnson no sólo difiere de una imagen mental "concreta" como la de un canguro (lo que Johnson denomina "*rich images*" y Anderson "*mental pictures*") en su mayor grado de esquematismo y abstracción sino en su carácter esencialmente dinámico y maleable. Recordemos que en la reflexión de Arnheim, era precisamente este carácter de ciertas imágenes mentales - ejemplificado mediante la imagen móvil del triángulo de la que derivaría la trigésimo segundo proposición euclidiana- el que daba cuenta de la "generalidad" que atribuimos al concepto (su ser aplicable a un gran número de casos específicos). En suma, un imago-esquema no sólo está compuesto de unos pocos elementos o componentes básicos relacionados mediante estructuras particulares (i.e., un número de partes en determinadas relaciones), sino que conserva una cierta flexibilidad<sup>118</sup>. El carácter "dinámico" del esquema es doble para Johnson: no sólo se refiere a su flexibilidad o maleabilidad, sino a que se trata de estructuras originariamente referidas "a una actividad"<sup>119</sup>. Estos patrones esquemáticos y dinámicos "surgen como estructuras significativas para nosotros en el nivel de nuestros movimientos corporales a través del espacio, nuestra manipulación de objetos y nuestras interacciones perceptivas"<sup>120</sup>. Los esquemas son recurrentes, relativamente pocos en número y "no son proposicionales, pero tienen la suficiente estructura interna como para generar propiedades o consecuencias (*entailments*) y compeler inferencias"<sup>121</sup>. El autor provee una lista de veintisiete esquemas que no pretende ser exhaustiva pero que intenta cubrir los más importantes (sólo una tercera parte de éstos es explorada con mayor o menor detalle en su obra). Según Johnson, estos patrones "existen preconceptualmente en nuestra experiencia" y dan "surgimiento a propiedades racionales (que describimos proposicionalmente)"<sup>122</sup>.

Por ejemplo, el esquema de contención y dentro-fuera (*in-out*), primeramente aprehendido en la experiencia motriz y perceptiva, es traspuesto "metafóricamente" a muchas otras actividades y

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> John R. Anderson, *Cognitive Psychology and its Implications*, San Francisco, W. H. Freeman, 1980, cap. 3. Cit. por Johnson, op. cit., p. 25.

<sup>117</sup> Idem.

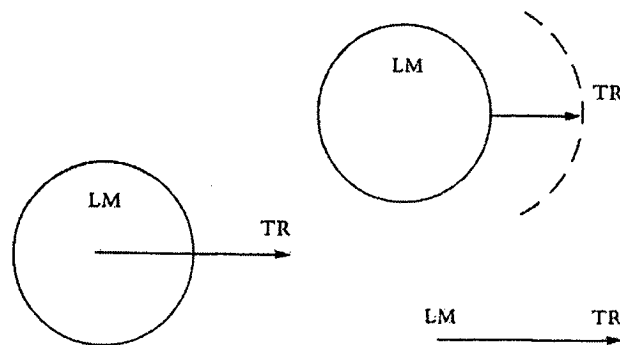
<sup>118</sup> Ibid., p. 28.

<sup>119</sup> Ibid., p. 29.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> Ibid., p. 22.

situaciones "no físicas", tales como "meternos en una conversación", "dejar salir la ira", "salirse del convenio", etc. Susan Lindner<sup>123</sup> se propuso desarrollar el proyecto de una "gramática topológica" ("*space grammar*") que intenta comprender las estructuras sintácticas y semánticas a partir de patrones experienciales que dan lugar a especies de imago-esquemas (al modo de Johnson), los cuales permiten dar cuenta de la posibilidad de tales trasposiciones metafóricas. Por ejemplo, en seiscientas construcciones verbales inglesas seguidas de la partícula "out" reconoció tres esquemas básicos de movimiento que se aplican a eventos físicos y no físicos.



El primer esquema a la derecha, por ejemplo, se aplica tanto a "*going out of the room*" como a "*picking out the best theory*" o "*weasle out of the contract*", o a los análogos ingleses de "dejar afuera un detalle importante" o "salirse de la carrera"; el superior a la derecha, a casos tan concretos como "*pouring out the beans*" como "*writing out your ideas*". La captación inmediata de las relaciones representadas en estos esquemas, en la visión de Johnson, procede de la experiencia de nuestros propios cuerpos y nuestra orientación corporal en el espacio; es *mi cuerpo* el que en primera instancia me provee del significado vivido de estas relaciones cumpliendo alternativamente el rol del móvil (*TR* por "*trajector*" en el diagrama) o del contenedor (*LM* por "*landmark*" en el diagrama). Incluso "la proyección de la orientación dentro-fuera en objetos inanimados es ya un primer movimiento más allá del caso prototípico de *mi* movimiento corporal"<sup>124</sup>. Todos los usos de estas construcciones verbales suponen además un punto de vista o perspectiva (desde fuera o dentro del territorio continente) desde el cual el movimiento es observado, y también el sentido de la perspectiva "emerge en la experiencia [corporal] ordinaria de eventos espaciales"<sup>125</sup>. Las trasposiciones metafóricas lingüísticas se basan en estas "estructuras de sentido" provenientes de la experiencia corporal, porque para Johnson "el sentido lingüístico es [...] un caso [particular] de la significación en un sentido más amplio", significación que es primariamente vivida ante-

<sup>122</sup> Idem.

<sup>123</sup> Susan Lindner, "A Lexico-Semantic Analysis of Verb-Particle Constructions with UP and OUT", PhD Diss., University of San Diego, California, 1981.

<sup>124</sup> M. Johnson, op. cit., p. 34.

<sup>125</sup> Ibid., p. 37.



predicativamente en la experiencia corporal. Algo similar era observado por Merleau-Ponty al afirmar que nuestro concepto abstracto de una figura geométrica y sus propiedades es inseparable de la experiencia corporal que nos provee la primera vivencia de los significados, estructuras y relaciones que aquella supone. Del siguiente modo da cuenta el filósofo de la operación implicada en la definición o pensamiento del cubo como teniendo seis lados iguales:

Se trata de dibujar en pensamiento esta forma particular que encierra un fragmento de espacio entre seis lados iguales. Pues bien, si los vocablos "encerrar" y "entre" tienen para nosotros un sentido, es que lo toman prestado de nuestra experiencia de seres encarnados. En el espacio *mismo* y sin la presencia de un sujeto psico-físico no hay ninguna dirección, ningún interior, ningún exterior. Un espacio está "encerrado" entre los lados de un cubo como nosotros estamos encerrados entre las paredes de nuestra habitación.<sup>126</sup>

Como ya adelantamos, estas estructuras de sentido que tienen como suelo y fuente a la experiencia corporal son también para Johnson "la base del razonamiento y la inferencia"<sup>127</sup>:

Aunque podemos abstraernos más o menos exitosamente de los contenidos empíricos al concebir un sistema formal (y en matemáticas lo hacemos casi íntegramente), no se sigue de ello el que las estructuras inferenciales o los conectores lógicos del sistema sean patrones "puros", "no empíricos" y "trascendentales", puesto que tienen "bases experienciales".<sup>128</sup>

¿Sugiere el reconocimiento de este fundamento empírico de la lógica una cierta relatividad y la carencia de un carácter último o fundacional fijo? Así lo reconoce Johnson, quien aclara sin embargo que "ya que nuestros cuerpos son muy similares respecto de su constitución anatómica, podemos esperar encontrar estructuras gestálticas comúnmente compartidas (si no universales) para muchas de nuestras interacciones con nuestro medio"<sup>129</sup> que se traducen a estructuras de pensamiento lógico igualmente compartidas.

Observemos primeramente que nuestra comprensión general de los razonamientos formales se apoya en tales estructuras, como la del sendero (*path*). Nuestro razonamiento tiene un *punto de partida* (una proposición o un conjunto de premisas) desde el cual *avanzamos* en una serie de *pasos* hacia la conclusión (la "meta" o el "punto de llegada"). Todo el proceso de razonar es entendido como el movimiento a lo largo de un camino, siendo las proposiciones sitios desde los que partimos, que atravesamos o a los que arribamos. Sostener una proposición significa estar situado en un punto o área. Hay todo un sistema metafórico construido sobre este esquema de desplazamiento espacial del "camino" que va desde un sitio a otro aplicable al razonamiento: "partamos de la base de que ..."; "no podemos avanzar hacia tal conclusión desde donde estamos

<sup>126</sup> FP, p. 220.

<sup>127</sup> M. Johnson, op. cit., p. 38.

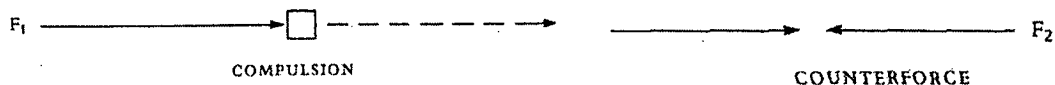
<sup>128</sup> Ibid., p. 38.

ahora"; "una vez alcanzado tal punto del argumento se deriva necesariamente tal conclusión"; "el próximo paso es demostrar ..."; "salirse del argumento"; etc.



Este esquema combinado con el de contención antes referido, que da sentido a la situación de estar ubicado dentro de cierto espacio (sostener tal proposición) permite entender la negación de una proposición como el estar ubicado fuera del espacio cercado. El mantenerse dentro de un espacio cerrado (sostener  $p$ ) impide estar en un número de otras posiciones exteriores a él (la negación de un número de otras posiciones posibles), es decir que el operador de negación debería ser entendido como la relación de complementariedad en teoría de conjuntos. El esquema de contención también da cuenta de la ley del tercero excluido ( $p$  o no  $p$ , es decir, "lo que no está afuera está adentro") y de la relación de transitividad (algo situado dentro de otra cosa ubicada dentro de un tercer espacio está situado dentro de este tercer espacio): "nuestra experiencia con contenedores (y espacios cerrados) y sus propiedades es la base de nuestra comprensión de la transitividad de la membresía a un conjunto"<sup>130</sup>. La doble negación de una proposición como equivalente a su afirmación es también comprendida a partir de la experiencia de salir de un espacio (negación) y salir de este segundo espacio para retornar al primero. "Puesto que somos animales -concluye Johnson- es natural que nuestros patrones de inferencia emerjan de nuestras actividades en el nivel corporal"<sup>131</sup>.

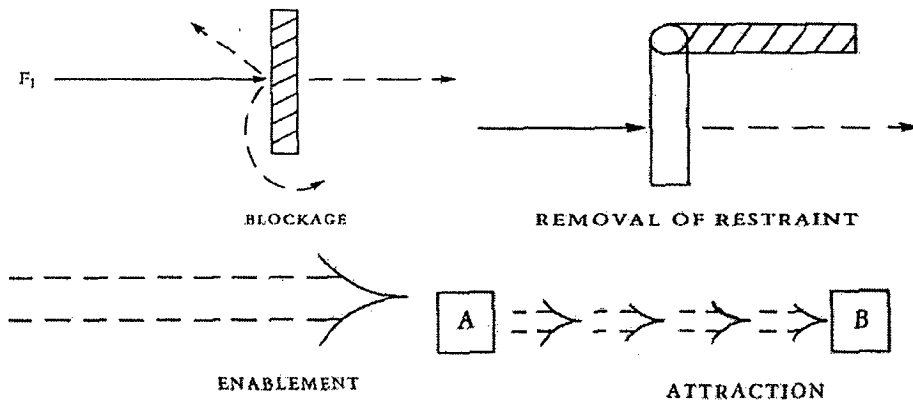
Un segundo esquema perceptivo-motriz identificado y desarrollado con amplitud por Johnson es el de fuerza (*force*). Tenemos experiencia de la fuerza ejercida y/o sufrida corporalmente en nuestra interacción con los objetos y elementos del mundo. Hay ciertas propiedades esenciales (*entailments*) a la experiencia de las fuerzas ejercidas o sufridas, que son inherentes a este esquema: la fuerza tiene siempre un vector de dirección (o múltiples, como en el caso de una explosión); la dirección de la fuerza puede ser obstruida por un objeto; las fuerzas tienen orígenes o fuentes y pueden ser dirigidas a objetivos; tienen grados de intensidad; etc. Algunas variantes de este esquema identificadas por Johnson son graficadas del siguiente modo.



<sup>129</sup> Ibid., p. 62.

<sup>130</sup> Ibid., p. 39.

<sup>131</sup> Ibid., p. 40.

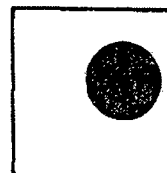
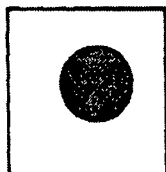


Johnson afirma que estos patrones de fuerza que existen en la experiencia corporal perceptivo-motriz prelingüísticamente están a la base de la semántica de verbos modales tales como "poder" (posibilidad) y "deber" (necesidad), (con matices que el inglés distingue más detalladamente como *can, may, must, could, might*) así como de la lógica modal misma. Siguiendo la investigación de los verbos modales realizada por Eve Sweetser<sup>132</sup>, Johnson sugiere que la semántica de "deber" reflejada en usos tales como "debes cubrir tus ojos o se quemarán" (presión de una fuerza exterior), "Juan debe ir a la cama, su madre lo dijo" (autoridad personal) o "debes donar sangre, es tu deber" (fuerza moral) se reduce al primer esquema de fuerza como compulsión graficado más arriba. El significado o uso de "poder" remite a la ausencia de una barrera que bloquee la fuerza (en el sentido del inglés *may*) ("ahora puedes abrir la ventana si quieres") o bien la capacidad o intensidad de la fuente de la fuerza para realizar cierta acción (en el sentido de *can*) ("puedo hacerlo mejor que él"), por lo que su significado remite a los esquemas de "remoción de impedimento" (*removal of restraint*) y de "capacidad" (*enablement*) respectivamente. Johnson agrega que existen importantes patrones inferenciales de la lógica modal también basados en esquemas de fuerza. Entendiendo las proposiciones como localizaciones, entendemos que la fuerza de la lógica nos mueve de una ubicación a otra forzándonos a ciertas conclusiones, de tal modo que el axioma básico de la necesidad lógica es el siguiente:  $\Box P \rightarrow P$  ("si P es lógicamente necesario entonces P es verdadero")<sup>133</sup>. Traducido a términos del esquema motriz: "si cierta fuerza opera para moverte a cierto lugar, entonces terminas estando en ese lugar". La relación entre necesidad y posibilidad en la lógica modal también puede ser entendida a partir de este esquema de fuerza, combinado con el esquema de contención que daba cuenta de la negación lógica:  $\sim \Box \sim P \rightarrow \Diamond P$  ("Si no es lógicamente necesario que P sea falso entonces es lógicamente posible que P sea verdadero"). No es necesario que P sea falso ( $\sim \Box \sim P$ ) significaría en el dominio físico la inexistencia de una fuerza

<sup>132</sup> Eve Sweetser, *Semantic Structure and Semantic Change: A Cognitive Linguistic Study of Modality, Perception, Speech Acts, and Logical Relations*; cit. por M. Johnson, op. cit., p. 218.

que impeliera fuera del espacio definido por P. Si no existe esa fuerza, podemos permanecer en P, es decir que "P es lógicamente posible".

Un tercer imago-esquema expuesto con bastante detalle por Johnson es el propio del equilibrio (*balance*). El significado del equilibrio es antes que nada vivido en nuestro cuerpo, es primeramente "algo que hacemos" desde que aprendemos a caminar. El equilibrio es una actividad corporal pre-conceptual que no puede ser descripta proposicionalmente mediante reglas, como lo volvemos a comprobar al aprender el comportamiento de equilibrio necesario para andar en bicicleta o el más complicado equilibrio que debe aprender el equilibrista sobre una cuerda. También hay significados vividos de equilibrios internos corporales (como el equilibrio térmico) que son observables al quebrarse: las manos están demasiado frías, la boca está seca, hay demasiada presión en la cabeza al estar en posición invertida, etc. El equilibrio supone un eje o punto central o medio alrededor del cual se ubican simétricamente las fuerzas (por ejemplo, el eje de la postura erecta), un eje que no es sin embargo ningún objeto físico, ni una imagen que mantenemos en mente para guardar el equilibrio, ni una regla conceptual, ni una estructura proposicional: "sin embargo, es un patrón recurrente en la experiencia del equilibrio"<sup>134</sup>. El equilibrio no es sólo una experiencia corporal y motriz, sino también correlativamente un rasgo esencial de nuestra experiencia perceptiva. Como han mostrado las investigaciones de Arnheim, hay una inmensa y compleja "estructura oculta" de tensiones y fuerzas presente en toda percepción visual, incluso en la de la simple imagen de un círculo dentro de un cuadrado.



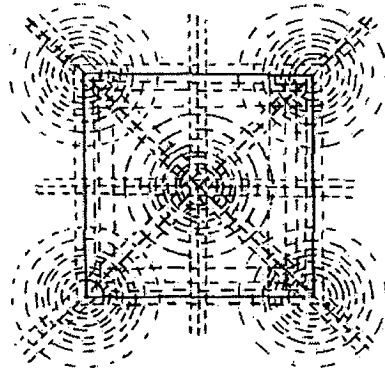
Mientras que instantáneamente pensaríamos que la estructura que hace que veamos a la primera figura como relativamente equilibrada se basa meramente en un punto central (la intersección de las diagonales), Arnheim comprueba moviendo el círculo a diferentes posiciones que, si éste descansa en el centro y parece ser atraído hacia un lado del cuadrado en la segunda figura, al acercarse demasiado a la línea es percibido como siendo rechazado por ella (siendo estos dos últimos casos percibidos como en desequilibrio, es decir, como estando el círculo "en movimiento" si bien "buscando" un punto de reposo diferente). Esta compleja estructura invisible de fuerzas graficada a continuación hace que, por ejemplo, puedan encontrarse figuras relativamente equilibradas

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 64.

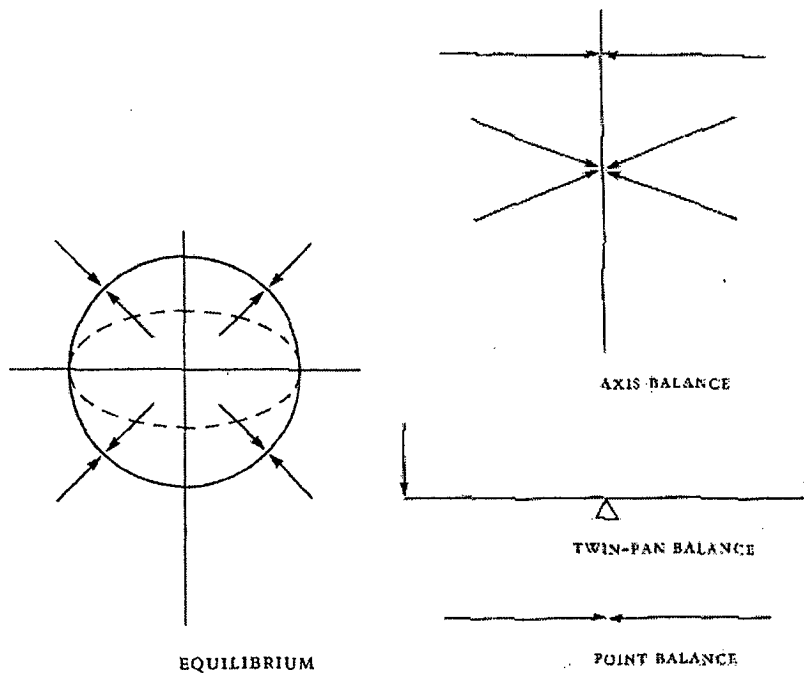
<sup>134</sup> Ibid., p. 76.

desplazando el círculo por las diagonales del cuadrado, donde las fuerzas de repulsión de los lados se contrarrestan.



Si esta compleja estructura de equilibrio da cuenta de nuestra percepción del balance de una figura tan simplificada como la de un círculo dentro de un cuadrado, es claro que en la percepción de una imagen más compleja (como la de un cuadro figurativo) existe una cantidad inexplicable de variables: la profundidad espacial, el tamaño, el interés intrínseco de las figuras, su aislamiento, su forma, su color, etc.

Johnson distingue algunas variantes del esquema básico de balance y equilibrio, como las que reproducimos a continuación.



De estas variantes, es especialmente interesante la relativa al "equilibrio de balanza" (*twin-pan balance*), porque se refiere al esquema que domina no sólo algunas metáforas mediante las que describimos nuestros argumentos (hablamos del "peso" de un argumento y "sopesamos" razones, los "pro" y los "contra") sino también la relación matemática de igualdad: los objetos físicos de diferentes pesos son mapeados como valores numéricos (entidades abstractas), el agregado o la sustracción física de objetos son mapeados como suma o resta y el eje de la balanza se torna el signo de igual de las matemáticas. De este modo, equilibramos una ecuación pasando los términos de un lado al otro del signo de igualdad hasta que ambos lados tengan igual "peso" o valor. Johnson sugiere también que ciertas relaciones lógicas, como las de simetría, transitividad y reflexividad, se basan en el mismo esquema de equilibrio: un objeto A equilibra a otro objeto B si y sólo si B equilibra a A; si A equilibra a B y B a C entonces A equilibra a C; un objeto es equilibrado por otro idéntico. Nótese que Johnson no afirma meramente que la experiencia física del equilibrio comporta estas propiedades lógicas (como si éstas existieran *a priori*, universal y eternamente), sino que estas propiedades lógicas derivan de nuestra experiencia corporal del equilibrio. Lo mismo afirma respecto de la noción de la igualdad de magnitudes numéricas: ésta "sólo puede ser entendida en términos de la experiencia del equilibrio. [...] El equilibrio aparece como la base de la noción matemática de equivalencia"<sup>135</sup>.

No pretendemos mediante este rápido sumario de los estudios de Arnheim y Johnson haber saldado la cuestión del funcionamiento del pensamiento racional y de sus relaciones con el lenguaje, sino simplemente haber señalado una posible vía de investigación que puede seguirse para otorgar un sentido más concreto a aquel proyecto merleau-pontyano inicial de concebir el pensamiento como una dimensión extendida de la experiencia corporal motriz y perceptiva. Hemos sugerido una fenomenología de la experiencia del pensamiento como un modo de la experiencia corporal (análoga en ciertos importantes aspectos con la de la alucinación); hemos identificado algunos de los materiales o elementos del pensar (lingüísticos, imaginarios y esquemáticos) y hemos mostrado de qué modo incluso el funcionamiento argumentativo y lógico del pensamiento abstracto puede concebirse como apoyándose en el suelo y surgiendo de la fuente de la experiencia corporal. Por último, queremos agregar unas breves observaciones acerca de la cuestión del "sentido" del pensar o del conocer, una cuestión que podríamos un tanto equívocamente reducir a la pregunta de "¿por qué pensamos?", y que las epistemologías naturalistas contemporáneas frecuentemente reducen aún más a la cuestión de "¿para qué pensamos?" ¿Cuál es el sentido de desplegar este espacio mental alternativo al actual donde operamos lingüística e imaginariamente? Es indudable que las epistemologías naturalistas tienen su parte de razón al observar que el animal

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 98.

que puede "representarse" mentalmente ciertos caracteres relevantes del mundo y operar transformaciones con ellos sin comprometerse en los riesgos de la acción directa puede tener en muchos casos una ventaja adaptativa por sobre otros que no pueden hacerlo. Si el aprendizaje por ensayo y error puede ser reemplazado por un ensayo mental en que variamos imaginariamente algunos caracteres del mundo para planificar la acción tenemos una ventaja crucial para nuestra supervivencia, especialmente cuando el error significa en muchos casos la muerte más que la ocasión de un aprendizaje<sup>136</sup>. Habría entonces una explicación funcional y evolutiva del sentido de nuestro pensar. Sin embargo, desde el marco más amplio de la filosofía merleau-pontyana podemos preguntarnos si esta explicación funcional del sentido del pensamiento, y más generalmente de la "investigación intelectual" y la "búsqueda de la verdad" no es un tanto reductiva. En primer lugar, desde este marco es necesario concebir (en los términos que hemos bosquejado) al pensamiento como un modo del comportamiento corporal motriz y perceptivo. Si este comportamiento es en buena medida funcional y pragmático, tal como era reflejado en la primera definición merleau-pontyana del objeto percibido como una especie de útil, también observamos desde los primeros capítulos que se abre dis-funcionalmente a espacios no pragmáticos, los propios de los horizontes inabarcables de la naturaleza o lo elemental. Observamos que nuestro dominio sobre el mundo y sobre los otros se apoya en un contacto más originario que no logra aprehender su objeto, un contacto que se revela en el juego, en el deseo, el gozar y el sufrir. Aquel otro modo del movimiento que se desarrolla en el espacio mental y al que denominamos pensar extiende el comportamiento de nuestros cuerpos, y por lo tanto se aplican a él las mismas consideraciones. La investigación intelectual es una búsqueda que prolonga la búsqueda que ya está presente en los sentidos, o, como había señalado Aristóteles en *De Anima*, la sensibilidad misma y la motricidad que está íntimamente asociada a ella ya dan testimonio del amor por conocer. ¿Por qué se mueve un niño cuando sale a explorar un terreno desconocido, se mete en una cueva, sube a un árbol o a una colina? ¿Intenta solamente "cubrir el terreno", abarcar el terreno desconocido haciéndolo funcional a sus posibilidades motrices, tornar lo desconocido en algo dominado y manejable? ¿Proseguir el movimiento (extender el conocimiento) se funda en la mera intención de "poner los pies en terreno firme", conocido y manejable, en alcanzar o recuperar la "seguridad"? ¿No hay también en estos comportamientos un juego gratuito y un goce que se da precisamente en ese movimiento mismo que nunca llega a captar o a aprehender a su objeto? ¿No es este movimiento un "abrazar la tierra" como elemento, análogo al abrazo o la caricia de otro cuerpo que se prolongan precisamente en el goce inherente a la imposibilidad de abarcar su objeto?

---

<sup>136</sup> Un argumento expuesto por ejemplo por D. Dennett en *Kinds of Minds*.

Es verdad que también puedo percibir al otro como objeto, y el pensamiento debe haber surgido también de este comportamiento funcional inter-corporal. F. Nietzsche en el Segundo Tratado de su *Genealogía de la moral* ya revelaba sagazmente de qué modo la génesis de la conciencia de sí, la conciencia del tiempo y el pensamiento abstracto que razona y calcula es inseparable de particulares relaciones intra-específicas económicas y de dominación. Y basta recordar, para confirmar sus consideraciones, el breve esbozo de la historia del dualismo cuerpo-mente que bosquejamos en el primer capítulo de este trabajo, donde intentamos mostrar sucintamente de qué modo el surgimiento y la definición de la humanidad como racional estuvo siempre unida a determinadas estructuras económicas y políticas, así como a particiones jerárquicas que separaban al animal pensante de otros animales, mujeres, esclavos, extranjeros o trabajadores manuales.

Sin embargo, nuestro comportamiento intercorporal afortunadamente no se reduce a interacciones funcionales, económicas o de dominación: el cuerpo del otro también se prolonga en horizontes naturales o elementales inabarcables con los que nos relacionamos libidinalmente en una relación sin término. Ya observamos, siguiendo a A. Lingis, que la "intencionalidad erótica" que tiñe nuestra percepción del otro y del mundo en general es en realidad una particular intencionalidad "sin objeto" que en vez de integrar las partes y funciones de mi cuerpo en vistas de un proyecto definido de acción, desarticula el esquema motriz y se detiene en el mismo movimiento que tiende indefinidamente hacia los horizontes no aprehensibles del otro y del mundo: el orgasmo es, como sugería Lingis, la teatralización más desesperada y gozosa de la imposibilidad de alcanzar al otro y de poseerlo como objeto. Recordando la estructura triangular inherente al comportamiento perceptivo (cuerpo propio-cuerpo del otro-mundo), hay que afirmar que no sólo el cuerpo del otro participa y se extiende a los horizontes inabarcables de la naturaleza o lo elemental, sino que a la vez el mundo mismo remite por sí mismo al cuerpo del otro. Los horizontes no actualizados del mundo son los que los otros pueden ver ("ver es siempre ver con los ojos de los otros", decía Merleau-Ponty), y las cinestesis que intentan actualizar esos horizontes pueden ser vistas como una búsqueda de esas otras miradas que los sostienen. En este sentido, la búsqueda de la "verdad" del mundo aun en sentido intelectual es por sí misma una búsqueda del otro, un modo diferido de esa pulsión que busca el contacto con otro cuerpo humano, en tanto "la verdad del mundo" o el "mundo objetivo" es el mundo intersubjetivo, el mundo no como yo lo veo sino como lo verían los otros aún si yo no estuviera.

Exploro para ver lo que ve algún otro: cuando subo la colina o cuando me meto dentro de la cueva siento que me introduzco en otros mundos, es decir, en los mundos de otros, y en el descubrimiento de ese otro entorno descubro su mirada, sus movimientos, sus marcas, qué es lo que



alguien hace o podría hacer habitando ese lugar. Busco al otro habitante del mundo: ver y moverme en su mundo al explorarlo es ya una forma de tocar a ese otro habitante y de ser tocado por él. Cuando exploro estoy escapándome de mi mundo conocido, del mundo habitado por cuerpos que al tocarme, de tan próximos ya no me tocan. Busco volver a sentirme y a sentir al otro, lo que es lo mismo porque solamente me siento cuando soy tocado, y el toque tiene que ser extraño para que lo sienta tocándome y vuelva a sentir mi piel siendo tocada. Al descubrir el mundo me descubro a mí mismo, pero se trata de un descubrir que no significa un aprehender ni arribar al terreno seguro de un conocimiento adquirido. Descubrir tiene aquí el sentido de descubrirme como capaz de sentir y hacer más de lo que creía ser capaz de sentir y hacer, es decir, descubrirme como misterioso o como profundo para mí mismo. El placer y el juego está justamente en el diferirse de la búsqueda que sabe que nunca puede quitar todos los velos. No se trata meramente de un elogio de la imposibilidad del encuentro: hay encuentro y contacto permanente en la búsqueda misma. Se trata simplemente de reconocer un tipo de comportamiento que difiere de la aprehensión y la funcionalidad. Y en este sentido podemos atisbar también de qué modo el pensamiento y la investigación intelectual no se dejan reducir al criterio funcionalista de una epistemología naturalista. La búsqueda intelectual no sólo se propone dar cuenta y describir el mundo actualmente cohabitado sino que, teniendo en cuenta los horizontes abiertos e inabarcables de la naturaleza a los que el mundo y el otro se abren, hay que decir en cambio que el pensamiento explora el mundo que se multiplica, abre mundos y descubre mundos aún no habitados. Quizá lo haga para que otros seres futuros que aún no concebimos los habiten, o quizá sólo por el amor del mundo, de la tierra y de los habitantes mudos e inhumanos de esos otros paisajes enigmáticos: el pensamiento es también y esencialmente, como dice Merleau-Ponty, una "pregunta formulada a lo que no habla"<sup>137</sup>.

Las consideraciones precedentes, que referimos al pensamiento en general y a todo tipo de investigación empírica e intelectual tal como la realizada por las ciencias, son también y especialmente pertinentes para comprender el modo en que Merleau-Ponty concibe la tarea del pensamiento filosófico. En uno de sus últimos cursos afirma el filósofo:

Sartre tenía la idea de que, en la historia de una conciencia, no existe falta precedente: el hombre crea a la vez su falta y su solución. Igualmente Bergson, en *L'Évolution Créatrice*, piensa que los filósofos crean, al mismo tiempo, los problemas y sus soluciones. [...] Es que tanto uno como el otro no admiten mezcla entre el ser y la nada.<sup>138</sup>

Merleau-Ponty se había referido precedentemente a la conocida crítica bergsoniana a las ideas de "nada" y de "posibilidad" para mostrar que esta crítica era contradictoria con la fundamental

---

<sup>137</sup> *VyI*, p. 131.

<sup>138</sup> *N*, p. 101.

afirmación bergsoniana del tiempo y la "duración"<sup>139</sup>. En efecto, si la nada es sólo, como dice Bergson, la afirmación de otro ser, y lo posible sólo una ilusión retrospectiva mediante la cual proyectamos la semilla de lo actual en el pasado, entonces sólo cuenta el ser y lo actual y no hay temporalidad ni historia. Para Merleau-Ponty, en cambio, es necesario reconocer que el ser está preñado de "ausencias reales" que se (des-) presentan como tales, la actualidad no hace más que señalar lo posible, y ésto no por una "ilusión subjetiva" que sería necesario purgar, sino, al contrario, porque "la conciencia no coincide con el Ser" así como no coincide consigo misma<sup>140</sup>. La conciencia en tanto es cuerpo tiene una historia y un mundo, pero no sólo los tiene sino que surge en medio de una historia y hace pie en una naturaleza que la preceden -nace "del mundo", dice Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*-, de un ser cuyo sentido incipiente se ofrece a la vez que se sustrae, se ofrece sustrayéndose, y es por ello que es posible formular verdaderas preguntas, preguntas que no conocen su respuesta de antemano y que quizá no sea posible responder.

Que el ser "se ofrece sustrayéndose", que "el fenómeno se muestre en su ocultamiento" o enunciaciones paradójicas similares no son simples juegos de palabras vacíos o malabarismos conceptuales, sino modos de referirnos a la simple constatación de que en tanto respiramos y hemos nacido de una madre tenemos una historia propia que se remonta a lo inmemorial y ajeno, y que somos sorprendidos por la extrañeza del mundo, de los otros y del curso del tiempo. Significan que nuestro pensamiento no llega nunca a sobrevolar el mundo y ver todo claramente, porque sus raíces están hundidas en el mundo, y no puede dejar de apoyarse en una experiencia que lo excede y que por eso intenta elucidar. Significan, en suma, lo ya expresado por aquella simple constatación de la *Fenomenología* merleauPontyana que es apropiado recordar:

La cosa y el mundo son misteriosos [...]. Son incluso un misterio absoluto, que no comporta ninguna aclaración, [y esto] no por un defecto provisional de nuestro conocimiento [...]. Nada hay por ver más allá de nuestros horizontes, sino otros paisajes y otros horizontes; nada al interior de la cosa, salvo otras cosas más pequeñas.<sup>141</sup>

De hecho, este particular carácter de nuestra experiencia en el mundo que está en el origen del preguntar filosófico no sólo permite que podamos formular preguntas de las que no atisbamos respuesta, sino que no podamos nunca dejar de formularlas y reformularlas en nuevos términos porque, en definitiva, lo distintivo de los problemas filosóficos es que

<sup>139</sup> "Con una posición tal, es posible preguntarse cómo Bergson puede constituir su ontología del pasado, del presente y el porvenir" (N, p. 98)

<sup>140</sup> N, p. 100.

no puede hablarse de *solución* filosófica: a la vez que acercamiento a lo lejano en tanto que lejano, la filosofía es también pregunta hecha a lo que no habla. Se dirige a nuestra experiencia del mundo para preguntarle qué es el mundo antes de ser cosa de la que se habla, cosa obvia, antes de que se reduzca a un conjunto de significaciones manejables, disponibles; se lo pregunta a nuestra vida muda, se dirige a esa mezcla de mundo y nosotros mismos anterior a la reflexión.<sup>142</sup>

Es ya nuestra experiencia perceptiva misma la que, en tanto corporal, comunica internamente con lo lejano y extraño, con lo invisible, y en ese sentido "la que primero interroga a las cosas no es la filosofía, sino la mirada"<sup>143</sup>. La filosofía prolonga y renueva la interrogación muda de la existencia, y por eso es un discurso que no sólo formula verdaderas preguntas, preguntas no retóricas, sino que las únicas respuestas que ofrece son a su vez interrogativas, índices de nuevos problemas: la filosofía no habla de lo que sabe, sino propiamente de lo que no sabe<sup>144</sup> y la interrogación filosófica, en suma, "no es un modo derivado, por inversión, del indicativo y del afirmativo [...] sino el modo peculiar de nuestra relación con el Ser, como si fuera éste el interlocutor mudo o reticente de nuestras preguntas"<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> *FP*, p. 346.

<sup>142</sup> *VyI*, p. 131.

<sup>143</sup> *VyI*, p. 132.

<sup>144</sup> *VyI*, pp. 131, 132.

<sup>145</sup> *VyI*, p. 162.

## Conclusiones

Nos corresponde ahora volver a evaluar a la luz del recorrido de nuestra exposición las tesis que hemos propuesto, comenzando por aquellas referidas a la interpretación de la evolución del pensamiento merleau-pontyano como el despliegue concordante de una misma estructura. En este sentido, hemos relativizado el valor de ciertos esquemas interpretativos que se aplican con frecuencia al conjunto de la obra merleau-pontyana, particularmente respecto del rol que en diversos momentos de su evolución jugaron las cuestiones del sujeto o la conciencia, el mundo y el lenguaje. Nuestro análisis de la cuestión del "yo-cuerpo" (cap. IX) -basado intencionadamente en dos textos claves representativos del "primer" y el "último" Merleau-Ponty- arrojó la conclusión de que la esencial encarnación de la conciencia perceptiva que es el tema de la *Fenomenología de la percepción* significa, más que una reivindicación de la conciencia, una radical crítica y reformulación de los caracteres que han definido al sujeto moderno. Por otro lado, pudimos concluir que este sujeto encarnado, débil y relacional no se "funde" en el "Ser de indivisión" de la reflexión ontológica del "último Merleau-Ponty", sino que sigue siendo "un elemento indispensable y de referencia tan constante como explícita en la ontología de la carne". Respecto de las cuestiones de la naturaleza y el Ser, las cuales efectivamente pasan a un primer plano en los últimos textos y notas del filósofo, hemos mostrado tanto en los primeros capítulos referidos a la percepción y la sensibilidad (caps. II y III) como en la sección referida a la naturaleza (cap. VI) que los últimos desarrollos del filósofo son coherentes con la ya expresado en su *Fenomenología* respecto del mundo natural y sus relaciones con la conciencia perceptiva. Hasta en sus últimos cursos y notas el filósofo sigue afirmando que el ser de la naturaleza, aquel que "no coincide con la conciencia", es sin embargo un "ser de percepción". Y es por ello que el fenomenólogo de 1945 ya podía reconocer que en lo percibido mismo es necesario reconocer una excedencia de horizontes inabarcables, inactualizables, opacos a la memoria y aun imperceptibles, los horizontes del mundo o la naturaleza desde los cuales la conciencia "ha nacido". En este sentido pudimos concluir que la gnoseología fenomenológica de Merleau-Ponty y su ontología no designan dos etapas de su pensamiento separadas por un giro o un quiebre, sino que son dos momentos entrelazados reconocibles desde sus primeras hasta sus últimas formulaciones, los cuales mantienen entre sí una relación circular. El mundo o el Ser efectivamente exceden la conciencia, pero es sólo en la percepción donde se da el aparecer de lo que no aparece: lo invisible sólo está "en filigrana"<sup>1</sup> en lo visible, como dirá el

---

<sup>1</sup> "Filigrana" se refiere en sentido literal a las marcas de fábrica grabadas en el papel sólo visibles por transparencia, como en los billetes de banco.

"último" Merleau-Ponty, y por ello la ontología no es la simple negación de la fenomenología (la "no fenomenología") sino la "fenomenología de la no fenomenología".

La exposición de la teoría merleau-pontyana del lenguaje (cap. VIII) arrojó una conclusión análoga respecto de la coherencia y organicidad de su reflexión. Observamos que se trata siempre, en textos de muy diversa data acerca de la cuestión, de los mismos ejes recurrentes que son en un momento sólo esbozados o atisbados y en otro más ampliamente desarrollados: el carácter estructural del significado lingüístico, el propósito de abordar la expresión lingüística como un modo del comportamiento (inter-)corporal por sí mismo expresivo, el sentido perceptivo ante-predicativo como suelo y fuente del sentido lingüístico, y aun el gesto y el fonema como eslabones intermediarios que enlazan la experiencia corporal muda con la expresión proferida (por cuanto pudimos observar que el "último" Merleau-Ponty sigue teniendo en mente esta teoría "gestual" del lenguaje que algunos exégetas confinan a su *Fenomenología*). El encuentro con el estructuralismo no significó un "giro" o "quiebre" en la reflexión merleau-pontyana, sino que sólo confirmó y amplió la consideración estructural del sentido que era ya propia del filósofo. En este sentido, mostramos las distancias que separan al estructuralismo saussureano original del uso libre al que Merleau-Ponty somete algunos de sus términos, y pudimos afirmar que Merleau-Ponty no fue nunca *strictu sensu* estructuralista (cap. VIII), así como tampoco había sido previamente *strictu sensu* gestaltista (una cuestión que abordamos en los capítulos II y III).

Aun después de disueltas todas estas aparentes diferencias entre las primeras y las últimas formulaciones del filósofo, resta una cuestión que, si no ha sido puesta en relevancia en su justa medida por los exégetas, señala en cambio para nosotros una distancia entre el "primer" Merleau-Ponty y el "último", mucho más importante que aquellas otras relativas a la cuestión del sujeto, el Ser o la naturaleza y el lenguaje. Se trata de la muy evidente oposición entre el autor de la *Fenomenología* que cifraba "todos los problemas de la trascendencia" (incluso la implicada en la relación del cuerpo anátomo-fisiológico con la conciencia) en la *temporalidad*, y el "último" Merleau-Ponty que pretendía filosofar "topológicamente" otorgando explícitamente la primacía a la cuestión del *espacio*. Sin embargo, en el capítulo V mostramos que el análisis concreto de la temporalidad contenido en la *Fenomenología* ya tenía como una implicación apenas disimulada la "espacialización" del tiempo: la captación del fluir temporal demandaba la sustitución del tiempo filiforme por el tiempo "profundo" o "de transparencia", y la temporalidad, lejos de ser la característica última e inalienable de una conciencia interna, era considerada justamente aquello que "mundaniza" la conciencia, tesis que ya señalaban claramente la dirección del "tiempo-cosa" (de los últimos textos) como dimensión del mundo y del espacio. En sentido inverso, también en la última etapa "topológica", a pesar de algunas críticas explícitas del filósofo a las perspectivas genética y

evolutiva, se conserva el interés en la génesis temporal, como lo muestran las múltiples referencias a la ontogénesis y la filogénesis en los cursos sobre *La nature*. Esto es así porque, tanto en las primeras como en las últimas formulaciones se trata de una misma operación básica: pensar contra el tiempo serial o filiforme (del "uno-tras-otro" de los momentos) y el espacio como *partes extra partes*, a favor del tiempo y el espacio de imbricación o entrelazamiento, lo cual conduce a postular a la vez la imbricación esencial del tiempo y el espacio (concretamente, en los términos del último Merleau-Ponty, el tiempo como dimensión del espacio).

Nuestra exposición de las teorías merleau-pontyanas de la percepción, el lenguaje y el pensamiento confirmó además la ubicuidad y el carácter esencial de aquellos rasgos con los que proponíamos caracterizar el estilo unitario de la reflexión merleau-pontyana: el punto de vista estructural, pragmático e intersubjetivo que están siempre a la base de sus análisis y de su comprensión tanto del sentido percibido como de la expresión lingüística y el concepto. En primer lugar, tal como expusimos en los primeros capítulos (II y III) lo percibido es siempre una constelación estructural (esencialmente abierta), diferente de una idea o categoría separable de materiales sensibles así como de una suma de elementos independientes. En segundo lugar, lo que da cuenta de esta particular estructura es la "*practognosia*" inherente a nuestro cuerpo como portador de habitualidades motrices que integran sinérgicamente sus campos sensoriales y sus partes al disponerse a realizar cierta acción. En tercer lugar, la conformación de un particular repertorio de habitualidades comportamentales, así como la profundidad del mundo correlativo, remiten ambas inherentemente y por sí mismas a un tercer término: el cuerpo del otro con el que coparticipo de una intercorporalidad originaria que sostiene la objetividad de lo percibido. En los capítulos VIII y X pudimos mostrar de qué modo estos tres factores (estructura, praxis e intercorporalidad) y los tres vértices del triángulo de la experiencia (cuerpo propio - cuerpo del otro - mundo) están a la base no sólo de la teoría merleau-pontyana de la percepción, sino de su teoría del lenguaje y de su proyecto de una teoría del pensamiento, lo que no podría ser de otro modo si para Merleau-Ponty el sentido lingüístico y el concepto se fundan en el sentido inherente a la experiencia corporal, perceptiva y motriz.

Nuestro trabajo se propuso también otorgar una visión de conjunto del proyecto merleau-pontyano de desarrollar una filosofía de la experiencia humana en su integridad a partir de la base de la corporalidad. En este sentido, pudimos reconocer la persistencia y la coherencia de los ejes del proyecto, así como reconocer algunos de sus límites y puntos ciegos. Nuestro esbozo de una fenomenología de la nutrición (cap. III) -cuestión poco mencionada por el filósofo- se deslizó imperceptiblemente hacia la consideración de las relaciones de propiedad y poder que el cuerpo sostiene con el mundo y con los otros (mostrando la necesidad de desarrollar una fenomenología

corporal de la experiencia económica y política de la que sólo pudimos identificar algunas líneas a seguir) así como hacia la consideración de la experiencia erótica y libidinal (cap. IV). Esta última se nos apareció como basal e irreductible respecto de la experiencia perceptiva de "objetos" (a pesar del equívoco concepto merleau-pontyano de una "intencionalidad erótica"), y conectada esencialmente en cambio con la experiencia de los horizontes inaprehensibles de la naturaleza, los cuales exceden y desarticulan la organización funcional de nuestro esquema motriz para proponerle comportamientos no utilitarios. A partir de las indicaciones de Merleau-Ponty, avanzamos algunos pasos en la determinación de una fenomenología de las experiencias onírica, alucinatoria e imaginaria como modos de la experiencia corporal (cap. III) lo cual nos sirvió de base para dar finalmente contenido al difícil proyecto de una fenomenología corporal del pensamiento (cap. X). Para evaluar la plausibilidad del proyecto merleau-pontyano germinal de abordar el pensamiento como un modo o dimensión de la experiencia corporal, vimos la necesidad de distinguir problemas que el filósofo confundió en algunas de sus últimas fórmulas más abstractas (el problema de lo "raciomorfo" como distinto del de lo "pensante"). Identificamos también una línea subterránea que recorrió la reflexión merleau-pontyana y que señala en dirección alternativa a su tesis más explícita acerca del carácter lingüístico del pensamiento. Para dar cuenta del pensamiento abstracto (lógico y matemático) es necesario, en nuestra visión, dar cabida a la posibilidad de estructuras "imaginarias" o "imago-esquemáticas" (sinestésico-kinestésicas) fundadas en nuestra experiencia corporal. Esto supone reemplazar el esquema serial de fundamentación y génesis que parte de la experiencia perceptiva y avanza hacia el concepto pasando obligadamente por la mediación lingüística, por un esquema arborescente que da cuenta del pensamiento y del lenguaje como "ramas" paralelas y en relación, ambas fundadas en y derivadas de la experiencia corporal (perceptiva y motriz).

Por último, queremos agregar algunas breves consideraciones personales acerca del sentido y el valor que a nuestro entender comporta "la mirada merleau-pontyana" -el "punto de vista" propio de su filosofía- en el contexto de la discusión filosófica contemporánea. La filosofía del siglo XX asumió definitivamente -explícita o implícitamente, gozosamente, cínicamente o a su pesar, según el caso- el fracaso del "sistema", de aquella vocación que se creía propia de la filosofía de dar sentido a la totalidad de lo real. Frente a esta situación, desde fines del siglo pasado se ve con frecuencia a los filósofos continentales volver los ojos hacia la tradición y los filósofos del pasado para realizar lo que algunos de sus colegas angloamericanos consideran que no es filosofía sino mera exégesis, historia de la filosofía o, en el peor de los casos, algún tipo de crítica textual más cercana a la literatura. Para desestimar el *cliché* nos bastaría recordar el círculo metodológico entre filosofía e historia de la filosofía que ya reconocimos en la introducción de este trabajo, que impide realizar cada una de estas tareas con prescindencia de la otra. Pero la objeción tiene su parte de

razón: el estudio de los textos y de los autores no puede ser nunca el tema último de la filosofía, sino sólo el intermediario obligado para la elucidación de los problemas filosóficos. La "mirada merleauPontyana" muestra con evidencia este estilo de filosofar que hace escala en los filósofos del pasado sólo como recurso para pensar en los problemas que ocupan a su propia investigación. Tras una conferencia en la que el filósofo exponía los conceptos claves de su recién publicada *Fenomenología*, un asistente le pregunta extensamente acerca de la relación de los puntos de vista expresados en la conferencia con algunos conceptos de Descartes, Comte, James, Bergson además de varios "ismos" filosóficos tales como el "realismo". La respuesta del filósofo es terminante y representativa de su interés en los problemas por sobre los autores:

Deliberadamente no he empleado el término realismo. Puesto que utilizar tal término nos comprometería en todo tipo de explicaciones históricas del género de las que usted condujo creo que no hay ninguna ventaja en utilizarlo. Esto prolonga la discusión sin aclararla. Por mi parte, preferiría responder a una pregunta concreta más que a una cuestión acerca de la interrelación histórica de las doctrinas.<sup>2</sup>

Pareceríamos entonces dar cabida a la paradójica interpretación de que los continuadores no reconocidos de la "mirada merleauPontyana" serían más bien algunos de los actuales filósofos angloamericanos, con su interés en los problemas por sobre los autores y la historia, y su modo de filosofar en contacto con las ciencias empíricas, tal como Merleau-Ponty exigía para la filosofía y ponía en práctica en su propia reflexión. Sin embargo, demasiado frecuentemente observamos a los filósofos angloamericanos idear nuevos intrincados argumentos y "experimentos mentales" sólo para repetir los mismos problemas y las mismas soluciones propuestos más de una vez en la historia de la filosofía. Esto se observa por ejemplo cuando algunas discusiones cognitivistas o del área de la teoría de la mente se debaten entre un reduccionismo materialista inspirado en el entusiasmo por los asombrosos avances contemporáneos de las neurociencias, y la necesidad de hacer contar un ámbito irreductible de contenidos mentales, pasando por un número de soluciones mixtas, ambivalentes o de compromiso entre ambas tendencias. Merleau-Ponty seguramente estaría hoy fascinado por los nuevos descubrimientos neurocientíficos, como ya lo estaba hacia mediados del siglo pasado cuando éstos eran mucho más pobres en resultados. Sin embargo, su concepción del pensar filosófico lo mantenía a una distancia crítica de los desarrollos empíricos que le permitía interpretar sus resultados y aun preguntarse acerca del sentido y del "valor explicativo" de estos descubrimientos en cuanto su método es aún deudor del "mito cartesiano".

¿Cuál es entonces, a la luz de la "mirada merleauPontyana" que consideramos aún hoy valiosa y original, el motor del preguntar filosófico, si no es en primera instancia la historia de la

---

<sup>2</sup> *PPCP*, p. 83.



filosofía ni los desarrollos científicos ni la pretensión del sistema? La filosofía expresa las preguntas informadas que ya son propias de nuestra experiencia de nosotros mismos, del mundo y de los otros tal como es vivida, en tanto esta experiencia se nos presenta como esencialmente "misteriosa" -en el sentido en que observamos que Merleau-Ponty hablaba del misterio inherente a los horizontes del mundo-. El entrelazo indiscernible de estas tres dimensiones nos es dado inmediatamente al volver la atención, haciendo a un lado las idealizaciones y los preconceptos, a nuestra experiencia, y volver así a descubrir el dato insoslayable de nuestra encarnación: somos sólo cuerpos hábiles que perciben, cuerpos inoperantes que desean, cuerpos que sueñan, cuerpos que sueñan, cuerpos que alucinan. Pero volver la atención hacia lo más obvio no puede ser una empresa fácil si somos deudores de una tradición cultural que ha cifrado lo más esencial y valioso de nuestra humanidad en lo mental, una función que se ha pretendido separable del cuerpo cuando no es más que un tipo de comportamiento corporal fundado, derivado e inseparable de un número de otros comportamientos corporales más básicos y originarios. En este sentido, consideramos que el proyecto merleau-pontyano de una filosofía del cuerpo mantiene su vigencia y su originalidad en el contexto de la investigación filosófica contemporánea, revitalizando la pregunta por la experiencia y atravesando así las fronteras geográficas y estilísticas que desafortunadamente separan a la filosofía actual. Puesto que la alternativa que la filosofía merleau-pontyana señala no consiste en aislarse de la historia ni de la investigación empírica, sino en interesarse en sus resultados y servirse de ellos para mantener viva la interrogación de la experiencia. En este sentido, una observación que el filósofo realiza tras aquella conferencia en que resume las conclusiones de su *Fenomenología* sirve para definir su relación con la tradición filosófica así como con la investigación científica, y es válida además para dar cuenta de la perspectiva metodológica que intentamos adoptar en este trabajo siguiendo los pasos del filósofo:

Debo haberme expresado de manera inexacta si di la impresión de que quería criticar o arrasar con todo, ya que, por el contrario, a mí me parece que todo es interesante y, en cierta manera, verdadero, con la sola condición de que se tomen las cosas tal como se presentan en nuestra experiencia plenamente elucidada.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> PPCP, p. 89.

## Bibliografía

### 1. Obras de Maurice Merleau-Ponty.\*

- *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953 (*Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970; trabajos recogidos en *Signes*).
- *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1947 (*Humanismo y terror*, Bs. As., Leviatán, 1970).
- *La nature. Notes de courses du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995.
- *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969.
- *La structure du comportement*, París, P.U.F., 1942 (*La estructura del comportamiento*, tr. Enrique Alonso, Bs. As., Hachette, 1976).
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989.
- *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955.
- *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964 (*Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, tr. J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970).
- *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964.
- *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson (Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure 1947-1948)*, París, Vrin, 1978.
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988. Incluye entre otros: "La conscience et l'acquisition du langage" (*Consciousness and the Acquisition of Language*, tr. H. Silverman, Evanston, Northwestern University Press, 1973); "Les sciences de l'homme et la phénoménologie" (*La fenomenología y las ciencias del hombre*, tr. I. González y R. Piérola, Bs. As., Nova, 1977); "Les relations avec autrui chez l'enfant" (*Las relaciones del niño con los otros*, Universidad Nacional de Córdoba, 1959).
- *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996.
- *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, 1998.
- *Parcours 1935-1951*, Lonrai, Verdier, 1997.
- *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000.
- *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945 (*Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Barcelona, Planeta, 1994).

---

\* Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva. Numerosos trabajos del filósofo que fueron publicados separadamente, en revistas o en obras colectivas, fueron incluidas en compilaciones posteriores que aquí consignamos.

- *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968 (*Filosofía y lenguaje*, tr. H. Acevedo, Buenos Aires, Proteo, 1969).

- *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948 (*Sentido y sinsentido*, tr. N. Comadira, Barcelona, Península, 1977).

- *Signes*, París, Gallimard, 1960 (*Signos*, tr. C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964).

## 2. Bibliografía sobre Maurice Merleau-Ponty.

Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 1988.

R. Barbaras-M. Carbone-L. Lawlor (eds.), *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, I-V, 1999-2003.

Elias Baumgarten, *Merleau-Ponty's Phenomenological Reformulation of Freudian Psychoanalysis* (Tesis de Doctorado en Filosofía, Northwestern University), Evanston, Illinois, Agosto 1975.

Michel Bernard, *Le corps*, París, Jean Pierre Delarge, Editions Universitaires, 1976 (*El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Barcelona, Paidós, 1994).

Patrik Burke-Jan Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993.

Thomas Busch-Shaun Gallaher (eds.), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Postmodernism*, Albany, SUNY Press, 1992.

Carlos L. Ceriotto, *Fenomenología y psicoanálisis. Aproximación fenomenológica a la obra de Freud*, Buenos Aires, Troquel, 1969.

Natalie Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie* (Phaenomenologica 160), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2001.

Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1979.

Martin C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

- (ed.), *Merleau-Ponty vivant*, Albany, State University of New York Press, 1991.

Hubert L. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge/London, MIT Press, 1993.

James Edie, "The meaning and Development of Merleau-Ponty's Concept of Structure", en *Research in Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, Vol. X, 1980, pp. 39-57.

Lawrence Haas-Dorothea Olkowski, *Rereading Merleau-Ponty. Essays Beyond the Continental-Analytical Divide*, New York, Humanity Books, 2000.

Galen A. Johnson-Michael B. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990.

Remy Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne university Press, 1963.

- *From Phenomenology to Metaphysics*, Pittsburgh/Louvain, Duquesne University Press/Nauwelaerts, 1966.

David Michael Levin, *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, París, Fata Morgana, 1972, Parte I (*Humanismo del otro hombre*, tr. G. González y R. Arnáiz, Madrid, Caparrós Editores, 1993).

Alphonso Lingis, *Foreign Bodies*, New York/London, Routledge, 1994.

- *Libido: The French Existential Theories*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Jesús Nebreda, *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Madrid, UPCM, 1981.

Henry Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty. Critical Essays*, Washington D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology, 1989.

Jean Paul Sartre, "Merleau-Ponty vivant" en *Les Temps Modernes*, 17, 1961, pp. 304-376.

Anthony Steinbock, "Merleau-Ponty's concept of depth", en *Philosophy Today*, vol. 31, no. 4/5, invierno 1987.

Charles Taylor, *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

Bernhard Waldenfels, "Perception and Structure in Merleau-Ponty", en *Research in Phenomenology*, New Jersey, Humanities Press, Vol. X, 1980, pp. 21-38.

### 3. Otras obras y artículos citados.

Aristóteles, *De Anima*, tr. A. Llanos, Bs. As., Leviatán, 1983.

- *Ética Nicomaquea. Política*, tr. A. Gómez Robledo, México, Porrúa, 1992.

- *Metafísica*, tr. H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.

- *Physique I-IV*, tr. H. Carteron, París, Les Belles Lettres, 1996.

Bruno Arnheim, *El pensamiento visual*, Buenos Aires, Eudeba, 1973.

Murat Aydede, "An Analysis of Pleasure Vis-à-Vis Pain", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXI, No. 3, noviembre 2000, pp. 537-570.

Gregory Bateson, *Metálogos*, Barcelona, EBA, 1982.

Mike Beaken, *The Making of Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.

- H. Bergson, *L' évolution créatrice*, París, Alcan, 1923.
- Leo Bersani, *Homos*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- Fernando Broncano (ed.), *La mente humana (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 8)*, Madrid, Trotta, 1995.
- Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, tr. A. J. Desmots, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.
- J. Bruner, *Acción, pensamiento y lenguaje*, Madrid, Alianza, 1984.
- Georges Canguilhem, "Machine and Organism", en J. Crary-S. Kwinter (eds.), *Incorporations*, New York, Zone, 1992, pp. 45-69.
- "Qu'est-ce que la Psychologie?", en *Revue de métaphysique et de morale*, Año 63, No 1, enero-marzo 1958, pp. 12-25.
- David Carr, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, *Phaenomenologica* 106, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- R. G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, México/Buenos Aires, FCE, 1950.
- Condillac, *Tratado de las sensaciones*, tr. G. Weinberg, Bs. As., Eudeba, 1963.
- David De Grazia, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, tr. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1994.
- Daniel C. Dennett, *Kinds of Minds. The Origins of Consciousness*, London, Phoenix, 2001.
- *Consciousness Explained*, Boston/Toronto/London, Little, Brown and Company, 1991.
- René Descartes, *Cartas sobre la moral*, tr. E. Goguel, La Plata/Bs. As./Tucumán, Ed. Yerba Buena, 1945.
- *Méditations métaphysiques*, París, PUF, 1970 (*Meditaciones Metafísicas. Objeciones y Respuestas*, tr. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977; *Meditaciones Metafísicas*, tr. A. R. Huescar, Bs. As., Aguilar, 1989).
- *Las pasiones del alma*, tr. J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué, Madrid, Tecnos, 1997.
- *El tratado del hombre*, ed. G. Quintás, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, tr. M. Araujo, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- F. Dolto, *La imagen inconciente del cuerpo*, Barcelona, Paidós, 1986.
- Conrado Eggers Lan, *El concepto del alma en Homero*, Bs. As., Publicación del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1967.
- I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Salvat, 1994.

M. Feher-R. Naddaff-N. Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body I, II & III*, New York, Zone Books, 1985-1989.

Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 (*Vigilar y castigar*, Méjico, Siglo XXI, 1987).

- *El nacimiento de la clínica*, Méjico, Siglo XXI, 1966.

- *Historia de la sexualidad*, Méjico, Siglo XXI, T. I: *La voluntad de saber*, 1985; T. II: *El uso de los placeres*, 1986; T. III, *La inquietud de sí*, 1987.

S. Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, tr. L. L. Ballesteros, R. Rey y G. Dessal, Barcelona, Altaya, 1993.

- *Obras Completas* (vols. XI; XVII), tr. de L. López Ballesteros y de Torres, Bs. As., Hyspamérica, 1988; 1993.

Esteban A. García, "Inconmensurabilidad, experiencia de lo extraño y comunidad carnal en Simone Weil y la fenomenología contemporánea", en *Diánoia. Anuario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, XLV, 1999, pp. 187-216.

Marcello Ghin, "I Feel You Feel: Empathy as the Basis of Social Cognition", Alemania, Universität Paderborn, 2003 (sección de su Tesis Doctoral inédita citada con permiso del autor).

Donald Griffin, *Animal Minds*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1992.

M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1953.

José Guimón (ed.), *The Body in Psychotherapy*, Basel, Karger, 1997.

Marvin Harris, *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Madrid, Alianza, 1993.

Edwin Hartman, *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, New Jersey, Princeton University Press, 1977.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 1984 (*El Ser y el Tiempo*, tr. J. Gaos, México, FCE, 1993).

- *Arte y Poesía*, tr. S. Ramos, México/Bs. As., FCE, 1958.

Klaus Held, "Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World", en E. W. Orth-Chan-Fai Cheung (eds.), *Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Freiburg/München, K. Alber, 1998, pp. 21-41.

- "Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad", en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol X, No 1, 1998, pp. 117-133.

Hipócrates, *Juramento Hipocrático. Tratados Médicos*, tr. C. García Gual et al., Madrid, Planeta DeAgostini (Biblioteca Clásica Gredos), 1995.

Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, tr. J. J. Sánchez, Valladolid, Ed. Trotta, 1998.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, tr. J. Gaos, México, FCE, 1992.

- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, tr. E. Tabernig, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

- *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1962.

- *Méditations Cartésiennes*, tr. G. Peiffer y E. Lévinas, París, Colin, 1931 (*Meditaciones Cartesianas*, tr. J. Gaos y M. García-Baró, México, FCE, 1996).

- *Gesammelte Werke - Husserliana*, vols. I-XXX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1996.

Julia Iribarne, "Intencionalidad instintiva y fenomenología trascendental", en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 1995, n. 27-28, pp. 299-310.

Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1987.

Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism", en Stuart Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body. Rejections of Cartesian Dualism*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, pp. 50-69.

Vassily Kandinsky, *Sobre lo espiritual en el arte*, Bs. As., NEED, 1999.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, tr. M. García Morente y M. Fernández Núñez, México, Porrúa, 1991.

- *Crítica del juicio*, tr. M. G. Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1977.

- *Filosofía de la historia*, Ed. Nova, Bs. As., 1964.

Mark Knapp, *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*, Barcelona, Paidós, 1995.

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, París, 1947.

Ludwig Landgrebe, *El camino de la Fenomenología*, tr. M. Presas, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.

David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1995.

A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (vols. I-III), París, Albin Michel, 1964.

Emmanuel Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* París, Rivages, 1997.

- *Le temps et l'autre*, Quadrige, P.U.F., 1983 (*El tiempo y el otro*, tr. J. L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993).

- *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 (*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997.)

Alphonso Lingis, "The elemental imperative", en *Research in Phenomenology*, vol. XVIII, 1988.

- *Deathbound subjectivity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

- "We mortals", en *Philosophy Today*, vol. 35, no. 2, verano 1991.

- "Black Stars: The Pedigree of the Evaluators", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1991, 15, 2.

- *The community of those who have nothing in common*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

- John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1975.  
 - *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- Konrad Lorenz, *Consideraciones sobre la conducta animal y humana*, Barcelona, Plaza y Janes, 1974.  
 - *El comportamiento animal y humano*, Barcelona, Plaza y Janes, 1974.  
 - *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Madrid, Alianza, 1988.
- Gabriel Marcel, *Être et avoir*, París, Aubier Montaigne, 1935.
- Lawrence Marks, *The Unity of the Senses. Interrelations among the Modalities*, New York, Academic Press, 1978.
- Karl Marx- Friedrich Engels, *Capital*, Chicago-London, Encyclopaedia Britannica, 1952.
- H. Maturana-F. Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.
- Dominic M. Mciver Lopes, "What is it Like to See with Your Ears? The Representational Theory of Mind", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 2, marzo 2000, pp. 439-453.
- Ronald Melzack, "Miembros fantasma", en *Investigación y ciencia* (edición española de *Scientific American*), Barcelona, Prensa Científica, junio de 1992, 189, pp. 72-79.
- Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Bs. As., Hachette, 1960.
- Jacques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, tr. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990.  
 - *Así habló Zaratustra*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985.  
 - *Más allá del bien y del mal*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1986.  
 - *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo*, tr. F. Milá, Bs. As., Siglo Veinte, 1975.  
 - *Crepúsculo de los ídolos*, tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.
- Platón, *Diálogos VI* (Biblioteca Clásica Gredos, 160), tr. M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.  
 - *Fedón*, tr. Luis Gil, Buenos Aires, Altamira, 2003.  
 - *La República*, tr. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Roy Porter, "Historia del cuerpo", en P. Burke et al., *Formas de hacer Historia*, Barcelona, Alianza Editorial, 1994.
- M. Proust, *En busca del tiempo perdido I. Por el camino de Swann*, tr. P. Salinas, Buenos Aires, Santiago Rueda Ed., 1990.
- Paul Ricoeur, *Tiempo y relato I*, Madrid, Siglo XXI, 1995.  
 - *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996.  
 - *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1990.  
 - *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.



Irvin Rock, *La percepción*, tr. J. M. García de la Mora, Barcelona, Prensa Científica/Ed. Labor, 1985.

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.)

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York, Barnes & Noble, 1949.

Jean-Paul Sartre, *L' être et le néant. Essai d' ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943 (*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, tr. J. Valmar, Barcelona, Altaya, 1993).

F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso, Buenos Aires, Losada, 1978.

R. Schérer-G. Hocqenghem, *Co-ire. Album sistemático de la infancia*, Barcelona, Anagrama, 1977.

Paul Schilder, *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Bs. As, Paidós, 1977.

Richard Sennett, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, New York/London, W. W. Norton & Company, 1996.

B. Spinoza, *Ética*, tr. A. Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

James G. Taylor, *The Behavioral Basis of Perception*, New Haven, Yale University Press, 1962.

H. Thorpe, *Breve historia de la etología*, Bs. As., Alianza, 1982.

M. Tomasello et al. (eds.), *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*, London, Academic Press, 1996.

F. Varela-E. Thompson-E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge/London, MIT Press, 1993.

C. Villée, *Biología*, México, Ed. Interamericana, 1981.

Henri Wallon, *Los orígenes del carácter en el niño*, tr. M. Arruñada, Bs. As., Lautaro, 1965.

- *Del acto al pensamiento. Ensayo de psicología comparada*, tr. E. Dukelsky, Bs. As., Lautaro, 1947.

Roberto J. Walton, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1993.

- *El fenómeno y sus configuraciones*, Bs. As., Ed. Almagesto, 1993.

Simone Weil, *Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934)*, París, Plon, 1989.

- *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, Tomos I - VI.2: 1988; 1989; 1991; 1994; 1997.

- "Essai sur la notion de lecture", en *Les études philosophiques*, 1, enero-marzo 1946, pp. 15 ss.

Gail Weiss-Honi Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, New York/London, Routledge, 1999.

Peter Winch, *Simone Weil. "The Just Balance"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- *Comprender una sociedad primitiva*, tr. M. J. Nicolau y G. Llorens, Barcelona, Paidós, 1994.

## Fuentes de las imágenes reproducidas

### Capítulo II

*Visión táctil*: D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston/Toronto/London, Little, Brown and Company, 1991.

*Rombo*: I. Rock, *La percepción*, Barcelona, Prensa Científica/Ed. Labor, 1985.

### Capítulo III

*Figuras de percepción ambigua*: I. Rock, *ibid.*

*Takete-maluma*: L. Marks, *The Unity of the Senses*, New York, Academic Press, 1978.

### Capítulo V

*Diagrama husserliano de la temporalidad*: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

*Radios de mundo*: M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.

### Capítulo VIII

*Ilustraciones antropológicas*: I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Salvat, 1994.

*Besos rusos*: J. Boswell, *Same-sex Unions in Premodern Europe*, New York, Villard Books, 1994.

### Capítulo X

*Rotación de imágenes mentales*: D. Dennett, *ibid.*

*Mapas y figuras de equilibrio*: R. Arnheim, *El pensamiento visual*, Bs. As., Eudeba, 1973.

*Diagramas de Imago-esquemas*: M. Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1987.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas