

El cuerpo: un modo de existencia ambiguo

Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty*

Recibido: agosto 14 de 2011 | Aprobado: octubre 19 de 2011

Cruz Elena Espinal Pérez**

cespinal@eafit.edu.co

Resumen Se trata de una aproximación a la filosofía del cuerpo a partir de la Fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. Partiendo del concepto de cuerpo fenomenal, hallamos una concepción del cuerpo como modo de existencia ambiguo. Para ello se desarrollan los siguientes apartados: La experiencia corpórea: percepción y objeto, el cuerpo fenomenal y la experiencia del espacio; temporalidad: retención y propensión; ser-del-mundo y el cuerpo como espacio expresivo. Se muestra cómo, a partir de la experiencia del propio cuerpo y contrario a la idea de un sujeto que se posee a sí mismo por la autocomprensión, esa ambigüedad del cuerpo y de la existencia desvanece las fronteras sujeto-objeto, actividad-pasividad, interioridad-exterioridad o espíritu-naturaleza.

Palabras clave

Merleau-Ponty, cuerpo fenomenal, percepción, sujeto de la percepción, temporalidad, ser-del-mundo, fenomenología, intencionalidad, subjetividad y experiencia.

Body: an ambiguous sort of being. Approach toward philosophy of body in Merleau-Ponty's phenomenology

Abstract

This work is an approximation to the philosophy of body starting from Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. Based on the concept of phenomenal body, we find a conception of body depicted as an ambiguous sort of being. The following sections are developed: the bodily experience: perception and object, the phenomenal body and the experience of space, temporality: retention and propensity, being-in-the-world and body as expressive space. So, from the experience of the own's body and against the idea of a subject who owns himself through self-understanding, it is shown how the boundaries between subject and object, activity and passivity, interiority and exteriority or spirit and nature vanish in the ambiguity of the body and the existence.

Key words

Merleau-Ponty, phenomenal body, perception, subject of perception, temporality, being-in-the-world, phenomenology, intentionality, subjectivity, experience.

* Este trabajo es un resultado de la investigación "Estudio de los conceptos cuerpo, subjetividad y lenguaje en la fenomenología y la ontología del filósofo Maurice Merleau-Ponty" (años 2010-2011) adscrita al grupo Estudios Culturales de la Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

** Ph.D. en Filosofía, Universidad de Paris VIII, Francia. Ph.D. en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora titular, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Introducción

Rastrear una filosofía del cuerpo en la obra de Merleau-Ponty nos exige remitirnos a dos momentos de su trabajo. En su primer periodo (1938-1945) se centra en una fenomenología del *cuerpo*, mientras que en el segundo periodo (años cincuenta) se proyecta hacia una ontología de la *carne*. En el momento inicial, tener como núcleo de reflexión la noción de *cuerpo* implicó “el descubrimiento de la encarnación constitutiva del sujeto [que] permite superar todas las versiones idealistas e intelectualistas de la percepción y poner así en evidencia la inscripción esencial del sentido en lo sensible.” (Barbaras, 2009b: 8). En el último periodo, la idea del sujeto encarnado polemiza la perspectiva de la filosofía de la conciencia buscando superar los límites de la *Fenomenología de la percepción*, que no pudo desprenderse completamente de la dicotomía *conciencia-objeto*. En *Lo visible y lo invisible*, el concepto *carne* va a implicar entonces, una redefinición del cuerpo, donde *cuerpo-carne* y *mundo* serán de la misma disposición ontológica. No obstante, es en la *Fenomenología de la percepción* donde la fenomenología del cuerpo contribuye a esclarecer los problemas relativos a la *percepción* y las tensiones dicotómicas de conceptos que han jugado un papel fundamental en la historia de la filosofía, tales como conciencia perceptiva y conciencia intelectual, *cogito* tácito y *cogito* expreso, estructura y significación, vida y pensamiento, o lo prerreflexivo y la reflexión. Para abordarlos, Merleau-Ponty recurre a los hallazgos de las ciencias relacionadas que le fueron contemporáneas, como si aspirara a una suerte de aval científico.

Una aproximación a la filosofía del cuerpo implica, por lo tanto, centrar nuestra atención en ese primer periodo –el de *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*³ – en el cual, un influjo muy importante proviene de la obra del psiquiatra y neuropsicólogo Kurt Goldstein (1878-1965), autor de *Der Aufbau des Or-*

³ *La structure du comportement* (concluida en 1938 y publicada en 1942) corresponde a su investigación doctoral sobre la percepción y *Phénoménologie de la perception* (concebida en 1942 y publicada en 1945) es escrita como tesis de habilitación. Algunos expertos sostienen que ambos libros constituyen un único y mismo libro, aunque redactado en tiempos diferentes.

ganismus –La estructura del organismo– (1934), y del gestaltista Kurt Koffka (1886-1941), autor de *Principles of Gestaltpsychology* (1935). La psicología de la Gestalt, al contrario del sensualismo y del empirismo, confirma que nuestro conocimiento reposa en la percepción y que las sensaciones nos afectan como un todo. No obstante, es con Goldstein, duro crítico de algunos presupuestos gestaltistas, con quien Merleau-Ponty buscará superar los prejuicios criticistas sobre la percepción y confirmar que sólo se puede dar cuenta de la conciencia perceptiva mórbida partiendo de una psicología de la percepción en el sujeto normal. Como se puede apreciar desde los títulos, no es gratuito que *La estructura del comportamiento* haya recibido eco de *La estructura del organismo* de Goldstein. En este sentido, vale señalar que, en la primera,

las palabras «forma» y «estructura» no son exactamente homogéneas. [...] provienen de dos dominios distintos: la forma (*Gestalt*) nos reenvía originariamente al campo perceptivo [...] la estructura (*Aufbau*) nos reenvía al contrario a la biología organicista de Goldstein, y designa entonces no la ley de distribución de un dato perceptivo, sino el conjunto de constantes funcionales que organizan la actividad total de un organismo: tenemos entonces la estructura de *un comportamiento* o la estructura de *un organismo*.⁴ (Bimbenet, 2004:54).

Ahora bien, el estudio de esas corrientes permite a Merleau-Ponty identificar que el gestaltismo no puede explicar la percepción porque desconoce un aspecto fundamental: *el cuerpo viviente*.

En el ámbito propiamente filosófico, la influencia más notable es la de Husserl,⁵ quien dialogó con la matemática y la psicología de su tiempo para consolidar su método fenomenológico. En el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty plantea que

⁴ A partir de esta cita contaremos con traducciones libres del francés, responsabilidad de la autora.

⁵ Las relaciones de Husserl y Merleau-Ponty ameritan otros desarrollos que rebasan la pretensión de este artículo. Tampoco podemos desconocer el influjo de otros pensadores y corrientes en la obra de Merleau-Ponty. Desde los veinticinco años recorrió escuelas de psicología como el conductismo y la Gestalt, y se interesó en el trabajo de Piaget y Wallon; igualmente, en el campo de la psiquiatría, por los hallazgos de Freud y Goldstein. Y en el ámbito de la antropología social, estudió a Mauss, Durkheim y Lévi-Strauss, y en su último periodo, investigó la lingüística de Saussure. Finalmente, se distinguen algunas relaciones importantes que marcaron, de alguna manera, su obra, entre las cuales destacan Jean-Paul Sartre, Eugen Fink, Aron Gurwitsch y Ernst Cassirer.

el mayor descubrimiento de la fenomenología no es la noción de *intencionalidad* –como afirma Sartre– sino la de *reducción incompleta*. Es la mayor enseñanza de Husserl, que se expresa así: “Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar [...] no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento”. (Merleau-Ponty, 1985: 14) Por esta razón, la “reducción fenomenológica” no constituye una filosofía idealista sino existencial.

La importancia de las obras de Goldstein y de Husserl para Merleau-Ponty radica en que ambos coinciden en criticar la psicología y la filosofía de su época, esto es, las concepciones dualistas del sujeto (*cuerpo - alma*) y de la percepción (*sujeto receptor - mundo percibido*). Ambos, por caminos diferentes, proponen un nuevo concepto de sujeto. Mientras Husserl plantea un nuevo modo de entender la conciencia, Goldstein confirma una nueva manera de concebir el organismo. En cierta forma, conciencia y organismo corresponderían en ellos, respectivamente, a la idea de *sujeto*. En Husserl, la conciencia perceptiva acoge una “unidad primordial”, anterior a cualquier escisión analítica entre el “sujeto” y el “mundo”. *Conciencia perceptiva-cuerpo-mundo* constituyen una unidad *intencional* en la experiencia de dar sentido y de actuar. Para Goldstein, por su parte, el “organismo” es un todo organizado, una estructura (*Aufbau*), en la que cada uno de sus segmentos comporta interdependencia funcional con los demás. En consecuencia, el organismo no es la suma de sus partes sino el conjunto de todas ellas imbricadas entre sí. Como veremos en Merleau-Ponty, esa totalidad orgánica está implicada en todas las acciones y las reacciones del sujeto. De ahí que, desde esta perspectiva, no exista separación entre lo “somático” y lo “psíquico” sino una unidad originaria: el *organismo como estructura viviente* integrada armoniosamente con la situación vital en la que se halla. En suma: Merleau-Ponty comparte la misma concepción de Husserl y Goldstein, en la cual se postula la existencia de un tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico, una *tercera dimensión* que corresponde a la existencia o a la conciencia-mundo. Y esa introducción de la corporalidad en la esencia de la subjetividad se fun-

damenta, para Merleau-Ponty, en el rol indispensable que cumple el cuerpo (su comportamiento, su motricidad y su gestualidad) en la captación o dación de sentido.

Las investigaciones en fisiología goldsteiniana son fundamentales porque confirman que el *sujeto del comportamiento* no es un cuerpo objetivo, sino una *actividad orientada* que indica un *ser-en-el-mundo particular*, diferente de la conciencia pura. Cuando el término *comportamiento* se libera de los positivismos behavioristas, se torna en un concepto estratégico para la filosofía, en parte porque esta noción

más allá de no traer en sí misma la distinción entre lo «psíquico» y lo «orgánico», también era usada en física, biología y psicología, permitiendo definir las propias ideas de lo físico, lo vital y lo psíquico. Además, en los tres usos, estaba referida a la noción de estructura y volvía posible su tratamiento dialéctico y no causal del comportamiento. (De Souza, 1999: 73)

El análisis de la noción de *comportamiento* revela que el cuerpo está orientado hacia el mundo, de una manera “natural”, aún antes de la emergencia de la conciencia reflexiva. Por eso, a juicio de Merleau-Ponty, los resultados de las indagaciones en fisiología señalan que el cuerpo comporta una visión pre-objetiva del mundo y, en ese sentido, estamos frente a un nuevo *cógitto*, cuya sede estaría en lo que Merleau-Ponty llama el cuerpo fenomenal, es decir, el cuerpo en cuanto percibido como propio:

el «cuerpo fenomenal» tiene en la *Fenomenología de la percepción* una posición central debido a su calidad de encarnación de la conciencia o del *cogito*. [...] El *cogito* no designa el hombre como conciencia o subjetividad. Denota la dimensión en la cual la filosofía recoge el sentido de la experiencia y lo eleva, por la expresión, al rango de un *acquis pour toujours*. (Dupond, 2001: 8).

Para Merleau-Ponty, el *cogito* no se puede reducir a los presupuestos de la filosofía reflexiva, más bien en su fenomenología va a marcar un viraje hacia la idea de que la experiencia se retoma a sí misma y busca pensar su verdad. Lo que significa que el *cogito* perma-

nece en la articulación del *campo fenomenal* y del *campo trascendental*, dicho de otra manera, es un concepto válido y fundamental para la fenomenología por ser la *juntura* de la experiencia y la verdad. El *cogito* racionalista, por su parte, es ciego ante la diversidad de la experiencia y niega de manera paradójica la validez del testimonio de la conciencia. Por contraste, en la *Fenomenología de la percepción*, el *cogito* es inherente al cuerpo y al mundo, una inherencia anclada a una subjetividad indeclinable. De esta manera, se emprende la crítica a la filosofía reflexiva:

El peligro de la reflexión es que en lugar de recoger lo irreflexivo tal como se da lo reinterpreta a la luz de categorías del pensamiento objetivo. La reflexión arriesga falsificar lo irreflexivo. La ambición de la reflexión fenomenológica, por contraste con la reflexión idealista es iluminar lo irreflexivo con su propia luz, en lugar de sustituir a lo irreflexivo. (Dupont, 2004: 5)

Como veremos, en la *Fenomenología de la percepción*, el problema del *cogito* tácito encuentra salida con la “temporalidad”: *una síntesis temporal que nunca culmina*, que en cierta forma es “rota” por aquello que unifica. De ahí que la conciencia se presente como unificación de una posesión y una desposesión: “En la conciencia, el aparecer no es ser, sino fenómeno.” (Merleau-Ponty, 1985: 311). El verdadero *cogito* es la conciencia, la cual no es “pro-posición de sí ni ignorancia de sí”, se trata siempre de la conciencia de una “cosa”, de algo que se muestra, y es en este sentido que hay fenómeno. Es un “nuevo cogito” que admite la verdad pero también la ilusión o el error revelados porque es siempre una vivencia vivida por mí, en la que la “presa” nunca es total y mi ser no se reduce a aquello que se me aparece: *lo vivido es siempre ambivalente y la percepción ofrece desde ella misma su propia verdad*. Visto así, percibir “es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo” (Merleau-Ponty, 1985:312).

1. La experiencia corpórea: percepción y objeto

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty diferencia el *cuerpo objetivo* que conserva el estatuto de “cosa” y es objeto para

la ciencia, y el *cuerpo fenomenológico*, esto es, el “propio cuerpo”, que a diferencia de los objetos, que puedo apartar de mi campo visual, percibo constantemente⁶. El cuerpo es un objeto que “está siempre conmigo”. Es imposible explorarlo y siempre se presenta ante mí bajo el mismo ángulo. Por esta razón, mi cuerpo nunca podrá ser un objeto, nunca está “completamente constituido” y sólo gracias a él existen los objetos: “La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder.” (Merleau-Ponty, 1985: 110).

Plantearse como objetivo dilucidar una filosofía del cuerpo en la obra de Merleau-Ponty, y de manera particular, desde su *Fenomenología de la percepción*, implica considerar los problemas de la *percepción* y del *objeto*. Para el autor francés, el *comportamiento es siempre perceptivo*. La percepción no es un comportamiento entre otros, sino el modo de ser de toda actuación, puesto que en esencia todo comportamiento es de un *sujeto viviente*, y este sujeto es un *ser corpóreo* en medio del mundo. Por ende, fenomenológicamente hablando, vivir corpóreamente en este mundo significa estar comprometido con él en una experiencia *corpóreo-perceptivo-práctica*. Esa experiencia perceptiva asegura que el sujeto comprenda el *sentido de la situación* y ello no proviene de una especie de conciencia ideal que él posea de antemano. La comprensión surge de la propia actuación corpóreo-perceptiva de ese momento, en medio de la situación-que-está-percibiendo-desde-sí: *el ser es sinónimo de estar situado*. Y en este comportamiento situacional, el sentido es, pues, vivido.

A través de la percepción se llega al objeto, y se trata de un “objeto ya constituido”: se halla siempre cargado por “todas las experiencias que del mismo hemos tenido o podríamos tener.” (Merleau-Ponty, 1985: 87). La experiencia perceptiva revela que el origen del objeto –*la aparición del ser*– se produce en nuestra experiencia, y es así como hay *para nosotros un en-sí*. Es el cuerpo el que impulsa los

⁶ Si bien la psicología clásica distingue el cuerpo de los objetos, según Merleau-Ponty, no logra sacar de ello consecuencias filosóficas. Esto sucede porque tiene como referente un pensamiento impersonal, que la ciencia usa cuando separa en las observaciones lo relativo a la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto.

hilos intencionales ligados a su contexto inmediato, y eso sucede porque en el cuerpo se halla “tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido”. (Merleau-Ponty, 1985: 91).

Si queremos responder cómo es que percibimos⁷ debemos reconocer, en primer lugar que el “yo empírico” y el “cuerpo” no son objetos, nunca pueden serlo completamente. En segundo lugar, ese yo trascendental, esas posibilidades de fuga y libertad que abre la reflexión, no vienen dadas de antemano ni se adquieren de forma absoluta. En tercer lugar, nunca puedo decir “yo” absolutamente, pues todo acto de reflexión cuenta con un fondo: la vida de conciencia prepersonal. El pensamiento objetivo no reconoce esas tres condiciones y tampoco puede explicar el *sujeto de la percepción* porque trata esta como un acontecimiento dado en un mundo ya definido. Como lo demuestra Merleau-Ponty, el *sujeto de la percepción* no se puede explicar por la presencia de *estímulos* –según la física– ni por los órganos de los sentidos –según la biología–. Tampoco es un evento que responda a la categoría de causalidad; más bien, supone una “re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento” (Merleau-Ponty, 1985: 223), para lo cual se dispone de un *campo perceptivo* presente y actual, una superficie de contacto con el mundo que cubre la subjetividad.

Ahora bien, ¿Cuál es la relación que se establece entre el objeto y el ver? ¿Qué caracteriza el acceso al objeto? Según Merleau-Ponty, todo objeto dispone de *horizontes* o de aquello que asegura su identidad en el curso de la exploración, lo que equivale a tener una “perspectiva” o un “medio” del que se sirve el objeto para esconderse o revelarse. A través de la mirada, se accede al universo de seres que *se muestran* y el sujeto fija el objeto –se ancla en el objeto–, lo “habita” captando todas sus fases según se presenten. Aunque el *horizonte* permite la captación del sistema de cosas, la mirada sólo *pro-pone* una cara del objeto. Igualmente pasa con la percepción del tiempo, pese a que el presente contenga en sí los tiempos pasado y futuro,

⁷ Para el intelectualismo, el acontecimiento de la percepción corresponde al Ego trascendental. Contradice las tesis empiristas subordinando el sistema de la experiencia –mundo, cuerpo propio y yo empírico– a un pensador universal, no obstante y según Merleau-Ponty, las relaciones entre esos términos, al igual que para el empirismo, siguen siendo de causalidad.

sólo los tiene en “intención”, es decir, el pasado sólo sería aquello que ahora veo y tal vez ya se encuentre alterado, y en el futuro es muy posible que se transforme el presente que ahora vivo:

el sistema de la experiencia no está desplegado ante mí como si yo fuese Dios, es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi inherencia a un punto de vista lo que posibilita, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción. (Merleau-Ponty, 1985: 317).

De ahí que para Merleau-Ponty, la “síntesis de los horizontes” sólo es hipotética, sólo puede llegar a ser certera y precisa en la “circunstancia inmediata del objeto”. Visto así, el horizonte no puede dar cuenta de un testimonio exacto, “deja al objeto inacabado y abierto como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva. A través de esta apertura transcurre, fluye, la sustancialidad del objeto.” (Merleau-Ponty, 1985: 90) Y de esta forma, “la filosofía comienza por poner entre paréntesis la inauténtica exterioridad del mundo a la cual nos adherimos espontáneamente, para sólo moverse a partir de ahora en el orden de la inmanencia transcendental, es decir, del mundo en tanto que es percibido por mí, o mejor en tanto que es constituido por mí” (Da Silva-Charrak, 2005: 48).

Entonces tenemos que el *sujeto de la percepción* no es un estado ni una cualidad, tampoco es la conciencia de un estado ni de una cualidad. Situación que se puede apreciar a través del ejemplo de lo que sucede en la percepción de los colores, donde cada color comporta un valor motor definido y las sensaciones “se ofrecen con una fisiología motriz, están envueltas en una significación vital” (Merleau-Ponty, 1985: 225) y corresponden a cierta manera de *ser-del-mundo*. Se da, pues, un “acompañamiento motor” de las sensaciones, una comunicación entre el “lado perceptivo” y el “lado motor” del comportamiento que no implica una relación de causalidad: “El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto.” (Merleau-Ponty,

1985: 229). Los colores son vividos por el cuerpo, y las sensaciones de colores y las reacciones motrices no son hechos distintos. En esa sincronía se confirma que toda sensación es *intencional*, se apoya ciegamente en algo que es reconocido como familiar por mi cuerpo, y no está constituida plenamente porque es un saber que se reanuda constantemente. Igualmente, aquello percibido no es “ser puro”, es sólo un momento de mi historia individual: “Lo dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia en una estela de subjetividad, una naturaleza que transparece a través de la historia” (Merleau-Ponty, 1985: 339). El sujeto reconstituye la sensación contando con sedimentos de constituciones previas, es un poder natural⁸ que el autor define como un hueco o un *pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse*.

Como puede apreciarse, lo que está en juego en *la Fenomenología* es la superación de la dicotomía del “para-sí” y del “en-sí”, y este empeño implica considerar dos principios fundamentales. El primero se expresa en que *toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima*: “la sensación necesariamente se aparece a ella misma en un medio contextual de generalidad, viene de más acá de mí mismo, depende de una *sensibilidad* que la precedió y que la sobrevivirá.” (Merleau-Ponty, 1985: 231). En consecuencia, toda sensación es única, e interesa no a mi propio ser, del que soy responsable, sino a otro yo que se ha abierto al mundo y ha sincronizado con algunos de sus aspectos.

El segundo principio plantea que la “sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad.” (Merleau-Ponty, 1985: 231). El objeto nunca se agota, cuando lo experimentamos hay algo de él que permanece intrapable, y lo mismo sucede con el sujeto, el yo que ve o toca es un yo familiarizado con un cierto sector del ser y por esa razón, es capaz de acertar el movimiento necesario a la percepción.

⁸ Ese poder natural nos remite al concepto de *naturaleza*, que ocupa un lugar relevante en la obra de Merleau-Ponty. Algunos estudios –por ejemplo, *Nature et humanité* de Bimbenet– se han dedicado a dilucidar la incidencia e interpretaciones de ese concepto en la fenomenología y la ontología merleau-pontiana. La concepción de la naturaleza como pliegue o estrato del ser que aparece en *la Fenomenología de la Percepción* encuentra sus primeros desarrollos en *La Nature* (Merleau-Ponty, 1995).

En suma, estos dos principios se resumen en la idea según la cual, *toda sensación pertenece a cierto campo*. Por ejemplo, disponer de un campo visual implica tener acceso al sistema de los seres visibles, dispuestos a mi mirada bajo un contrato primordial, por un don de la naturaleza. Lo anterior equivale a decir que la visión es *prepersonal*. La visión igualmente es limitada, sujeta a la actualidad y a un horizonte de cosas no vistas. “La visión es un *pensamiento sujeto a cierto campo*, y es a eso que se llama un *sentido*.” (Merleau-Ponty, 1985: 232) Y ese sentido se halla sin la intervención de una operación constitutiva.

En efecto, tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse. Además, experimentamos un yo, no como subjetividad absoluta, sino “indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo.” (Merleau-Ponty, 1985: 235). Lo que resalta aquí es el problema del tiempo, donde el pasado y el futuro se me escapan entre zonas impersonales: “La contradicción que nos hallamos en la realidad del mundo y su inacabamiento, es la contradicción entre la ubicuidad de la consciencia y su empeño en un campo de presencia [...] Esa ambigüedad no es una imperfección de la consciencia o de la existencia, es su definición.” (Merleau-Ponty, 1985: 345) En suma, *la unidad del sujeto o la del objeto no son reales, sólo son hipotéticas en el horizonte de la experiencia*. En efecto, tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse. Es a través de la experiencia que se da el comienzo del conocimiento, sin probabilidad de distinguir los planos de las verdades a priori y de las verdades de hecho. Para Merleau-Ponty, la experiencia es otra forma de designar el “fenómeno original”, la “apertura al mundo” o el “contacto ingenuo con el mundo”: “la percepción originaria es una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente” (1985: 257), y es la instancia donde se decide toda verdad.

A través de la experiencia sensorial, los objetos interrogan todos los sentidos, y éstos se comunican entre sí abriéndose a la estructura del objeto. Por ende, la síntesis corresponde al cuerpo fenomenal y no al cuerpo objetivo. El cuerpo fenomenal proyecta a su alrededor un “medio”, asegurado por la comunicación dinámica de sus partes

y de sus receptores, los mismos que contribuyen con su sinergia a la percepción del objeto. “No es el sujeto epistemológico quien efectúa la síntesis, es el cuerpo cuando escapa a su dispersión, se recoge, se dirige con todos los medios a un término único de su movimiento, y cuando se concibe en él una intención única mediante el fenómeno de sinergia.” (Merleau-Ponty, 1985: 247). La *intencionalidad*, por lo tanto, no es un pensamiento o la acción de una conciencia –síntesis intelectual–, sino que dispone de ese saber que el cuerpo tiene de sí mismo.

La síntesis perceptiva cuenta con la unidad prelógica del *esquema corpóreo*. Con esta noción se describe de una manera nueva no sólo la unidad del cuerpo, sino también la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. A través del *esquema corpóreo*, el objeto percibido se ofrece como trascendente: “Lo que constituye la «realidad» de la cosa es, pues, precisamente aquello que la hurta a nuestra posesión. La aseidad de la cosa, su presencia irrecusable y la ausencia perpetua en la que se atrinchera, son dos aspectos inseparables de la trascendencia.” (Merleau-Ponty, 1985: 248). Ahora bien, si la cosa es un término trascendente de una serie abierta de experiencias, el sujeto de la percepción, por su parte, comporta una unidad abierta e indefinida del esquema corpóreo, y es una condición que se relaciona con la unidad de los sentidos. Mi cuerpo no está compuesto de la suma de órganos yuxtapuestos, es un sistema sinérgico cuyas funciones se instalan en el movimiento del ser-del-mundo. De ahí que pueda ver sonidos o escuchar colores como vivencia de modalidades de existencia. Los aspectos sensoriales del cuerpo son inmediatamente simbólicos uno de otro en tanto el cuerpo es un sistema de equivalencias y transposiciones intersensoriales, que hace que los sentidos se comprendan entre ellos.

Recogiendo lo anterior, tenemos que entre nosotros y el objeto media un saber latente que el cuerpo utiliza, y también sabemos que el objeto es inagotable. La percepción tiene algo de anónima en el sentido de que reanuda la experiencia adquirida sin cuestionarla, y el sujeto perceptor no se despliega frente a sí mismo como una conciencia. En esa reanudación subyace el problema del tiempo. El sujeto perceptor comporta una densidad histórica porque la síntesis

perceptiva es una síntesis temporal, en efecto, para Merleau-Ponty, la *subjetividad es temporalidad*. Para pensar esta doble pertenencia del tiempo al “sí-mismo” y al “mundo”, Merleau-Ponty articula en la percepción el tiempo natural y el tiempo histórico. Veamos:

la percepción ratifica que se halla en el orden de la historia y sin embargo también en el orden de la naturaleza, su temporalidad es una prehistoria: la percepción hace aparecer, atrás de ella, en el sentido de la dispersión temporal, una temporalidad del orden de lo vital o del orden físico y delante de ella, en el sentido de la síntesis temporal, una temporalidad del mundo histórico. Es pues en la percepción, en el sentido del fenómeno original de la apertura del mundo, que puede aparecer la estructura completa del tiempo, en la cual el tiempo natural y el tiempo histórico sólo son momentos unilaterales y derivados. (Dupond, 2004: 62).

En la primera percepción se ostenta un pacto antiguo entre el sujeto y el mundo, es decir, mi historia reposa en una prehistoria, mi existencia personal continúa una tradición prepersonal:

Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en él mismo mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo, no el cuerpo momentáneo, instrumento de mis opciones personales y que se consolida en tal o cual mundo, sino el sistema de “funciones” anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general. (Merleau-Ponty, 1985: 269)

Se trata de una adhesión al mundo a favor del ser que interviene desde mi nacimiento, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento, y que se constata desde la corporeidad.

Tenemos entonces que sólo a través del proceso perceptivo se puede acceder a una “verdad” del mundo, y eso es posible, porque se cuenta con el cuerpo y el contacto pre-reflexivo con el mundo. En suma, *el cuerpo es pura actividad productora de sentido*, se orienta hacia la verdad sin pasar por la reflexión o por vía de una actitud analítica. En este acercamiento, se da el problema de la “resistencia” al que se enfrenta la verdad de la reflexión, y se expresa en dos situaciones: de un lado, una historia irreflexiva de la reflexión, la alteridad del

cuerpo pre-reflexivo que remite a un pasado originario y general –la prehistoria del cuerpo– y que precede y funda *mi* lugar en el mundo. De otro lado, la resistencia dada en la relación cuerpo-mundo, donde el cuerpo es connatural al mundo y extrae del mundo su verdad, y las cosas se abren al cuerpo –son correlato de mi cuerpo–, y son trascendentes al cuerpo –rechazan mi cuerpo–; se trata de una contradicción entre inmanencia y trascendencia en nuestro acceso a lo real. En conclusión, la verdad comprende aquello que le precede y aquello que le excede. La percepción,

que me abre a un mundo, sólo puede hacerlo rebasándome y rebasándose, es necesario que la «síntesis» perceptiva sea inacabada, no puede ofrecerme una «realidad» más que exponiéndose al riesgo del error, es absolutamente necesario que la cosa, si ha de ser cosa, tenga para mí unos lados ocultos, y es por eso que la distinción de la apariencia y de la realidad tiene su lugar en la «síntesis perceptiva». (Merleau-Ponty, 1985: 387)

Igualmente sucede cuando se trata de una conciencia transparente a sí misma, que para Merleau-Ponty sería una ilusión como sucede en el caso del que está enamorado o el que sueña:

El criminal no ve su crimen, el traidor su traición, no porque existan en el fondo de él como representaciones o tendencias inconscientes, sino porque son otros tantos mundos relativamente cerrados, otras tantas situaciones. Si estamos en situación, estamos circundados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es necesario que nuestro contacto con nosotros mismos no se haga más que en el equívoco. (Merleau-Ponty, 1985: 391)

Como puede apreciarse, nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos es siempre parcial, está *condicionado* por el hecho de *ser-del-mundo* y estar condicionados por él, y en ese sentido, sólo accedemos al ser tal y como es vivido, es decir, a fracciones del mundo que trascienden las categorías del pensamiento objetivante.

2. El cuerpo fenomenal y la experiencia del espacio

Para Merleau-Ponty, la existencia espacial es “condición primordial de toda percepción viviente” (1985: 126). El *cuerpo feno-*

menal es espacial y está en el espacio donde se da el reencuentro primordial con el ser, una percepción viviente que habita el espacio y anuncia un lazo indisoluble entre las “cosas” y “yo”. Para entender las implicaciones de la *espacialidad del cuerpo* se precisa reconocer que el cuerpo está compuesto de partes que se relacionan entre sí de una manera original, y que se sostiene de manera indivisa. Aquí es importante la teoría del “esquema corpóreo”⁹ por ser implícitamente una teoría de la percepción. El esquema corpóreo es una forma indivisa o una *Gestalt*, es decir, un fenómeno en el cual el todo es superior a las partes. Una totalización de la experiencia cinestésica que arrastra con la unidad dinámica que garantiza que mi cuerpo se manifieste como postura en vista de tareas actuales o posibles, es un sistema de equivalencias que hace que las distintas acciones motrices puedan ser transpuestas, y su espacialidad no es como la de los objetos una espacialidad de posición sino una *espacialidad de situación*. Cuando sostengo la pipa en mi mano, tengo conocimiento de donde están mi mano, mi pipa y mi cuerpo, y ese “aquí” no va a designar una posición con relación a coordenadas exteriores, más bien se trata de “la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas.” (Merleau-Ponty, 1985: 117). El espacio corpóreo y el espacio exterior constituyen un sistema práctico, dónde el corpóreo es el fondo, es “la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos.” (Merleau-Ponty, 1985: 117). Ahora bien, en la relación entre el objeto percibido y mi percepción se vinculan espacio y tiempo:

⁹ Según Merleau-Ponty, esta noción debe superar la concepción asociacionista de los psicólogos y la visión de la psicología de la Gestalt. Mientras para la psicología, el esquema corpóreo se desarrolla en el curso de la infancia como resultado de asociaciones de contenidos táctiles, cenestésicos y articulares, dados en la experiencia; para la psicología de la Gestalt, se trata de una toma de conciencia acerca de mi mundo intersensorial. Según Bimbenet (2004), la noción de *esquema corporal* proviene de la lectura de Merleau-Ponty de *L'image de notre corps* (1939) de Jean Lhermitte, y se define como “la imagen de sí” de nuestro cuerpo, a través de la cual, el cuerpo se da cuenta en él mismo de sí mismo, por una forma de conocimiento nativo de sí y que sólo puede interesar a una fenomenología dirigida hacia el sentido naciente de nuestra experiencia.

El «orden de los coexistentes» no puede separarse del «orden de los sucesivos» o, más bien, el tiempo no es sólo consciencia de una sucesión. La percepción me da un «campo de presencia», en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allí, y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera. (Merleau-Ponty, 1985: 280).

Las enfermedades de la motricidad ilustran la forma en que el cuerpo en movimiento asume activamente el espacio y el tiempo. Y es así porque la motricidad tiene el poder de dar sentido (*Sinngebung*): “La motricidad es la esfera primaria en donde se engendra, primero, el sentido de todas las significaciones (*der Sinn aller Signifikationen*) en el dominio del espacio representado”. (Merleau-Ponty, 1985: 159). De ahí que para Merleau-Ponty, *la intención deviene inmediatamente movimiento*. Cuando el enfermo lleva su mano a un punto doloroso de su cuerpo se da el encuentro entre su *mano fenomenal* y el punto doloroso de su *cuerpo fenomenal*. Entre la mano y el punto se produce una relación vivida en el sistema natural del propio cuerpo. Incluso, cuando se adquiere una habitud se renueva el esquema corpóreo porque el cuerpo es el que “atrapa” (*kapiert*) y “comprende” el movimiento. De ahí que el objeto de la percepción sea una *fórmula motriz*, un transcurrir pragmático que convoca a mi cuerpo a determinado comportamiento.

Así como el hábito motor explica la naturaleza del espacio corpóreo, la habitud permite comprender la síntesis general del cuerpo. Para entender esa síntesis se debe partir del análisis de la espacialidad corporal, lo cual nos conduce a considerar que aquello que se constata respecto del propio cuerpo igualmente sucede en las cosas percibidas: “la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser de cosa, no constituyen dos problemas distintos [...] La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo.” (Merleau-Ponty, 1985: 165). Igualmente, la unidad del cuerpo se corresponde con la estructura del tiempo. Las partes de mi cuerpo, sus aspectos visuales, táctiles y motores no están simplemente coordinados ni se realizan progresivamente de manera acumulativa; esa acumulación sucede de “una vez por todas en mí: son mi mismo cuerpo” (Merleau-Ponty,

1985: 166). Esa unidad del propio cuerpo se explica en la medida en que el propio cuerpo se interpreta a sí mismo:

Aquí los «datos visuales» solamente aparecen a través de su sentido táctil, los datos táctiles a través de su sentido visual, cada movimiento local sobre el fondo de una posición global, cada acontecimiento corpóreo, cualquiera que sea el «analizador» que lo revele, sobre un fondo significativo en donde sus repercusiones más lejanas vengan por lo menos indicadas y la posibilidad de una equivalencia intersensorial venga inmediatamente proporcionada. (Merleau-Ponty, 1985: 166).

3. Temporalidad: retención y propensión

En este punto cabe preguntar: ¿Qué pasa con el cuerpo en esa experiencia perceptiva del objeto? ¿Cómo explica Merleau-Ponty que tanto la percepción como lo percibido no sean resultantes de condiciones efectivas exteriores al organismo? Apoyándose en el estudio de las lesiones centrales, Merleau-Ponty demuestra que cada excitación logra afectar a un órgano sensorial siempre y cuando este se halle en concordancia con ella; de ahí que le corresponda al organismo en la percepción *concebir* cierta forma de excitación, la cual, “se capta y reorganiza por medio de funciones transversales que la hacen *asemejarse* a la percepción que *va* a suscitar”. (Merleau-Ponty, 1985: 94). Esto que sucede en el sistema nervioso –“despliegue de la estructura”– no se representa en tercera persona y tampoco es posible que se desprenda de ahí un conocimiento distante. Si anticipo lo que la percepción puede ser, es porque el cuerpo deja de ser objeto *-partes extra partes-* y más bien es el “cuerpo cuya experiencia actual poseo, por ejemplo, al modo como mi mano rodea por todas partes al objeto que toca, anticipándose a los estímulos y dibujando la forma que percibiré.” (Merleau-Ponty, 1985: 94). El cuerpo vidente y tocante prueba a verse y tocarse tocando. Intenta descubrirse a sí mismo desde el exterior con miras a ejercer una función de conocimiento, de esta manera, el cuerpo esboza una especie de *reflexión*. Tenemos, entonces, un sentido de la *reflexión* en Merleau-Ponty, que califica mi cuerpo como sujeto de visión “espesa”: a través de

ella “yo me toco tocando”. Y es imposible distinguir la mano que toca y la mano tocada, es decir, el cuerpo como vehículo de mi relación con las cosas y el cuerpo como cosa. Dicho de otra manera, el *fenómeno original es una reflexión*, en el sentido de un movimiento de la coincidencia, y en ese movimiento,

la *Fenomenología de la percepción* busca encontrar la raíz y la fórmula última de la temporalidad: la retención y la propensión son la estructura fundamental de una subjetividad que está presente en sí misma como presencia en el mundo o presente en el mundo como presencia en sí, que se retiene perdiéndose o se pierde reteniéndose. La temporalidad es así, en 1945, el último grado de la fundación trascendental de la apertura al mundo, la más alta fundación en la inmanencia del lazo irrompible de la inmanencia y de la trascendencia. (Dupond, 2004: 122)

Para esclarecer esa relación entre subjetividad y temporalidad, Merleau-Ponty plantea que la coexistencia de las cosas en el espacio sucede en dos sentidos, están presentes para el mismo sujeto perceptor y se hallan envueltas en la misma onda temporal. Y esa implicación espacial y temporal se halla en el movimiento como modulación de un medio contextual familiar. En la medida en que habito en un “mundo físico” invadido de estímulos y situaciones típicas, mi vida comporta ritmos condicionados por el medio que me rodea. De ahí que, para Merleau-Ponty, aparezca “alrededor de nuestra existencia personal, un margen de existencia casi impersonal que, por así decir, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida.” (1985: 102). Por esta razón, la experiencia del miembro fantasma no subsiste como representación ni como modalidad de una conciencia objetiva, sino que sobrevive como un “estilo de ser”. El miembro fantasma es una experiencia contencionada de un “antiguo presente” que no resuelve devenir pasado. Vista así, la *contención* representa el advenimiento de lo impersonal.

Ahora bien, si desde una perspectiva espacial, el objeto está siempre en relación con otros formando un mundo, desde una perspectiva temporal, cada momento del tiempo solicita el reconocimiento de otros tiempos. Cada presente capta un tiempo transcurrido, pero también un futuro inminente –“horizonte de inminencia”–.

Igualmente, un pasado inmediato contiene un horizonte de futuro de ese pasado y un futuro inminente contiene un horizonte de pasado, de ahí que mi presente sea pasado efectivo de ese futuro. Por ese doble horizonte de *retención* y *propensión*, “mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, pronto arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y devenir un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo”. (Merleau-Ponty, 1985:89). Se trata de una especie de “envoltura recíproca o un «*chiasme*» del pasado y del presente, que es la temporalidad propia de nuestra existencia: nuestro presente no es nada sin el pasado del cual recoge la tradición perceptiva, pero nuestro pasado inversamente es inseparable del presente de la rememoración.” (Bimbenet, 2004: 111). Esta revalorización del pasado natural en la *Fenomenología de la percepción* indica que la naturaleza representa el pasado de la percepción, pero bajo la forma de un “saber habitual del mundo” o de una “tradición perceptiva”: “Estoy arrojado a la naturaleza, y la naturaleza no aparece únicamente fuera de mí, en los objetos sin historia, es visible en el centro de la subjetividad” (Merleau-Ponty, 1985: 358). El pasado transita el presente vivido en una atmósfera de generalidad y de anonimato; de esta manera, alimenta el espesor y la riqueza inagotable de lo sensible y, en consecuencia, no es más que una inherencia “histórica” de la subjetividad.

El realismo y el idealismo ofrecen una visión equívoca sobre el tiempo porque explican la estructura temporal del fenómeno originario de la experiencia, haciendo de ella una determinación objetiva del ser objetivo o una forma subjetiva de la aprehensión de los fenómenos. Para Merleau-Ponty, al contrario, el tiempo se temporaliza en un proceso de auto-constitución que es el nacimiento en sí del sujeto de la percepción. La temporalidad del tiempo tiene lugar en la percepción más que por la percepción: las retenciones y las propensiones “no parten de un yo central, sino de algo de mi campo perceptivo mismo que arrastra detrás de él su horizonte de retenciones y propensiones.” (Dupond, 2004: 65) Tenemos entonces que una relación circular une el tiempo y la percepción: la percepción hace virar el tiempo natural en tiempo histórico, fenomenaliza el tiempo o lo hace aparecer, pero es también retomada en sí por este

viraje del tiempo natural en tiempo histórico. La *temporalidad* no está en las cosas, más bien, es un flujo de cosas independientemente de la conciencia, pero la conciencia tampoco es un poder soberano de constitución del tiempo, no domina el tiempo ni es su autor. La conciencia es presa en el tiempo, que no surge sin ella, aunque ella no sea su causa: “Las cosas y los instantes no pueden articularse uno sobre otro para formar un mundo, más que a través de este ser ambiguo que llamamos subjetividad, no pueden devenir co-presente más que desde cierto punto de vista y en intención” (Merleau-Ponty, 1985: 346). Dicho de otra manera, la *temporalidad* es el verdadero nombre del ser, es el asiento de la verdad, está implicada en el sentido de ser-del-mundo y de la subjetividad, es el vínculo entre el sujeto y el mundo, entre el alma y el cuerpo.

La síntesis del objeto y la síntesis espacial se fundan en ese despliegue del tiempo: “El acto de la mirada es indivisiblemente prospectivo, porque el objeto está al término de mi movimiento de fijación, y retrospectivo, porque se dará como anterior a su aparición, como el «estímulo», el motivo o el primer motor de todo el proceso desde su principio.” (Merleau-Ponty, 1985: 254). En un acto de fijación, mi cuerpo conjuga presente, pasado y futuro, el acontecimiento presente proyecta un doble horizonte de pasado y de futuro, recibiendo una orientación histórica. El acto de fijación siempre se renueva so pena de caer en la inconsciencia. La “presa” sucede en un segmento de tiempo, la síntesis subsiste reanudada en un nuevo acto temporal. Como vemos, se trata de un fracaso perpetuo de la conciencia perceptiva porque sólo puedo ver el objeto alejándome en el pasado, en una percepción que ocupa y anula también mi conciencia. Y esto pasa porque la percepción se da bajo el modo de un impersonal.

Lo que hasta ahora tenemos es que *contención* y *organismo* son nociones necesarias para comprender cómo opera la experiencia del cuerpo. Mientras la *contención* implica que a través del tiempo mantengo uno de los mundos momentáneos que atravieso y convierto en forma de toda mi vida, el *organismo* es “adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un complejo

innato.” (Merleau-Ponty, 1985: 103). El organismo bosqueja el movimiento de la existencia personal que, aunque siendo intermitente, otorga “a mi vida una significación forzada”. Y es precisamente la estructura temporal de nuestra experiencia la que hace posible la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, en definitiva, la fusión de alma y cuerpo: “La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia.” (Merleau-Ponty, 1985: 107). Así, la temporalidad del organismo, que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre.

Ahora bien, ¿Qué significa que esa ambigüedad del cuerpo se exprese a través de la dupla *libertad-servidumbre*? La libertad hace parte de la constitución de nuestro “sí mismo”, de nuestro ser. Ese “sí mismo” no sólo se halla en “situación”; también es un “reducto de no-ser” –un fondo inhumano–. Para Dupond (2001) esa noción de *libertad* se vincula a una disposición natural e histórica, es decir, a un fondo de existencia sedimentada sin la cual estaría sin ataduras ni posesiones. La libertad sería el poder de “retomar” esa situación soltándose de ella, de sustraerla de su generalidad otorgándole una dimensión “personal” para prorrogarla o transformarla. Ahora bien, el vínculo entre *libertad* y *temporalidad* se da porque la primera se amplifica en la medida en que el tiempo histórico se aleja del tiempo natural. Pero recordemos que la dispersión temporal no es jamás trascendida por el proyecto de posesión de sí, pues una síntesis acabada es imposible: *la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce en la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.* Y esa imposibilidad de la síntesis acabada es precisamente, el límite, pero también, más profundamente, el asiento de la libertad.

4. Ser-del-mundo

Para Merleau-Ponty, el mundo se define no como un objeto puro de pensamiento, sino como el “estilo universal” de toda percepción

posible. Es un ser permanente cuya unidad no está fundada sobre la identidad en sí de un espíritu constituyente, más bien es la unidad asiento de toda la cohesión de la vida. Y a ese *estilo universal* pertenece “la estructura de horizonte, en virtud de la cual toda percepción de un objeto se prolonga indefinidamente, sea en dirección de su profundidad inmanente (horizonte interior) sea en dirección de su contexto (horizonte exterior)”. (Dupond, 2001: 42). Como veíamos, esa síntesis que me ofrece el objeto sobre el fondo del mundo es necesariamente inacabada, lo real se retira en su donación y se da en su retirada y el mundo es uno de los nombres de ese lazo indivisible de la donación y la retirada.

Ser-del-mundo se distingue de todo proceso en tercera persona, de todo modo de *res extensa* y de toda *cogitatio*. El *ser-del-mundo* se liga a la experiencia del propio cuerpo, que a su vez explica la unión de lo psíquico y lo fisiológico, de lo “para-sí” y lo “en-sí”. Que el cuerpo

no sea *res extensa* no significa que se confunda con la *res cogitans*: su objetivo permanece en una adhesión ciega que alcanza el mundo en su misma presencia y no una representación que lo poseería como un objeto. Su relación con el mundo no es de conocimiento sino de connivencia, la existencia que el cuerpo encarna tiene una significación práctica más que teórica. (Barbaras, 2009a: 115).

Y esta connivencia entre cuerpo y mundo se ejemplifica cuando un insecto suple la función de su pata mutilada con otra sana porque en ese hecho proyecta las normas de su medio, exhibe los términos de su problema vital, y hace actuar un *a priori* de la especie. Ese fenómeno de suplencia corresponde, para Merleau-Ponty, al movimiento de *ser-del-mundo*. No existe voluntad ni inteligencia en este tipo de proceso porque la suplencia evidencia un eficaz dinamismo vital. Igualmente, cuando un sujeto rechaza la mutilación es porque niega aquello que se opone al movimiento natural de la vida humana. Es un sentimiento que se explica porque el “cuerpo es el vehículo del *ser-del-mundo*, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.” (Merleau-Ponty, 1985: 100). No

sólo tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo, también tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo. Y una de las claves para entenderlo es la *habitud*. En la relación de mi cuerpo con los objetos se establecen unas acciones que “por *habitud* incorporan a sí mismas sus instrumentos y les hacen participar de la estructura original del propio cuerpo” (Merleau-Ponty, 1985: 109). Y eso es posible porque el cuerpo es la *habitud primordial*, que comprende y determina todas las demás. El cuerpo es un “medio” de comunicación con el mundo entendido como el *horizonte latente de nuestra existencia presente, previo al pensamiento determinante*. El *ser-del-mundo* también se explica a partir del mundo cotidiano, definido por Merleau-Ponty como el mundo de nuestra vida, como centro de nuestra experiencia y acción, multiplicidad abierta e indefinida donde las relaciones son de implicación recíproca. Ese mundo cotidiano construye en los sujetos *intenciones habituales*, de ahí que el amputado sea interrogado por los objetos que usualmente se dirigían al miembro ausente. Y en este punto, se puede constatar la ambigüedad a la que el cuerpo se enfrenta en dos estratos distintos: *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*, planteada de la siguiente manera:

¿Cómo puedo percibir unos objetos como manejables, cuando no puedo ya manejarlos? Es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que actualmente manejo, para devenir lo que puede manejarse, haya dejado de ser un manejable *para mí* y haya devenido como un *manejable en sí*. Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal. (Merleau-Ponty, 1985: 101).

En consecuencia, si nos situamos en la existencia, en la toma de conciencia de un mundo objetivo, no hallaremos contradicción entre *conciencia* y *condicionamiento corporal*: la existencia requiere de un *cuerpo habitual*. De esta manera, unir lo “fisiológico” y lo “psíquico” para reintegrarlos a la existencia, implica no diferenciar los órdenes del “en-sí” y del “para-sí”, reconociendo que ambos se dirigen hacia el polo intencional o hacia un mundo.

El cuerpo se mueve entre los gestos necesarios para la conservación de la vida –mundo biológico– y aquellos adquiridos cultu-

ralmente, que abarcan desde los primeros gestos con sentido propio hasta las nuevas significaciones figuradas y derivadas del mundo cultural: “el cuerpo ha comprendido que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo.” (Merleau-Ponty, 1985: 164). Por esta razón, para Merleau-Ponty, el uso que hacemos del cuerpo es trascendente respecto de ese cuerpo sencillamente biológico. Adquirir una habilidad es captar una significación, es decir, “captación motriz de una significación motriz”: “Habitarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos.” (Merleau-Ponty, 1985: 161). El bastón es un instrumento con el que el ciego percibe, es un apéndice de su cuerpo. En “toda su extensión, el cuerpo es capaz de sensibilidad, sensor como sensible: los roles del sujeto y del objeto se invierten y se mezclan constantemente en él.” (Barbaras, 2009a: 95).

El *ser-del-mundo* nos remite, entonces, a la coexistencia del *cuerpo* y la *subjetividad*, que se traduce en la existencia exclusivamente corpórea del sujeto, lo cual implica que este no se encuentra frente al mundo, sino que se halla en el mundo, y el cuerpo es ese vehículo de su *ser-del-mundo*. Es decir, tanto cuerpo como mundo son de la misma substancia. Los lazos entre cuerpo y mundo no corresponden a una actividad constituyente, más bien y como se confirma en la *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo posee un saber primordial, un “cogito tácito” o “pre-reflexivo” que da origen a las significaciones. Es decir, esa percepción originaria es una experiencia “no-tética”, que corresponde a una experiencia pre-objetiva y pre-consciente. Lo anterior, porque la generalidad de esa existencia corpórea a diferencia de la existencia personal, supone una apertura a un mundo: *el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo*.

5. El cuerpo como espacio expresivo

El cuerpo es un poder de expresión natural, no es sólo un espacio expresivo entre otros, sino el origen de todos. Para Merleau-Ponty,

la *expresión* designa una estructura ontológica que se halla en la palabra pero también en el cuerpo viviente, en la cosa percibida o en la obra de arte. La expresión define el pasaje del interior hacia el exterior o de un exterior hacia el interior, y el cuerpo proyecta las significaciones hacia afuera, otorgándoles un lugar; hace que ellas existan como cosas para nuestras manos o nuestros ojos. Por lo tanto, la expresión es puro movimiento y, en este sentido, existen diferencias entre el movimiento abstracto y el movimiento concreto. Distinciones que son borradas tanto por la fisiología mecanicista, que concibe la expresión y el movimiento -el vocablo- como un fenómeno psíquico, fisiológico o resultado de una causalidad objetiva, como por la psicología intelectualista, que define el vocablo como una envoltura vacía porque es el pensamiento el que tiene sentido -sujeto pensante. Para Merleau-Ponty, mientras el fondo del movimiento concreto es el mundo dado, el del movimiento abstracto es el mundo construido. La importancia del último consiste en potenciar en el mundo donde sucede el movimiento concreto una franja de subjetividad, interponer en el espacio físico un espacio virtual, una función de “proyección” o “evocación”. En suma, el movimiento abstracto está

habitado por un poder de objetivación, por una «función simbólica», una «función representativa», un poder de «proyección» que, por lo demás, está ya en acción en la constitución de las «cosas» y que consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un «eidos», en darles un sentido. (Merleau-Ponty, 1985: 138).

Para Merleau-Ponty, la *conciencia no tiene este poder de objetivación, es este poder*. En efecto, para que haya conciencia se precisa de un *objeto intencional*. La “función simbólica”, entonces, subtiende nuestros movimientos apoyándose en un cierto suelo, y no en sí misma separada de los materiales en los que se realiza, como sostiene el intelectualismo. Tal suelo es la visión: “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 construirse.” (Merleau-Ponty, 1985: 143).

Visto así, la reducción del pensamiento viviente a una categoría que impone a los términos una significación exterior a ellos mismos, impide comprender lo que subtiende la “función simbólica”.

En el hombre, todas las funciones, como la sexualidad, la motricidad, la inteligencia, etc., son estrictamente solidarias, comportan *intencionalidad* y *poder de significación*. Por ejemplo, para Merleau-Ponty, *la sexualidad es una intencionalidad original que sigue el movimiento general de la existencia*. A través de ella, el hombre proyecta su manera de ser frente al mundo, al tiempo y a los demás hombres. El cuerpo expresa la existencia de igual manera que la palabra expresa el pensamiento. Se constata, de esta manera, una operación de significación donde lo expresado está ligado a la expresión: el cuerpo expresa la existencia y la existencia se realiza en el cuerpo. Lo anterior hace que la existencia esté regida por un principio de indeterminación: la existencia es

indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en cuanto que es la operación por la que aquello que no tenía sentido toma un sentido, aquello que no tenía más que un sentido sexual toma una significación más general, la casualidad se hace razón, en cuanto que es la prosecución de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia a este movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho. (Merleau-Ponty, 1985: 186).

Lo que está en juego en esa indeterminación de la existencia es precisamente la cuestión de la trascendencia, que indica tanto la apertura del sujeto al mundo (trascendencia activa) como la opacidad del mundo –inseparable de su realidad–, al tiempo que señala el vínculo entre ellas. “Trascendencia”, referida a la subjetividad, indica la trascendencia activa de la conciencia, el movimiento que permite que ella se incline hacia las cosas, el mundo o el otro, movimiento en el cual reposa la productividad o la creación de sentido. No se trata de la suma de operaciones constitutivas a través de las cuales se ofrece el mundo transparente ante un observador imparcial “sino la vida ambigua donde se hace la *Ursprung* de las trascendencias que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y en este fondo hace posible el cono-

cimiento” (Alloa, 2009: 51). Por eso, es precisamente el lenguaje “el campo en el cual Merleau-Ponty encuentra primero la marca de una trascendencia activa que trata de describir como «expresión» y luego el medio de una anonimización que disuelve los residuos de una filosofía de la conciencia y que conduce hacia una ontología de lo sensible.” (Alloa, 2009: 52). La trascendencia, entonces, está inscrita en el centro de la subjetividad y de la libertad, que, según Merleau-Ponty, más que situada está *encarnada*.

Ahora bien, en virtud del movimiento que deviene gesto y de la fonación que se torna palabra, el cuerpo se concibe como potencia expresiva de significaciones. Gesto y palabra desvelan esa capacidad del cuerpo de significar: *encarnación de sentido*. De ahí que la significación conceptual sea una variación de la significación gestual. La significación del gesto habita el gesto —*yo leo la cólera en el gesto, él es la cólera misma*. La significación entonces no proviene de la exterioridad ni de la interioridad, y el que habla no es una esfera de inmanencia pensante independientemente de la vida de los signos.

Mi cuerpo es el lugar, o mejor, la actualidad del fenómeno de expresión (*Ausdruck*), en él la experiencia visual y la experiencia acústica, por ejemplo, están grávidas una de otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido y, por ella, la expresión verbal (*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*). Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi «compreensión». (Merleau-Ponty, 1985: 250).

Se da, entonces, una correspondencia entre palabra y cuerpo, donde la palabra es motricidad inherente al cuerpo. Según Alloa, en este punto se constata una ambivalencia fundamental que atraviesa la *Fenomenología de la percepción*: “En un intento por inaugurar el clivaje conciencia-cuerpo, Merleau-Ponty llega a establecer una continuidad entre conciencia-cuerpo-expresión a través de la noción de motricidad intencional.” (Alloa, 2009: 55). No obstante, según Alloa, Merleau-Ponty reconoce las aporías relacionadas con esa continuidad y a medida que emerge el tema del lenguaje, se percata de las contradicciones que comporta el hecho de deducir lo discursivo de lo gestual. En el segundo periodo de su obra, el len-

guaje se constituirá en fundamental por su potencia creadora, y será a partir de las nociones saussureanas de *arbitrariedad* y del carácter *diferencial* del signo como confrontará la idea de transparencia del lenguaje.

A manera de cierre: el cuerpo, un modo de existencia ambiguo

Hemos visto que el pensamiento temporal realiza su propia síntesis, y eso es posible porque el sujeto tiene un mundo, lleva en torno de sí un sistema de significaciones que no requieren ser explicitadas cuando son utilizadas. Se trata de una “sedimentación de nuestras operaciones mentales” en un mundo de significaciones adquiridas que están a nuestra disposición sin necesidad de rehacer su síntesis a cada momento. Es un “saber contraído” que se alimenta de los pensamientos presentes, y ofrece un sentido que el sujeto devuelve. Ese fondo adquirido es recogido en un nuevo movimiento de pensamiento y esa “estructura del mundo, con su doble momento de sedimentación y de espontaneidad, está al centro de la consciencia.” (Merleau-Ponty, 1985: 147). La consciencia, entonces, se proyecta en un mundo cultural y/o habitual:

la vida de la consciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un «arco intencional» que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Es este arco lo que se «distiende» en la enfermedad. (Merleau-Ponty, 1985: 153).

El comportamiento enfermo sufre un retraimiento del *medio* y un repliegue del *organismo* en las tareas de la supervivencia. Se trata de una reorganización estructural de la conducta y una alteración de sus sentidos, y no del avatar de una fuerza vital o el resultado de un dinamismo ciego. De ahí que la motricidad sea “intencionalidad original” y la consciencia sea “originariamente no un «yo

pienso que», sino un «yo puedo» (Merleau-Ponty, 1985: 154) cuya particularidad consiste en que el sujeto no se definiría por vía de una conciencia que tenga de sí mismo –yo pienso– sino por sus acciones posibles.

Ahora bien, mientras la tradición filosófica concibe la existencia como “cosa” o como “conciencia”, la experiencia del propio cuerpo revela un “modo de existencia ambiguo”:

El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. (Merleau-Ponty, 1985: 215).

De este modo, la naturaleza se entrelaza con mi vida personal y los comportamientos se depositan en la naturaleza en forma de un mundo cultural.

La única forma de conocer el cuerpo es vivirlo, “soy mi cuerpo”, mi cuerpo es un “bosquejo provisional de mi ser total”. Y esa afirmación de Merleau-Ponty, *je suis mon corps*,

no significa que el ser del cuerpo se confunda con el ser del «yo» como inmanencia radical porque una tal inmanencia sólo califica la conciencia reflexiva que ubica al cuerpo delante de ella como un objeto. (...) La fórmula «je suis mon corps» significa entonces que el «je» es su cuerpo, que el ser de la subjetividad es el del cuerpo, no como objeto, sino como trascendencia hacia un mundo. (Barbaras, 2009a: 117).

En definitiva, es desde la experiencia de mi propio cuerpo y de la necesidad de recuperar el contacto con el mundo vivido, como Merleau-Ponty puede interrogar la ontología dualista y la teoría del conocimiento representacionista. Mientras el dualismo disocia al sujeto del mundo y establece la diferencia irreconciliable entre *pensamiento* y *extensión* o entre el *sujeto pensante* y la *cosa*, el conocimiento representacionista plantea que sólo se puede tener *represen-*

taciones de la realidad y no la realidad misma. Merleau-Ponty responde a esa ontología de corte cartesiano que separa *res extensa -sin interior-* y *res cogitans -sin exterior-* con la conciencia vívida de la pertenencia al mundo, y resituando al sujeto en el mundo en comunicación vital consigo mismo, con las cosas y con los otros sujetos. Es un poder natural que nos es dado, con el cuerpo propio, de poder comunicar interiormente con lo sensible. Y eso es posible porque así como en la unidad de mi cuerpo, de un “yo puedo”, las operaciones de los diferentes órganos son equivalentes y sus respectivas “impresiones” no son diferentes, también “la unidad preobjetiva de la cosa es el correlato de la unidad preobjetiva del cuerpo.” (Merleau-Ponty, 1985: 328). Lo sensible “nos habla”, por una forma de comunicación interior: “toda percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas” (Merleau-Ponty, 1985: 334). De ahí la idea constante en la *Fenomenología de la percepción* de que la naturaleza está en nosotros como un “*acquis original*” o “*experiencia original*”, más antigua que todo conocimiento actual de lo percibido. Se trata de un yo finalmente anclado en el ser y en contacto directo con todo aquello hacia lo que su existencia se *inclina*, y donde la experiencia del propio cuerpo revela un *modo de existencia ambiguo*, contrario a la idea de un sujeto que se posee a sí mismo, dotado de autocomprensión. Esa ambigüedad confronta los dualismos del pensamiento moderno, borrando las fronteras entre *sujeto* y *objeto*, *actividad* y *pasividad*, *interioridad* y *exterioridad*, *espíritu* y *naturaleza*. En última instancia, se trata de re-situar el sujeto en el mundo: *estamos mezclados con el mundo* y la experiencia del cuerpo nos revela un *modo de existencia ambiguo*: “Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado.” (Merleau-Ponty, 1985: 215). La única forma de conocer el cuerpo es vivirlo: *soy mi cuerpo*, mi cuerpo es un *bosquejo provisional de mi ser total* ■

Referencias

- Alloa, Emmanuel (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barbaras, Renaud (2009). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: VRIN.
- Barbaras, Renaud "Prefacio". En: Alloa, Emmanuel (2009) *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bimbenet, Étienne (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: VRIN.
- Da Silva-Charrak, Clara (2005). *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*. Paris: Puf.
- De Souza Chauí, Marilena (1999). *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*. Buenos Aires: COLIHUE.
- Dupond, Pascal (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: ellipses.
- Dupond, Pascal (2004). *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: OUSIA.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942). *La structure du comportement*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995). *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Œuvres*. Paris: Gallimard.