



2ef 01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

PERCEPCION Y REALIDAD

(GENESIS Y ESTRUCTURA DE
LA FENOMENOLOGIA DE LA
PERCEPCION DE MERLEAU-PONTY)



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

FELIPE SALVADOR BOBURG MALDONADO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

INTRODUCCION GENERAL,	1
CAPITULO 1.- LA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY	10
1.1. Merleau-Ponty y Husserl	11
1.2. Fenomenología existencial	15
1.3. El Prólogo de la <i>Fenomenología de la percepción</i>	21
1.3.1. La descripción fenomenológica	21
1.3.2. La epoché y la reducción trascendental	22
1.3.3. La reducción eidética	23
1.3.4. La intencionalidad.	24
1.3.5. La nueva racionalidad: superación del objetivismo y del subjetivismo	26
CAPITULO 2. - PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA PERCEPCION	27
2.1. La primacía de la percepción.	28
2.2. La percepción en La estructura del comportamiento	31
2.2.1. La percepción vivida vs la percepción explicada objetivamente	31
2.2.2. Percepción y comportamiento simbólico	33
2.2.3. Percepción y trabajo	34
2.2.4. Percepción y relación cuerpo-alma	35
2.3. Epoché de los prejuicios en torno a la percepción	38
2.3.1. La sensación	38
2.3.2. La asociación y proyección de recuerdos	40
2.3.3. La atención y el juicio	41
2.4. El campo fenomenal	45
CAPITULO 3. - EL CUERPO: SUJETO DE LA PERCEPCION	48
3.1. Preámbulo.	49
3.2. El conflicto entre lo psicológico y lo fisiológico: el caso del miembro fantasma	50
3.3. Espacialidad y motricidad del cuerpo propio	55

3.4. El sujeto como ser sexuado	64
3.5. El cuerpo como potencia expresiva	69
CAPITULO 4. - EL MUNDO PERCIBIDO	77
4.1. Preámbulo	78
4.2. El sentir	79
4.2.1. La sensación	79
4.2.2. La noción de campo	82
4.2.3. La síntesis perceptiva	85
4.2.4. La síntesis perceptiva como síntesis temporal	87
4.3. El espacio	89
4.3.1. La orientación según el arriba y el abajo	89
4.3.2. La profundidad	94
4.3.3. El movimiento	98
4.3.4. El espacio vivido	103
4.4. La realidad	105
4.4.1. Las constancias perceptivas	105
4.4.2. La cosa o lo real	110
4.4.3. El mundo natural	113
4.4.4. La alucinación	115
4.5. El mundo intersubjetivo	119
CAPITULO 5. - COGITO, TIEMPO, LIBERTAD: SER-EN-EL-MUNDO	123
5.1. Preámbulo	124
5.2. El cogito existencial	125
5.2.1. Cogito en situación	125
5.2.2. Pensamiento y lenguaje	130
5.2.3. Historicidad del pensamiento y de la verdad.	132
5.2.4. Cogito tácito	134
5.3. La temporalidad	137
5.3.1. El tiempo objetivo	137
5.3.2. El tiempo preobjetivo y el campo de presencia	138

5.3.3. El tiempo como sujeto140
5.4. Conclusión: superación de la antinomia realismo-idealismo ;143
5.5. Corolario: la libertad en situación146
CONCLUSIONES152
BIBLIOGRAFIA157

INTRODUCCION
GENERAL

Veo con mis ojos, oigo con mis oídos, toco con mi --- piel..., estos hechos al parecer nadie los discute, y sin embargo entre los filósofos han sido motivo de largas discusiones. ¿Quién ve realmente, yo o mis ojos? Esto podría parecer una falsa alternativa o un vano juego de palabras, pero en esta pregunta se encuentra encerrada la paradoja humana. Es verdad, soy yo el que veo, pero también es verdad que sin mis ojos no puedo ver. ¿Significa eso que mis ojos son un instrumento visual? En el supuesto caso de que así sea, sin duda se trata de un instrumento prodigioso porque autónomamente se gradúa para permitirme ver, mis ojos parecen saber que al acercarse un objeto deben converger, que al aumentar súbitamente la iluminación las pupilas deben contraerse, etc... Explicaciones mecanicistas de la visión y de la percepción en general han tratado en vano de dar cuenta de la asombrosa adaptación que hay entre la cosa percibida y la supuesta máquina perceptora que es mi cuerpo, lo cual hace dudar de que en efecto el cuerpo sea una máquina. Pero entonces ¿Soy yo mi cuerpo? ¿Por qué hablo de él en tercera persona? ¿Cuál es la relación entre mi --- cuerpo y yo?

Las páginas que siguen tratan de dar un poco de luz sobre estos problemas y para ello recorro al estudio de la Fenomenología de la percepción ⁽¹⁾ de Merleau-Ponty. La percepción es un fenómeno que merece especial atención porque en él se manifiesta --

(1) Trad. J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975. En adelante me referiré a esta obra con las siglas F.P.

nuestra relación original con el mundo; la percepción es nuestro contacto primordial con la realidad. En ella encontramos que yo, mi cuerpo y el mundo formamos una totalidad que impide tratar el cuerpo como un intermediario entre el mundo y yo, y que impide -- también tratarnos a mí y al mundo como independientes del cuerpo. Por eso sostengo que a través de la descripción fiel de la percepción que hace Merleau-Ponty, es posible superar --y ese es el núcleo de la presente tesis-- la vieja antinomia entre el realismo y el idealismo. Pero ¿qué queremos decir con esto? Hablar de realismo e idealismo en términos tan generales no dice nada, conviene -- pues precisar el sentido de estos términos.

Comencemos por el realismo. Merleau-Ponty entiende -- por realismo la posición ingenua o de sentido común según la cual la realidad que se nos da en la experiencia es totalmente independiente de la experiencia que tenemos de ella y que por lo tanto -- tiene un ser en sí trascendente a nuestra subjetividad. Según este realismo, "afuera" o "más allá" de nuestra experiencia hay una realidad a la que misteriosamente nuestra experiencia nos da acceso. Para este realismo, la mesa que ahora percibo es tan independiente de mí como la silla que está enfrente es independiente de la mesa; el realismo entiende la relación sujeto-objeto según el modelo de las cosas: el sujeto que tiene experiencia de los objetos es en realidad un objeto más entre otros.

Es este el realismo que se encuentra en la base de todas aquellas psicologías que tratan el comportamiento y la percepción como hechos fisiológicos. Merleau-Ponty a lo largo de la F.P. enfrentará estas psicologías. Sin embargo, también Merleau-Ponty llega a hacer críticas a algunos filósofos en los que encuentra --

ciertas ideas afines a este realismo, por ejemplo, a Bergson y su noción de duración y a Descartes y su idea de cosa extensa.

En efecto, además de la crítica al realismo en psicología hay en Merleau-Ponty una crítica implícita a una idea metafísica que nos puede aclarar lo que se entiende por realismo; esta idea clave es la de substancia. Cuando más arriba ilustré el realismo diciendo que esta mesa que percibo es independiente de mí como de la silla que está enfrente, estaba aludiendo a la noción de substancia. Por experiencia me doy cuenta que aunque sustraiga esta silla de la biblioteca, todo lo demás: mesa, libros, libros etc., permanecen intactos. La independencia y el permanecer son propiedades de la substancia, y una vez que les confiero substancialidad a los objetos no puedo evitar el considerarlos independientes de la experiencia y de este modo queda asumido el realismo. ¿Quiénes sostienen este realismo? ¿Aristóteles? ¿Descartes? ¿Leibniz? ¿Bergson? La respuesta dependería de un trabajo hermenéutico que debería demostrar que lo que hemos caracterizado como realismo se encuentra en estos autores y desde luego es una tarea que sobrepasa los límites de este ensayo.

Ahora caractericemos el idealismo. Merleau-Ponty con frecuencia utiliza la expresión pensamiento reflexivo en lugar de idealismo, y al igual que con el realismo, Merleau-Ponty critica principalmente al idealismo en psicología. En efecto, algunos psicólogos se han dado cuenta de la irreductibilidad del comportamiento y de la percepción a lo fisiológico, y han recurrido entonces a la conciencia, terminando en un intelectualismo que reduce la percepción a un juicio. Para este idealismo, el objeto de la experiencia es constituido por la actividad categorial del sujeto.

El idealismo descubre que un elemento fundamental de mi experiencia soy yo pero no entiende por yo la substancia que afirma el --realismo, sino la pura conciencia de algo. La experiencia es interpretada entonces como un darse cuenta de algo, como un pensar algo, es decir, como un juicio. Merleau-Ponty encuentra que la interpretación idealista de la percepción no da cuenta de la opacidad del ser percibido, encuentra que la autotransparencia del pensamiento contrasta con la densidad del mundo percibido. Si todo es pensamiento ¿de dónde les viene a las cosas este "aire de transcendencia" que es precisamente lo que ha motivado siempre el realismo del sentido común?

La crítica de Merleau-Ponty al idealismo en psicología puede --al igual que sucede con la crítica al realismo-- extenderse al idealismo en filosofía, entendiendo por tal aquella postura que admite un sujeto autotransparente, claro y distinto para sí mismo, dueño absoluto de sus actos, en suma, aquella postura que le confiere al cogito un carácter absoluto. ¿Quiénes sostienen esto? En cuanto a nombres se refiere, Merleau-Ponty es más explícito y nombra a veces a Descartes, a Kant, a Hegel, al mismo Husserl y a Sartre, pero evidentemente no quiere decir que Merleau-Ponty rechace en bloque todo lo dicho por estos autores --es más, Merleau-Ponty adopta muchas ideas de ellos-- más bien les critica exclusivamente su noción de subjetividad. ¿Hasta qué punto es justa la crítica de Merleau-Ponty? Esto depende de la interpretación que se haga de los autores; si incurren en el error que Merleau-Ponty critica entonces es justa, y si no, pues entonces Merleau-Ponty los malinterpretó, pero esto es lo de menos, lo importante es que se comprenda qué es lo que Merleau-Ponty entiende por idea

lismo o pensamiento crítico y cuál es la falla que le achaca, y no tanto quién es el filósofo que encaja en la definición merleau-pontyana de idealismo.

En resumen: la antinomia realismo-idealismo que a modo de ver Merleau-Ponty supera en su F.P. es la antinomia entre una explicación fisiológica de la percepción y una explicación reflexiva o intelectualista de la misma. Pero subyacente a esta antinomia está la antinomia metafísica entre una posición que defiende una realidad en sí independiente de la subjetividad y otra que defiende que todo es inmanente al sujeto y que todo es pensamiento.

Entre estas dos posiciones Merleau-Ponty encuentra una tercera que nos viene abierta precisamente con el método fenomenológico. Efectivamente, con la epoché queda en suspenso el realismo del sentido común, pero el sentido de esta suspensión no es el de la descalificación del realismo sino más bien el de la comprensión de sus motivos. El realismo alude siempre a la opacidad de lo que percibimos. Esta opacidad habrá que conservarla como un dato original e irreductible. Pero de ahí no se infiere que el mundo sea independiente de mí, porque también es innegable que siempre que hay algo percibido estoy yo que lo percibo, y en esto el pensamiento reflexivo tiene razón, sólo que esta presencia que soy yo no equivale sin más a pensamiento puro de mí mismo sino que —si somos fieles a la experiencia perceptiva como lo exige el método fenomenológico— vemos que yo me encuentro a mí mismo corporalizado —no dentro de un cuerpo— sino "hecho cuerpo".

Precisamente el pivote alrededor del cual gira la superación merleau-pontyana del realismo y del idealismo es precisa

mente la presencia corpórea del sujeto que no es sino el ser-en-el-mundo heideggeriano. El realismo ve en el cuerpo una substancia física, una cosa extensa sometida a la acción física de otras cosas extensas, el idealismo ve lo mismo con la salvedad de que no es una substancia sino un objeto desplegado ante la conciencia quedando como cuerpo pensado. Merleau-Ponty pone de relieve el papel que juega el cuerpo en la percepción mostrando que ni es cosa extensa ni pensamiento. El cuerpo —no el cuerpo pensado sino el cuerpo vivido al que nos conduce el método fenomenológico— es tiempo o como prefiere decir Merleau-Ponty: un campo de presencia, es decir, un pasado que se conserva proyectándose hacia el futuro. Es la temporalidad del sujeto, es decir, su corporeidad, la que impide que el sujeto sea la identidad entre ser y pensar, y es también eso lo que introduce la opacidad en lo percibido.

Así pues, el presente trabajo interpreta la F.P. bajo la óptica de la superación de la antinomia realismo-idealismo, tal y como acaba de ser expuesta. El ensayo está dividido en cinco capítulos:

1. El primer capítulo está dedicado a señalar los rasgos generales de la fenomenología de Merleau-Ponty y sus conexiones con la de Husserl, la de Heidegger, la de Sartre y la de Hegel.

2. En el segundo capítulo expongo los antecedentes del tema de la percepción en Merleau-Ponty. Hago referencia a lo dicho por Merleau-Ponty en la *estructura del comportamiento*, acerca de la percepción y explico los prejuicios que en torno a este fenómeno se han asentado y que señala Merleau-Ponty.

3. El tercer capítulo está dedicado a exponer la primera parte de la F.P., la cual trata acerca del cuerpo, entendido

ser-en-el-mundo. Este capítulo reproduce con algunas modificaciones el último capítulo de mi tesis de licenciatura.

4. Una vez que el cuerpo ha sido desobjetivado y entendido como ser-en-el-mundo, el capítulo cuarto trata de la desobjetivación del mundo que se hace en la segunda parte de la F.P.

5. El último capítulo analiza la tercera y última parte de la F.P., en la cual se interpreta la subjetividad como ser-en-el-mundo. En este capítulo expongo las conclusiones a las que llega la F.P. en lo que se refiere a la superación del realismo y del idealismo. Asimismo se presenta el tema de la libertad como corolario de lo anterior:

Tal vez pueda parecer demasiado pobre dedicar una tesis de maestría al estudio exclusivo de la F.P., pero esta obra posee además de una extensión considerable, una densidad y profundidad comparable a *El ser y el tiempo* o a *El ser y la nada*, lo cual la hace merecedora de un estudio detenido. Claro que el haberme limitado a la exposición de la F.P. no me ha eximido del estudio de las demás obras de Merleau-Ponty, sólo que es poca la referencia que hago a ellas.

Creo pertinente aclarar que este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre ontología y que está proyectada para el futuro.

Para terminar no me queda más que guardar la esperanza de que este trabajo pueda servir a algún lector, como introducción y guía de lectura de la F.P. Esta es la razón por la que subtité a este trabajo Génesis y estructura de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, parodiando el título de la conocida obra de J. Hyppolite sobre Hegel. No aspiro a la profundidad -

de Hyppolite pero sí espero aproximarme a su claridad.

Ojalá que este trabajo contribuya al rescate de este olvidado y extraordinario pensador que fue Merleau-Ponty y ojalá que sea un paso más en el camino de una reflexión que espero algún día fructifique en un libro.

CAPITULO 1. LA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

1.1 Merleau-Ponty y Husserl.

1.2 Fenomenología existencial

1.3 El Prólogo a la *Fenomenología de la percepción*.

1.1. Merleau-Ponty y Husserl.

La fenomenología de Merleau-Ponty es ciertamente inconcebible sin la de Husserl, quizá al grado de no poder encontrar una sola idea merleau-pontyana sin algún antecedente en la obra de Husserl. Pero esto de ninguna manera quiere decir que el fenomenólogo francés se reduzca a un mero eco del germano. Merleau-Ponty recomienza el esfuerzo del pensamiento husserliano, retoma el movimiento de su reflexión y lo continúa pero sólo en espíritu, no a la letra.

El pensamiento de Merleau-Ponty discurre en un permanente diálogo con Husserl y su originalidad brota de haber extendido este diálogo a otros campos del saber: a las ciencias humanas (psicología, psicoanálisis, antropología, sociología), al arte (pintura y literatura), a la historia y a la política.

Antes, pues, de entrar al estudio de la F.P., obra maestra de fenomenología, conviene destacar las diferencias entre el pensamiento de Husserl y el de Merleau-Ponty.

Para Husserl la fenomenología es el intento de hacer de la filosofía una ciencia estricta, y a eso se debe que encontremos en Husserl un obsesivo anhelo de certeza(1). Es precisamente por su afán de fundar una filosofía como un saber definitivo - por lo que Husserl desde las *Investigaciones Lógicas* hasta sus últimos escritos permanece aferrado a su proyecto de una fenomenología

(1) Cfr. L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Trad. A. Murguía, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 11 y ss.

gía en el sentido de ciencia de las esencias(2)..

Para alcanzar las esencias es indispensable superar - la facticidad histórica de la experiencia en que se revelan tales esencias. Es palpable que Husserl, a pesar de su exigencia de poner entre paréntesis todo prejuicio proveniente ya sea del sentido común o de la ciencia constituida, es víctima del prejuicio racionalista de que la ciencia para ser tal debe superar su historicidad. En efecto, Husserl nunca pudo desembarazarse de la idea de que la historicidad ponía en peligro la científicidad del conocimiento, de ahí que la fenomenología siempre sea para él un conocimiento trascendental(3).

Merleau-Ponty, continuador de la tradición antirracionalista francesa y conocedor de las críticas al racionalismo hechas por Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger y Freud, no puede aceptar el planteamiento husserliano(4). Para Merleau-Ponty la racionalidad no es absoluta sino fáctica, por ello, es inútil separar una verdad de las contingencias históricas en que se gestó; - no hay una razón trascendental suprahistórica que dé cuenta de algunas verdades eternas, pues no hay tales, sólo hay verdades históricas porque la razón es histórica.

La razón es pues finita, tiene límites, que si bien - pueden ensancharse, sin embargo nunca pueden suprimirse y en este sentido se puede decir no que todo lo real es racional, sino ra--

(2) Cfr. D. Christoff, *Husserl o el retorno a las cosas*, Trad. I. Gómez Romero, EDAF, Madrid, 1979, p.17

(3) Cfr. E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. H. Steinberg, Folios Ediciones, México, 1984, pp.107 y ss.

(4) Cfr. Th. Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven and London Yale University Press, 1966, p.7

cionalizable, esto significa que no hay una racionalidad asegurada para siempre sino que hay que establecerla una y otra vez porque nunca terminaremos de dar razón de nuestra existencia y del mundo. Por eso dice Merleau-Ponty:

"'Hay un mundo' o más bien 'hay el mundo': - jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida"(5)

Y sin embargo, no hay en todo esto una verdadera ruptura con Husserl porque en él se encuentran unidos tanto el anhelo de una filosofía como ciencia estricta como la búsqueda del mundo vivido(6). Es, también para Husserl, la filosofía una reflexión radical que no puede dar nada por sentado pero que admite su transcurrir en el tiempo, es decir, que está en la historia y que por lo mismo supone el mundo y la razón constituida; de ahí que la reflexión tenga que recomenzar incesantemente hasta el infinito

"La filosofía, la ciencia en todas sus formas, es racional: esto es una tautología. Mas en todas ellas se halla en el camino hacia una racionalidad que, siempre descubriendo de nuevo su relatividad insuficiente, es impulsada en su esfuerzo, en su voluntad de lograr la racionalidad verdadera y plena. Pero finalmente advierte que esta racionalidad plena es una idea residente en lo infinito, y que en lo fáctico, se encuentran necesariamente a medio camino..."(7)

Hay pues una ambigüedad entre la intención primera de Husserl de encontrar un saber definitivo y por otra parte la conciencia de tener que ser siempre un principiante y no dejar nada por supuesto. De ahí que la crítica de Merleau-Ponty a Husserl sea desde el propio Husserl.(8)

(5) F.P. p.16 El subrayado es mío.

(6) Cfr. F.P. p.17

(7) E. Husserl, Op. cit., p.266

(8) Cfr. L. Langrebe, *Fenomenología e Historia*, Trad. M.A. Presas, Monte Avila Editores, Caracas, 1975, p.197

Así pues, Merleau-Ponty es crítico y continuador de Husserl, es decir, es un intérprete de la fenomenología, y donde mejor se puede leer su interpretación es sin duda en el Prólogo, añadido por Merleau-Ponty, a petición de Bréhier o quizá de Lalande(9), a la F.P. y que en el decir de A. De Waelels son las mejores páginas escritas sobre fenomenología(10), pues antes de analizar ese prólogo conviene analizar otras influencias presentes en la fenomenología de Merleau-Ponty y que contribuyen a darle su fisonomía.

(9) Según J. Hyppolite fue Bréhier, Cfr. *Figures de la pensée philosophique*, - t. II, P.U.F., Paris, 1971, p.713. Pero según E. Bello Reguera fue A. Lalande, Cfr. Estudio introductorio a los resúmenes de los cursos de Merleau-Ponty dictados en el Colegio de Francia y que fueron publicados en español bajo el título *Posibilidad de la filosofía*, Narcea, Madrid, 1979, p.80

(10) Cfr. E. Bello Reguera, *Op. cit.* p.80

1.2. Fenomenología existencial.

Como sucede con todos los grandes pensadores, con Merleau-Ponty se presenta la dificultad de ubicarlo dentro de una escuela o corriente filosófica. En este caso se debe a la diversidad de disciplinas y tendencias intelectuales que convergen en el discurso merleau-pontyano: fenomenología, psicoanálisis, estructuralismo, marxismo, existencialismo... (11)

Por eso con Merleau-Ponty se corre el peligro de que al tildar su filosofía con algún nombre se cometa el error de dar una imagen demasiado estrecha o parcial de su pensamiento. Con todo, creo que el nombre más adecuado que puede recibir su pensamiento es el de fenomenología existencial. Esta consiste en la aplicación del método fenomenológico de la problemática de la existencia (12). La razón por la que creo que así puede identificarse su pensamiento es porque con la fenomenología es con la que Merleau-Ponty mantuvo un diálogo perpetuo hasta su muerte y además - porque contribuyó a darle un nuevo giro al aplicarla a la descripción de la existencia.

Claro que esto no es obra original de Merleau-Ponty - sino de Heidegger, del que recibieron una gran influencia Merleau-Ponty y sus contemporáneos. Heidegger hace una fenomenología de la existencia pero no porque crea que este sea el tema último de la filosofía, sino porque sólo comprendiendo la existencia se pue

(11) Cfr. F. Galán, *La idea de la fenomenología de Merleau-Ponty*, Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, N° 54, Septiembre-Diciembre 1985, — p.386

(12) Cfr. J.R. Sanabria, *Maurice Merleau-Ponty, fenomenólogo existencial*, Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, N° 61 Enero-Abril 1988, — p.25

de aclarar la pregunta por el ser que para Heidegger es la pregunta fundamental del filosofar. Lo peculiar del hombre, al que Heidegger prefiere llamar Dasein, ser-ahí, es que es ontológico, su ser entraña una comprensión del ser(13). El ser-ahí no es el sujeto trascendental husserliano sino el ente que es cada uno de nosotros(14). El ser ante el cual se conduce el ser-ahí es la existencia y es en ella donde se encuentra la esencia del ser-ahí(15). - Existencia, nos advierte Heidegger, no tiene el sentido del término tradicional *existencia*, pues ésta es ser-ante-los-ojos, lo ---cual es una forma de ser impropia del ser-ahí. Los caracteres del ser-ahí, es decir, su esencia, no son peculiaridades ante-los-ojos, sino modos posibles de ser del ser-ahí(16). El carácter posible del ser-ahí es lo que lo hace temporal y mundano. Expresión clave que acuña Heidegger y que influye enormemente en la fenomenología es la de ser-en-el-mundo(17). El ser-ahí es-en-el-mundo, - y eso significa que su existencia está comprometida con una circunstancia sin la cual el ser-ahí no es precisamente este ser-ahí. El ser-ahí es mundano e histórico.

Estas nociones heideggerianas tienen un peso extraordinario en la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, quien interpreta el ser-en-el-mundo como ser encarnado. En efecto, el ser-en-situación es la corporeidad, con el agregado de que precisamente por homologar situación y corporeidad, Merleau-Ponty con-

(13) Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Trad. J. Gaos, FCE., México 1977 - p.22

(14) Cfr. Id. p.17

(15) Cfr. Id. p.54

(16) Cfr. Ibid.

(17) Cfr. Id. p.65

cibe que la situación es histórica y natural a la vez.

Precisamente una de las características del pensamiento merleau-pontyano que lo aleja de su amigo Sartre, es el reconocimiento de un sitio para la naturaleza dentro de la existencia humana. Sartre mantiene una radical separación entre la historia que es la esfera del para-sí, y la naturaleza que es la esfera -- del en-sí. Sartre sostiene una libertad absoluta(18). En cambio Merleau-Ponty admite un margen de existencia en el hombre, que no es fruto de la libertad y que es precisamente el conjunto de condicionamientos histórico-naturales que si bien no suprimen la libertad por lo menos le ponen límites.

Conviene aquí hacer referencia a la diferencia entre la fenomenología existencial merleau-pontyana y el existencialismo. En Merleau-Ponty no se percibe el sentimiento trágico y absurdo de la existencia que se capta en el existencialismo, en concreto en Sartre. Ciertamente Merleau-Ponty conserva la visión dramática de la existencia pero nunca llega a verla como irracional. Compare con Sartre el ateísmo pero no por ello le declara la guerra a Dios como parece hacerlo Sartre. En Merleau-Ponty no hay pesimismo ni optimismo sino un frío y lúcido análisis fenomenológico(19).

Precisamente en la medida en que Merleau-Ponty se distingue del existencialismo, en esa medida se asemeja a Hegel. Tal vez pueda parecer una exageración, pues el hecho de que se aleje del absurdo sartreano no significa que adopte el racionalismo hegeliano, y en efecto Merleau-Ponty rechaza el racionalismo, pero-

(18) Cfr. J.P. Sartre, *El ser y la nada*, Trad. J. Valmar, 6a. ed., Losada, -- Buenos Aires, 1981, p.546

(19) Cfr. P. Foulquié, *El existencialismo*, Trad. E. Pruencia, Oikos-Tau, Barcelona, 1973, pp. 79 y 80

después de todo el Hegel que influye en Merleau-Ponty no es tampoco tan racionalista. Efectivamente, Merleau-Ponty considera que Hegel es un pensador existencial. Cuando piensa esto, tiene en mente la *Fenomenología del espíritu*, obra que había sido traducida al francés en 1941 por J. Hyppolite, amigo de Merleau-Ponty. Este libro estaba un poco en el olvido, considerado una obra de juventud y por lo tanto inmadura. No es sino hasta que se publican los *Escritos de juventud* y que se vuelve a estudiar la *Fenomenología del espíritu* que la imagen del pensador que declaraba el fin de la historia y la reconciliación del espíritu, fue cambiada por la imagen de un pensador verdaderamente existencial que describe el desgarramiento del espíritu y el drama de la libertad.

El aprecio que guarda Merleau-Ponty por Hegel se pone de manifiesto en el siguiente texto:

"Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo —por ejemplo del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; inaugura la tentativa de exploración de lo irracional y de su incorporación a una razón ensanchada que sigue siendo la tarea de nuestro siglo. Hegel es el inventor de esta Razón más comprensiva que el entendimiento, de esta Razón que, capaz de respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de los métodos de pensamiento, de las civilizaciones y de la contingencia de la historia, no renuncia, sin embargo a dominarlos para conducirlos a su propia verdad"(20)

En este párrafo, Merleau-Ponty destaca algunos temas fundamentales de Hegel y que encuentra afines a su obra: 1) El enfrentamiento con un 'irracional'; 2) Ensanchamiento de la razón,-

(20) M. Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*, Trad. N. Comadira, Península, -- 1977, p.109

más comprensiva que el entendimiento; 3) Respeto de lo individual y contingente; 4) Procedencia hegeliana de la fenomenología y del existencialismo(21).

El enfrentamiento con lo irracional que Merleau-Ponty descubre en Hegel equivale a una penetración en la existencia, la cual encierra los opuestos de en-sí y para-sí, de sujeto y objeto. El entendimiento permanece dentro de la distinción sujeto-objeto, y por eso Hegel inventa esta razón más comprensiva que el entendimiento y que es la razón dialéctica. Merleau-Ponty en el fondo -- tiene una concepción dialéctica de la existencia. Pero esto no implica una subordinación de lo fáctico a lo ideal. Merleau-Ponty -- piensa que Hegel al igual que la fenomenología se atiene a lo que aparece y no busca un noúmeno detrás o más allá del fenómeno.

El acercamiento de Merleau-Ponty a Hegel no lo compromete a adoptar el racionalismo, pero sí le permite alejarse de -- los excesos irracionalistas del existencialismo. Ciertamente Merleau-Ponty es antirracionalista mas no desprecia a la razón. Esto se ve claramente en su obra, modelo de pensamiento crítico, antidogmático y a la vez pensamiento comprometido con la existencia.

Con todo lo visto hasta aquí quedan definidas por lo menos tres influencias que contribuyen a darle su fisonomía a la fenomenología existencial de Merleau-Ponty; el método fenomenológico de Husserl, la temática existencial de Heidegger y Sartre y la racionalidad dialéctica de Hegel. Esto mismo explica por qué -- A. De Waehrens calificó de filosofía de la ambigüedad al pensamiento de Merleau-Ponty. En efecto, Merleau-Ponty siempre que pro

(21) Cfr. J. Lomba Fuentes, *Fenomenología existencial en Merleau-Ponty*, Pensamiento, Vol.2, 1971, pp.309 y ss.

nuncia un sí agrega un no; afirma el sentido pero destaca el tras fondo de sinsentido, defiende la razón pero señala el suelo irracional en que se apoya esa razón. Esta ambigüedad, que le acarreó muchas críticas por nunca definirse, no es para Merleau-Ponty un defecto, es sencillamente el destino de todo pensamiento que asuma la ambigüedad radical de la existencia.

1.3. El prólogo a la *Fenomenología de la percepción*.

Para tener una mejor idea de la interpretación merleau-pontyana de la fenomenología, es imprescindible el Prólogo a la F.P. Veamos qué dice ese prólogo.

Para Merleau-Ponty la unidad y el verdadero sentido de la fenomenología lo encontramos en nosotros mismos(22) y lo que Merleau-Ponty intenta en su prólogo a la F.P. es "fijar y objetivar esta *fenomenología para nosotros*(23), lo cual hace revivando los famosos temas que constituyen el método fenomenológico.

1.3.1. La descripción fenomenológica.

"Se trata de describir, no de explicar ni analizar"-- (24). La fenomenología no acepta las concepciones científicas según las cuales yo soy el resultado de una encrucijada de múltiples causalidades, ya que es mi existencia la que sostiene mis antecedentes y les da sentido(25).

La fenomenología por rigor no puede aceptar las visiones científicas porque son ingenuas, es decir, acríticas y sobreentienden el mundo original anterior al conocimiento científico respecto del cual

"...toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el cual aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera"(26)

Pero el rechazo del realismo científico no equivale a

(22) Cfr. F.P. p.8

(23) F.P. p.8

(24) F.P. p.8

(25) Cfr. F.P. pp.8 y 9

(26) F.P. pp. 8 y 9

un retorno idealista a la conciencia. La reflexión trascendental-kantiana a partir de nuestra experiencia del mundo se remonta al sujeto como su condición de posibilidad y hace ver la síntesis universal como algo sin lo cual no habría mundo. Ahora bien, la idea de una síntesis aunque supone unos datos por sintetizar y estos datos son en realidad un producto del análisis, la verdad es que no hay nada por sintetizar, pues la unidad del mundo no es engdrada sino siempre supuesta. El mundo es el campo en que se apoyan nuestros pensamientos(27).

Así pues la crítica del realismo científico no nos -- conduce a un sujeto constituyente sino a un *sujeto en el mundo* (28) En efecto, no soy originariamente un sujeto que toma distancia -- frente a las cosas y que las haga aparecer como objetos. Habito - entre las cosas aunque no por ello me vuelvo una cosa más entre - ellas. Este sujeto que habita el mundo surge como trasfondo de la reducción fenomenológica.

1.3.2. La epoché y la reducción trascendental.

Antes de iniciar la descripción fenomenológica es necesario poner entre paréntesis o hacer epoché de nuestros prejuicios del sentido común y de nuestra actitud natural, pero no para romper con el mundo sino para comprender mejor nuestra relación - con él ya que ésta es siempre supuesta y pasa desapercibida por - lo que para explicitarla es necesario suspender provisionalmente nuestro movimiento natural hacia el mundo(29). No se intenta huir hacia una región extramundana e incondicionada, la epoché busca a

(27) Cfr. F.P. p.10

(28) Cfr. F.P. p.11

(29) Cfr. F.P. p.13

dueñarse de los condicionamientos a los que está sometida la conciencia. Lo que revela la epoché es que la conciencia no es un reflejo de sus condicionamientos, pero también que no existe una --conciencia incondicionada(30), ya que nuestras reflexiones también fluyen y no hay un pensamiento capaz de abarcar todos nuestros pensamientos(31).

Así queda claro que la reducción no es la toma de una posición desde la cual pudiera desplegarse el mundo en su totalidad despojándolo de su opacidad. Aquí está la diferencia entre el trascendental fenomenológico y el kantiano. Kant hace del mundo algo inmanente al sujeto en lugar de concebir a éste como trascendencia hacia el mundo(32), que es como lo entiende la fenomenología.

"Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el 'In-der-Welt-Sein' de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica."(33)

1.3.3. La reducción eidética.

La reducción también es eidética. Según Merleau-Ponty la fenomenología necesita pasar por las esencias pero no porque estas sean su objeto sino porque para conquistar la facticidad de nuestra existencia se necesita de un campo de idealidad(34). Por ello la fenomenología no debe confundirse con un análisis del len

(30) Cfr. F. Boburg, *La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología*, Tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México, 1985, p.35

(31) Cfr. F.P. p.14

(32) Cfr. F.P. p.13

(33) F.P. p.14

(34) Cfr. F.P. p.14

guaje, pues para la fenomenología las esencias hay que buscarlas en la experiencia no en el lenguaje(35). Es precisamente en el silencio de la conciencia originaria donde aparece el núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión(36).

Esto quiere decir que para Merleau-Ponty la reducción eidética no consiste en un abandono de lo fáctico. No se trata de buscar el mundo en idea sino lo que es de hecho para nosotros, en nuestra existencia irrefleja(37).

Se trata pues de un positivismo fenomenológico que -- funda lo posible en lo fáctico, que parte del hecho de que tenemos experiencia de la verdad que no es otra cosa que la evidencia, pero que no considera a ésta como apodíctica porque si bien permanece abierto al mundo sin embargo nunca llego a ser su dueño absoluto(38).

1.3.4. Intencionalidad.

Si bien la intencionalidad es la tesis fenomenológica más célebre, ésta sólo puede entenderse por la reducción. "Toda conciencia es conciencia de algo", así expresa la fenomenología el concepto de intencionalidad, sin embargo ya la filosofía trascendental kantiana señalaba algo semejante al sostener que la experiencia interna es imposible sin la externa. Pero hay una gran diferencia entre la intencionalidad kantiana y la fenomenología, pues mientras que para la primera la unidad del mundo se funda en

(35) Merleau-Ponty gustaba de citar la frase de Husserl de que se trataba de llevar a la expresión la experiencia muda de las cosas Cfr. Id. p.15

(36) Cfr. F.P. p.15

(37) Cfr. F.P. p.15

(38) Cfr. Supra cita 5

la síntesis que hace un sujeto, para la segunda la unidad se vive como ya estando ahí antes de cualquier acto de identificación expresa(39).

Husserl hablaba de una teleología del juicio y por -- ella hay que entender que el sujeto es proyecto de un mundo al -- cual no abarca de modo absoluto pero al que no puede dejar de dirigirse, y que el mundo es este ser preobjetivo que es la meta -- del conocimiento.

Así pues, por la intencionalidad estamos condenados - al sentido(40). La fenomenología debe pues descubrirnos el sentido de los actos intencionales de la conciencia, pero además, piensa Merleau-Ponty, es necesaria una fenomenología de la génesis -- que armonice las explicaciones externas y causales con la racionalidad del sentido. La conciencia no es espontaneidad absoluta, -- sus actos son motivados, mas no quiere decir que esté determinada por esos motivos. Comprender las relaciones entre los motivos y - la intencionalidad de la conciencia es lo que, según Merleau-Ponty, buscaba Husserl con su fenomenología de la génesis.

Precisamente porque la conciencia está comprometida - con un mundo, con una situación es por lo que sus actos no son absolutamente libres aunque no por ello queda reducida a un reflejo del mundo. Hay pues un círculo hermenéutico: hay que entender al hombre a partir de su circunstancia y a la circunstancia a partir del hombre(41).

(39) Cfr. F.P. p.17

(40) Cfr. F.P. p.19

(41) Cfr. F.P. p.18

En el fondo es una transformación de la fenomenología en hermenéutica, transformación iniciada ya por Heidegger(42).

1.3.5. La nueva racionalidad: superación del subjetivismo y del objetivismo.

De todo lo anterior —descripción, epoché, reducción eidética, intencionalidad— se desprende una nueva noción de racionalidad que no es ni idealista ni realista(43).

No hay una racionalidad sino que se establece, lo fáctico no se deduce de lo posible. Sin embargo, dice Merleau-Ponty, hay un Logos preexistente que es el mundo mismo(44), y la fenomenología lo que nos enseña es a ver de nuevo el mundo. Entendiendo por mundo, por supuesto, no una realidad en sí sino la circunstancia histórica con la que está comprometido el sujeto. De esta manera, no hay prioridad de la conciencia sobre el mundo, ni de éste sobre aquella, sino una unidad de ambos que no es otra cosa -- que el ser-en-el-mundo heideggeriano.

Ahora bien, como la fenomenología por un lado está en la historia y por otro pretende ser una reflexión radical, se convierte entonces en una meditación infinita, y esta es la razón -- por la cual la fenomenología nunca queda acabada, pero esto no es un fracaso, sino que se desprende necesariamente --concluye Merleau-Ponty-- de su tarea de revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón(45).

(42) Cfr. F. Galán *De la fenomenología a la hermenéutica*, Logos, Revista de Filosofía de la Universidad La Salle, N° 34, 1984, p.85 y ss. En el tránsito hacia la hermenéutica se pasa por la fenomenología existencial que es donde -- hay que ubicar a Merleau-Ponty.

(43) Cfr. F.P. p.19

(44) Cfr. F.P. p.20

(45) Cfr. F.P. p.20

CAPITULO 2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA PERCEPCION.

- 2.1 La primacia de la percepción.
- 2.2 La percepción en *La Estructura - del comportamiento.*
- 2.3 Epoché de los prejuicios en torno a la percepción.
- 2.4 El campo fenomenal.

2.1 La primacía de la percepción.

El fenómeno de la percepción es el tema que Merleau-Ponty elige como campo para sus investigaciones, entre otras razones porque es en este fenómeno donde se resuelven las oposiciones alrededor de las cuales ha girado la filosofía moderna, esto es, las oposiciones entre: cuerpo y alma, materia y espíritu, naturaleza y cultura, libertad y determinismo, sujeto y objeto, idealismo y realismo.

De hecho Husserl ya señala las peculiaridades del fenómeno perceptivo:

"A toda ciencia corresponde un dominio de objetos como campo de sus investigaciones y a todos sus conocimientos, es decir, aquí proposiciones justas, corresponden como primitivas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se dan en sí mismos, y al menos parcialmente en forma originaria, los objetos del dominio. La intuición en que se dan, la intuición de la primera esfera del conocimiento, la 'natural', y de todas sus ciencias, es la experiencia en que aquellos objetos se dan originariamente es la percepción, entendida la palabra en el sentido habitual. Darse originariamente algo real, 'intuirlo' simplemente y 'percibir' son una sola cosa"(1)

La percepción es pues la experiencia en que originariamente se dan los objetos. Si la fenomenología es una búsqueda de lo originario —un ir a las cosas mismas— entonces la fenomenología es un retorno a la percepción. Ciertamente, también hay una fenomenología de la imaginación como la que hace Sartre, y una fe

(1) E. Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos, 3a. ed., F.C.E., México 1986 p.17

menología de la conciencia del tiempo como la que hace el mismo - Husserl. Pero en la medida en que la fenomenología busca la experiencia preobjetiva del mundo, como base que sostiene la ciencia, en esa medida le dirige especial atención al fenómeno perceptivo.

La percepción es el lugar privilegiado para nuestro - encuentro con la realidad. A eso se debe que se consagre como modelo de realidad al ser percibido. En la medida en que entendamos el ser percibido entenderemos lo que significan realidad y verdad. Se trata pues de captar en toda su riqueza esa experiencia tan vf vida que es la percepción: esta pluma que empuño y manipulo, la - hoja sobre la que escribo, la mesa en que me apoyo, todas las cosas que me rodean que están al alcance de mi vista y que se me -- presentan con una nitidez paradigmática, en fin, todo lo que percibo posee una presencia irrecusable, ante la cual todos los argu mentos racionalistas y escépticos parecen exagerados y artificiosos. No se trata, por supuesto, de defender un dogmatismo que haga del mundo percibido un ser absoluto, porque siempre rodeando - la claridad del ser percibido encontramos -y esto es lo que tie- nen de razón el racionalismo y el escepticismo- un trasfondo inde terminado y opaco: cuando fijo mi atención sobre esta hoja de pa- pel todo lo que la rodea pasa a segundo plano y se convierte en u na multiplicidad borrosa y confusa.

Esta ambigüedad de la realidad percibida es lo que re chaza el racionalismo, en nombre de un supuesto conocimiento "cla ro y distinto", pero con ello olvida que este conocimiento es deu dor de la experiencia perceptiva, que un pensamiento puro no es - más que una abstracción y que es imposible prescindir de la per--

cepción(2).

Es cierto, como pensaba Descartes, que nuestros sueños y nuestras ilusiones guardan parecido con los objetos percibidos, pero también es cierto que nuestros sueños e ilusiones jamás se abrirán a todos nuestros sentidos como lo hacen las cosas percibidas, lo cual posibilita que lo que oigo sea confirmado -- por mi vista y mi tacto.

También es cierto que la cosa percibida es inestable, cambiante, múltiple, lo cual encierra siempre la posibilidad del equívoco y el error. Pero igualmente cierto es que una percepción errónea es superada por *otra percepción* verdadera, lo cual significa que la posibilidad de error que encierra toda percepción no es sino la otra cara de la posibilidad de verdad y que finalmente la percepción nos entrega un ser que aunque ambiguo es irreductible al no ser.

El racionalismo rechaza la percepción porque busca un pensar puro sin nada de sensación, pero ese pensar no nos pertenece, pues no somos espíritus puros, y si lo fuéramos faltaría explicar por qué percibimos, por qué el pensar está originalmente atascado en lo sensible, con lo cual se desemboca en la necesidad de volver al fenómeno de la percepción.

La primacía de la percepción no consiste en una reducción de la existencia a la actividad perceptora, sino en que la percepción nos proporciona un "primer suelo del que no se puede prescindir"(3).

(2) Cfr. M. Merleau-Ponty, *Recuento*, Revista Espacios, Trad. O. del Barco, -- Centro de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de Puebla, -- Año 1, N° 4, p.52

(3) M. Merleau-Ponty, citado en J.J. Nebrada *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, -- Madrid, 1981, p.72

2.2 La percepción en la estructura del comportamiento.

2.2.1. La percepción vivida vs. la percepción explicada objetivamente.

Desde su primer libro titulado *La estructura del comportamiento*(4), escrito en 1938, Merleau-Ponty le concede una gran importancia al problema de la percepción. Como muy bien ha señalado A. De Waelhens, la diferencia entre esta obra y la F.P., es el tipo de experiencia descrito: en el primer libro se estudia y critica la experiencia objetiva de la psicología experimental y en el segundo se describe la experiencia preobjetiva(5).

La S.C. muestra la insuficiencia del mecanicismo para explicar el comportamiento(6). En este sentido Merleau-Ponty encuentra más satisfactoria la explicación de la Gestaltpsychologie, que ya no piensa el estímulo y el comportamiento como exteriores, sino como constituyendo una totalidad o Gestalt. Pero también esta explicación sigue siendo insuficiente porque tiene un error de base: supone que la Gestalt es algo existente en sí y no se percata de que es un objeto de la percepción(7).

La Gestaltpsychologie da por sentado -igual que todas las ciencias objetivas- el mundo percibido del que toma prestadas

(4) *La structure du comportement* P.U.F., Paris, 1972 Todas las referencias son a esta edición y será citada en adelante con las siglas S.C.

(5) A. De Waelhens *Une philosophie de la ambiguïté* Estudio introductorio a la S.C. pp. XII y ss.

(6) Una exposición más amplia de este libro se puede encontrar en F. Bobürg -- *La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología*, Tesis de licenciatura, UIA, 1985. En este trabajo se interpretó la S.C. como una crítica al concepto cartesiano de res extensa.

(7) Cfr. S.C. p.155

todas sus nociones y busca incluso explicar objetivamente la percepción ignorando que es por la percepción que puede efectuarse - el pensamiento objetivo. La crítica a la Gestaltpsychologie ya pone de manifiesto la necesidad de un estudio fenomenológico de la percepción y en ese sentido prepara el camino que conduce a la -- F.P.(8).

No es pues casual que la S.C. comience contrastando - la explicación objetiva de la percepción con la percepción vivida. En esta última descubro una intención y un sentido, mi percepción se dirige, apunta a un objeto. La ciencia desdeña esto y reduce mi comportamiento perceptivo a un efecto producido por una cosa en - sí que es el objeto y que pone en marcha, por su acción física, - un dispositivo mecánico que explica todos mis movimientos(9).

Merleau-Ponty cuestiona las explicaciones mecanicis--

(8) Por esta razón no estoy de acuerdo con N. García Canclini quien afirma en su libro *Epistemología e historia*, UNAM, México 1979, p.84 que la F.P. es un retroceso respecto de la S.C., porque según el autor, Merleau-Ponty abandona el buen camino que lo llevaba al estructuralismo, y toma el mal sendero de la filosofía burguesa idealista al adoptar el método fenomenológico. No me refiero al problema de qué método sea más válido el estructuralismo o la fenomenología, pero lo que sí me atrevo a afirmar es que sí hay continuidad entre -- la S.C. y la F.P. La primera obra prepara y conduce a la segunda. Por eso en mi tesis de licenciatura citada arriba, interpreté que ambas obras son una -- crítica a la antropología cartesiana. La S.C. critica la res extensa y la F. P. la res cogitans. - En apoyo de esto puedo recurrir a J. Hyppolite, amigo - de Merleau-Ponty y buen conocedor de su pensamiento: "*La estructura del comportamiento y la Fenomenología de la percepción se complementan, la una a la otra. La una por una crítica de la ciencia objetiva que se coloca en un mundo-completo y real sin percatarse de que respecto al mundo, la experiencia es -- constituyente, nos enseña a afrontar el comportamiento como un debate existencial con el mundo, y no como un mosaico de reflejos añadidos los unos a los otros(...)* La otra, por una descripción de la conciencia perceptiva, nos descubre la matriz de todo pensamiento, el punto de origen a partir del cual sólo se constituyen los modelos de la ciencia en general y de las ciencias humanas en particular. *La estructura del comportamiento* prepara la *Fenomenología de - La percepción*, pues ella obliga a la ciencia a revelar los fenómenos sobre los cuales no deja de apoyarse." *Figures de la pensée philosophique*, t.II, P.U.F. Paris, 1971, pp. 689 y 690. La traducción es mía.

(9) Cfr. S.C. pp. 5 y ss.

tas como ésta, y critica así a la reflexología, a la teoría del reflejo condicionado de Pavlov y al behaviorismo. Todas estas teorías suponen un mundo de hechos en sí y descalifican el mundo preobjetivo reduciéndolo a "apariencias subjetivas", sin darse cuenta de que el mundo preobjetivo es más original y es el que puede darle un sentido al mundo objetivo de hechos.

Así pues desde el inicio de la S.C. hay una postura crítica del pensamiento objetivo y se busca devolverle sus derechos al mundo preobjetivo, que finalmente es el mundo percibido. Discretamente la S.C. adopta ya la postura fenomenológica que rechaza que la ciencia objetiva pueda autofundamentarse y exige la búsqueda de un saber más originario que la ciencia.

2.2.2. Percepción y comportamiento simbólico.

La S.C. vuelve a destacar la importancia de la percepción cuando distingue las tres clases de estructuras del comportamiento: sincréticas, amovibles y simbólicas. Estas últimas son explicadas por Merleau-Ponty recurriendo a los famosos experimentos con simios hechos por Koehler(10). No es que en los simios encontremos la estructura simbólica sino que su ausencia en ellos pondrá de manifiesto lo propio de esa estructura. Estos experimentos muestran la capacidad de los simios para resolver ciertos problemas como el arreglar unas cajas para trepar y alcanzar una fruta o el usar un bastón para aproximar el alimento. Koehler pensaba que con estos quedaba demostrada la inteligencia de los animales. A Merleau-Ponty no le interesa si en efecto los experimentos demuestran o no la inteligencia animal pues todo depende de lo que

(10) Cfr. S.C. p.123 y ss.

se entienda por inteligencia. A Merleau-Ponty más bien le interesan los casos en que los simios fracasan: el simio no utiliza una rama tal y como utilizó el bastón; tampoco usa para trepar la caja donde está sentado otro simio. Koehler sorprendido de que en unos casos los simios resolvieran los problemas y en otros, en esencia iguales, no, explicó que se debía a una percepción defectuosa. Seguramente Koehler razonaba que si el animal era inteligente —puesto que había resuelto los problemas— entonces su incapacidad para resolver otros problemas semejantes se debía a otra causa diferente a la falta de inteligencia y supuso entonces que los simios tenían una visión deficiente. Pero deficiente ¿con respecto a qué? ¿respecto a qué visión? ¿respecto a la visión humana? Al parecer Koehler pensaba que el simio estaba en una situación similar a la de un daltónico o un miope.

Merleau-Ponty piensa que la percepción animal en realidad es radicalmente distinta de la humana. La percepción animal no es deficiente, sencillamente es como es. Lo que explica el fracaso del animal es que su percepción no está abierta a "cosas", una cosa es: "...una unidad concreta capaz de entrar, sin por ello perderse, en una multiplicidad de relaciones".(11). El animal no percibe que una cosa idéntica como una caja sirva para sentarse y para trepar.

Precisamente lo propio del comportamiento simbólico — está en dirigirse a unas unidades significativas, en captar un mismo tema en diversas expresiones.

2.2.3. Percepción y trabajo.

(11) S. C. p. 128

Lo anterior le da pie a Merleau-Ponty para distinguir tres órdenes irreductibles: el físico, el vital y el humano. Para destacar lo característico del orden humano escoge un comportamiento típico del hombre: el trabajo, y a partir de él descubre que lo propio del orden humano es la temporalidad. El comportamiento humano no está dirigido a lo inmediato sino que siempre abre un horizonte de futuro(12).

Y es precisamente en relación con el trabajo que Merleau-Ponty vuelve a tocar el tema de la percepción. Piensa Merleau-Ponty que todo trabajo supone una conciencia, pero sólo desintelectualizando la conciencia, es decir, sólo abandonando la concepción de la conciencia como sujeto epistemológico se puede entender la relación conciencia-trabajo. Merleau-Ponty propone entender la conciencia como una red de intenciones y concibe una vida de la conciencia que desborda el conocimiento expreso de sí misma(13). Esta vida irrefleja de la conciencia es la percepción. Esta idea será de capital importancia para la F.P., donde se mostrará que la percepción desborda el marco del conocimiento.

2.2.4. Percepción y relaciones cuerpo-alma.

La última referencia a la percepción que hace la S.C. se encuentra en el último capítulo, el cual tiene por tema las relaciones cuerpo-alma y ocupa en él un lugar central el problema de la percepción. Este capítulo es verdaderamente un puente entre la S.C. y la F.P. pues el tratamiento de la percepción es extenso y se asemeja mucho al que se hace en la F.P. La percepción le permite a Merleau-Ponty entender las relaciones cuerpo-alma tal y como

(12) Cfr. S.C. p.190

(13) Cfr. S.C. P.231

también le permitió entender la relación conciencia-trabajo.

La razón de que Merleau-Ponty trate el problema de -- las relaciones cuerpo-alma, se debe a que la S.C. se había pro--- puesto como meta en su introducción, entender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza(14). En el fondo equivale al -- problema de la relación cuerpo-alma, ya que la filosofía moderna-- había identificado el alma con la conciencia y el cuerpo con la - naturaleza dejando en la completa oscuridad el problema de sus re- laciones.

La crítica hecha por la S.C. a la reflexología, a Pa- vlov y al behaviorismo, en el fondo es una crítica a la concep--- ción mecanicista de la naturaleza. De esta forma se abre una posi- bilidad de comprender cómo se relaciona el alma con el cuerpo. Pe- ro falta aún desintelectualizar el alma, pues si se acepta la de- finición de alma como pensamiento de sí, entonces es imposible -- que se relacione con el cuerpo que es irreductible al pensamiento.

La percepción es tratada con vistas a desintelectuali- zar la conciencia. Si volvemos al fenómeno perceptivo encontramos que el cuerpo no nos aparece como un intermediario entre las co- sas y nosotros. Por otra parte la percepción no puede ser entendi- da como un acto del espíritu ya que el percibir supone una posi- ción desde la que se percibe y el espíritu no ocupa posición algu- na. A esto se debe que la interpretación idealista de la percep- ción reduzca el objeto percibido a su significación desdeñando el modo como aparece el objeto, pero con ello falsea la experiencia- perceptiva, en la que no se separa la significación de la aparien-

(14) Cfr. S.C. p.1

cia, pero si se admite que la significación es inseparable de la apariencia se requiere entonces admitir la encarnación de la conciencia perceptora, ya que las apariencias surgen por la posición que es dada por el cuerpo. En efecto, la significación de los objetos percibidos se descubre sólo si nos colocamos a cierta distancia de ellos o si los percibimos desde cierto ángulo.

Esto lleva al problema de la relación entre las significaciones que descubre la percepción y las significaciones ideales que son pensadas por la conciencia. Este problema tan sólo es planteado y con ello cierra la S.C. dejando la cuestión para ser desarrollada después en la F.P.

2.3. Epoché de los prejuicios en torno a la percepción.

Fiel al método fenomenológico, Merleau-Ponty inicia la F.P. haciendo epoché de los prejuicios en torno a la percepción y que impiden un acceso a este fenómeno. Estos prejuicios son: la sensación, la asociación y proyección de recuerdos, la atención y el juicio. Estos prejuicios están asociados a dos grandes interpretaciones de la percepción: una es la empirista-materialista que termina por hacer de la percepción un hecho objetivo y la otra es la intelectualista-idealista que convierte la percepción en un acto del espíritu o del pensamiento. Ninguna de las dos llega a la experiencia perceptiva. Merleau-Ponty intenta superar estas dos interpretaciones poniendo entre paréntesis la serie de prejuicios que están en su base. Una vez hecha esta epoché que dará el campo fenomenal, que será el terreno en el que incursionará la F.P.

Veamos pues cómo hace Merleau-Ponty esta epoché(15).

2.3.1. La sensación.

El mundo que percibimos está cuajado de cualidades: colores, aromas, sabores, etc..., ¿Qué son estas cualidades? ¿Cómo tenemos acceso a ellas? El empirismo las considera como impresiones despojadas de sentido, que dejan los objetos en nosotros: son las sensaciones. Por ejemplo mi percepción de una manzana es interpretada como la asociación de las sensaciones de rojo, dulce, etc... formándose el objeto manzana, pero ésta no es algo sensible, lo sensible son las cualidades, las cuales se me dan aisla

(15) Reproduzco aquí con algunas modificaciones y añadidos, el capítulo 2 de la Primera parte de mi tesis de licenciatura: *La fenomenología del cuerpo-sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología*. UIA. México, 1985, pp.23 a 30

das: siento rojo y dulce, pero no hay cosa roja o dulce. Sin embargo, nadie, ni siquiera los empiristas han tenido experiencia de estas cualidades porque toda percepción supone un contexto. En efecto, lo que yo capto es la manzana en su color y su sabor. Las cualidades que se perciben, son percibidas como cualidades de algo y nunca por separado: "El 'algo' perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un 'campo'"(16).

Por otra parte, la sensación como impresión es considerada como algo que se da en la conciencia. Ver es poseer colores y oír poseer sonidos. Cuando siento la miel dulce, la dulzura es algo que se genera en mí. Pero esta concepción nuevamente ha falseado la experiencia, porque los colores, los sabores, los olores, etc..., son cualidades que vemos que están en las cosas: "El rojo y el verde no son sensaciones, son unos sensibles; la cualidad no es un elemento de la conciencia, es una propiedad del objeto"(17). Este error es motivado por el hecho de que si quiero conocer el color de algo, tengo que verlo, si quiero conocer su sabor tengo que gustarlo etc..., y así se traslada a la conciencia lo que sabemos que está en las cosas.

También por sostener que los colores son aquello que se capta con los ojos, los sonidos con los oídos, etc..., es por lo que los sentidos son considerados como conductores de mensajes que dejan las cosas sobre nuestros órganos de los sentidos. Se sostiene una "hipótesis de constancia"(18), según la cual hay una correspondencia entre lo que se da en el cuerpo y el estímulo que

(16) F.P. p.26

(17) F.P. p.26

(18) Cfr. F.P. p.29

actúa sobre él. El cuerpo es concebido como una placa fotográfica sobre la que se imprime un paisaje y la percepción es interpretada como la reproducción o copia de un texto original. Sin embargo esta concepción no explica el hecho de que una región multicolorada nos parezca de un solo color cuando según los topes cromáticos de la retina debería aparecer un color aquí y otro color ---- allá(19). Que el cuerpo no es un transmisor de mensajes impresos por los objetos, lo muestra el hecho de que al ser afectada la -- función visual por una lesión, resulta que primero todos los colores pierden su saturación, luego el espectro se reduce a cuatro - colores, luego a dos y finalmente se llega a una monocromasia engris(20). El funcionamiento del cuerpo no debe entenderse como la copia de, sino como la constitución del fenómeno del mundo(21).

Esta concepción de sensación aislada arranca del prejuicio que considera al cuerpo como compuesto de partes extrínsecas unas de otras y a la sensación como el efecto de la acción física de un estímulo sobre una parte (un órgano) sin que afecta a las demás. Se trata de una concepción objetiva del cuerpo que es la que todas las ciencias suponen(22).

Una descripción fiel del fenómeno de la percepción -- mostrará que ésta no se rige por las categorías aplicables a los fenómenos físicos.

2.3.2. La "asociación" y la "proyección de recuerdos"

Una vez introducida la noción de sensación se interpreta la percepción como una asociación de sensaciones. Pero como

(19) Cfr. F.P. p.29

(20) Cfr. F.P. p.31

(21) Cfr. F.P. p.31

(22) Cfr. F.P. p.32

las sensaciones han sido despojadas de sentido surge el problema del fundamento de la asociación. En realidad, lejos de que lo percibido sea el resultado de una asociación, toda asociación se fundamenta en la unidad de significación de lo percibido. Lo que permite relacionar dos datos es que se capta algo común a los dos.

Lo mismo vale para la asociación de experiencias presentes y pasadas. A veces se quiere explicar una percepción presente por la intrusión de un recuerdo, pero no se toma en cuenta que para que el pasado sea evocado se requiere que en lo presente se descubra algo semejante a lo percibido en el pasado(23).

La hipótesis de la interferencia de los recuerdos sobre las percepciones presentes ha sido empleada sobre todo para explicar las ilusiones. Por ejemplo, si en la penumbra creo ver a una persona y al acercarme me doy cuenta que es un árbol, se supone que un recuerdo se introduce en la percepción, pues no hay --- realmente "persona" para que yo la perciba. Pero como ya se dijo, se necesita descubrir en lo presente algo semejante al pasado para que éste sea evocado. En efecto se debía a la configuración general del árbol que me parecía una persona.

"Volviendo a los fenómenos, se encuentra como estrato fundamental un conjunto ya gravido de un sentido irreductible: no de sensaciones lacunares, entre las que se incrustarían unos recuerdos, sino la fisonomía, la estructura del paisaje o de la palabra, espontáneamente conforme con las intenciones del momento al igual que con las experiencias anteriores"(24).

2.3.3. La "atención" y "el juicio".

Para el empirismo que explica la percepción como aso-

(23) Cfr. F.P. p.41

(24) F.P. p.44

ciación mecánica de "sensaciones", la atención no es más que un poder de constatación de la conciencia. Las sensaciones ya están ahí, se han impreso en los órganos de los sentidos, y si no se las percibe es porque no se ha puesto atención, ésta es como una lámpara que ilumina unos objetos que ya estaban ahí en la sombra.

Por su parte todas las interpretaciones intelectualistas conciben el acto de atención como un esclarecimiento de algo que ya se percibía pero de modo confuso(25).

La diferencia entre la percepción atenta y la distraída radica en la manera de percibir pero no en lo percibido. La atención vuelve a ser una luz que ilumina los objetos ya constituidos.

Pero estas dos concepciones no pueden explicar el hecho de que los niños durante los nueve primeros meses de su vida, no distinguen lo coloreado de lo acromático más que globalmente, que luego las regiones coloreadas se agrupan en tintes "cálidos" y tintes "fríos", hasta que finalmente se llega a los detalles de los colores(26). Según las teorías empiristas e intelectualistas, los colores ya están dados, sea como sensaciones o como objetos definidos "en sí" y es por falta de atención que el niño no los percibe. En realidad estas interpretaciones han privilegiado al mundo del adulto y piensan que es exactamente el mismo del niño sin darse cuenta que aquel es una formación segunda que se originó a partir de un mundo infantil en el que sólo existía lo coloreado y lo acromático, y que poco a poco se fueron estableciendo diferencias que constituyen el mundo policromo del adulto.

(25) Cfr. F.P. p.49

(26) Cfr. F.P. p.51

La atención no viene a iluminar un objeto ya constituido "en sí", independiente del sujeto sino que es un acto de -- constitución que explicita y tematiza lo que antes era un horizonte indeterminado(27).

La atención es motivada por algo indeterminado que la solicita, pero el resultado del acto de la atención no estaba dado en el comienzo. El hecho de que la luna vista a través de un tubo de cartón no aparezca más grande en el horizonte que en el zenit, no quiere decir que en la visión libre también sea así. El empirismo sí cree eso porque juzga la visión de acuerdo a lo que se forma en las retinas, y el intelectualismo también así piensa porque considera que el resultado de la atención ya está dado antes de fijarla(28).

Otro obstáculo que impide el acceso al fenómeno perceptivo es la interpretación intelectualista que toma la percepción como una sensación más un juicio. Si bien el intelectualismo no acepta que sintamos sensaciones aisladas, no niega la existencia de éstas sino que las supone, pues el juicio lo que hace es vincularlas. Las ilusiones parecerían ser una prueba de que la -- percepción es un juicio, pues se atribuye a éste el origen de lo que la sensibilidad no proporciona. Se considera la percepción como una interpretación de unos supuestos signos sensibles(29).

Así, por ejemplo, si una caja grande de cartón me parece más pesada que una pequeña, hay que decir que la *juzgo* más pesada y de ahí que diga que la percibo más pesada aunque no la -

(27) Cfr. F.P. p.52

(28) Cfr. F.P. p.53

(29) Cfr. F.P. p.55

haya cargado(30).

Pero ¿cuál es el fundamento del juicio? Si se responde que los juicios están motivados por la manera como se presentan las cosas, se admite entonces que antes de juzgar se ha constituido el objeto, que se ha captado un sentido inmanente a lo -- sensible que el juicio no hace más que expresar. Por ejemplo, en la ilusión de Zöllner las líneas principales se ven inclinadas una sobre otra. El intelectualismo interpreta que el error consiste en haber relacionado las líneas principales con las auxiliares, pero ¿por qué es tan difícil prescindir de las líneas auxiliares? Las líneas paralelas al recibir unas líneas auxiliares dejan de ser paralelas, adquieren otra significación:

"Es esta significación adherente a la figura, esta transformación del fenómeno, lo -- que motiva el juicio falso y que por así decir, está detrás de él. Es ella, al mismo tiempo, la que da un sentido a la palabra 'ver', más acá del juicio, más allá de la cualidad o de la impresión, y hace reaparecer el problema de la percepción."(31)

(30) Cfr. F.P. p.56

(31) F.P. p.57

2.4. El campo fenomenal.

El resultado de la epoché de los prejuicios en torno a la percepción es el campo fenomenal, en el que penetrará la F.P.

El campo fenomenal es la experiencia preobjetiva del mundo en la cual me descubro, no como un sujeto pensante enfrenteado a un objeto nítido y distante, sino como un ser corpóreo que - "vive" las cosas antes de pensarlas. Es el "mundo vivido"(32), en el que aún no se da la toma de posición intelectual de un sujeto y por lo mismo, el mundo aún no es el objeto definido por las propiedades que tanto el realismo como el idealismo le atribuyen.

En este mundo vivido yo me muevo entre las cosas, éstas no se me presentan como objetos sino como polos de significación afectiva, sexual, práctica etc..., que me llaman o reclaman en cuanto soy un ser dotado de un cuerpo. En este campo fenomenal no soy una nada ausente, sino que soy espectador y a la vez formo parte del espectáculo.

El sujeto que vive el mundo antes de pensarlo no es - el sujeto epistemológico que conoce el mundo objetivamente, sino - un sujeto que habita el mundo al cual está ontológicamente unido. En efecto, la relación entre el mundo vivido y el sujeto ya no es intelectual, el mundo no es lo que piensa el sujeto sino aquello - hacia lo que se proyecta su existencia.

El prejuicio del mundo objetivo nos hace pensar que - el mundo original y verdadero es un ser puro, anterior a todo acto de significación del sujeto o un objeto determinado mediante - conceptos universales, y que es este mundo el que se recubre o de forma por los significados afectivos, intereses de clase, signifi

(32) Cfr. F.P. p.78

caciones sexuales etc..., que son catalogados como significados - subjetivos extrínsecos al verdadero ser del mundo. Se distingue - así un mundo subjetivo o de simples apariencias, y un mundo objetivo o verdadero.

Pero el mundo objetivo que es el que construye la --- ciencia supone el campo fenomenal. Hoy en día hemos descubierto - la inherencia de la ciencia a un contexto histórico, sabemos que el mundo objetivo construido por la ciencia es deudor de categorías históricas, y finalmente que la razón hunde sus raíces en la vida que no es otra cosa que la conciencia perceptiva. En este -- sentido, se puede decir que la ciencia no es sino una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada(33).

Por lo que respecta al llamado mundo subjetivo, algunos filósofos y psicólogos han reaccionado contra el privilegio - de lo objetivo y han querido reestablecer el valor de lo subjetivo, el cual es entendido como la esfera de los hechos psíquicos - que es un sector del ser al lado del sector de los hechos físicos, sólo que a diferencia de éste -que es exterior- el mundo psíquico es interior y sólo se tiene acceso a él por la introspección(34). Pero la distinción entre hechos interiores o psíquicos y hechos - exteriores o físicos, supone ya el mundo como horizonte en el que se distinguen efectivamente dentro y fuera pero que él mismo no es nada interior ni nada exterior.

La psicología de la Gestalt que le da prioridad a la totalidad de lo percibido y su sentido, significó una aproximación al campo fenomenal, a la experiencia preobjetiva, pero al -- considerar la Gestalt como una ley a la que tienen que adecuarse-

(33) Cfr. F.P. p.77

(34) Cfr. F.P. p.80

los fenómenos de estructura, despojó al campo fenomenal de su opacidad originaria, cayendo en una posición idealista que juzga lo que es por lo que debe ser, que subordina lo fáctico a lo ideal(35).

El campo fenomenal no es objetivo ni subjetivo; es el horizonte fáctico siempre supuesto por todos nuestros pensamientos. Por ser siempre supuesto, es por lo que nunca podrá ser absorbido de modo absoluto por el pensamiento sin dejar algún residuo. La reflexión sobre el campo fenomenal se realiza sobre un irreflejo(36), que tiene prioridad sobre la reflexión ya que ésta lo debe suponer como su tema; esta prioridad de la vida irrefleja es lo que impide que yo adopte la posición de sujeto trascendental. En efecto, al retornar al campo fenomenal no sólo no encuentro un mundo ni objetivo ni subjetivo, tampoco me descubro como conciencia pura sino como conciencia corpórea, como conciencia comprometida, es decir me descubro en situación.

Merleau-Ponty se propone la tarea de volver al mundo preobjetivo, al campo fenomenal, describiéndolo fielmente sin despojarlo de su facticidad y opacidad; respetando su sentido original sin caer en la tentación de reducirlo a pensamiento claro y distinto. Se trata, en definitiva, nada más pero nada menos, de aprender a ver de nuevo el mundo y comprender así mejor, nuestro vínculo con la realidad y la verdad, suponiendo siempre ya este vínculo y sin jamás pretender inaugurarlos.

(35) Cfr. F.P. p.82

(36) Cfr. F.P. p.83

CAPITULO 3. EL CUERPO: SUJETO DE LA PERCEPCION(1)

3.1. Preámbulo

3.2. El conflicto entre lo psicológico y -
lo fisiológico: el caso del miembro -
fantasma.

3.3. Espacialidad y motricidad del cuerpo
propio.

3.4. El sujeto perceptor es un ser sexuado.

3.5. El cuerpo como potencia expresiva.

(1) Este capítulo reproduce con mínimas modificaciones el capítulo dos de la -
tercera parte de mi tesis de licenciatura: *La fenomenología del cuerpo-sujeto*
de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología,
UIA, México 1985, pp. 98 a 128.

3.1. Preámbulo.

Una vez puestos entre paréntesis los prejuicios en -- torno a la percepción, Merleau-Ponty inicia su estudio volviendo los ojos hacia el sujeto de la percepción que es el cuerpo. En efecto, precisamente porque el cuerpo es el sujeto de la percen-- ción es por lo que ésta no puede ser absorbida por el pensamien-- to: percibir no equivale, como creía Descartes, a pensar que se percibe. Pero esto no debe llevarnos a una concepción objetiva de la percepción que trata de explicar ésta a partir de mecanismos fisiológicos pues esto significa confundir la percepción con un hecho objetivo y finalmente es negar que haya un sujeto de la percepción. Para entender que el cuerpo es el sujeto de la percep-- ción es indispensable desechar la concepción objetivista del cuerpo. Esto es lo que trata de hacer Merleau-Ponty a lo largo de la primera parte de la F.P.

Merleau-Ponty enfrenta las concepciones mecanicistas del cuerpo herederas de la noción cartesiana de cosa o res extensa. Pero su crítica al mecanicismo no lo conduce a una posición intelectualista o idealista que defiende una subjetividad que es puro pensamiento de sí. La idea clave de Merleau-Ponty es el reconocimiento de un sujeto corpóreo. Solamente admitiendo este sujeto es posible entender la percepción, pues ésta no es ni pensa-- miento ni un hecho objetivo.

Merleau-Ponty descubre así que el sujeto de la percep ción es el cuerpo. Esto es de extraordinaria importancia pues el sujeto receptor no es ya un sujeto trascendental ahistórico sino un sujeto que tiene una posición en el mundo. Lo que Merleau-Ponty descubre es, que el cuerpo es el ser-en-el-mundo heideggeriano.

3.2. El conflicto entre lo psicológico y lo fisiológico: el caso del miembro fantasma.

Las ciencias han objetivado el cuerpo y por esta razón sus explicaciones resultan abstractas sin adecuarse a los hechos. Hay un caso en concreto que pone en evidencia la insuficiencia de las hipótesis científicas: el "miembro fantasma" consiste en que un sujeto dice sentir aún el brazo o la pierna que ya le fueron amputados. De él se han dado dos explicaciones, una fisiológica y otra psicológica. Merleau-Ponty encuentra ambas insatisfactorias y propone una interpretación existencial de la corporeidad que supera las hipótesis anteriores. Veamos primeramente las respuestas de los fisiólogos y psicólogos, luego la de Merleau-Ponty.

El fisiólogo considera el "miembro fantasma" como un fenómeno regido por el esquema causa-efecto; es el efecto producido por los impulsos originados en las terminaciones nerviosas que parten del muñón. Pero resulta que la anestesia con cocaína no hace desaparecer el "miembro fantasma" y hay que añadir que el enfermo dice sentir no sólo un brazo cualquiera sino su antiguo brazo, por ejemplo un herido de guerra siente su miembro destrozado por la metralla(2). Al no poder explicar estos hechos se califica el problema de "psicológico" y ahora el "miembro fantasma" es interpretado como un recuerdo o una invención imaginaria del sujeto. Pero la fisiología contrargumenta que el seccionamiento de los conductores nerviosos suprime el miembro fantasma(3). Ha sido una tentación admitir las dos explicaciones sosteniendo una relación-

(2) Cfr. F.P. p.95

(3) Cfr. F.P. p.96

causal entre lo psíquico y lo fisiológico, se trata de la famosa-noción de enfermedad psicosomática. Pero esta noción es un verbalismo mientras no se aclare la posibilidad de la relación causal-entre esos dos ámbitos.

La psicología y la fisiología no han logrado comprender el miembro fantasma por fundarse en una abstracción que divide lo que es uno, y que en el fondo es la dicotomía res cogitantes extensa de Descartes. Con ello han olvidado al sujeto existente que es un sujeto encarnado o corporal. Merleau-Ponty considera necesario volver a la existencia en la cual aún no se ha diferenciado lo psíquico de lo fisiológico. Se trata de reconocer que esa masa de músculos y huesos que es el cuerpo para el científico, en realidad para el sujeto es el bosquejo de su existencia personal y la posibilidad de darse un mundo.

Mi cuerpo es mi "ser en el mundo" o mi "ser en situación", por él estoy empeñado o comprometido (*engagé*) en un proyecto o una tarea. Mis piernas son mi posibilidad de ascender las escaleras, de correr, de caminar, de practicar un deporte, etc..., mis brazos y manos son mi posibilidad de tocar el piano, de escribir a máquina, de estrechar la mano de otra persona, de pintar, etc... "El cuerpo es el vehículo del 'ser en el mundo', y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un mundo definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse con ellos"(4).

Este compromiso con un proyecto en el que me coloca mi cuerpo, se me pone de manifiesto si pierdo un miembro. Así como experimento mi ignorancia al no poder responder a ciertas pre-

(4) F.P. p.100

guntas, así cuando el mundo me exige un brazo o una pierna que he perdido, experimento que carezco de ellos.

Perder un miembro es ya no poder realizar ciertas tareas y sin embargo es posible que aún me parezcan realizables. -- ¿Cómo es posible esto? Merleau-Ponty lo explica distinguiendo un cuerpo habitual de un cuerpo actual. El primero posee los gestos de manejo que han desaparecido del segundo(5). Es el cuerpo habitual el que me revela los objetos como maniobrables aunque ya no los pueda maniobrar. Es mi cuerpo no el intelecto el que me revela los objetos bajo cierta significación.

Tomando en cuenta las anteriores consideraciones, comienza a ser comprensible el "miembro fantasma". Se trata de un a ferramiento del sujeto a una situación pasada en la que aún poseía el miembro. Ahora bien, este aferramiento no es voluntario, no tiene su origen en la libertad. El sujeto se aferra pero no se capta a sí mismo como origen de ese aferramiento, pues el sujeto no se mueve en el orden del "yo pienso que"(6).

El fenómeno de la contención estudiado por el psicoanálisis, puede ayudar a comprender el miembro fantasma. Se trata de una persona que se ha empeñado en algún proyecto pero fracasa; sin embargo su vida transcurre fijada a ese proyecto y renueva -- sus esfuerzos una y otra vez. El sujeto ha sido polarizado por un momento de su vida que privilegia y mantiene presente sin nunca devenir pasado. El "miembro fantasma" es precisamente eso: un presente que se resiste a devenir pasado(7). Pero la fijación al an-

(5) Cfr. F.P. p.101

(6) Cfr. F.P. p.100

(7) Cfr. F.P. p.104

tigo presente no es deliberada sino que el sujeto parece arras--
trado por un poder como autónomo. ¿Cuál es la naturaleza de ese -
poder? Es un estrato de existencia involuntaria que radica en el-
mismo sujeto(8).

La corporeidad es la que introduce en el sujeto este-
margen de existencia involuntaria, calificada por Merleau-Ponty -
de prepersonal y anónima(9). Todos mis proyectos personales se le-
vantán sobre unos proyectos involuntarios que asedian siempre mi-
libertad. El sujeto no es pues dueño absoluto de sí y esto intro-
duce una ambigüedad fundamental en su ser: ni está determinado ni
es libertad absoluta.

En la existencia se supera la oposición entre lo psí-
quico y lo fisiológico, entre la res cogitans y la res extensa:

"El hombre concretamente tomado no es un --
psiquismo conexo a un organismo, sino este-
vaivén de la existencia que ora se deja ser
corpórea (ES DECIR INVOLUNTARIA) y ora remi-
te a los actos personales (...) La unión --
del alma y el cuerpo no viene sellada por -
un decreto arbitrario entre dos términos ex-
teriores: uno, el objeto (RES EXTENSA), el-
otro, el sujeto (RES COGITANS). Esta unión-
se consuma a cada instante en el movimiento
de la existencia."(10).

Precisamente por ser la corporeidad un aspecto de la-
subjetividad, por no ser realmente un objeto, es por lo que el --
psicólogo siempre ha guardado una actitud ambivalente ante ella.-
La psicología de hecho ha atribuido al cuerpo, características --
que no convienen a ningún objeto(11). Por ejemplo, mientras que -

(8) Cfr. F.P. p.100

(9) Cfr. F.P. p.103; también Th.Langan *Merleau-Ponty's Critique of Reason*. Yale University Press 1966 pp. 26 y ss.

(10) F.P. p.107 Los paréntesis son míos.

(11) Cfr. F.P. pp. 108 a 114

a los objetos los veo ahí, a mi cuerpo no lo puedo ver ahí: nunca he visto mis ojos ni mi nuca, y si alguien argumentara que los he visto en un espejo habría que responderle que he visto sus imágenes pero no a ellos mismos. Se podría argüir que tan objeto es el cuerpo que puedo tocar mi cabeza, mi pierna, mi mano derecha con mi mano izquierda, pero en estos casos no tengo la misma experiencia que tengo al tocar un objeto cualquiera. En la conciencia del "me toco", el "me" no es un objeto, sino un sujeto que se autopresenta en todas las partes del cuerpo pero sin partirse en ellas. Ser encarnado implica tener multiplicidad, no guardar unidad absoluta consigo mismo, por eso toco y "me toco".

El cuerpo es también lugar afectivo. Cuando a consecuencia de un golpe "me duele el dedo", no quiere decir que el dedo cause el dolor al sujeto, sino que el sujeto encarnado en el dedo, sufre en él.

Aunque el psicólogo reconoce esto, sin embargo metódicamente ha de olvidarlo para hablar del cuerpo en tercera persona y lograr la objetividad científica. Hace del cuerpo del prójimo - un objeto y acto seguido hace lo mismo con su propio cuerpo. El problema de la psicología es que su campo de investigación no puede ser situado entre los objetos, ni el psiquismo del psicólogo - ni el de su prójimo son verdaderamente objetos. Por ello el psicólogo no puede abandonar la experiencia de su cuerpo tal cual él lo vive. El psicólogo debe volver al mundo vivido, es decir, debe ser fenomenólogo.

3.3. Espacialidad y motricidad del cuerpo propio.

Precisamente por no ser objeto sino lugar y condición de objetividad, mi cuerpo no puede ser colocado en el espacio objetivo(12).

Aunque mi cuerpo pueda ser medido eso no quiere decir que sea una res extensa pues la relación entre sus partes no es de yuxtaposición. La noción de *Gestalt* ya se ha visto, es la que hace comprensible la unidad del cuerpo, pero hay que subrayar que esta unidad se da activamente, es decir, considerando al cuerpo como posibilidad de ciertas acciones o tareas. En otras palabras, la unidad del cuerpo radica en la intencionalidad que modifica la espacialidad del cuerpo en conciencia de situación. El "aquí" no es una coordenada objetiva sino mi situación objetivamente(13).

Para exponer la espacialidad de situación, Merleau-Ponty recurre al fenómeno de la motricidad. Su tesis es que el espacio exterior es inseparable del espacio corpóreo, que el espacio originalmente es un "espacio motriz", y para probarlo se apoya en los datos de la psicología clínica.

En ciertos casos de lesión cerebral, el enfermo no puede cumplir la orden del médico de extender el brazo, mover las piernas, doblar un dedo; y sin embargo, sí pueden cuando tienen la necesidad: tomar un pañuelo, rascarse, coger un fósforo, encender la lámpara..., y esto incluso con los ojos cerrados. También se observa en estos enfermos una disociación entre la capacidad de señalar y la capacidad de coger. Por ejemplo: se les pide señalen una parte de su cuerpo y no pueden, *no la encuentran*, pero si

(12) Cfr. J.F. Bannan *The Philosophy of Merleau-Ponty* Harcourt Brace and World Inc., New York, 1967, p.69

(13) Cfr. F.P. p.117

les pica un mosquito en esa parte, si pueden localizarla y rascarse(14).

¿Cómo dar razón de que en la "situación abstracta" de una orden verbal no pueden realizarse los movimientos que se realizan en la "situación concreta" vital? la respuesta fisiologista es insuficiente puesto que los músculos y nervios conductores no funcionarían en ningún caso. Quedaría entonces la respuesta intelectualista: en situación concreta sí es posible el movimiento -- porque se trata de un reflejo que no requiere dirección del pensamiento ni de la interpretación como es el caso de la situación -- abstracta, en la cual una perturbación intelectual le impide comprender la orden del médico. Pero resulta que sí comprenden la orden intelectualmente.

Descartadas pues tanto la explicación reflexológica -- como la intelectualista, Merleau-Ponty introduce una nueva respuesta: lo que queda afectado en el enfermo es la *percepción motriz*. El movimiento de la mano al sitio de la picadura no es ciego sino intencional:

"...entre la mano como potencia de rascar y el punto picado como potencia que rascar, -- se da una relación vivida dentro del sistema natural del propio cuerpo"(15).

Ahora bien, el enfermo ya no percibe esa zona cuando se le pide que la señale. ¿Por qué a veces sí la percibe y a veces no? Toda percepción supone un contexto o fondo sobre el que se destaca el objeto. Según Merleau-Ponty el enfermo está atascado en un contexto actual y es incapaz de proyectar su alrededor un contexto virtual o posible. El enfermo no puede colocarse en situación virtual o ficticia, su percepción motriz no tiene trasfondo sobre el cual destacar el objeto, si ese trasfondo no es concreto.

(14) Cfr. F.P. p.120

(15) F.P. p.122

Se ve pues la relación íntima entre la motricidad y la espacialidad de situación. Hay que insistir en que no se trata de un movimiento mecánico. Tampoco se trata de un movimiento dirigido intelectualmente, sino que hay una intencionalidad motriz, de tal modo que es falso atribuir al enfermo una perturbación intelectual. Por ejemplo, si se le pide al enfermo que dibuje en el aire una circunferencia comienza por localizar su brazo, luego lo extiende, como cuando se busca una pared en la oscuridad, acto seguido esboza diversos movimientos hasta dar con uno semejante a una circunferencia(16). Por supuesto que el enfermo sabe lo que es una circunferencia ya que se lanza a dibujarla y la llega a reconocer en sus movimientos, pero falta esa significación motriz que le permitiría dibujarla de golpe. No hay pues perturbación intelectual y precisamente un síntoma de su enfermedad es que sólo alcanza a dibujar la figura hasta que la reconoce, cosa que no se da en el sujeto sano sino que la dibuja sin pensarla, sencillamente la palabra "circunferencia" tiene una significación motriz, -- significa una posibilidad de movimiento(17).

Reconocer que la motricidad es perceptiva lleva a reconocer que proyecta un fondo sobre el que se destaca una figura. Esto que captamos fácilmente en la percepción visual también sucede con los movimientos al dirigirse hacia un punto(18).

Partiendo de esto se ve que la diferencia entre una situación concreta y una abstracta radica en que la primera el fondo del movimiento es el mundo real y realmente vivido por el -

(16) Cfr. F.P. p.127

(17) Cfr. F.P. p.127

(18) Cfr. F.P. p.127

sujeto, mientras que en el segundo el fondo es imaginario(19).

Entendiendo la motricidad como una modalidad de la -- percepción, Merleau-Ponty muestra que el sujeto se dirige a un objeto sin reflexionar, con lo cual se pone de manifiesto que hay - una subjetividad que no es una res cogitans sino una subjetividad motriz.

Así se va mostrando la falsedad del intelectualismo - que reduce el sujeto a pura actividad categorial. Los enfermos -- que Merleau-Ponty toma como ejemplos no tienen afectada la función categorial: uno de ellos que es incapaz de entender inmediatamente analogías como "el pelaje es al gato lo que el plumaje es al - ave" o "la cabeza del clavo", puede entenderlas por razonamiento, lo cual muestra que el pensamiento no ha sido afectado, pero esto mismo es un síntoma de su enfermedad pues un sujeto normal no necesita de ningún razonamiento para comprender esas analogías e incluso le cuesta trabajo explicarlas(20).

Un sujeto sano entiende inmediatamente una analogía - porque en su percepción unas significaciones comunican interiormente con otras. El enfermo necesita explicitar el significado de un término y luego el del otro, para captar lo común entre ambos - y comprender la relación. El sujeto normal al captar una significación implícitamente se dirige a otras. Es la percepción la que establece la relación intrínseca de unas significaciones con o---tras y que constituyen el mundo del sujeto:

"Cuando me desplazo en mi casa, sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño - significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chime

(19) Cfr. F.P. p.128

(20) Cfr. F.P. pp. 144-145

nea a la izquierda, y en este pequeño mundo cada gesto, cada percepción, se sitúa inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales(21).

Así lo que le permite a un sujeto sano entender una analogía es su mundo, esto es: el tejido de significaciones. Al enfermo por tener afectada la percepción, su mundo se le ha desmoronado.

Al enfermo Schneider —mencionado ya en la S.C.— se le presenta una estilográfica y para reconocerla va nombrando una a una sus características: es algo azul, es alargado, puede colgarse en el bolsillo, sirve para escribir... En cambio el sujeto normal reconoce de golpe el objeto porque unas significaciones comunican unas con otras(22).

La relación entre las diversas significaciones es posible porque el sujeto perceptor es encarnado y su cuerpo posee una unidad intrínseca entre sus partes, lo que permite que unos -- sentidos estén habitados por otros. A esto se debe que hablemos de colores "fríos" o "estridentes", de ruidos "secos"...

En el enfermo los datos táctiles ya no son habitados por los visuales, los sentidos pierden su unidad y se requiere de un esfuerzo para coordinar el dato de un sentido con el de otro. A esto se debe que los psicólogos oscilen en atribuir a la vista o al tacto la incapacidad del enfermo, sin darse cuenta que la unidad de los sentidos ha sido menguada. Cuando a un enfermo se le pide que dibuje el objeto que se le presenta, su percepción no se prolonga en movimiento, lo que ve no comunica con sus músculos, -

(21) Cfr. F.P. p.148

(22) Cfr. F.P. p.148

sino que necesita primero palpar el objeto y lentamente va reconociendo sus particularidades, después nombra el objeto, y lo dibuja sin ver el modelo(23).

La desestructuración de las significaciones en el sujeto enfermo, hace que éste viva en un estado de extrañamiento y desorientación incluso respecto al mundo humano y afectivo. Por ejemplo, un cuento le parece una serie de eventos inconexos, no capta el despliegue de un sentido que anima cada momento del relato. El enfermo requiere que se le haga a cada momento un resumen de lo anterior para más o menos entender. En cambio el sujeto sano capta en el relato el desarrollo de un hecho humano o familiar, no se siente ajeno a él y cada episodio comunica con los anteriores y con los que le siguen(24).

Incluso las facultades de carácter intelectual o abstracto no son las inmediatamente afectadas. Veamos: el sujeto sabe de memoria la serie de los números pero es incapaz de concebir el número. Sabe restar y sumar, pero cuando se le propone efectuar $5 + 4 - 4$ ejecuta la operación en dos tiempos, no percibe que el 5 se mantiene por anularse los otros dos números. No entiende que el doble de la mitad de un número es este mismo. Al contar unos objetos los va marcando con los dedos(25). Para el sujeto normal un número lleva todos los que le preceden y los que le siguen, cuando cuenta diez tácitamente sabe que le sigue el once y que le antecede el nueve(26).

Lo afectado en estos enfermos es la capacidad de ir -

(23) Cfr. F.P. p.149

(24) Cfr. F.P. p.149

(25) Cfr. F.P. p.150

(26) Cfr. F.P. p.151

hacia un futuro desplegando un pasado, que es precisamente lo que realiza la existencia(27).

El enfermo Schneider no tiene convicciones políticas o religiosas, casi no habla, no canta ni silba, no sale si no es con un propósito bien determinado(28). La existencia de Schneider se ha "endurecido", ha perdido flexibilidad, su libertad se ha encogido. Este es el profundo sentido que descubre Merleau-Ponty en la lesión cerebral.

De esta manera, el cuerpo ha dejado de ser la masa de nervios y músculos que describe la anatomía para revelarse como las posibilidades de nuestra existencia. El sujeto existente es encarnado, y afectar a su cuerpo es afectar su poder de existir.- Esto nos enseña:

"que la vida de la conciencia -vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un 'arco intencional' que proyecta alrededor 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 estas relaciones. Es este acto intencional lo que constituye 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."(29).

La interpretación existencial de nuestra corporeidad supera la alternativa res cogitans-res extensa. La enfermedad nos es la descompostura de una máquina ni la imposibilidad de un sujeto pensante de interpretar unas significaciones, sino la desestructuración del mundo, la imposibilidad de un sujeto de *vivir* --

(27) Cfr. F.P. p.151

(28) Cfr. F.P. p.151

(29) F.P. p.153

-no de pensar- unas significaciones.

El sujeto encarnado no es pues una res cogitans, y la motricidad ya puede ser entendida como el acto intencional por el cual el sujeto se dirige a un objeto. Todos los movimientos que realizo en mi vida diaria, apuntan hacia algo: cuando conduzco mi automóvil piso el freno y el acelerador, cambio de velocidades -- sin pensar uno solo de esos movimientos, como si el pie supiera -- dónde y cuándo pisar y la mano supiera cuándo y hacia dónde dirigirse.

El fenómeno de la motricidad pone en evidencia la insuficiencia tanto del mecanicismo como del intelectualismo. Los hábitos como tocar un instrumento, dactilografiar, bailar, no son una serie de movimientos asociados exteriormente, hay una intención que los habita y que se despliega en ellos. El mecanicismo tropieza con el hecho de que el hábito adquirido no encaja en la teoría de los reflejos condicionados por la variedad de situaciones en que se realiza: el músico puede tocar en diversos instrumentos no sólo en el que aprendió; además puede interpretar diferente música y hasta improvisarla, pero esto no debe llevar a una interpretación intelectualista: no puedo aprender a bailar tan solo observando, se requiere que mis piernas, mi cintura, mis manos se lancen al baile, que capten el ritmo(30).

El estudio de la espacialidad y la motricidad nos ha puesto de manifiesto un espacio anterior al espacio objetivo, un espacio constituido por el despliegue del cuerpo propio(31). A su vez la motricidad nos ha revelado la verdadera unidad del cuerpo.

(30) Cfr. F.P. p.153

(31) Cfr. F.P. p.165

En cualquier movimiento como coger la pluma o caminar, todas las partes contribuyen en la tarea, como si cada una "supiera" lo que tiene que hacer, pero de ninguna manera hay un pensamiento coordinador. Se trata de la unidad intencional de nuestro cuerpo por la cual las partes están compenetradas.

Merleau-Ponty compara la unidad del cuerpo propio con la unidad de la obra de arte(32), cuyas partes todas contribuyen en la significación total de la obra- como por ejemplo los colores y las sombras en un cuadro, cada nota y cada compás en una pieza musical, cada palabra y cada verso en un poema. Las partes de nuestro cuerpo poseen una unidad intrínseca que no posee la mera cosa extensa que definió Descartes.

(32) Cfr. F.P. p.166

3.4. El sujeto como ser sexuado.

Cuando Descartes consideró que había un sujeto entendido como res cogitans, totalmente distinto del cuerpo, hizo del sujeto un ser asexuado. Merleau-Ponty muestra que en la percepción siempre está presente la sexualidad, y esto sólo es posible si el sujeto perceptor es encarnado.

Así como una lesión cerebral afecta la percepción motriz, así también puede ser afectada la percepción erótica. El enfermo Schneider con una lesión en el occipital, tiene su comportamiento sexual alterado: casi no abraza, el beso no tiene significación erótica, no hay espontaneidad en el acto sexual... (33). Los psicólogos piensan que se debe a una deficiencia visual, pero tampoco los estímulos táctiles tienen un sentido sexual.

Nuevamente se encuentra que una lesión localizada afecta la totalidad de la percepción. En Schneider es la percepción erótica lo alterado. Mientras que para un sujeto masculino sano un cuerpo femenino está habitado por una fisonomía sexual, para Schneider en cambio carece de atractivo:

"Lo que ha desaparecido en el enfermo es el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica o, una vez la situación esbozada, mantenerla o proseguirla hasta la satisfacción." (34)

Schneider no sólo no puede colocarse en situación sexual, ni siquiera en situación afectiva: los rostros no le son antipáticos ni simpáticos, el sol y la lluvia no le parecen alegres ni tristes. El mundo es efectivamente neutro (35).

(33) Cfr. F.P. p.172

(34) F.P. p.173

(35) Cfr. F.P. p.174

El psicoanálisis tiene el mérito de haber insistido en el sentido sexual que anima nuestra existencia y el haber mostrado que la sexualidad no es ni un proceso mecánico ni tampoco una actitud intelectual; su error es considerar que nuestra existencia sólo tiene un sentido sexual. Se argumenta que la mayoría de las neurosis revelan un problema sexual, pero así como por una lesión localizada en el cerebro se afectan predominantemente ciertas funciones y al mismo tiempo se altera globalmente el comportamiento, así en una neurosis pueden predominar las perturbaciones sexuales y sin embargo el problema no sólo es sexual(36).

Merleau-Ponty hace con la sexualidad lo mismo que hizo con la motricidad, la devuelve al torrente de la existencia y muestra que las significaciones sexuales no se dan aisladas sino con otras que igualmente polarizan nuestra existencia.

Menciona el caso de una jovencita a la que su madre le ha prohibido seguir viendo al muchacho que ama; pierde el sueño, el apetito y finalmente se vuelve afónica(37). Durante su niñez luego de un terremoto sufrió de afonía. El psicoanálisis estrictamente freudiano sostendría que el problema se origina en la fase oral de desarrollo. Pero en la boca no sólo queda fijada la existencia sexual sino también la coexistencia. Para la muchacha la prohibición de la madre y el terremoto son situaciones similares: las dos ponen en peligro la coexistencia, y por ello adopta actitudes similares: afonía.

Pero la afonía no es una actitud voluntaria, la muchacha ha perdido la voz como cuando perdemos recuerdos, lo cual en el fondo es un rechazo de una región de nuestra vida:

(36) Cfr. F.P. pp.175-176

(37) Cfr. F.P. pp.177-178

"El olvido es, pues, un acto; mantengo este recuerdo a distancia como miro en otra dirección cuando tengo delante una persona a la que no quiero ver"(38).

Hay un hombre que tiene un conflicto con su esposa y curiosamente no recuerda dónde dejó el libro que ella le regaló; cuando se reconcilia vuelve a encontrar el libro. Ante el conflicto el hombre le dió un giro a su existencia en la que su esposa no contaba ya más, así todo lo relacionado con ella estaba fuera del mundo. Pero este giro de su existencia no ha sido voluntario. Lo mismo sucede con la afonía de la chica, tiene un sentido: nulificación de la coexistencia, su prójimo deja de existir para ella. Pero no se trata de un acto deliberado.

Sartre -defensor de la libertad absoluta- podría argumentar que se trata de un caso de mala fe, en el cual el sujeto evade su libertad y no reconoce que él en el fondo elige la afonía. Merleau-Ponty en cambio piensa que es un acto que arrastra al sujeto. El origen de estos actos es el estrato de existencia prepersonal del que habló antes(39). En efecto, un ataque de nervios --- busca evadir un problema, y aunque inicialmente haya sido buscado voluntariamente, poco a poco va deviniendo involuntario, la libertad disminuye, y el sujeto es arrastrado, convirtiéndose en este individuo que se debate tirado y jadeante de un lado al otro de la cama. Difícil será que alguien lo convenza de que no pierda la cabeza y sin embargo tal vez una noche de sueño sí lo tranquilice. No es la razón lo enfermo y por eso el sujeto no puede ser curado por la reflexión:

(38) F.P. p.178

(39) Cfr. Supra p.47

"... lo que puede superarse mediante esta -- fuerza anónima bien tendrá que ser de la -- misma naturaleza que ella, y habrá, pues, - que admitir cuando menos, que el enfado o - la afonía, a medida que duran, se vuelven - consistentes como cosas, que se hacen es--- tructura, y que la decisión que las inte--- rrumpiría viene de más abajo que la 'volun- tad'."(40)

Ahora bien, la interpretación existencial de la sexualidad no significa reducirla a un epifenómeno o un síntoma de un drama metafísico más profundo.

Toda la existencia puede ser interpretada sexualmente y no sólo sexualmente. El amor habita en el deseo y el deseo habita en el amor(41). El equívoco es esencial a la existencia(42).

Aquí aparece la ambigüedad de la subjetividad encarnada: todo proyecto voluntario tiene una impronta personal o anónima; la existencia es libre y sin embargo tiene límites que ella no se ha dado a sí misma. La sexualidad es un condicionante más presente siempre en mi existencia.

.....

La misma imposibilidad de reducir la existencia a la sexualidad se da respecto a la reducción de la historia a lo económico. Este tema lo desarrolla Merleau-Ponty en una extensa nota al final del capítulo sobre la sexualidad del sujeto encarnado. - La economía condiciona la historia pero no es el único condicionante. También en la historia se da la ambigüedad y el equívoco: - "Una teoría existencial de la historia es ambigua, esta ambigüedad no puede reprochársele, porque está en las cosas mismas"(43).

(40) F.P. p.180

(41) F.P. p.183

(42) Cfr. F.P. p.185

(43) F.P. p.189

La economía tiene su lugar en la existencia, pero no puede ser --
considerado su motor principal. En una revolución no sólo están --
en juego intereses económicos, también lo están una moral, una --
tradicción, una idiosincracia...

3.5. El cuerpo como potencia expresiva.

El final de la primera parte de la F.P. está dedicado al problema de la expresión del sujeto encarnado, y con ello se da una superación definitiva de la objetivación del cuerpo y de la intelectualización de la subjetividad.

El mecanicismo ve en el habla una acción en tercera persona, no hay sujeto que hable, se trata de un mecanismo neurofisiológico en funcionamiento: ante unos estímulos se pone en marcha un circuito nervioso que desemboca en la pronunciación de las palabras. El hombre habla como una lámpara eléctrica se enciende(44).

El intelectualismo considera que sí hay una subjetividad, pero realmente no habla sino piensa. Las palabras son sonidos asociados a pensamientos. Esta teoría presenta como prueba el caso de la afasia, en el cual un sujeto que en situaciones concretas puede pronunciar una palabra, es incapaz de hacerlo cuando el médico se lo pide. Se interpreta que en la situación concreta se realiza un lenguaje mecánico que no necesita de la intervención del pensamiento. Como en la situación abstracta el sujeto sí tiene que pensar, se considera que si no puede pronunciar la palabra es por una falla intelectual. Otro caso que parece confirmar la anterior interpretación es el de los enfermos que no pueden nombrar los colores ni clasificarlos de acuerdo a un tinte fundamental. El enfermo no puede retener el eidos del color y por eso no puede nombrarlo ni clasificarlo(45).

Las dos posiciones tienen en cuenta el no concederle-

(44) Cfr. F.P. p.192

(45) Cfr. F.P. p.193

a las palabras ningún sentido intrínseco. Para el mecanicismo son un efecto físico, no tienen sentido alguno. Para el intelectualismo son sonidos asociados a pensamientos extrínsecos a ellas. Merleau-Ponty no está de acuerdo con ninguna de las dos y su tesis es que las palabras tienen un sentido intrínseco(46).

Si realmente las palabras supusieran un pensamiento al que se asocian, como considera el intelectualismo, no se entendería por qué el pensamiento tiende a su expresión como hacia su consumación(47), o por qué nos contraría tanto no recordar o no saber el nombre de un objeto. Hay que reconocer que el nombre encarna la esencia del objeto, y por ello es que para el pensamiento precientífico nombrar un objeto es hacerlo existir: Dios crea el mundo nombrándolo y el mago ejerce su poder pronunciando los nombres de las cosas o personas(48).

La unidad del pensamiento y su expresión se pone de manifiesto en el caso del orador que no piensa antes de hablar, sino que "piensa en voz alta". Por otra parte, en los que escuchan no se dan unos pensamientos asociados a las palabras oídas, sino que éstas son el mismo pensamiento que invade al auditorio. Al conversar no hay un momento en el que se de un pensamiento y después una búsqueda de las palabras que lo expresen, ni siquiera es un proceso paralelo, sino que las palabras son la encarnación del pensamiento. Así como para coger un objeto no necesito buscar mi mano, tampoco necesito buscar en algún lugar las palabras, sencillamente las tengo como posibilidad expresiva, como tengo mis -

(46) Cfr. F.P. p.194

(47) Cfr. F.P. p.194

(48) Cfr. F.P. p.195

piernas como posibilidad de caminar.

Estas consideraciones revelan que la palabra no es un simple signo del pensamiento, como se dice que el humo es un signo del fuego(49). Tampoco son un medio de fijación del pensamiento:

" ¿Por qué sería más fácil recordar unos vocablos o unas frases que recordar unos pensamientos, si las pretendidas imágenes verbales necesitan ser reconstruidas cada vez? ¿Y por qué querría el pensamiento doblarse o revestirse de una serie de vociferaciones, si no llevaban ni contenían en sí mismas su sentido?"(50)

La unión de la expresión y lo expresado es aún más -- palpable en el arte. Es imposible cambiar un compás de una sonata sin cambiar su sentido, y por otra parte es indispensable escucharla para tener acceso a su sentido pues éste está en cada una de sus notas(51). Lo mismo sucede respecto al pensamiento y las palabras que lo expresan. A veces creemos que hay un pensamiento ya realizado independientemente de las palabras, pero en realidad se trata de pensamientos ya constituidos y expresados(52).

En relación con el problema de la expresión está el de la comunicación. ¿Cómo es que comprendo las expresiones y los gestos de mi prójimo y cómo es que él comprende los míos? No hay que falsear el fenómeno de la comprensión mutua: el sentido de la expresión no está afuera de ella, la ira de mi amigo la descubro en su rostro, es la presencia de la misma ira. Así pues, nunca -- veo los gestos del otro como movimientos mecánicos asociados a un

(49) Cfr. F.P. p.198

(50) F.P. p.199

(51) F.P. pp.199-200

(52) Cfr. F.P. pp.199 y 200

sentido o pensamiento detrás de ellos. El problema entonces es --
¿cómo es que esos gestos me son comprensibles? Merleau-Ponty con-
sidera que su posibilidad radica en la reciprocidad entre la in-
tencionalidad de mi prójimo y la mía:

"La comunicación o la comprensión de los --
gestos se logra con la reciprocidad de mis -
intenciones y los gestos del otro, de mis -
gestos y las intenciones legibles en la con-
ducta del otro. Todo ocurre como si la in-
tención del otro habitara mi cuerpo o como
si mis intenciones habitaran el suyo."(53)

No es pues por un acto de interpretación intelectual-
que llego a comprender los gestos de mi prójimo, su gesto apunta--
a un objeto que también me es presente y gracias a ello lo com--
prendo. En el caso de las palabras hay un mundo de significacio--
nes comunes que es la lengua, que hace comprensible una frase. Pe-
ro surge el problema de ¿cómo se han constituido las significacio-
nes comunes?

Las palabras al igual que los gestos portan ellas mis-
mas su sentido. Tal vez parezca arbitraria y convencional, y con-
ello extrínseca, la relación entre la palabra y su sentido, pero-
eso sólo si se atiende a su sentido conceptual pues si se toma su
sentido emocional:

"Veríamos entonces que los vocablos, las vo-
cales, los fonemas, son otras tantas mane-
ras de cantar el mundo, y que están destina-
dos a representar los objetos no, como la -
ingenua teoría de las onomatopeyas creía, -
en razón de una semejanza objetiva, sino --
porque de él extraerían, expresarían lite-
ralmente, eso es exprimirían, su esencia e-
mocional."(54)

Esta es la razón por la que el sentido expresado en u

(53) F.P. p.202

(54) F.P. p.204

na lengua no sea totalmente traducible a otra. Si fuera convencional la relación entre el sentido y su expresión no habría problemas de traducción(55).

Ahora bien, Merleau-Ponty no está abogando por una teoría naturalista del lenguaje. No existen los llamados "signos naturales", sostener que los hubiera significaría introducir de nuevo un paralelismo entre lo cultural y lo natural, equivalente al paralelismo res cogitans-res extensa. Hay además ejemplos que muestran que no existen los gestos naturales: el japonés encolerizado sonríe mientras que el occidental se sofoca y palidece. No basta tener los mismos órganos y dispositivos nerviosos, lo importante es la manera de utilizar el cuerpo:

No hay un solo vocablo, un solo gesto ni una sola conducta que no se apoye en el serbiológico y que al mismo tiempo no lo trascienda más allá de las tendencias vitales.- En el hombre todo lo natural es cultural(56).

Tomando en cuenta todas estas consideraciones habría que interpretar el caso de la afasia mencionado al inicio de esta sección. Ni el mecanicismo ni el intelectualismo llegan a comprender la enfermedad. Como ya se ha visto, una lesión cerebral afecta la totalidad de la percepción y es ahí donde se debe ubicar la incapacidad del enfermo de nombrar los colores. El nombrar no es un acto posterior a la percepción sino que es una ma-

(55) El problema del fundamento y de la propiedad de los nombres de las cosas es antiquísimo. Platón ya lo trata en el Cratilo. La tesis de Merleau-Ponty no es totalmente convincente pero apunta a una gran verdad: la relación entre la expresión y su sentido no es convencional, pues si así fuera, entonces la relación entre la expresión y su sentido sería extrínseca. Este problema sólo se puede resolver volviendo al fenómeno de la intersubjetividad, cosa que hace Merleau-Ponty en la segunda parte de la F.P. Cfr. *Infra* pp.119 y ss.; también M. Merleau-Ponty *La prosa del mundo*, Trad. F. Pérez Gutiérrez. Taurus, Madrid-1971.

(56) Cfr. F.P. p.207

nera de percibir. No es que —como piensa el intelectualismo— le falte un concepto por lo que no puede nombrar, sino que más bien no puede conceptualizar porque no puede nombrar. Dar nombre a un objeto es una forma de experimentarlo:

"El gesto fonético realiza, para el sujeto-hablante y para cuantos le escuchan, una -- cierta estructuración de la experiencia, una cierta modulación de la existencia, exactamente como un comportamiento de mi cuerpo reviste, para mí y para el otro, de una --- cierta significación, a los objetos que le rodean."(57)

Por otra parte, lo mismo que la sexualidad y la motricidad, Merleau-Ponty interpreta la expresividad existencialmente y hace ver que la lesión al perturbar la percepción restringe el horizonte vital del sujeto. Schneider casi no habla, sus preguntas son estereotipadas, sólo puede hablar si ha previsto sus frases, la experiencia no tiende a la expresión, el lenguaje ha perdido vitalidad. Mientras que en un sujeto normal, la experiencia y la intención expresiva son inseparables, basta observar para -- constatarlo, los balbuceos y las primeras palabras de los niños. Así pues, una vez más se ha revelado que la corporeidad no es una caja que encierra al sujeto sino su modo de ser.

Antes de concluir este capítulo dedicado a la expresión, conviene señalar, aunque sea de un modo esquemático, la diferencia entre la concepción merleaupontyana del lenguaje y la de otros autores como Lacan y Foucault, para los cuales el lenguaje adquiere una autonomía que desplaza al sujeto, de tal modo que é te ya no habla sino que es hablado por el lenguaje.

Aunque Merleau-Ponty es considerado un pensador cerca

(57) F.P. p.210

no al estructuralismo, sin embargo hay que tener bien claro que él nunca suprimió la subjetividad del lenguaje ni la redujo a un simple epifenómeno, lo único que hizo fue despojarla de la absoluztez que tenía en la tradición cartesiana.

Para Merleau-Ponty es falso que el sujeto posea al lenguaje y sin embargo sí hay un sujeto que habla. Como he señalado más arriba, el lenguaje no es un instrumento de expresión de nuestro pensamiento pues hay una relación intrínseca entre el pensamiento y la expresión, de tal modo que hay que abandonar la iluzsión de un pensamiento mudo que podría darse sin ningún tipo de lenguaje. Todo esto, pone de manifiesto el condicionamiento que le pone el lenguaje al sujeto. Pero eso no quiere decir que el sujeto sea un producto del lenguaje.

La relación entre lenguaje y subjetividad se aclara - tomando en cuenta el significado de la corporeidad; ésta es el -- campo de presencia del sujeto, el cual hay que entenderlo como u- pasado que se conserva en proyección hacia el futuro. Es decir, - entendiendo el cuerpo como tiempo y no como espacio (cosa exten- sa) es como se aclara el mutuo condicionamiento entre lenguaje y- sujeto.

El lenguaje al igual que el sujeto corpóreo posee la estructura temporal, es decir, conserva un pasado proyectándose - al futuro. El lenguaje tiene un pasado que es lo que Merleau-Ponty llama lenguaje hablado, constituido por todas las expresiones- y palabras ya dichas, las cuales son conservadas por el lenguaje- hablante, pero no se trata de una repetición de esas expresiones- sino de una asumción del lenguaje hablado, el cual es enriquecido y transformado por nuevas significaciones. En una sola expresión-

se concentran significaciones pasadas y significaciones actuales. El lenguaje está hecho y sin embargo renaciendo incesantemente. - Hablar, escribir, expresar es reanudar una tradición, conservarla y enriquecerla.

Así pues, se requiere de un sujeto, de una intencionalidad expresiva y a la vez se requiere de un lenguaje ya hecho -- que la intención expresiva asume para realizarse. Por ello, es -- inevitable que el sujeto diga más de lo que él expresamente se -- proponía, ya que al hablar no sólo habla él sino que hablan todas las generaciones precedentes de las que hereda su lenguaje.

Por ello Merleau-Ponty estaría de acuerdo con Foucault y Lacan en rechazar un sujeto dominante del lenguaje, pero no aceptaría arrancarle al sujeto su libertad y autonomía. Merleau---Ponty destaca en el seno de la subjetividad el estrato de ser impersonal, anónimo que es la corporeidad y que no es otra cosa que tanto el pasado personal y colectivo del sujeto, como su apertura al futuro.

El sujeto hablante no es el ego cartesiano sino un sujeto histórico que en parte está condicionado pero que conserva - la posibilidad de elegir su futuro.

CAPITULO 4. EL MUNDO PERCIBIDO

4.1. Prefámbulo.

4.2. El sentir.

4.3. El espacio.

4.4. La realidad.

4.5. El mundo intersubjetivo.

4.1. Preámbulo.

En el capítulo anterior hemos visto que la percepción no es un hecho objetivo que se pueda entender con las categorías del mecanicismo ni tampoco un acto del pensamiento realizado por el espíritu. Se ha mostrado que en la percepción está comprometida la motricidad, la sexualidad y la expresividad, lo cual revela que el sujeto de la percepción es corpóreo. Con ello se ha manifestado a su vez, la falsedad de la visión objetivista del cuerpo así como la falsedad de la concepción intelectualista del sujeto. En la percepción hemos descubierto un sujeto corpóreo o un cuerpo subjetivo, dos maneras de expresar una sola realidad: ser-en-el-mundo.

Pero la desintelectualización de la subjetividad o su corporeización conlleva un cambio en la noción de objeto percibido. La desobjetivización del cuerpo es idéntica a la desobjetivización del mundo percibido.

La segunda parte de la F.P. se encarga de describir el mundo percibido. De hecho al hablar del cuerpo como sujeto de la percepción hubo necesidad de hacer referencia al mundo pues el cuerpo como ya se dijo es el ser-en-el-mundo. Pues bien, ahora se trata de describir con más minuciosidad el mundo percibido.

Sin duda uno de los grandes méritos de la F.P. es evidenciar el compromiso entre el ser del perceptor y el ser de lo percibido con lo cual quedan superados tanto el realismo como el idealismo.

4.2. El sentir.

4.2.1. La sensación.

La investigación del mundo percibido y sus objetos comienza con una discusión sobre la sensación. Esta es la segunda vez que Merleau-Ponty trata explícitamente de la sensación en la F.P. En la introducción(1), Merleau-Ponty criticó el empirismo -- por querer explicar la percepción como asociación mecánica de sensaciones entendidas estas como impresiones sensibles. Al idealismo le reprochaba también suponer la noción de impresión sensible y querer superar el empirismo postulando una síntesis intelectual basada en conceptos a priori.

Merleau-Ponty busca en este capítulo una nueva noción de síntesis, una síntesis preobjetiva que no sea realizada por el entendimiento. El realismo supone un mundo constituido antes de ser pensado pero supone que se trata de un mundo en sí, ignorando de esa manera que el mundo es constituido por una síntesis precategorial o preobjetiva. El idealismo ignora también esta síntesis porque la considera a nivel categorial.

Se puede decir que Merleau-Ponty busca una nueva estética que supere el formalismo de la conciencia postulado por el idealismo kantiano sin caer por ello en el empirismo o en el realismo.

Para lograr elaborar esta nueva estética hay que volver a la experiencia vivida y describirla fielmente sin preguntarnos antes cómo debe ser la experiencia para poder ser pensada.

Lo primero que hay que hacer es volver a la sensación, la cual por supuesto ya no es concebida como un dato neutro al que hay que dotar de un significado extrínseco. Como ya se mostró(2),-

(1) Cfr. Supra pp. 38 y ss.

(2) Ibid.

la sensación nunca se da aislada sino integrada a una Gestalt. Pero además las sensaciones poseen una significación vital intrínseca que nada debe al entendimiento.

Merleau-Ponty recurre a los experimentos con cerebelos porque en ellos se pone de manifiesto con más claridad la significación vital de las sensaciones(3). Se observa que el gesto de levantar el brazo en algunos de estos sujetos se modifica en su amplitud y dirección según que el campo visual sea rojo, azul o verde. El rojo y el amarillo favorecen los movimientos suaves, el azul y el verde los movimientos bruscos. El amarillo y el rojo acentúan los errores en la estimación del peso y el tiempo(4).

No podemos entender estos fenómenos como un caso más de la causalidad física porque no se trata de que cierta longitud de onda actúe sobre el cuerpo y produzca una reacción, ya que por ejemplo un color azul obtenido por contraste (que no tiene la longitud de onda de azul) se rodea del mismo halo motor. Tampoco se puede explicar esto por la toma de conciencia pues no se ve la razón de que la toma de conciencia de un color modifique la apreciación de las magnitudes, además de que la apreciación se puede modificar sin que el sujeto se dé cuenta de la presencia del color(5).

Las modificaciones motrices no son reacciones mecánicas sino formas de vivir el color. Dice un enfermo: "He apretado los dientes, con eso sé que es amarillo"(6). Hay colores que nos tensan y otros que nos relajan, pero la tensión y el relajamiento

(3) Cfr. F.P. p.224

(4) F.P. p.225

(5) Cfr. F.P. p.226

(6) F.P. p.226

no son efectos o consecuencias del color del campo visual, tampoco son significaciones que se agreguen al supuesto ser en sí del color, sino que *percibir un cierto color es lo mismo que relajarse o tensarse*; la tensión o el relajamiento son el modo como el sujeto corpóreo vive los colores. Como dice Merleau-Ponty respecto a la significación del color rojo:

"..hay que entender que el rojo, por su textura, que nuestra mirada sigue y abarca, es ya la amplificación de nuestro ser motor"(7).

De este modo las sensaciones dejan de ser las cualidades definidas que piensan el realismo y el idealismo, para convertirse en elementos inseparables de una experiencia global. Así -- por ejemplo el azul del cielo de un día luminoso es distinto del azul de la cubierta de un libro. En el orden del enunciado, ciertamente la palabra azul tiene un mismo significado pero en la experiencia vivida se capta el azul del cielo como único, irrepetible y exclusivo de ese día. En otras palabras, cuando levanto y miro al cielo no vivo lo mismo que cuando veo el libro, aunque para expresar ambas experiencias utilice el término azul.

Con esto no estamos volviendo al concepto empirista de sensación como impresión muda, porque el empirismo descontextualiza la sensación reduciéndola a una cualidad, mientras que la verdadera sensación es un elemento de una situación global cuyos elementos son mutuamente necesarios y por lo mismo inseparables. En el ejemplo del azul del cielo, lo percibido propiamente no es el azul sino el día luminoso que nos llena de gozo y que no sería tal sin su cielo azul, pero que tampoco sería ese cielo azul sin los demás elementos que componen la situación. Esto es lo que Mer

(7) F.P. p.227

leau-Ponty quiere decir cuando afirma que toda sensación pertenece a un campo(8).

4.2.2. La noción de campo.

Un sentido es un pensamiento indisolublemente unido a un campo. Cuando se dice que son los sentidos los que nos dan acceso al mundo no debe pensarse que se trata de unos instrumentos, sino que nuestro pensamiento se encuentra con un mundo cuyo sentido no se funda en una operación categorial(9).

Merleau-Ponty mediante la noción de campo trata de -- conciliar la diversidad y la unidad de los sentidos sin lo cual -- no habría este mundo que percibo, mediante una síntesis que no -- tiene un carácter idealista.

El idealismo fundamenta la unidad de los sentidos en el espacio como forma a priori de la sensibilidad. Merleau-Ponty rechaza esto sin rechazar la unidad de los sentidos. El idealismo hace de la unidad de los sentidos una estructura a priori y la diversidad es relegada a lo a posteriori, porque el idealismo busca las condiciones de objetividad, entendiendo el objeto como ser -- pensado y el sujeto como actividad pensante. Merleau-Ponty considera que estas nociones emergen de una experiencia preobjetiva -- que hay que rastrear(10).

Por esta razón, piensa Merleau-Ponty, no hay que suponer un espacio único a priori. En este punto es donde Merleau-Ponty introduce una de las ideas principales de la F.P. y de toda su filosofía: la facticidad como límite intraspasable sobre el cual-

(8) Cfr. F.P. p.232

(9) E.P. p.232

(10) Cfr. F.P. pp. 234 y 235

descansa toda idealidad. Esto de ningún modo es un empirismo sino que es el intento de elaborar una nueva noción del a priori, que defina nuestros poderes de conocimiento por nuestra condición de hecho. Si volvemos a la experiencia y somos fieles a ella como lo exige el método fenomenológico ya no se puede distinguir entre lo que debiera ser el mundo y lo que efectivamente es.

"A partir del momento en que la experiencia o sea, la apertura de nuestro mundo de hecho se reconoce como comienzo del conocimiento, no hay ya manera de distinguir un plano de las verdades a priori y un plano de las verdades de hecho, lo que debe ser el mundo y lo que efectivamente es. La unidad de los sentidos, que pasaba por verdad a priori, no es más que la expresión formal de una contingencia fundamental: el hecho de que somos del mundo la diversidad de los sentidos, que pasaba por ser un objeto a posteriori (la forma concreta que ésta toma en un sujeto humano inclusive), aparece como necesaria a este mundo, eso es, al único mundo que podemos pensar en consecuencia; se vuelve, pues, una verdad a priori"(11).

Lo fáctico se convierte en lo fundamental y juega el papel del a priori. Lo que el idealismo consideraba a priori se vuelve algo fáctico. Merleau-Ponty simplemente ha fundido lo a priori con la facticidad. Así pues la unidad y diversidad de los sentidos es algo fáctico y a priori a la vez(12).

Esto le permite a Merleau-Ponty pensar que todos los sentidos son espaciales sin que ello signifique que sólo hay un espacio homogéneo como pensaba Kant. Cada sentido tiene su propia espacialidad y todos en conjunto forman una estructura o totalidad que es el espacio único:

"Total, una vez borradas las distinciones -

(11) F.P. p.236

(12) Cfr. F.P. p.236

del a priori y de lo empírico, de la forma y del contenido, los espacios sensoriales - pasan a ser momentos concretos de una configuración global que es el espacio único, y el poder de ir hacia él no se separa del poder de amputarse del mismo en la separación de un sentido."(13).

El idealismo piensa que todo espacio pensable no es más que una parte del único espacio, y que si cada sentido tuviera su propia espacialidad, la única forma de que se combinaran sería suponiendo un medio de coexistencia. Pero el idealismo no entiende que el espacio único es una estructura que no puede prescindir de alguno de sus elementos sin cambiar la estructura total.

Es falso pues creer que se podría prescindir de los espacios sensoriales y que quede un espacio único. La unidad del espacio no es aparte de los diversos espacios sensoriales, sino que surge en el engranaje de los dominios sensoriales(14).

Que cada sentido tiene su propia espacialidad se pone de manifiesto en los casos de sujetos invidentes de nacimiento -- que después de una operación empiezan a ver. La adquisición de la vista no significa que los sujetos tengan por primera vez experiencia del espacio ya que se observa que al enseñarles un objeto extienden la mano hacia él, lo que significa que el espacio visual es comprendido por el tacto, que la espacialidad no es exclusiva de la visión. Sin embargo estos sujetos se asombran de este mundo que les revela la vista como algo absolutamente nuevo. Un sujeto no reconoce su mano sino que habla de ella como de una mancha blanca en movimiento(15). Mientras que el espacio táctil no -

(13) F.P. p.237

(14) Cfr. F.P. p.237

(15) Cfr. F.P. p.238

permite captar la simultaneidad más que de objetos muy próximos, - el espacio visual revela la simultaneidad de objetos lejanos(16).

Así pues, hay una espacialidad propia de cada sentido y esto no compromete la unidad de todos los sentidos porque estos comunican entre sí. En sujetos intoxicados con mezcalina se observa esta unidad de los sentidos, un sujeto dice ver el color azul-verde del sonido de una flauta, que el ladrido de un perro atrae la iluminación de manera indescriptible y resuena en el pie derecho. Pero esto no sólo se da en sujetos intoxicados, en nuestra vida diaria vemos la rigidez y la fragilidad del cristal, la ductilidad del acero candente, hablamos de ruidos secos etc... Las cosas hablan a todos nuestros sentidos(17).

4.2.3. La síntesis perceptiva.

Todo esto lleva a concebir la unidad del mundo no a partir de una síntesis intelectual sino perceptiva. Merleau-Ponty explica esta síntesis comparándola con la visión binocular que -- capta un solo objeto. En efecto, si dejo que mi mirada se pierda hacia el infinito, obtengo una imagen doble de los objetos próximos y si paso a observar esos objetos desaparece la duplicidad. - El paso de la duplicidad de imágenes al objeto único no se puede entender cabalmente apelando a una síntesis intelectual porque -- las dos imágenes desaparecen cuando aparece el objeto único. Tampoco se puede explicar --como quisieran los psicólogos de la Gestalt-- diciendo que la causa de la diplopia es que los ojos no convergen hacia el objeto, formándose así en las retinas unas imáge-

(16) Cfr. F.P. p.239

(17) Cfr. F.P. p.243-245

nes no simétricas, y que sólo cuando las imágenes se dan en puntos homólogos de las dos retinas, se dará la imagen única.

Merleau-Ponty se pregunta —y con ello da en la clave del problema— si la divergencia y la convergencia son causa o efecto de la diplopia y de la visión normal respectivamente. La respuesta de él es que ni son causa ni efecto, ya que después de operados los ciegos de nacimiento no puede discernirse si es la incoordinación de los ojos lo que les impide aún la visión o si es el caos del campo visual lo que origina la incoordinación, o como dice Merleau-Ponty:

"si no ven porque no observan fijamente, o si no observan fijamente por no tener algo que ver."(18).

Así como al explicar la relación entre el color de un campo visual y las modificaciones motrices no se estableció un nexo causa-efecto sino que las modificaciones motrices son la forma de *vivir* el color, también el paso de la diplopia a la visión de un objeto único no se puede entender como un efecto de la acción de un objeto en sí sobre nuestras retinas. Tampoco podemos decir que el objeto único sea resultado de una fusión de imágenes ya que el objeto es más sólido, más espeso, con más consistencia que las imágenes. La unidad del objeto es intencional porque la visión se orienta hacia él como hacia la resolución de una tensión que se produce en la diplopia. Ahora bien, que la unidad del objeto sea intencional no significa que esté mediatizada por un concepto, ya que el objeto único sólo aparece si los ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y trabajan como un solo órgano.

(18) Id. F.P: p.246

Esto que hemos aprendido de la visión hay que aplicar lo a la unidad de los sentidos.

"El objeto intersensorial es al objeto visual lo que el objeto visual es a las imágenes monoculares de la diplopia y los sentidos comunican en la percepción como los dos ojos colaboran en la visión."(19).

En efecto, percibo con todos mis sentidos y esto quiere decir que sólo cuando todos ellos colaboran en una tarea común es que percibo. El objeto intersensorial no es resultado de una suma de datos táctiles, visuales, auditivos..., sino una estructura en la que las supuestas cualidades táctiles comunican y se extienden a las visuales y a las auditivas y éstas a aquellas(20).

4.2.4. La síntesis perceptiva como síntesis temporal.

Merleau-Ponty ha superado así la alternativa realismo o idealismo, conservando la trascendencia de la cosa sin por ello concebirla como un en sí. Ahora bien, esto sólo se puede entender cabalmente si se toma en cuenta que la percepción es un acto retrospectivo y prospectivo, ya que el objeto se da como motivo o estímulo de nuestra percepción y simultáneamente es resultado de ésta. Esto quiere decir que al nivel perceptivo no somos dueños absolutos de la cosa, que ésta siempre guarda aspectos por percibir, que posee una opacidad irreductible. Pero esta opacidad y falta de posesión no es más que el reverso de la opacidad de nuestro ser y de la falta de posición de nosotros mismos, que se origina en que somos corpóreos, o mejor dicho: ser corpóreo significa no poseerme de modo absoluto, significa estar fugado de mí mismo, significa poseer una espesura temporal. Lo que Merleau-Ponty-

(19) F.P. p.248-249

(20) Cfr. F.P. p.249

ha descubierto es que el cuerpo es tiempo. Con ello queda superada definitivamente la alternativa realismo-idealismo, pues ya no hay confrontación entre un sujeto y un objeto mutuamente exteriores sin por ello caer en un inmanentismo que no da cuenta de la trascendencia del objeto percibido. La alternativa realismo-idealismo o como gusta a veces decir Merleau-Ponty, la alternativa entre la naturante y lo naturado, se transforma en una dialéctica entre el tiempo constituyente y el tiempo constituido(21).

(21) F.P. p.255 Es al final de la P.P. donde Merleau-Ponty trata explícitamente acerca del tiempo; lo hasta aquí dicho se resume en la idea de que la síntesis perceptiva es síntesis temporal.

4.3 El espacio.

En el apartado anterior vimos que el espacio es una estructura o campo formado por los espacios sensoriales. Se mostró que el espacio no es homogéneo, superando así la concepción formalista del espacio.

Merleau-Ponty vuelve al tema del espacio pero esta vez no lo trata en relación a la unidad o diversidad de los sentidos sino en relación a la orientación, a la profundidad y al movimiento. En la percepción descubro que las cosas están orientadas según el arriba y el abajo, descubro que hay cosas alejadas y próximas, y finalmente que las cosas cambian de posición, es decir, que se mueven. La concepción realista y la concepción idealista son insuficientes para entender estos fenómenos. Merleau-Ponty muestra que estos fenómenos arraigan en un espacio preobjetivo.

4.3.1. La orientación según el arriba y el abajo.

Una característica del mundo percibido es que se nos da orientado según el arriba y el abajo. Todas las cosas tienen un arriba y un abajo, por eso decimos que están "de cabeza", es decir, invertidas o "de pie", es decir, derechas. Ahora bien, esta orientación ¿es extrínseca a las cosas? ¿cómo se originan el arriba y el abajo?

El idealismo considera que arriba y abajo son relativos, nada está en sí abajo ni en sí arriba. Por ejemplo los entrepaños de un librero, el entrepaño B está abajo del entrepaño A, pero está arriba del entrepaño C. En esta misma línea, se podría también decir que la orientación de nuestro mundo ordinario toma como puntos de referencia la cabeza para el arriba y los pies pa-

ra el abajo. El problema es que si la cabeza y los pies significan la región del arriba y del abajo respectivamente, es porque a parecen arriba y abajo.

¿Significa esto que hay --como pensaba Aristóteles-- un arriba en sí y un abajo en sí? Merleau-Ponty admite que el arriba y el abajo no se definen respecto a ningún punto de referencia -- porque estos puntos se dan orientados, lo cual nos conduce a o---tros puntos de referencia y así indefinidamente sin llegar nunca a la orientación primordial que es inderivable. Pero esto no significa que haya un arriba en sí y un abajo en sí porque estos se pueden modificar como lo demuestran los experimentos de Stratton-- en los que se trata de un sujeto al que se le han colocado unos - anteojos que enderezan las imágenes retinianas. Los resultados -- son los siguientes: el primer día el paisaje le aparece al sujeto invertido y tiene un aire de irrealidad; al segundo día el paisaje ya no tiene el carácter irreal pero ahora el sujeto siente que su cuerpo está invertido; en los siguientes días el sujeto ya no - siente su cuerpo invertido sobre todo cuando está activo y los ob- jetos pierden su extrañeza volviéndose familiares; al séptimo día la localización de los sonidos es correcta, siempre y cuando el - objeto sonoro sea escuchado y visto simultáneamente; al quitarle los lentes, el sujeto dice que el mundo le parece extraño y sus - reacciones están invertidas ya que extiende la mano izquierda --- cuando debería extender la derecha(22).

La interpretación idealista de estos hechos parece -- muy plausible, sobre todo cuando se trata de entender la coordina- ción entre el tacto y la visión. En efecto, el sujeto poco a poco

(22) Cfr. F.P. pp.259 y 260

aprende a traducir el arriba visual por el abajo y el abajo visual por el arriba. Sabe que para tocar sus piernas tiene que bajar los brazos aunque en el campo visual las piernas aparezcan arriba y los brazos parezcan levantarse. Stratton explica esto diciendo que el sujeto identifica el arriba como la región de la cabeza y el abajo como la región de los pies.

Merleau-Ponty considera ininteligible esta explicación porque para que la cabeza y los pies signifiquen arriba y abajo respectivamente se requiere que la cabeza se de arriba y los pies abajo.

Merleau-Ponty considera que el espacio siempre se nos da orientado según el arriba y el abajo pero que éstos no esperan a ser definidos sino que acompañan siempre a nuestra percepción del espacio. El problema consiste en comprender que el arriba y el abajo se establecen, que no son en sí y que sin embargo no se establecen respecto a ningún punto de referencia. Merleau-Ponty busca la orientación del espacio en estado naciente y esto sólo se logra traspassando la distinción entre forma y contenido; para ello Merleau-Ponty recurre a un caso en que vemos disolverse y --reestablecerse la orientación; se trata del experimento de Wertheimer con un sujeto colocado en una habitación en la que hay un gran espejo que refleja la habitación con una inclinación de 45° respecto de la vertical. El hombre que por ahí se pasea se refleja como si caminara de lado; un pedazo de cartón que cae a lo largo del marco de la puerta se refleja cayendo oblicuamente. La situación al principio es sentida extraña por el sujeto pero al cabo de unos minutos todo se endereza y llama la atención que esto ha sucedido sin ninguna exploración motriz.

El enderezamiento del espectáculo --según Merleau-Ponty-- se debe a que el sujeto comienza a habitarlo, es decir el sujeto proyecta motivado por la habitación reflejada, las piernas - y los brazos que necesita para actuar en la habitación(23).

Se celebra entre el espectáculo percibido y mi cuerpo un pacto que define un contexto general para mi existencia(24).

¿Cómo es que se da el enderezamiento del espectáculo? Lo interesante es que tanto en los experimentos de Wertheimer como en los de Stratton, el espectáculo parece enderezarse por sí solo, los sujetos se proyectan en el nuevo espectáculo tal y como una persona al cantar pasa de un tono a otro, es decir, no por obra de una toma de conciencia sino por obra del cuerpo mismo(25).

En los experimentos de Stratton y Wertheimer se da un enderezamiento del espectáculo lo cual significa que la orientación del espectáculo no es en sí, pero tal vez se piense que eso sucede en los experimentos pero en la percepción ordinaria no hay que enderezar espectáculo alguno y estaríamos en presencia de un mundo con una orientación en sí como respecto a la cual el mundo que ve el sujeto de Stratton está invertido y el del sujeto de -- Wertheimer está inclinado. Merleau-Ponty reconoce que hay una orientación primordial que no puede ser tematizada, que siempre es supuesta y con respecto a la cual juzgamos que un paisaje está inclinado pero no es que sea en sí sino que es un elemento de mi -- ser-en-el-mundo, por lo tanto la orientación primordial es fáctica e inderivable. No es que haya un espacio en sí u objetivo al -

(23) Cfr. F.P. p.265

(24) Cfr. F.P. p.266

(25) Cfr. F.P. p.266

que se le añadiran después un arriba y un abajo. En la percepción se nos entrega el mundo ya orientado con un arriba y un abajo:

"Es esencial para el espacio el que esté -- siempre 'ya constituido', y nunca lo comprenderemos retirándonos en una percepción-sin mundo"(26).

La orientación no es algo sobreañadido al mundo percibido. El idealismo piensa que sí porque concibe el espacio como un vacío homogéneo, pero este espacio no es más que una abstracción del espacio percibido que es el espacio original a partir del cual obtiene su sentido cualquier otro tipo de espacio imaginable. Es insuprimible del mundo percibido su orientación; a eso se debe que el rostro de una persona que deja colgar su cabeza -- del extremo de la cama nos parece monstruoso, pues parece una cabeza puntiaguda, sin cabellos, con un orificio carnosos al frente lleno de dientes y abajo dos globos móviles rodeados de unos pelos lucientes(27). La orientación no es una cualidad extrínseca de lo percibido y por eso al poner un objeto "de cabeza" lo despojamos de su significación.

"Invertir un objeto equivale a quitarle su significación. Su ser de objeto que no es, pues, un ser-para-el-sujeto-pensante, sino un ser-para-la-mirada que lo encuentra desde cierto ángulo y no lo reconoce de ninguna otra manera(...) y la orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, es el medio gracias al cual lo reconozco y tengo conciencia del mismo como un objeto."(28).

Así llegamos nuevamente a lo dicho en el capítulo so-

(26) F.P. p.267

(27) Cfr. F.P. p.267

(28) F.P. p.268

bre la relación entre el sentir y el espacio: el espacio es fáctico y siempre lo damos por supuesto siendo el punto de apoyo de las orientaciones constituidas posteriormente(29).

4.3.2. La profundidad.

La profundidad es la dimensión que mejor pone de manifiesto que el espacio no es un en sí ya que sin mi posición no -- hay nada en profundidad. Sin embargo, es sumamente difícil captar lo propio de la profundidad porque generalmente es considerada equivalente a la anchura. Así, si veo un coche que se aleja veo -- que su magnitud aparente disminuye por lo que conjeturo que hay -- un espacio entre el coche y yo que se va agrandando, y que una -- persona que estuviera en un avión vería ese espacio. También se -- podría argumentar que puedo saber del alejamiento de un objeto o de su acercamiento por la divergencia o convergencia de mis ojos. Sin embargo estas explicaciones suponen: primero un mundo de objetos indeformables de donde extraigo la idea de tamaño real y la -- comparo con el tamaño aparente, y segundo que se me dan mis ojos -- como objetos cuya convergencia o divergencia podría observar, pero esto es tratar la percepción como un hecho objetivo al interior del mundo percibido, olvidando que es la percepción la que -- nos abre al mundo(30).

La magnitud aparente y la convergencia deben ser descritas no como hechos objetivos sino como los captamos desde el interior, es decir, no temáticamente. Merleau-Ponty piensa que la magnitud aparente y la convergencia están presentes como el motivo está presente en la decisión. Un motivo no es causa de una ac-

(29) Cfr. F.P. p.269

(30) Cfr. F.P. p.272

ción sino ocasión de una decisión. El motivo tiene un sentido asumido por la decisión, de tal modo que no hay decisión sin motivo- pero tampoco motivo sin decisión. La relación entre lo motivante y lo motivado es recíproca, y es el mismo tipo de relación la que hay entre la convergencia o magnitud aparente y la profundidad(31)

Conforme algo se me acerca mis ojos convergen cada -- vez más. La profundidad es captada no como deducción de la convergencia pues el que los ojos converjan significa que ya se está -- captando la profundidad. Es algo semejante a lo que se vio de la relación entre los colores y las modificaciones motrices(32); éstas son formas de captar o vivir el color; pues bien, la convergencia es la forma de captar o vivir la profundidad. Lo mismo debe decirse de la magnitud aparente del objeto: no es que se infiera que una cosa se aleja porque su magnitud aparente disminuya, - ni es que el alejamiento sea causa de la supuesta disminución aparente, sino que es la manera de vivir la profundidad(33).

La psicología de la forma supone una imagen psíquica del objeto que expresaría la magnitud real del objeto que es la - que éste tiene cuando está al alcance del tacto y que sirve como punto de comparación con la magnitud aparente que tiene el objeto y de ahí se infiere que el objeto se aleja o se acerca. Pero esta explicación es muy artificiosa pues cuando un cuerpo se aleja de mí no considero que se empequeñece sino simplemente que se aleja. Solamente si me preguntara por el tamaño aparente del cuerpo a -- cincuenta pasos y luego por su tamaño a veinte pasos y los compa-

(31) Cfr. F.P. p.274

(32) Cfr. F.P. p.78 y 79

(33) Cfr. F.P. p.275

rara dirfa que uno es más grande que otro porque está más cerca.-

Igualmente es falso decir que los bordes de un camino me parezcan convergentes cuando en realidad me parecen paralelos en profundidad. Respecto al tamaño aparente hay que decir que no es que una cosa alejada parezca más pequeña -sólo lo parece si la afislo de contexto y mido su tamaño- la cosa percibida está más acá de cualquier comparación: se trata de la misma cosa vista de más lejos(34).

Así pues, percibo directamente la profundidad y no la conjeturo a partir de la magnitud aparente o la convergencia. A esto se debe que no necesito hacer una síntesis de una supuesta diversidad de tamaños aparentes de un objeto que se va alejando.

Merleau-Ponty piensa que son las ilusiones de profundidad, como la del dibujo de un camino que se extiende hasta el horizonte, las que han inducido a pensar que la profundidad se obtiene por una toma de conciencia de la convergencia de nuestros ojos o del tamaño aparente del objeto. Ciertamente para que un árbol dibujado aparezca más alejado que otro debo dibujarlo más pequeño que éste, pero en realidad no es por su tamaño que me parece alejado sino porque retrocede hacia el horizonte, es como si todo el dibujo en conjunto tendiera a organizarse según la profundidad(35).

Pero esta afirmación de Merleau-Ponty podría hacernos creer que hay como una profundidad en sí; para superar esta idea Merleau-Ponty recurre a la idea de motivación: hay como un sentido disperso en los fenómenos y que debo yo asumir, pero no-

(34) Cfr. F.P. p.276

(35) Cfr. F.P. p.277

lo asumo con el intelecto sino con mi mirada(36).

La percepción de la profundidad no es pues la síntesis de una multiplicidad de apariencias ya que esta síntesis supondría una cosa estable y es precisamente esa cosa lo que se percibe. Esto se entiende mejor introduciendo, al igual que lo hicimos con la sensación, la temporalidad. Ver un objeto a distancia es lo mismo que tenerlo en el pasado o en el futuro. Tal vez, se diga que un objeto visto en profundidad es coexistente, simultáneo, no pasado ni futuro, pero la coexistencia que define al espacio no es extraña al tiempo(37); es aquí donde Merleau-Ponty introduce una idea que desarrollará más tarde: la noción de campo de presencia. La percepción me da un campo de presencia -- que se extiende en dos dimensiones: aquí y allá, y pasado-presente-futuro, y esta segunda dimensión es la que hace comprensible a la primera. Así como para recordar un hecho sucedido hace décadas no necesito verlo a través de todos los años transcurridos, y en ese sentido retengo el pasado, así retengo el objeto a distancia, como si estuviera a su lado.

"Así como no hay discusión que instaurar sobre la 'conservación de los recuerdos', sino solamente una cierta manera de mirar el tiempo que pone el pasado de manifiesto como dimensión enajenable de la conciencia, no existe problema de la distancia, y la distancia es inmediatamente visible, a condición de que sepamos encontrar de nuevo el presente vivo allí donde aquella se constituye."(37)

Hay pues una profundidad preobjetiva o primordial que es la de la espesura de un medium sin cosa. En los casos de cier-

(36) Cfr. F.P. 279

(37) Cfr. F.P. p.280

tas enfermedades o cuando dejamos de asumir el mundo activamente, los planos no se distinguen y los colores no se condensan en superficies, sino que se convierten en colores atmosféricos. El enfermo que escribe en una hoja de papel dice atravesar un espesor blanquecino antes de llegar al papel. Hay pues una profundidad -- que no tiene lugar entre los objetos(38).

Ahora bien, así como dijimos que hay una orientación primordial que es inderivable, así también hay un nivel primordial que define lo lejos y lo cerca, lo grande y lo pequeño, antes de tomar un objeto como punto de referencia. Este nivel primordial es el que nos permite decir que las montañas son grandes sin necesidad de comparar con otros objetos, ni siquiera con nuestro cuerpo. Este nivel se establece por el alcance de nuestros -- gestos o de nuestro cuerpo.

"Así la profundidad no puede comprenderse - como pensamiento de un sujeto acósmico sino como posibilidad de un sujeto comprometido."
(39)

4.3.3. El movimiento.

Así como al estudiar la orientación y la profundidad se mostró que éstas no eran definidas a partir de unos puntos de referencia, así también respecto al movimiento que guarda íntima relación con el espacio se mostrará que éste no es relativo como considera el pensamiento objetivo, lo cual tampoco quiere decir - que sea absoluto, como quisiera el realismo, sino que hay una experiencia preobjetiva del movimiento en la que se superan la concepción relativista y absolutista del movimiento, es decir la con

(38) Cfr. F.P. p.281

(39) F.P. p.282

cepción idealista y la realista.

La idea central que fundamenta tanto la concepción relativista como la absolutista, es la de un móvil que permanece idéntico, como substrato del movimiento. Esto hace que el movimiento no sea más que un atributo accidental del móvil, que no sea -- más que un cambio de las relaciones del móvil y lo que le rodea. Pero esto no lleva sino a la negación misma del movimiento.

"Una vez hecha la distinción del móvil y el movimiento, no hay movimiento sin móvil, no hay movimiento sin referencia objetiva, no hay movimiento absoluto. No obstante, este pensamiento del movimiento es, de hecho, una negación del movimiento: distinguir rigurosamente el movimiento del móvil, o sea -- que, en rigor, el 'móvil' no se mueve."(40)

Pero es evidente que hay experiencia del movimiento. Esto insinúa al menos que percibimos movimientos sin móvil idéntico. De hecho cuando vemos esos anuncios luminosos cuyos focos se apagan unos después de otros, nos dan la impresión de un movimiento y ahí no hay algo que se mueva. Es más, en nuestra experiencia del movimiento nunca captamos al móvil pasando por posiciones intermedias. Incluso si el movimiento disminuye de velocidad y observo lo que se mueve, la impresión de movimiento tiende a desaparecer(41). Por ejemplo, un niño que se columpia; imaginemos que -- lográramos que se columpiara como en cámara lenta, cada vez más lento, la impresión del movimiento tiende a disminuir, y es así -- como el pensamiento considera el movimiento: como una suma de estados o momentos en los cuales el móvil es el mismo. Esto -- como -- ya bien mostró Bergson -- en nada se parece al movimiento.

(40) F.P. p.283

(41) Cfr. F.P. p.285

Ahora bien, al abandonar la idea de un móvil idéntico entonces el movimiento ya no es un accidente extrínseco, una simple relación con el exterior y así es pensable un movimiento sin punto de referencia, es decir, un movimiento absoluto.

"Finalmente, como el movimiento no es ya un sistema de relaciones exteriores al móvil mismo, nada nos impide ahora reconocer unos movimientos absolutos, como la percepción nos los suministra efectivamente a cada instante."(42)

Pero, si bien desechar la idea de un móvil idéntico nos acerca más a nuestra experiencia del movimiento, no es tan fácil desprenderse de ella, pues es cierto que no podemos pensar el movimiento sin cierta identidad. Ejemplifica Merleau-Ponty:

"Si pongo mi reloj sobre la mesa de mi habitación, y este desaparece de pronto para reaparecer algunos instantes más tarde sobre la mesa de la habitación de al lado, no diré que ha habido movimiento, solamente hay movimiento si las posiciones intermedias han sido ocupadas efectivamente por el reloj."(43)

Así pues, parece que estamos ante una paradoja: si -- conservamos la identidad del móvil negamos entonces el movimiento; si desechamos la identidad del móvil entonces negamos también el movimiento.

Merleau-Ponty considera que la solución a esta paradoja radica en el modo en que se piense la identidad del móvil. El móvil percibido no tiene una identidad expresa, lo que se mueve no es percibido como algo que permanece debajo de los cambios sino en los cambios. Por otra parte la cosa en movimiento no es algo determinado por un conjunto de propiedades definidas, como con

(42) F.P. p.285

(43) F.P. p.286

sidera el pensamiento objetivo. Más bien, y esta es una idea típica de Merleau-Ponty, el mundo que percibimos no está compuesto de cosas nítidas, perfectamente delimitadas, sino más bien por cosas que se reconocen por su fisonomía y lo que se mueve es reconocido por su manera de moverse(44).

Lo que se mueve no es reconocido como algo estático - que accidentalmente está en movimiento. Así pues, hay que rechazar tan sólo la identidad explícita del móvil que es la que destruye el movimiento. De lo que se trata es precisamente de devolverle el movimiento al móvil que el pensamiento objetivo había estatizado. De esta forma el movimiento ya no es relativizado:

"Ahora que hemos reintroducido el movimiento en el móvil, nada más se lee en un sentido: es en el móvil que éste comienza, y desde ahí se despliega en el campo. No soy señor de ver la piedra inmóvil, el jardín y a mí mismo en movimiento(...) La piedra no es pensada, sino vista en movimiento. Efectivamente la hipótesis 'es la piedra la que se mueve', no tendría ninguna significación -- propia, en nada se distinguiría de la hipótesis 'es el jardín el que se mueve', si el movimiento en verdad y para la reflexión se redujese a un simple cambio de relaciones. - El movimiento habita pues la piedra."(45)

Esto podría hacernos caer en una concepción realista del movimiento, pero no hay que olvidar que la percepción del movimiento como la de toda percepción se organiza como figura sobre un fondo. Se requiere de un fondo de movimiento sin el cual no -- puede haber movimiento. Según lo que se considere fondo se determinará lo que está en movimiento. Pero esto no es relativizar el movimiento porque no somos dueños y señores de constituir algo en

(44) Cfr. F.P. p.290

(45) F.P. pp.291 y 292

fondo. Al igual que el arriba y el abajo no surgen por una constitución deliberada sino que se constituyen independientemente de nuestra voluntad, lo mismo el fondo sobre el que se destaca al móvil, se constituye independientemente de nuestra voluntad. Aquí - debemos recordar la impronta de anonimato que sella nuestra percepción y que es introducida por nuestro cuerpo, ya que es este sujeto anónimo que llamamos mirada la que le da a una parte del campo perceptivo el valor de móvil y a la otra el valor de fondo(46).

Es el cuerpo propio el que proporciona el fondo necesario para percibir un movimiento. El fondo puede variar pero no a nuestro capricho:

"Lo esencial de los supuestos puntos de referencia del movimiento es de que no estén planteados en un conocimiento actual y de que ya estén siempre ahí. No se ofrecen a la percepción de cara, la circundan y asedian por una operación preconsciente cuyos resultados se nos aparecen como ya hechos."
(47)

Claro que hay casos de percepción ambigua en los que artificialmente estamos separados de nuestro contexto y podemos romper nuestro compromiso histórico, pero como dice Merleau-Ponty, si bien podemos romper con el mundo humano no podemos romper con el medio contextual físico, ya que no podemos dejar de fijar nuestros ojos. Por eso dice Merleau-Ponty:

"La relatividad del movimiento se reduce al poder que tenemos de cambiar de dominio al interior del gran mundo. Una vez empeñados en un medio, vemos aparecer delante de nosotros el movimiento como un absoluto."(48)

(46) Cfr. F.P. p.293

(47) F.P. p.294

(48) F.P. p.295

4.3.4. El espacio vivido.

Hasta aquí lo dicho sobre el espacio es un tanto abstracto, pues aunque se trata de nuestra experiencia preobjetiva - del espacio sin embargo se han dejado de lado un sinnúmero de aspectos que también pertenecen a nuestra percepción del espacio. - Por eso, Merleau-Ponty completa el capítulo dedicado al espacio - con una descripción del espacio vivido que intenta reintegrar las descripciones anteriores a nuestra experiencia efectiva ya que la percepción del espacio expresa la vida total del sujeto, su compromiso con el mundo, sellado a través de su cuerpo(49).

Merleau-Ponty nos entrega una diversidad de ejemplos del espacio vivido: nos habla del espacio onírico en el que algo se eleva o cae, teniendo el arriba y el abajo una significación - distinta que el arriba y el abajo del mundo de la vigilia. Otro e jemplo es el del espacio mítico cuyas direcciones poseen un profundo sentido afectivo, así por ejemplo, el lugar donde está el - clan no es un punto localizable a partir de otros puntos de referencia sino que es el centro del mundo a partir del cual todo es - localizado. Otro ejemplo nos lo suministra el espacio del esquizo - frénico: un enfermo contempla un paisaje desde la montaña y de -- pronto el paisaje le es arrebatado como si un segundo cielo negro penetrara el cielo azul y este cielo azul se vuelve algo vacío.

Inútilmente buscaríamos explicar estos ejemplos como - si se trataran de significados agregados al espacio objetivo del - idealismo o al espacio en sí del realismo, porque estos espacios - vitales son previos al espacio objetivo. En la percepción no hay - diferencia entre apariencia y realidad: la realidad es lo que apa

(49) Cfr. F.P. p.298

rece. Así, cuando sueño mis sueños son la realidad, tal y como el mundo del hombre mítico es un mundo realmente habitado por dioses y demonios. En vano intentaríamos convencer al hombre mítico de que no hay dioses ni demonios en el mundo, recurriendo al argumento de que no vemos a sus dioses como vemos las nubes o los árboles, pues para el hombre mítico los dioses están precisamente en las nubes, en los árboles y en toda la naturaleza. Algo semejante sucede con el sujeto que está sufriendo una alucinación que no puede dejar de alucinar aunque él mismo sepa que está alucinando o que los que le rodean se lo hagan saber. Por eso dice Merleau-Ponty:

"Lo que garantiza al hombre sano contra el delirio o la alucinación, no es su crítica, es la estructura de su espacio."(50)

Pero esto no significa que hay una multiplicidad de mundos comunicables entre sí ya que, por ejemplo, es posible relatar despierto el sueño de anoche y lo mismo el mundo del psicópata lleno de delirios y alucinaciones, es el mundo donde él se mueve junto con otros hombres y convive con ellos. Hay un espacio que permite la comunicación de la multiplicidad de espacios y que no es ni el espacio objetivo del idealismo ni del realismo, se trata de un espacio que Merleau-Ponty llama espacio natural:

"Habría que comprender cómo con un solo movimiento, la existencia proyecta a su alrededor unos mundos que me ocultan la objetividad, y la asigna como objetivo a la teleología de la conciencia, destacando estos 'mundos' sobre el fondo de un único mundo natural."(51)

(50) F.P. p. 306

(51) F.P. pp. 308 y 309

4.4 La realidad.

La crítica hecha hasta aquí al pensamiento objetivo, en sus versiones idealista y realista, puede, quizá, parecer conducente al escepticismo, ya que aparentemente no hay medio de distinguir lo real de lo ilusorio. Esto es consecuencia de haber identificado lo real con lo objetivo, pero Merleau-Ponty descubre la falsedad de esta identificación mostrando que lo real se da a nivel preobjetivo y superando así el peligro del escepticismo que entrañaba la crítica al idealismo y al realismo.

4.4.1. Las constancias perceptivas.

Una cosa es identificada por sus características típicas tales como su magnitud y su forma. Ahora bien, esta magnitud y esta forma no son propiedades en sí sino que surgen en relación con el sujeto perceptor, lo cual no significa que sean despreciables a título de meras apariencias o accidentes detrás o debajo de los cuales estaría lo permanente de la cosa que daría cuenta de las apariencias como ley de sus variaciones. Mientras que para el pensamiento objetivo un cuadrado puesto oblicuamente sigue siendo un cuadrado, en cambio a nivel perceptivo —en el que la significación es inseparable de la apariencia— se convierte en un rombo.

"La conciencia perceptiva no nos da la percepción como una ciencia, la magnitud y la forma del objeto como leyes..."(52)

¿Cómo es que puede haber formas y magnitudes verdaderas y que no sean en sí objetivas? La forma y la magnitud verdaderas son entendidas por Merleau-Ponty como una cierta orientación típica, es decir, como una percepción privilegiada. Un objeto vis

(52) F.P. p.315

tó a cien pasos no parece tan real y presente como cuando está a sólo diez pasos. La percepción de este objeto a diez pasos es como el grado de madurez de un objeto, el cual es identificado en todas sus posiciones, en relación a esta percepción privilegiada.

"Esta percepción privilegiada garantiza la unidad del proceso perceptivo y recoge en ella todas las demás apariencias."(53)

Se puede comparar esta percepción privilegiada con aquella percepción que permite ver un cuadro desde un cierto ángulo y a cierta distancia, más allá o más acá de los cuales el cuadro pierde su significado y se vuelve confuso.

Claro que aquí surge la cuestión de qué hace privilegiada a esa percepción, a lo que Merleau-Ponty responde que en esa percepción se alcanza un punto de equilibrio que se erige en norma, es como un punto de madurez al que tiende todo el proceso perceptivo(54).

Hay otras constancias además de la magnitud y la forma, como el color, la dureza, el peso que son típicos de ciertos objetos, y que nos permiten reconocerlos. Tomemos, por ejemplo, el color. Tanto el realismo como el idealismo suponen que los objetos tienen su color propio y definido, que se mantiene constante a pesar de los cambios de iluminación, Pero indudablemente que todos hemos apreciado los cambios de tono según si el objeto es iluminado con luz diurna o con luz eléctrica. No podemos suponer que tenemos una idea del color propio del objeto a partir de la cual diferenciamos los cambios de tono porque la idea de ese supuesto color propio fue también tomada de una situación en la ---

(53) F.P. p.316

(54) Cfr. F.P. p.316

que el objeto estaba bajo un tipo de iluminación. Tampoco podemos suponer que el color propio de un objeto es aquel con el cual hemos visto más frecuentemente al objeto, porque entonces tendríamos que recordar ese color y compararlo con el que tiene actualmente, lo cual es muy artificioso. ¿Cómo es entonces que podemos reconocer el color propio de un objeto?

Según Merleau-Ponty hay que evitar pensar los colores propios como cualidades definidas y propone la noción de color -- función. Por ejemplo, esta mesa sobre la que escribo me aparece con un color café claro, pero este color no es una cualidad que se mantendría independientemente de la iluminación y de los objetos que rodean la mesa. En efecto, el color de un objeto está en función de la iluminación y de todo lo que lo rodea(55). Pero entonces ¿cómo explicar la constancia del color? Merleau-Ponty considera que para explicar esta constancia hay que tomar en cuenta la iluminación y la articulación del campo perceptivo. Un ejemplo nos lo puede aclarar: se trata de un disco negro en movimiento sobre el cual hay una lámpara que lo ilumina; el disco al igual que la pieza, aparece débilmente iluminada, y el haz luminoso que cae sobre el disco parece un sólido blancuzco cuya base es el disco. Este campo perceptivo puede ser desarticulado si introducimos un trozo de papel delante del disco, en ese momento el disco y el papel parecen muy iluminados, y todo el sentido de la experiencia cambia al grado de que parece que se trata de un nuevo disco(56).

Otro ejemplo lo constituye el de dos cajas cuyo interior ha sido pintado, de negro el de una, y de blanco el de la o-

(55) Cfr. F.P. p.319

(56) Cfr. F.P. p.321

tra. La primera es iluminada con una luz muy intensa y la segunda con una muy débil; si se miran los interiores a través de unos agujeros los dos aparecen igualmente grises, pero si se introduce en la caja con interior negro una hoja blanca, y en la caja con interior blanco una hoja negra, la estructura se rompe y entonces una de las cajas, la primera, aparece negra e intensamente iluminada, y la segunda blanca y débilmente iluminada(57).

Un tercer ejemplo es el de un paisaje visto normalmente y luego visto guiñando los ojos como hacen los pintores. Al guiñar los ojos, los objetos aparecen de otro color precisamente porque el color visto de modo normal está en función de la iluminación y del resto de los objetos que forman el paisaje y al guiñar los ojos se rompe esta estructura.

Estos ejemplos prueban la pertenencia del color a una estructura, pero falta ahora entender cómo se llega a la constancia del color. Primeramente hay que tomar en cuenta que la iluminación nunca se nos da como objeto sino que tiende a volverse neutra, en el momento en que tratamos de objetivarla deja de ser iluminación. Por ejemplo, cuando entro a la sala de cine que está poco iluminado al principio me siento casi en la oscuridad y poco después todo comienza a tomar forma, la iluminación se vuelve neutra. La iluminación no es vista sino que nos hace ver:

"Percibimos según la luz, tal como pensamos de acuerdo con el otro, en la comunicación-verbal."(58)

Ahora bien, para que la iluminación nos permita ver - se requiere que nosotros nos relacionemos de cierta manera con el

(57) Cfr. F.P.p.231

(58) F.P. p.324

espectáculo. Si por ejemplo, en una pieza bien iluminada observamos un disco blanco en un rincón sombrío, su color blanco no se me pondrá claramente de manifiesto más que acercándome a una zona sombría(59). Esto significa que el color propio de los objetos se manifiesta en relación no sólo con la iluminación sino también -- con mi ubicación, tal y como en el ejemplo del cuadro de la galería, este se manifestaba si era visto desde cierto ángulo y a --- cierta distancia.

"Todo color-qualé es, pues, mediatizado por un color función, se determina con relación a un nivel que es variable. 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, de todas las trasposiciones y de todas las equivalencias que lo mantienen constante." - (60).

Pero además de la iluminación y la ubicación, también la naturaleza del objeto determina la constancia del color, tal y como el color café de la madera no sería el mismo si no fuera de la madera. Igualmente influyen los objetos que rodean, más aún, - la iluminación se beneficia de esos objetos y es por eso que los pintores para representar un objeto deslumbrante reparten reflejos y sombras entre los objetos de las inmediaciones(61).

Esto no es más que una manifestación de la racionalidad

(59) Cfr. F.P. p.324

(60) F.P. p.325

(61) F.P. p.326

dad inmanente al campo perceptivo(62).

4.4.2. La cosa o lo real.

Ahora se trata de llegar a la esencia de lo real. Este ya no puede ser considerado como lo objetivo. Merleau-Ponty encuentra la realidad anterior a la objetividad y la encuentra unida a nuestra corporeidad(63).

Lo real es lo *intensensorial*, es decir, aquello que al llamar a un sentido llama a todos los demás, articulándose con un grado óptimo de riqueza y nitidez(64).

Un fenómeno que sólo se ofrezca a uno de mis sentidos es un fantasma, sólo es real lo que es capaz de interpelar a todos mis sentidos como el viento violento se hace visible al agitar los árboles.

La unidad de la cosa se manifiesta por la comunicación intrínseca de sus propiedades.

"Por ejemplo, la fragilidad, la rigidez, la transparencia y el sonido cristalino de un vaso, traducen una sola manera de ser. Si un enfermo ve al diablo, ve también su olor, sus llamas y humareda, porque la unidad significativa 'diablo' es esta esencia acre, sulfúrea y ardiente. Hay en la cosa un simbolismo que vincula cada cualidad sensible con las demás."(65)

Así pues, la cosa es siempre correlato de nuestro cuerpo y no podemos pensar una cosa sin suponer alguien que la perciba, no es pues en sí como supone el realismo:

(62) Cfr. F.P. p.327

(63) Cfr. F.P. p.331

(64) Cfr. F.P. p.332

(65) F.P. p.333

"La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa a la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial, que la invade de humanidad."(66)

La cosa tampoco se reduce a objeto de conocimiento -- pues también puede ser un valor que sólo se me presenta por una actitud práctica. Si alguien cambia un cuadro de una habitación, percibimos un cambio sin saber cuál:

"La percepción natural no es una ciencia, no propone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la 'opinión' o la 'fe originaria' que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser an tepredicativo hacia el que está nolarizada- nuestra existencia total."(67)

Sin embargo, aunque la cosa no es algo independiente de nosotros, eso no significa que se anule su extrañeza respecto de nosotros(68).

La extrañeza de la cosa se pone de manifiesto si ponemos entre paréntesis nuestra actitud interesada y comprometida -- con el mundo. De esta manera encontramos un mundo para el cual somos indiferentes. Por eso considera Merleau-Ponty que lo propio o núcleo de lo real no es tanto su significado para nosotros sino -- el simple hecho de que sus diversos aspectos comunican entre sí:

"Descubrimos ahora el núcleo de realidad: una cosa es 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, sino, de alguna manera, sinónimo de los demás, en donde-

(66) F.P. p.334

(67) F.P. p.335

(68) Cfr. F.P. p.336

los 'aspectos' se significan uno a otro en una equivalencia absoluta; es la plenitud - insuperable: imposible describir completamente el color del tapiz sin decir lo que es un tapiz, un tapiz de lana, y sin implicar en este color cierto valor táctil, un cierto peso, 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 a pariencia total."(69).

La extrañeza de lo real se pone de manifiesto en que se presta a una exploración infinita, es decir que es inagotable.(70)

Así pues, el problema sigue siendo dar cuenta de la relatividad de la cosa al sujeto corpóreo y de su extrañeza respecto de él. La respuesta de Merleau-Ponty llega al núcleo de --- nuestro trabajo: lo que se nos da no es una naturaleza pura sino una naturaleza que transparece a través de una historia. El realismo le concede una independencia a la cosa que hace incomprensible cómo el sujeto pueda asimilarla y llevarla en su historia. Pero esto no significa aceptar el idealismo que despoja de su opacidad y trascendencia a la cosa mediante un sujeto que efectúa la síntesis del objeto.

La trascendencia o extrañeza de la cosa se entiende - si se acepta la extrañeza del sujeto respecto a sí mismo por ser corpóreo. La percepción no la efectúa un sujeto que se piensa y - posee a sí mismo sino un sujeto que se lanza tras las cosas ignorándose en ese acto, un sujeto que no es plenamente dueño de sus actos y que sabe poco lo que hace:

"Cuando percibo un guijarro, no tengo expresión

(69) F.P. pp. 336 y 337

(70) Cfr. F.P. p.338

samente consciencia de no conocerlo más que con los ojos, de no tener del mismo más que ciertos aspectos perspectivísticos, y no obstante, este análisis, si lo hago, no me sorprende. Sabía sordamente que la percepción global atravesaba y utilizaba mi mirada, el guijarro se me ponía de manifiesto en plena luz delante las tinieblas henchidas de órganos de mi cuerpo. Adivinaba las fisuras posibles en el bloque sólido de la cosa, por poco que se me hubiera antojado cerrar un ojo o pensar en la perspectiva. Por eso es verdad que la cosa se constituye en un flujo de apariencias subjetivas. Y sin embargo, yo no la constituía actualmente; eso es, yo no proponía, activamente y por medio de una inspección del espíritu, las relaciones de todos los perfiles sensoriales entre ellos y mis aparatos sensoriales. Es lo que expresamos al decir que percibo con mi cuerpo."(71)

4.4.3. El mundo natural.

El mundo natural es el horizonte que constantemente rodea mi vida y con el cual sólo puedo romper mediante mi aniquilación, pues mientras existo estoy abierto al mundo y no puedo cerrar esta apertura más que con mi muerte.

Hay un solo mundo en el que mis diversas experiencias se integran y que me viene dado con mi cuerpo(72).

El mundo natural parece insinuarse como ya constituido con una unidad en sí, pues mis perspectivas no lo encierran sino que siempre hay más mundo del que actualmente percibo. Sin embargo, esto no quiere decir que se trate efectivamente de un mundo constituido de una vez por todas y para siempre, como piensa el realismo. Sólo comprendiendo la temporalidad se entiende que el mundo sea uno y que a la vez no está totalmente constituido.

Mi campo perceptivo está abierto hacia el pasado y ha

(71) F.P. pp. 339-340

(72) Cfr. F.P. p. 343

hacia el futuro; respecto al futuro sé bien que siempre hay algo más por percibir aunque se trata de algo indeterminado; la misma indeterminación se extiende hacia el pasado, ya que éste se va degradando y el mundo de la infancia queda reducido precisamente a eso: a un mundo de la infancia en general, sin ninguna determinación concreta.

"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. - La contradicción que hallamos en la realidad del mundo y su inacabamiento, es la contradicción entre la ubicuidad de la conciencia y su empeño en un campo de presencia."(73)

No puedo encontrarle límites definidos a mi presente. Es cierto que estoy aquí y ahora, pero también es cierto que ese aquí y ahora se van volviendo un ahí y un entonces, al mismo tiempo que el futuro se va volviendo presente. Pero esto no es una limitación extrínseca al mundo ya que necesariamente mi percepciónes finita y una percepción infinita es imposible ya que para percibir se requiere de un cuerpo, es decir, de un punto de vista o una situación.

Así, no cabe elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el empeño y la ubicuidad de la conciencia, entre la trascendencia y la immanencia, puesto que cada uno de estos términos, cuando se afirma solo, hace aparecer su contradictorio. - Lo que hay que comprender es que la misma razón me hace presente aquí y ahora y presente en otra parte y siempre, ausente de aquí y de ahora y ausente de todo lugar y tiempo."(74)

El tiempo, y con él, el mundo, sólo pueden comprender

(73) F.P. p.344

(74) F.P. p.345

se ocupando una situación en él, nunca pueden ser comprendidos -- desde afuera de ellos. De esto, Merleau-Ponty concluye que nada existe de modo absoluto sino que todo se temporaliza(75), sin que eso signifique que el mundo posea un ser disminuido o imperfecto, ya que el ideal de ser pleno, en el que piensan tanto el realismo como el idealismo, se funda en el ser percibido(76).

De esta manera Merleau-Ponty fundamenta toda episteme sobre la doxa perceptiva, con lo cual la episteme participa de -- las ambigüedades de la doxa.

4.4.4. La alucinación.

Merleau-Ponty termina el capítulo dedicado a la realidad, estudiando el fenómeno alucinatorio como prueba por contraste, de todo lo anteriormente dicho. Si el mundo percibido es ambiguo y está lleno de fisuras, si nunca está absolutamente determinado, entonces ¿cómo saber si lo que ahora percibo no es más que una ilusión? Si no hay realidad en sí, entonces podemos preguntar nos --igual que Descartes-- ¿cómo saber si estamos soñando despiertos? Sin recurrir a un criterio idealista de objetividad, Merleau Ponty salva el problema de la distinción entre lo real y la ilusión, encontrando esta distinción en el orden preobjetivo. Muestra que si bien es el mismo mundo percibido el que permite la entrada a las alucinaciones y delirios, también es el mundo percibido el que nos permite superar la alucinación, sin recurrir ni siquiera a una reflexión crítica.

Lo interesante es que los alucinados distinguen, la -

(75) Cfr. P.P. 345

(76) Cfr. P.P. p.346

mayor parte del tiempo, sus alucinaciones y sus percepciones. Por ejemplo, un esquizofrénico que dice ver un hombre en el jardín, - se asombra cuando le colocan a un hombre en el mismo lugar, en la misma postura y vestido igual que el hombre que él alucina. El es quizofrénico dice que es otro hombre y se niega a contar dos hombres. Una demente senil que se queja de encontrar un polvo finsi mo sobre su cama, se asombra al descubrir una auténtica capa fina de polvo de arroz(77).

Contrariamente a lo que pensaría un racionalista o un idealista, el sujeto sabe que alucina sin que por ello la alucinación desaparezca. Los enfermos llegan a argumentar contra sus alucinaciones, como el caso de un médico que toma él solo una barca y rema hasta el centro de un lago para cerciorarse que las voces que oye no son de nadie que le hable.

El alucinado ve y oye, pero no en el sentido en que una persona normal ve y oye; es decir, la alucinación no tiene las propiedades que tiene un objeto percibido. Esto significa que la alucinación no debe ser confundida con una percepción errónea sino que de ningún modo es una percepción.

Lo propio de la alucinación es que es privada, las voces y las cosas que el sujeto alucinado dice escuchar y ver, sólo él las oye y las ve, pues si fueran reales, cualquiera las escucharía y las vería. Lo real se caracteriza porque nunca es absolutamente privado, así, aunque una persona vea aspectos de una cosa que yo actualmente no veo, sé sin embargo, que mi visión puede extenderse y alcanzar esos aspectos. También sé que aquello que veo lo puedo también oír y tocar. En cambio, el alucinado no llega a-

(77) Cfr. F.P. p.347

esto. La alucinación no forma parte del mundo, sino que tiene lugar —como dice Merleau-Ponty— en otro escenario diferente al mundo percibido y como superpuesto a éste.

A la alucinación le falta la articulación y riqueza — que caracterizan lo real. La alucinación no está en el mundo, sino frente a él y su origen radica en que el cuerpo del alucinado ha perdido su inserción en el mundo de las apariencias(78).

"Se dan alucinaciones porque poseemos a través del cuerpo fenomenal una relación consistente con un medio en el que éste se proyecta, y porque, desligado del contexto efectivo, el cuerpo sigue siendo capaz de evocar con sus propios montajes una pseudopresencia de este medio. En esta medida la cosa alucinatoria no es nunca vista ni visible." (79)

Las alucinaciones se caracterizan por no poseer la densidad de lo real, sino que quedan en una indeterminación indeterminable. Casi siempre son fenómenos efímeros, picaduras, sacudidas, corrientes de aire, resplandores, siluetas(80). Una silueta en la noche sé que es real porque posee una consistencia que me permitiría determinarla si me acercara, lo real como ya vimos interpela a todos mis sentidos. La alucinación en cambio, aunque pueda ser nombrada, sin embargo no puede ser seguida, no posee la articulación y consistencia que le permitiría ser escudriñada por todos mis sentidos.

Pero si bien la alucinación no es una percepción, sin embargo se le parece, es una cuasi-percepción. Para entender lo que Merleau-Ponty llama impostura alucinatoria(81), hay que consi

(78) F.P. p.352

(79) F.P. p.353

(80) F.P. p.353

(81) F.P. p.355

derar que percepción y alucinación son modalidades de una sola --
función primordial que nos sitúa en el mundo o al margen del mundo:

"La existencia del enfermo está descentrada, no se realiza ya en el comercio con un mundo áspero, resistente e indócil, que nos ignora, se agota en la constitución solitaria de un medio ficticio. Pero esta ficción no puede valer como realidad sino porque en el sujeto normal la misma realidad queda afectada en una operación análoga. En cuanto posee unos campos sensoriales y un cuerpo, el individuo normal lleva, también él, esta herida abierta por donde puede introducirse la ilusión, su representación del mundo es vulnerable."(82)

Somos-en-el-mundo, estamos comprometidos con una situación de la que no somos absolutamente dueños y así como la --- constitución del fenómeno realidad, no es un acto expreso por el que pongo delante de mí un objeto, tampoco el fenómeno alucinatorio es un acto expreso y su origen hay que buscarlo en ese margen de existencia anónima que es mi cuerpo. El fabricante de las alucinaciones es este otro que soy yo y que sin embargo no reconozco como yo.

Así pues, aunque la alucinación no es percepción sin embargo siempre existe el riesgo de que ésta sea suplantada por a quélla. La percepción nunca nos da certeza apodíctica lo cual no significa que lo percibido sea algo tan sólo probable, pues esto corresponde a la situación de la duda, mientras que la percención está más acá de la duda y de la demostración; la percepción no re quiere de la crítica para fundarse, y si bien es cierto que la -- percepción nunca termina por ser confirmada y existe siempre la - posibilidad de que lo que creía ver no fuera más que ilusión, sin embargo sólo puedo rechazar esta ilusión en nombre de otra percepción.

4.5. El mundo intersubjetivo.

La noción de realidad descrita hasta aquí queda incompleta si se olvida que lo real además de intersensorial es intersubjetivo. En efecto, lo real, al contrario de la alucinación que es privada, es algo accesible a cualquier sujeto, el mundo percibido es un mundo intersubjetivo.

El pensamiento idealista desde sus orígenes en Descartes, tuvo que enfrentar el problema del solipsismo(83). La conciencia al quedar definida como pensamiento de sí misma reducía - todo lo otro de ella a objeto. Otra conciencia era impensable --- pues para la conciencia no podía aparecer otra conciencia que no fuera ella misma. En otras palabras, yo soy yo, y todo lo otro de mí es no yo, de ahí que no pueda haber otro yo que no sea yo mismo. Para evitar el relativismo se elevaba el yo individual a yo - trascendental asegurando así la objetividad y la unidad del mundo.

Ahora bien, en mi experiencia me encuentro con otros-sujetos. No podemos considerar esta experiencia una ilusión, hay que dar cuenta del hecho original de que tenemos experiencia de una intersubjetividad, es decir, para mí yo no soy el único sujeto, hay otros sujetos que me aparecen.

Para el realismo nunca existió el problema del solipsismo pues al suponer que había un mundo en sí al cual todos los-hombres tenían acceso, pasaba ingenuamente por alto el polo subjetivo de la experiencia. El idealismo en cambio, al reconocer la -subjetividad desembocó en el solipsismo.

(83) Cfr. F. Boburg *Posibilidad e imposibilidad de la intersubjetividad*. Revista de Filosofía ULA, N°61 México, 1988, pp.83 y ss.

Se ve entonces el problema: se trata de conservar la-subjetividad sin caer en el solipsismo. El único modo de lograrlo es transformando la noción de sujeto. Se debe partir de que la co-municación es un hecho y hay que descubrir en ello cómo un sujeto es capaz de relacionarse con otro sujeto.

Merleau-Ponty descubre que la intersubjetividad es al-go original o primordial; esta intersubjetividad se encuentra en-la corporeidad. Precisamente porque el sujeto de la percepción es un sujeto corpóreo es por lo que es entre otros sujetos. Esta in-tersubjetividad no es entendida de modo dialéctico sino en todo - caso como lo que posibilita la dialéctica entre las conciencias.- La intersubjetividad primordial es el ser anónimo que habita en - toda subjetividad. Merleau-Ponty da un ejemplo: un bebé de quince meses abre la boca si jugando tomo uno de sus dedos entre mis --- dientes y hago como que lo muerdo. La mordida tiene una significa- ción intersubjetiva que es captada por el cuerpo del bebé ya que- abre la boca; la intersubjetividad es el cuerpo.

"La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y que mi sub- jetividad arrastra su cuerpo tras sí." (84).

En efecto, si el sujeto fuera transparente para sí -- mismo, si fuera pura interioridad, entonces todo lo distinto de - él quedaría reducido a pura exterioridad, es decir a objeto.

Pero que el sujeto sea corpóreo implica que no sea -- transparente a sí mismo, implica un margen de existencia que esca- pa al pensamiento y en suma implica que el sujeto posee exteriori- ridad.

Si la subjetividad es corpórea entonces yo soy visi--

ble y el otro también. Las dificultades del solipsismo quedan superadas al suprimir la distinción entre el sujeto y su cuerpo. Si los sujetos se comunican gracias a la corporeidad entonces hay -- que dejar de lado la idea de que la comunicación es un puente entre un cogito y otro. Por la corporeidad el otro habita mi subjetividad y yo habito la suya, hay un ser anónimo en el que yo y el otro sujeto nos confundimos.

"...es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de -- tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el -- vestigio, habita estos dos cuerpos a la vez"
(85)

Pero si bien con el reconocimiento de la corporeidad entendemos la intersubjetividad, falta ahora dar cuenta de la multiplicidad de las conciencias ya que la existencia anónima asumiría el papel de sujeto trascendental.

Merleau-Ponty considera que aunque haya este ser anónimo en todos los sujetos, esto no anula el que yo sea yo y diferente del otro. Puedo, por ejemplo, comprender el sufrimiento de mi amigo pero eso no significa que su sufrimiento sea el mío, mi amigo sufre por la pérdida de su madre, yo en cambio, sufro porque él sufre. Es innegable que además de esta posición anónima y común, cada sujeto lleve su propia posición única e intransferible. Se trata como dice Merleau-Ponty, de un cierto solipsismo vi

(85) F.P. p.365

vido e insuperable(86).

Pero esto no hace más que confirmar la constitución intersubjetiva de todo sujeto. Puedo romper con el otro sólo en la medida en que primeramente estoy unido a él, y a pesar de la ruptura, la vía que me lleva al otro nunca queda clausurada. La posibilidad de comunicarme tanto como la posibilidad de cerrarme al otro se fundan en que yo soy con el otro. Amar u odiar al otro son dos formas de ser con el otro.

Así pues, la intersubjetividad es algo dado con la corporeidad, no es algo que tenga que constituirse sino que es un elemento constitutivo del sujeto. Esto hace que lo social o intersubjetivo sea un factum inobjetable que existe antes de toda toma de posición consciente. Por ejemplo, antes de toda toma de posición expresa de clase, soy burgués y aunque lo ignore estoy relacionado con los otros miembros de la burguesía, con los cuales me identifico al grado de que al ver los intereses burgueses amenazados, me solidarice con ellos, y para que se de esto no necesito pensarme a mí, y a los otros como clase burguesa. La intersubjetividad es vivida antes de ser pensada.

(86) F.P. p.369

**CAPITULO 5. COGITO, TIEMPO Y LIBERTAD,
SER-EN-EL-MUNDO.**

5.1. Preámbulo.

5.2. El cogito existencial.

5.3. La temporalidad.

**5.4. Conclusión: superación del realismo
y del idealismo.**

5.5. Corolario: libertad en situación.

5.1. Prefacio.

La última parte de la F.P. está dedicada al "ser en el mundo", noción clave en la que se resume y aclara lo dicho en la primera y la segunda partes de la obra.

El ser-en-el-mundo es algo previo a la relación sujeto-objeto tal y como la concibe el idealismo. Toda la F.P. es un retorno al ser-en-el-mundo. La percepción, nos ha repetido Merleau-Ponty, no es el acto de una conciencia transparente para sí misma sino el acto de un ser corpóreo y el mundo que nos entrega la percepción no es el objeto distante y claro, constituido por el pensamiento sino un ser ambiguo que nunca termina por ser totalmente definido. Por esta razón las nociones de sujeto y objeto, tal y como las entiende el idealismo, son insuficientes para entender la experiencia perceptiva.

De ahí pues que Merleau-Ponty encuentre en la noción heideggeriana de ser-en-el-mundo la clave para entender la percepción. La última parte de la F.P. nos entrega los resultados de la investigación una vez que sujeto y objeto han sido desintelectualizados.

Ahora bien, la desintelectualización del sujeto no -- significa un abandono del cogito sino una reinterpretación del -- mismo que lo despoja --eso sí-- de su absolutez, reintegrándolo al torrente de la existencia, es decir al tiempo, pero a su vez, conservando sus derechos, esto es: su libertad, sólo que entendiendo ésta no como absoluta sino como libertad en situación y necesariamente finita. Cogito, tiempo y libertad, son los títulos respectivos de los tres capítulos que conforman la última parte de la F.P. y que no son otra cosa que una aclaración de la noción de ser-en-el-mundo.

5.2. El cogito existencial.

El cogito es indeclinable, ya que es innegable que sé de mí, de no ser así todo lo dicho anteriormente se vendría abajo y la fenomenología no sería más que una necesidad. Pero la conciencia que de mí tengo no equivale a una posesión plena de mi ser en mi saber. Queda aún por aclarar el lugar del cogito en la existencia; falta comprender cómo puedo pensarme e ignorarme a la vez. - Sólo profundizando en el cogito existencial se pueden definir los límites y alcances de la fenomenología. Esta es la razón por la que Merleau-Ponty al final de la segunda parte de la F.P., en --- unas líneas que marcan la transición a la tercera parte, habla de la necesidad de hacer una fenomenología de la fenomenología(1).

5.2.1. El cogito en situación.

Es el idealismo el que sostiene la absoluta identidad de ser y pensar en el cogito, y con ello la absoluta certeza que tiene el sujeto de sí mismo. Si no hubiera esta identidad no habría experiencia ni objeto alguno y todo conocimiento sería absurdo, pues ni siquiera habría conocimiento. Ahora bien, definiendo el sujeto como pensamiento se termina por reducir la experiencia a una toma de conciencia o a una forma de pensar, con lo cual el mundo dado en la experiencia se reduce también a pensamiento.

Pero si el sujeto es este cogito en el que el ser y el pensar son lo mismo, entonces es necesario que el sujeto sea atemporal, es decir, eterno y que en última instancia sea Dios(2).

Ahora bien, esto quiere decir entonces que no hay subjetividad finita o si la hay, entonces no puede consistir en la -

(1) Cfr. F.P. p.376

(2) Cfr. F.P. p.382

identidad de ser y pensar. Merleau-Ponty defiende no sólo que sí hay un sujeto finito sino que necesariamente el sujeto es finito. Este sujeto que realiza el cogito, no posee la claridad y distinción que le atribuye el idealismo. Merleau-Ponty busca un cogito que respete la opacidad y temporalidad introducida por la corporeidad. Todo depende de que se entienda que el sujeto pertenece al mundo y a sí mismo a la vez.

La desvinculación del sujeto y del mundo comenzó con Descartes, el cual pensaba que el sujeto tenía certeza absoluta de sí mismo porque podía dudar de todo lo dado en la experiencia menos de sí mismo. ¿Qué tan verdadero es esto? Por ejemplo, ¿puedo dudar que hay en el jardín un árbol y estar absolutamente cierto de que sólo pienso que veo un árbol? ¿es mayor la certeza de la conciencia de ver que la de lo visto? Pero si admitimos que -- ver es siempre ver algo, y, como decía Husserl, que todo cogito es de un cogitatum, entonces no se ve cómo negarle la certeza al cogitatum sin negársela al cogito, cómo puedo dudar de lo que veo sin dudar a la vez que veo(3).

La certeza que tiene el sujeto de sí mismo es inseparable de la certeza del mundo que le rodea. Claro que esto significa que como la certeza del mundo no es absoluta, es decir, que respecto al mundo siempre existe la posibilidad de error, entonces tampoco el sujeto puede tener certeza absoluta de sí mismo.

"...no hay esfera de la inmanencia, no hay un dominio en el que mi conciencia esté encasada y a salvo de todo riesgo de error"(4).

(3) Cfr. F.P. p.384

(4) Cfr. F.P. p.386

La certeza que tengo de lo que veo brota de la configuración de los fenómenos, de su articulación, de su nitidez, pero esta certeza nunca excluye la posibilidad del error.

Incluso en el terreno de los sentimientos no hay certeza absoluta. ¿Puedo amar u odiar a alguien y no estar cierto de que amo u odio? La verdad es que la posibilidad de la ilusión no sólo se da respecto al mundo externo sino también respecto a nuestros estados de ánimo y nuestra afectividad. Puedo creer que amo, como puedo creer haber escuchado que alguien me habla sin que haya nadie a mi alrededor. No se trata de una confusión de sentimientos, no es que cierta simpatía o atracción sean calificadas de amor sino que se trata de un sentimiento ilusorio(5). Puede suceder que caiga en el estado de enamoramiento ilusorio y no saldré de ese estado hasta que surjan mis sentimientos auténticos y entonces se me revelará que mi situación anterior no era la de un auténtico enamoramiento sino la de algo parecido pero que no tenía la consistencia de un amor verdadero, tal y como la alucinación tiene algo parecido con lo real sin tener la consistencia de éste. Por eso no se trata de un sentimiento confundido con otro, no es confundir el atractivo con el amor, sino que es un sentimiento fantasma. Cuando un amor auténtico se termina, ya sea porque uno u otro de los amantes cambia, no deja de ser verdadero -- que haya existido el amor, en cambio cuando un sujeto descubre -- que su amor era ilusorio, lo hace por una vuelta en sí mismo, como si antes estuviera extrovertido, y entonces encuentra que nunca hubo amor(6).

(5) Cfr. F.P. p.387

(6) Cfr. F.P. p.388

Hay casos de histéricos que dicen sentir dolores y alegrías que verdaderamente no tienen. Son dolores y alegrías falsos, no reales. La diferencia entre un dolor falso y un dolor real, es que en el primero el sujeto no está enteramente en él. Insistamos: no es una confusión de sentimientos sino una especie de sombra de sentimiento. Ahora bien, no sólo los histéricos se engañan respecto a sus sentimientos, la mayor parte del tiempo estamos sintiendo según nuestro contexto: reímos si los que nos rodean reíen, nos entristecemos si a nuestro alrededor todos están tristes, y puede ser que ni en uno ni en otro caso, estemos comprometidos con esos sentimientos; reímos pero realmente no estamos felices, entristecemos pero realmente no estamos tristes.

Todo esto significa que la conciencia de nuestros estados afectivos también está sujeta al error y que no podemos tener certeza absoluta de ellos. Esto quiere decir que puedo no estar triste aunque diga que lo estoy. Es inútil —como lo es en la percepción externa— argumentar de que tengo certeza de que pienso que estoy triste aunque no tenga certeza de mi tristeza, porque la certeza del pensamiento de mi tristeza depende de la autenticidad y consistencia de mi tristeza.

Y así como puedo engañarme respecto a mis sentimientos creyendo sentir lo que en verdad no siento, también es posible sentir auténticamente sin saber que siento. El amor es vivido antes de tomar conciencia de él: me intereso por una persona, me preocupo por ella, me invade una gran alegría verla, pero no pasaba por mi cabeza que amaba a esa persona; de pronto descubro que no puedo concebirme sin ella. No es que secretamente pensara que amara a esa persona y que no quisiera reconocerlo abiertamente, -

sinó que sencillamente amar no equivale a pensar que se ama, tal-
y como pensar que se está triste no equivale a estar triste.

El cogito no tiene derechos absolutos porque está uni
do a una situación que no constituye sino que sólo constata, y --
por ello corre siempre el peligro de ser engañado por fantasmas y
sentimientos inauténticos:

"Si estamos en situación, estamos circunda-
dos, no podemos ser transparentes para noso-
tros mismos, y es necesario que nuestro con
tacto con nosotros mismos no se haga más --
que en el equívoco"(7).

Pero admitir que la ilusión no sólo es posible respec-
to al mundo externo, sino también respecto de nosotros mismos y -
que no hay esfera de la inmanencia de la que podemos estar absolu-
tamente ciertos, no significa que no podamos distinguir la reali-
dad de lo ilusorio. Es verdad, pensar que estoy triste no es sínó
nimo de estar verdaderamente triste, pero también es verdad que -
puedo estar cierto de que estoy triste, sólo que con una condi--
ción: que efectivamente lo esté, y es solamente atendiendo a la -
configuración de mis experiencias y mis sentimientos que puedo --
fundar mis certezas(8).

De esta manera la inmanencia que el idealismo preten-
dió cercar y mantener a salvo del error, se revela como una abs--
tracción. Estoy continuamente en éxtasis, el Cogito se dirige ---
siempre a algo que lo trasciende y nunca puede anclarse sobre sí-
mismo; mi ser desborda la conciencia que tengo de ser. En el "yo
pienso, luego yo existo", --contrariamente a lo que pensaba Descar-
tes-- es el existo el que funda al pienso(9).

(7) F.P. p. 391

(8) Cfr. F.P. p. 391

(9) Cfr. F.P. p. 393

5.2.2. Pensamiento y lenguaje.

Que todo Cogito se da en situación sin la cual es imposible que se efectúe el Cogito, es una verdad que Merleau-Ponty extiende incluso hasta ese terreno que el idealismo siempre consideró como ejemplo de conocimiento que superaba las condiciones -- históricas y fácticas: la geometría. Según Merleau-Ponty, la validez de los juicios como el de que la suma de los ángulos de un -- triángulo da ciento ochenta grados, es deudora de la percepción, y esto no como una simple condición accidental sino como condi--- ción sin la cual no habría tales juicios. Kant mismo reconocía la necesidad de la intuición, pero al formalizar el espacio y el --- tiempo, perdió de vista el espacio y el tiempo preobjetivos, en los que se funda toda geometría. En efecto, la construcción de un triángulo supone un espacio en el que hay un arriba, un abajo, un a la izquierda y un a la derecha, en el que el triángulo es imagi nado. Este arraigamiento de la geometría en el espacio perceptivo hacen que las verdades geométricas sean verdades históricas y no verdades eternas(10).

Más claro aún se manifiesta el carácter situacional del Cogito, si tomamos en cuenta la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje. Como ya se vio anteriormente(11), el lenguaje no es un vestido exterior del pensamiento, sino el medio de su realización. Nuestros pensamientos se encarnan en palabras, y más aún en frases. El significado de las palabras no es universal pues dependen del contexto; los diccionarios sólo nos dicen los significados acumulados por el uso efectuado en diversos contex--

(10) Cfr. F.P. p. 399

(11) Cfr. Supra pp. 63 y ss.

tos. No se trata de significados intemporales y eternos, que pre-existen a su encarnación en la expresión, sino que el significado acontece en la expresión, y si bien es cierto que al hablar tomamos en cuenta ciertos significados como ya dados, sin embargo también es cierto que estos significados acontecieron un día por actos de expresión y así vinieron al ser. Aquí conviene recordar la distinción hecha por Merleau-Ponty, entre palabra hablante u originaria y palabra hablada o secundaria(12). La palabra hablante encarna un significado original, en cambio la palabra hablada encarna un significado ya constituido.

"Por eso nos hemos visto obligados a distinguir una palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido y una palabra originaria que lo hace existir primero para -- nosotros mismos igual que para el otro. --- Pues bien, todos los vocablos que se han -- convertido en simples indicios de un pensamiento unívoco, nada más han podido hacerlo porque funcionaron primero como palabras originarias y aún podemos recordar el aspecto precioso que poseían, como un paisaje -- desconocido, cuando estábamos a punto de -- 'adquirirlos' y cuando ejercían aún la función primordial de la expresión."(13).

La necesidad que tiene el pensamiento de encarnarse en la expresión muestra que no hay pensamiento puro, claro y distinto para sí mismo. Cuando escucho a alguien entiendo perfectamente lo que me dice, pero si me interrogo sobre cada una de sus expresiones encuentro una profunda oscuridad, y al pensar esto -- tendré yo también que recurrir al lenguaje, tematizando el lenguaje en que me habla, pero dejando sin tematizar el lenguaje en el que acontece mi pensamiento. No puedo llegar a un pensamiento pu-

(12) Cfr. Supra pp. 63 y ss.

(13) F.P. p. 398

ro no mediado por el lenguaje. Esto significa no que no hay pensamiento trascendente al lenguaje sino que todo pensamiento se trasciende en la palabra(14).

5.2.3. Historicidad del pensamiento y de la verdad.

Todo esto nos conduce a descubrir la esencial historicidad del pensamiento y de la verdad. Lo que ha alimentado la idea de que hay verdades eternas es que se ha confundido lo eterno con lo adquirido. Es cierto que toda verdad será verdad para siempre, pero no en el sentido de que sea intemporal, sino en el sentido de que nuestra existencia la lleva como elemento de un pasado inmodificable e insuprimible:

"Después de la construcción, queda adquirida la relación geométrica, incluso si olvido los detalles de la demostración, el gesto matemático funda una tradición. La pintura de Van Gogh se ha instalado en mí para siempre, se ha dado un paso respecto al cual no puedo hacerme atrás, e incluso si no conservo ningún recuerdo preciso de los cuadros vistos, toda mi experiencia estética será, en adelante, la de alguien que ha conocido la pintura de Van Gogh(...) la existencia siempre asume en pasado, sea aceptándolo o rechazándolo."(15).

Claro que esta especie de eternidad de las verdades, que en realidad se trata de una asunción, también vale para nuestros errores, pues el que me haya equivocado es algo que no puedo borrar de mi pasado. Pero hay en lo verdadero algo más que no hay en el error. Lo que ayer fue verdadero, también hoy continúa siendo reanudado, mientras que el error ya no es reanudado sino visto como un fracaso que no tiene validez y que por ello ya no es actualizado(16)

(14) Cfr. F.P. p.401

(15) F.P. p.402

(16) Cfr. F.P. p.402

Esto significa que no hay dos tipos de verdades: las de hecho y las de razón. Toda verdad, que se perpetúa por la asumción que hacemos de ella, arrastra consigo todas las condiciones-fácticas que la hicieron posible(17).

Con esto ya se puede entender la relación entre ver--dad y evidencia. Esta nunca es la identidad de pensamiento y ser. Todo aquello que me parece evidente lo es sólo por un trasfondo - de pasado que doy por supuesto, sobre el que se apoya mi pensa---miento y no sólo desde el punto de vista de su génesis sino de su sentido(18).

El pensamiento es inseparable de la sensibilidad y -- por lo mismo es inseparable de la historia. Como dice Merleau-Ponty:

"Yo puedo cerrar los ojos, taparme los oídos, pero no puedo cesar de ver, mal que sea sola mente el negro de mis ojos, de oír, mal que sea el silencio, y de la misma manera puedo- poner entre paréntesis mis opiniones o mis - creencias adquiridas, pero, piense o decida- lo que yo quiera, siempre será sobre el tras fondo de cuanto creí o hice anteriormente." (19).

No hay pensamiento intemporal; todo juicio por el he- cho de expresarse en palabras debe su evidencia a las significa--ciones que se sedimentaron en esas palabras y por ello sólo es e- vidente por un pasado. Nunca el pensamiento tiene contacto absolu to consigo mismo y si bien es cierto que además de pensar algo, - pienso que pienso, también es cierto que pienso que pienso gra---cias a que pienso algo(20).

Así pues, no hay verdad absoluta porque no hay eviden

(17) Cfr. F.P. p.403

(18) Cfr. F.P. p.404

(19) F.P. p.404

(20) F.P. p.404

cia absoluta, pero esto no conduce al escepticismo porque excluye también la posibilidad de una falsedad absoluta, todo esto sólo - se entiende aceptando la facticidad de la verdad que no es otra - cosa que la facticidad del ser-en-el-mundo ya que ser-en-el-mundo es lo mismo que ser-en-la-verdad(21).

5.2.4. Cogito tácito.

Hemos dicho que el pensamiento está mediado por el -- lenguaje, pero eso no quiere decir que nuestro pensamiento sea un simple producto del lenguaje. La adquisición del lenguaje supone la conciencia; ésta no es derivada del lenguaje, hay, como dice - Merleau-Ponty, un cogito tácito, pero esto tampoco quiere decir - que el lenguaje sea un producto de la conciencia.

"Todo el problema radica en comprender bien el *Cogito* tácito, en no poner más de lo que verdaderamente en el mismo se encuentra, y - en no hacer del lenguaje un producto de la conciencia so pretexto de que la conciencia no es un producto del lenguaje"(22).

Merleau-Ponty ensaya lo que hizo en los anteriores ca pítulos de la F.P.: no reducir -como lo hizo el idealismo- el mun do a objeto constituido por la conciencia, sin caer por ello en - un realismo que considera que el mundo es en sí. El lenguaje no - es constituido por la conciencia y sin embargo no es algo en sí,- del cual la conciencia sería un simple reflejo.

En el capítulo sobre la expresividad(23), se vió que - la palabra nunca es algo que nos representemos en el momento de - hablar sino que sencillamente hablamos y nos arrojamamos al lengua - je tal y como nos arrojamamos al agua a nadar. Las palabras son po-

(21) Cfr. F.P. p.404

(22) F.P. p.411

(23) Cfr. F.P. pp.191 y ss.

sibilidades expresivas, no son representaciones.

"El vocablo 'tinta', cuando lo sé, no es un objeto que yo reconozca por medio de una -- síntesis de identificación, es un uso de mi aparato de fonación, cierta modulación de -- mi cuerpo como ser-del-mundo, su generalidad no es la de la idea sino de un estilo -- de conducta que mi cuerpo 'comprende' en -- cuanto que es un poder de fabricar comportamientos, y en particular, fonemas(...) El -- vocablo nunca ha sido inspeccionado, analizado, conocido, constituido, sino atrapado -- y asumido por un poder hablante y, en último análisis, por un poder motor que me ha -- sido dado con la primera experiencia de mi cuerpo y de sus campos perceptivos y prácticos..."(24).

Así pues, el pensamiento no posee al lenguaje, sin embargo ahí están los hechos de la traducción y el aprendizaje de -- diversas lenguas. Hay un cogito tácito más allá del cogito hablado pero este cogito tácito o como dice Merleau-Ponty, esta subjetividad indeclinable, no puede abandonar el mundo pues sólo se -- descubre a sí misma al descubrirse en situación. La conciencia -- descubre el sentido de los vocablos en la situación, nunca por intuición de esencias supratemporales. Que la conciencia sea irreductible al lenguaje no significa que haya un pensamiento puro, -- ya que la conciencia anterior al lenguaje no es más que una captación global e inarticulada del mundo(25).

Esta conciencia general no es la conciencia explícita de sí mismo que reduciría el mundo a un puro objeto ante ella. -- Hay que entender que el sujeto es proyecto del mundo, lo cual nos impide hacer del mundo un objeto, pues nunca está acabado, terminado sino abierto; siempre lo que veo o siento, se me da sobre un

(24) F.P. p.412

(25) Cfr. F.P. p.413

trasfondo indeterminado de algo más por ver y sentir. A la unidad abierta del mundo le corresponde una unidad abierta e indefinida de la subjetividad(26). El sujeto no es más que un campo de experiencia, una posibilidad de situaciones, fuera de eso no es nada.

"...no soy una serie de actos psíquicos, ni tampoco un Yo central que los congrega en una unidad sintética, sino una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola 'cohesión de vida', una sola temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y la confirma en cada presente. Es este acontecimiento, o aun este acontecimiento trascendental, lo que el *Cogito* encuentra de nuevo. La primera verdad es, sí. 'Yo pienso', pero a condición de entender con ello 'yo-soy-de-mi-siendo-del-mundo'."(27).

No hay sujeto puro ni objeto puro, sólo hay ser-en-el mundo.

(26) Cfr. F.P. p.415

(27) F.P. p.416

5.3 La temporalidad.

5.3.1. El tiempo objetivo.

Al reintegrar el cogito a una situación se ha derrumbado la idea de un sujeto eterno e intemporal. El sujeto existente es temporal, pero esto no quiere decir que sea algo dentro del tiempo. La temporalidad del sujeto no puede entenderse a partir de una concepción objetiva del tiempo, tal y como la relación cuerpo-sujeto es incomprendible a partir de una concepción objetiva del cuerpo.

La concepción objetiva -tanto realista como idealista- del tiempo, impide captar el nexo íntimo entre el tiempo y la subjetividad. El capítulo de la F.P. dedicado a la temporalidad nos descubre el tiempo preobjetivo que en última instancia se nos revela como el ser de la subjetividad.

Una primera imagen objetiva del tiempo es aquella que concibe el presente como consecuencia del pasado, y el futuro como consecuencia del presente(28). Esta concepción piensa el tiempo como una línea frente a nosotros cuyos puntos están colocados unos después de otros. Pero rigurosamente hablando, en esta imagen no hay sucesión temporal sino simultaneidad. Los puntos realmente no están unos después de otros sino sólo unos junto a otros.

Para que se establezca una relación temporal entre los puntos de esta línea, debo estar situado en uno de esos puntos y a partir de ahí recorrer la línea y entonces sí, unos puntos aparecerán unos después de otros.

"El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas:"

(28) Cfr. F.P. p.419

no hay acontecimientos sin un alguien al -- que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos. El tiempo -- supone una visión, un punto de vista, sobre el tiempo."(29)

Pero decir que el tiempo supone un observador no significa hacerlo inmanente a la conciencia. El idealismo, si bien critica la concepción realista de un tiempo en sí, sin embargo -- mantiene la concepción objetiva, con la salvedad de que funda la relación temporal en la conciencia, es ésta la encargada de darle a ciertos eventos el sentido de pasado, o futuro. Por ejemplo: mi viaje a Europa es un futuro respecto de mi vida de estudiante, pero es un pasado respecto a mi vida de profesionista. Nada es pasado ni presente ni futuro en sí, todo depende de lo que la conciencia tome como presente y a partir de ahí se definen pasado y futuro.

5.3.2. El tiempo preobjetivo y el campo de presencia.

Pero en la concepción objetiva, el tiempo permanece -- delante de nosotros, ignorando así la experiencia originaria del tiempo, en la cual éste no pasa delante de nosotros porque él es nosotros mismos y su paso no es otra cosa que el desenvolvimiento de nuestra existencia.

Este tiempo que se confunde con nosotros es el tiempo preobjetivo que encontramos en nuestro campo de presencia. En él -- vemos deslizarse el futuro en el presente y en el pasado. Estas tres dimensiones no se me dan explícitamente sino que son supuestas. El pasado pesa sobre mí, lo llevo tras de mí sin tener que recordarlo. El futuro no es lo que explícitamente espero o proyec

(29) F.P. p.419

to sino el después siempre supuesto como prolongación de mi presente. Igualmente el presente tampoco es propuesto; todo lo que me rodea, está ahora conmigo sin que yo lo tematice, simplemente cuento con ello(30).

Describamos el paso del tiempo tal y como lo vivimos en nuestro campo de presencia. Para empezar, no se trata de dos movimientos, uno del presente al pasado y otro del futuro al presente, sino de uno sólo pues la transformación del presente en pasado es exactamente la otra cara de la transformación del futuro en presente.

"El surgir de un nuevo presente no provoca un amontonamiento del pasado y un tirón del futuro, sino que el nuevo presente es el paso de un futuro al presente y del antiguo presente al pasado, es en un solo movimiento que, de un cabo al otro, el tiempo se pone a moverse(...)Lo que aquí tenemos no es una multiplicidad de los fenómenos ligados, sino un solo fenómeno de flujo."(31)

Todo presente se desintegra convirtiéndose en pasado pero su desintegración es el reverso de la maduración en la que el futuro se vuelve presente. La relación entre pasado, presente y futuro es intrínseca; todo presente no es sino el futuro de un antiguo presente que ya es pasado. Por eso podemos decir que en el tiempo todo lo que pasa se conserva(32).

Así pues, el tiempo preobjetivo del que habla Merleau Ponty, es el desenvolvimiento de nuestra existencia. No somos espectadores del tiempo sino sus protagonistas.

"El paso del presente a otro presente, no lo pienso, no soy su espectador, lo efectúo

(30) Cfr. F.P. p.424

(31) F.P. p.427

(32) Cfr. F.P. p.428

estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto llega ya a su término, soy yo mismo el tiempo..."(33)

Esto significa que la síntesis del tiempo no es intelectual porque es la existencia la que la efectúa. Por otra parte, no se trata de una síntesis de elementos exteriores, pues pasado, presente y futuro comunican interiormente: el presente no es más que un futuro realizado, el pasado un antiguo presente y el futuro un presente por venir. Por eso:

"No hay necesidad de una síntesis que regna desde el exterior los *tempora* en un solo -- tiempo, porque cada uno de los *tempora* comprendía ya, más allá de sí mismo, la serie abierta de los demás *tempora* comunicaba interiormente con ellos..."(34)

5.3.3. El tiempo como sujeto.

Por eso podemos decir, que es el tiempo el que se autoconstituye, es él quien efectúa su propia síntesis y es por eso que el tiempo se identifica con la subjetividad. Hay que entender que el tiempo es sujeto y que el sujeto es tiempo(35).

La temporalidad originaria, esto es: la subjetividad, es el poder que mantiene intrínsecamente unidos pasado-presente-futuro. Esta subjetividad no es intratemporal, no pasa en el tiempo, pero no por ello es eterna. Ciertamente, lo único que no pasa en el tiempo es el paso del tiempo(36), y esto es lo que nos nuede dar la ilusión de eternidad, pero realmente no es eternidad -- pues para un sujeto eterno no nuede haber tiempo ya que para que haya tiempo se requiere de un sujeto empeñado en el tiempo, es de

(33) F.P. p.429

(34) F.P. p.429

(35) Cfr. F.P. p.430

(36) Cfr. F.P. p.431

cir un sujeto situado, que abre un presente desde el que se extienden el pasado y el futuro.

Por eso para Merleau-Ponty, el presente es donde coinciden ser y conciencia, pero esta coincidencia no hay que confundirla con la identidad del "yo soy" pues esa identidad es eterna. La identidad de ser y conciencia es la de la conciencia perceptiva, la cual es opaca, no es plena transparencia, no es conciencia absoluta. La conciencia perceptiva siempre es conciencia de una situación, de un mundo:

"En el presente, en la percepción, mi ser y mi conciencia no hacen más que uno, no porque mi ser se reduzca al conocimiento que del mismo tengo y esté claramente expuesto ante mí -al contrario, la percepción es opaca, pone en tela de juicio, por debajo de lo que conozco, mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo-, sino porque 'tener conciencia' no es ahí nada más que 'ser de...' y que mi conciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de existencia. Es comunicando con el mundo que comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo."(37)

La identificación de temporalidad y subjetividad nos pone de manifiesto que el sujeto no es una identidad inmóvil sino que el único modo de ser sujeto es el salir de sí hacia lo otro(38).

Asimismo la identificación de temporalidad y subjetividad permite entender la noción de síntesis pasiva(39) que es clave para la superación del realismo y del idealismo. El tiempo efectúa una síntesis pero es pasiva porque no es deliberada: yo no me propuse nacer y después de nacido no puedo evitar temporal

(37) F.P. p.432

(38) Cfr. F.P. p.434

(39) Cfr. F.P. pp.434 y 435

zarme, no obstante esto sí puedo orientar mi devenir mediante una decisión que le de un nuevo sentido a mi vida. Nos encontramos en una situación que no hemos elegido y que es el campo en el que se efectúan todas nuestras elecciones.

5.4. Conclusión: superación del realismo y del idealismo.

Merleau-Ponty cierra el capítulo dedicado al tiempo - con un apartado en el que expone no sólo las conclusiones a las que llega la F.P., sino que trata de las conclusiones de su investigación que comenzó con *La estructura del comportamiento*. Por eso, comienza este apartado haciendo referencia a esa su primera obra, y que coincide con el tema de nuestro trabajo:

"Se trataba para nosotros de comprender las relaciones de la consciencia y la naturaleza, del interior y el exterior. O, si se quiere, se trataba de vincular la perspectiva idealista, según la cual nada es más que como objeto para la consciencia, y la perspectiva realista, según la cual las consciencias están insertas en el tejido del mundo objetivo, y de los acontecimientos en sí."(40)

Merleau-Ponty resume esto diciendo que todo consiste en comprender cuál es, en nosotros y en el mundo, la relación del *sentido* y el *insentido*. El sentido de los acontecimientos ¿es en sí o viene dado por una razón absoluta? Ni lo uno ni lo otro. A lo largo de la F.P. hemos descubierto que el mundo preobjetivo no es un conjunto de hechos en sí sino una red de significaciones -- que se encarnan en los fenómenos. Encontramos --como decía Husserl-- un logos del mundo estético.(41)

Así pues, el mundo es relativo a un sujeto pero se trata de un sujeto que no es más que proyecto del mundo.(42)

De esta forma, con la noción de ser-en-el-mundo queda definitivamente superada la alternativa realismo-idealismo.

"Descubríamos con el mundo, pues, como la cuna de las significaciones, sentido de to-

(40) F.P. p.436

(41) Cfr. F.P. p.437

(42) Cfr. F.P. p.437

dos los sentidos, y suelo de todos los pensamientos, el medio para superar la alternativa del realismo y del idealismo, del azar y la razón absoluta, del sinsentido y del sentido. El mundo, cual hemos intentado mostrarlo, como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, no es ya el despliegue visible de un Pensamiento constituyente, ni un aglomerado fortuito de partes, ni queda claro, la operación de un pensamiento director sobre una materia indiferente, sino la patria de toda racionalidad."(43)

Con la superación definitiva de la alternativa realismo-idealismo, también quedan superados los problemas aparejados - como el de la dicotomía cartesiana entre cuerpo y alma. Imposible relacionar un sujeto pensante con un cuerpo objeto, pero si entendemos que la corporeidad no es la masa de músculos y nervios que describe la anatomía sino la historia del sujeto, entonces ya no hay más problema.

Claro que a pesar de todo esto pueden volver a plantearse las objeciones del realismo del sentido común, y así se puede preguntar acerca del mundo previo al hombre. A lo que podemos responder que la idea de ese mundo sólo se ha podido formar a partir de una experiencia del mundo preobjetivo, de la cual obtiene su sentido cualquier mundo pensado o imaginado. El mundo siempre es originariamente el mundo de la percepción(44).

Otra objeción sería la de que el mundo durará independientemente de mí pues aunque yo muera seguirá para otros. También la temporalidad ilumina este problema. Así como mi presente abre hacia un pasado que ya no vivo y a un futuro que aún no -

(43) F.P. p.438

(44) Cfr. F.P. p.440

vivo, también se puede extender hasta la medida de la historia colectiva. No hay una mónada, mi cuerpo no es más que este presente en el que se sedimenta un pasado y se anticipa un futuro, que no son rigurosamente personales, sino que es la historia como tiempo anónimo en el que yo y los otros estamos inmersos.

"La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentran en la espesura del presente preobjetivo en el que hallamos --- nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo..."(45).

Es también el cuerno entendido como campo de presencia, el que aclara nuestra libertad. Precisamente relacionado con el problema de la alternativa realismo-idealismo está el de la alternativa determinismo-libertad absoluta. La superación de la primera alternativa permite superar la segunda. Por eso es que la -- F.P. cierra con un capítulo dedicado a la libertad, quedando así como el corolario de todo lo dicho en la obra.

(45) F.P. p.441

5.5. Corolario: La libertad en situación.

De todo lo dicho a lo largo de la F.P. se desprende una noción de libertad que supera la alternativa determinismo-libertad absoluta, la cual está en íntima conexión con la alternativa realismo-idealismo, por ello Merleau-Ponty le dedica el último capítulo de su obra.

La filosofía moderna a partir de la dicotomía cartesiana entre alma y cuerpo, osciló entre una concepción determinada que simplemente negaba la subjetividad y con ello la libertad, y una concepción partidaria de un espíritu capaz de autodeterminarse sin ningún condicionamiento. Todas las filosofías que de alguna u otra manera afirmaban que sólo había la res extensa cayeron en el determinismo. Asimismo todas las filosofías que partían de la cosa pensante terminaban por conceder una libertad absoluta al espíritu.

Ahora bien, todo lo que hemos dicho acerca de la subjetividad corpórea entendida como ser-en-el-mundo acaba con estas dos posiciones extremas y nos lleva a la idea de una libertad en situación.

Merleau-Ponty considera que la idea de una libertad absoluta(46), termina por hacer irreconocible la libertad, pues la libertad sólo se destaca sobre un contexto de no libertad o de menor libertad, lo cual significa que hay grados de libertad, es decir, que es falso que siempre soy igualmente libre y que mi libertad es absoluta(47).

(46) Toda la crítica a la tesis de la libertad absoluta, Merleau-Ponty la dirige contra Sartre que es el autor que más cita en este capítulo, pero evidentemente la crítica no sólo es contra él.

(47) Cfr. F.P. p.444

Una libertad absoluta es incapaz de empeñarse y realmente comprometerse pues se conserva siempre intacta. Pero, nuestra libertad efectiva siempre se beneficia de sus adquisiciones, nuestro futuro se sustenta en nuestro pasado, y sin él no sería posible. Si mi libertad fuera absoluta, cualquier cosa me podría proponer en cualquier momento, no existiría entonces desgarramiento alguno pues nada nos costaría romper con un proyecto y comenzar otro.

Ciertamente que todo límite u obstáculo a la libertad supone la libertad de la cual deriva su sentido de límite u obstáculo. No hay límites ni obstáculos en sí sino que siempre se supone una subjetividad, pero ¿basta esto para concluir que la libertad es absoluta? Como ejemplifica Merleau-Ponty: las montañas que veo al fondo ¿me parecen altas sólo si me propongo ascenderlas o me parecen altas independientemente de que quiera o no alcanzarlas? La verdad es que me parecen grandes aunque no decida remontarlas, ya que por mi cuerpo llevo unas intenciones que hace que mi circunstancia adquiera un sentido que yo no he plenamente elegido.

"Haya o no decidido hacer su ascensión, esas montañas me parecen grandes porque superan la presa de mi cuerpo, y aunque acabe de leer *Micromegas* (el gigante del cuento filosófico de Voltaire) no puedo hacer que esas montañas sean para mí pequeñas(...) En tanto cuanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones que no son decisorias y que afectan a mi circunstancia con unos rasgos que yo elijo."(48)

Hay que admitir pues un sentido del mundo que no se o

(48) F.P. p.447

rigina en nuestra decisión y que es inherente a él(49).

Pero abandonar la idea de una libertad absoluta no es volver a una concepción determinista que toma las acciones humanas como simple efecto o resultado de un supuesto mundo en sí. El cansancio nos hace interrumpir un viaje, el dolor hace que el torturado confiese, pero no hay que entender estos hechos como fenómenos causales porque el cansancio y el dolor no juegan el papel de causa sino de motivos, los cuales no determinan la acción sino que sólo la hacen más probable(50). En todas nuestras acciones -- hay siempre un margen de probabilidad de que nos inclinemos más por cierta acción que por otra, lo cual no es un determinismo sino una libertad en situación. Así, por ejemplo, que una persona lleve veinte años con un complejo de culpa hace que difícilmente se libre del complejo, pero no es imposible sino que es poco probable que eso suceda.

De esta misma manera hay que entender la relación entre nuestras acciones y nuestro pasado y la historia. Las acciones históricas no están determinadas pero tampoco son gratuitas, sino que están motivadas. Por ejemplo, una revolución no estalla en cualquier momento sino que hay períodos de crisis en los que es más probable que haya levantamientos, pero de ningún modo hay una fatalidad que haga que una crisis desemboque en una revolución(51).

Lo mismo la conciencia de clase no es una toma de posición absolutamente libre sino que está motivada. Un proletario antes de reconocerse como tal vive su clase, comparte valores e -

(49) Cfr. F.P. 448

(50) Cfr. F.P. p.449

(51) Cfr. F.P. p.450

intereses, y sólo es por una situación coyuntural que asoma la -- conciencia explícita de clase.

"No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser--del-mundo en este cuadro institucional"(52)

Hay que reconocer pues un destino, que no es la ciega y mecánica necesidad, sino la circunstancia que tengo que enfrentar ya sea rechazándola o aceptándola, pero siempre eligiendo a partir de ella.

Estoy en situación, me encuentro en una circunstancia cuyo sentido no me queda más remedio que asumir. Como piensa Merleau-Ponty, sólo le damos a la historia un sentido porque ella ya nos lo propone(53). Este sentido que no es fruto de ninguna deliberación pero sí motivo de las acciones humanas, es lo que le permite al historiador hablar del sentido de una época histórica o de una verdad histórica:

"Bajo esta condición, pueden darse situaciones, un sentido de la historia, una verdad-histórica: tres maneras de decir lo mismo.-- Si efectivamente me hiciese obrero o burgués por una iniciativa absoluta, y si en general nada solicitase la libertad, la historia no comportaría ninguna estructura, no veríamos perfilarse en ella ningún acontecimiento, todo podría salir de todo."(54)

El determinismo histórico sólo se da en la historia reconstruida por el historiador, es en ella donde los acontecimientos parecen conducir de modo necesario a los resultados, pero en la historia real el resultado siempre es incierto, tan sólo se

(52) F.P. p.451

(53) Cfr. F.P. p.457

(54) F.P. p.456

ven tendencias o eventos más probables unos que otros.

Todo esto significa que alrededor de nuestra existencia estrictamente personal hay una zona de existencia generalizada que limita nuestra libertad pero que también le brinda un apoyo.

No hay determinismo ni opción absoluta. Hay un intercambio entre la situación y el que la asume sin que podamos delimitar la parte de la situación y la parte de la libertad porque ambas sólo existen unidas formando un todo que es el ser-en-el-mundo. (55)

Mi pasado me permite hoy abrirme a ciertas posibilidades al mismo tiempo que me cierra otras, pero como sin ese pasado no tendría horizonte alguno pues no existiría yo, resulta que mi pasado es un límite de mi libertad y a la vez condición sine qua non de la misma.

Así pues no hay por qué pensar que la libertad es absoluta o no es libertad, más bien hay que decir que la libertad es limitada, o no es libertad. Es siguiendo esta idea como Merleau-Ponty concluye la F.P.:

"No tenemos por qué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que la opción y la acción son las únicas que nos liberan de nuestras anclas. Así como la reflexión toma prestado su anhelo de adecuación absoluta con la percepción que hace aparecer una cosa, y de este modo el idealismo utiliza tácitamente la 'opinión originaria' que quisiera destruir como opinión, igualmente la libertad se enmaraña en las contradicciones del compromiso, del empeño, y no advierte que no sería libertad sin las raíces que hundiese en el mundo. ¿Haré esta promesa? ¿Arriesgaré mi vida por tan poca cosa? ¿Daré-

(55) Cfr. F.P. p.460

mi libertad para salvar la libertad? No hay respuesta teórica a estas preguntas. Pero sí hay estas cosas que se presentan, irreducibles, esta persona amada delante de tí, estos hombres que existen esclavizados a tu alrededor y tu libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer la libertad. Trátase de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a ver las bien; y es verdad decir que se realiza destruyéndose como filosofía separada. Pero es ahí donde hay que callarse, pues únicamente el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo, y no conviene que otro hable en su nombre."(56)

Enseñarnos a ver de nuevo el mundo, esa es la función de la filosofía y esa es la enseñanza de la F.P. Antes de que el mundo sea objetivado como mundo en sí o como mundo para la conciencia, está el mundo vivido que ni es en sí ni es fruto del nacimiento; antes de considerarme fuente absoluta de mi ser o fragmento del mundo, está mi libertad comprometida. Reconocer que somos-en-el-mundo, es decir que nada somos sin el mundo y que el mundo nada es sin nosotros, eso es lo que hemos aprendido de nuestro estudio de la *Fenomenología de la percepción*.

CONCLUSIONES

Para terminar esta investigación podría extraer algunas conclusiones:

1. La percepción como ser-en-el-mundo: superación del idealismo y del realismo.

Merleau-Ponty relaciona el ser-en-el-mundo con la -- percepción y supera así tanto el idealismo al que es proclive la fenomenología husserliana, como las interpretaciones objetivistas y realistas que hacen los psicólogos de la percepción, al -- tratarla como un hecho dentro del mundo.

Merleau-Ponty ha puesto en claro que cuando el psicólogo se dispone a iniciar sus investigaciones sobre la percepción se apoya en el mundo que le revela su misma percepción, pero el psicólogo olvida esto y trata de explicarla a partir del mundo que es sostenido por ella. El psicólogo como todo científico es presa del realismo ingenuo del sentido común que supone un mundo en sí.

Ciertamente que la crítica al realismo hecha por Merleau-Ponty, lo aproxima al idealismo, pero supera a éste en la medida en que desintelectualiza la percepción y destaca el papel que desempeña el cuerpo en este fenómeno. Merleau-Ponty ha mostrado que percibir no equivale sin más a pensar que se percibe, que la percepción "se adelanta" al juicio y a la conciencia, lo cual significa no que la percepción sea temporalmente anterior a la toma de conciencia, sino que la conciencia se encuentra indisolublemente unida a lo sensible, que el cogito se efectúa en relación a una situación de la cual el cogito no es el responsable absoluto.

El idealismo le ha concedido un papel tan poderoso al cogito que lo convierte inevitablemente en amo absoluto de sus objetos, entre los cuales se encuentra el cuerpo. Pero si la percepción es incomprendible, como lo ha hecho ver Merleau-Ponty, sin el cuerpo, eso quiere decir que el cuerpo no se encuentra del lado de los objetos y que la percepción no se identifica con el cogito. Ahora bien, al reintroducir la corporeidad en la subjetividad perceptora implícitamente se ha reintroducido el mundo. Evidentemente si considero el mundo ~como lo hace el idealismo~ un objeto desplegado ante la conciencia perceptora, la cual es asimismo considerada como pensamiento, queda entonces la conciencia como un polo activo absoluto que sostiene el mundo al pensarlo. Pero al desintelectualizar la percepción reintroduciendo la corporeidad y el mundo, la conciencia pierde su poder absoluto. Ciertamente el mundo no es nada si no lo percibo, pero también es cierto, aunque suene paradójico, que percibo el mundo con ayuda del mismo mundo.

Esto quiere decir que Merleau-Ponty le concede a lo percibido cierto poder y es por eso que la percepción no es comprendible con las nociones de sujeto y objeto interpretadas de modo idealista. En cambio, es la noción de ser-en-el-mundo la que ilumina mejor la relación entre el perceptor y lo percibido. Se trata de entender que el perceptor se apoya en lo percibido y que lo percibido sólo existe por el perceptor. La fusión entre el perceptor y lo percibido no es sino la fusión entre hombre y mundo que Heidegger ha llamado ser-en-el-mundo.

2. Fusión de facticidad e idealidad.

Expulsar al sujeto de su fortaleza intelectual y fu-

sionarlo con su mundo, no es otra cosa que hacer —como dice Merleau-Ponty— de lo a priori algo a posteriori y de lo a posteriori algo a priori o, en otras palabras, fusionar la idealidad con la facticidad.

Entender el sujeto como una situación, como ser-en-el mundo, significa reconocer que todo pensamiento se apoya en un mundo histórico sin el cual no sería posible. De ahí que no pueda considerar este mundo fáctico en el que soy, como un mundo posible entre otros, sino que debo considerarlo como el modelo de todo mundo posible, es decir, el mundo fáctico se convierte en fundamento de los mundo ideales. De ahí que mi mundo sea inexplicable en el sentido de que no lo puedo derivar de nada ya que es el horizonte siempre supuesto por todas mis explicaciones.

Esto no es otra cosa que bajar del cielo a las esencias trascendentes y reintroducirlos en el mundo sensible de donde salieron.

Nuestra idea de la ciencia sale afectada por esto. A lo largo de la F.P. hemos aprendido que la ciencia es deudora de la percepción, que es el mundo percibido el que le da sentido al mundo abstracto e ideal de la ciencia. Esto implica que la verdad objetiva está basada en las contingencias de la verdad perceptiva y esto quiere decir que la ciencia participa de la historicidad y que por lo mismo no puede haber ciencia eterna y universal y en ese sentido queda también cancelada la posibilidad de una metafísica, entendiendo por tal un saber absoluto por encima del tiempo y de la historia.

3. Hacia la hermenéutica.

Pero la fusión de lo ideal con lo fáctico, no sólo --

tiene una significación negativa, no sólo es la negación de un sa
ber absoluto, sino también la posibilitación de un saber finito -
que al fin de cuentas es un saber. Si algo nos ha enseñado la F.P.
es que la realidad sólo puede abrirse desde una situación, que no
hay punto de vista desde la eternidad y que la verdad sólo aconte
ce en un campo de presencia que es mi cuerpo. Mi saber es finito-
porque acontece en una situación pero esto no es algo que le vie-
ne a mi saber desde afuera ya que un saber infinito es decir un -
saber no situado es imposible.

Pero si todo saber se da en situación entonces quiere
decir que el saber siempre será hermenéutico. No hay verdades e-
ternas, todas nuestras verdades son fruto de nuestra interpreta-
ción. Esto no debe llevar a un relativismo simplón que afirma que
cada hombre es la medida de todas las cosas porque eso es seguir-
pensando que el hombre es una mónada individual, hermética y sin-
ventanas, pero si el hombre es su cuerpo y entendemos por ello lo
que nos ha dicho Merleau-Ponty, esto es: una situación, y que ade
más es una situación intersubjetiva, se acaba entonces el proble-
ma. La verdad deja de ser propiedad privada y se convierte en ta-
rea comunitaria, esto es: en tarea histórica.

A esto se debe que Merleau-Ponty en sus últimas obras
le consagre varios espacios al tema del lenguaje. De hecho en la
F.P. el tema del lenguaje es tratado varias veces. El lenguaje es
el cuerpo de nuestro pensamiento, entraña facticidad, es pasado,-
pero entraña también un poder innovador capaz de inaugurar un mun
do y una verdad. El lenguaje es lugar de encuentro entre nuestro-
pensamiento y las cosas y lugar de encuentro entre los hombres.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE MERLEAU-PONTY

- Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1979
- Fenomenología de la percepción*, Trad. J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975
- La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1972
- La estructura del comportamiento*, Trad. E. Alonso, Hachette, Buenos Aires, 1976
- Sentido y sinsentido*, Trad. N. Comadira, Península, Barcelona, 1977
- Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris 1953
- Recuento, Trad. O. del Barco, Revista Espacios, U.A.P., -- N° 4, Puebla
- La prosa del mundo*, Trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971
- Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1979
- El ojo y el espíritu*, Trad. J. Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977
- Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del - College de France (1952-1960)* Trad. E. Bello Reguera, Narcea, Madrid, 1979
- Filosofía y lenguaje*, Trad. H. Acevedo, Proteo, Buenos Aires, 1969
- La fenomenología y las ciencias del hombre*, Trad. Irma Beatriz B. de González y Raúl A. Piérola, Nova, Buenos Aires, 1977
- Humanismo y Terror*, Trad. L. Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1968
- Las aventuras de la dialéctica*, Trad. L. Rotzitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1974

OBRAS DE CONSULTA

- AISENSEN KOGAN, Aida, *Cuerpo y persona, Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, F.C.E., México 1981
- BANNAN, John F., *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt Brace and World Inc., New York, 1967

- BERNARD, Michel, *El cuerpo*, Trad. A. Luis Bixio, Paidós, - Barcelona, 1985
- BRUAIRE, Claude, *Philosophie du corps*, Seuil, Paris, 1968
- BOBURG MALDONADO, Felipe S., *La fenomenología del cuerpo--sujeto de Merleau-Ponty ante la antropología cartesiana y sus epígonos en psicología*. Tesis de licenciatura, UIA, -- México, 1985
- BOBURG MALDONADO, Felipe S., *La filosofía y el cuerpo humano*, Logos, Revista de Filosofía de la Universidad La Salle, Número Especial, México, 1984, pp. 194-200
- BOBURG MALDONADO, Felipe S., *Posibilidad e imposibilidad - de la intersubjetividad*, Revista de Filosofía UIA, N°58-59 México, 1987 pp. 83-90
- BOBURG MALDONADO, Felipe S., *Sujeto y corporeidad en M. Merleau-Ponty*, Revista de Filosofía UIA, N°61, México, 1988 - pp. 45-51
- CARTERETTE, Edward C., y FRIEDMAN, Morton P., (compiladores) *Manual de percepción*, Trad. A. Flores Medina, Trillas, México, 1982
- CHRISTOFF, Daniel, *Husserl*, Trad. I. Gómez Romero, EDAF, - Madrid, 1979
- DARTIGUES, André, *La fenomenología*, Trad. J.A. Pombo, Herder, Barcelona, 1981
- DE BEAUVOIR, Simone, *Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1969
- DE WAELEHENS, Alphonse, *Existence et signification*, Nauwelters, Paris, 1958
- DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* Trad. E. Benarroch, - Cátedra, Madrid, 1982
- DUFRENNE, Mikel, *La notion d' "a priori"*, P.U.F., Paris, 1959
- FOULQUIE, Paul, *El existencialismo*, Trad. E. Pruencia, Oikos Tau, Barcelona, 1973
- GALAN, Francisco, *De la fenomenología a la hermenéutica*, - Logos Revista de la Universidad La Salle, N°34, México, -- 1984, pp. 85-121
- GALAN, Francisco, *La idea de la fenomenología de Merleau-Ponty*, Revista de Filosofía UIA. N°54, México 1985, pp.385 408

GARCIA CANCLINI, Néstor, *Epistemología e historia, La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, UNAM, México, 1979

GILLAN, Garth et aliter, *The Horizons of Flesh*, Southern Illinois University Press, 1973

GURWITSCH, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Trad. J. García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 1979

HESNARD, A., *La obra de Freud*, Trad. M. Noriega Ezcurdia, F.C.E., México, 1975

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Trad. J. Gaos, F.C.E. México, 1977

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1986

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Trad. G. Pfeiffer y M.E. Livinas, J. Vrin, Paris, 1980

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Trad. J. Gaos y M. García Baró, F.C.E., México, 1986

HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. H. Steinberg, Folios, México, 1984

HYPOLITE, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, t. II P.U.F., Paris, 1971

ILLES-CAS NAJERA, Ma. Dolores, *Perspectivas para una teoría del tiempo y de la historia a partir de M. Merleau-Ponty*, Tesis de licenciatura, UIA, México, 1980

KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Trad. A. Murguía Zuriarrain, Alianza Editorial, Madrid, 1977

LANGAN, Thomas, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven and London Yale University Press, 1966

LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, Trad. Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968

LANDGREBE, Ludwig, *Fenomenología e historia*, Trad. Mario A. Presas, Monte Avila Editores, Caracas, 1975

LOWE, Donald M., *Historia de la percepción burguesa*, Trad. J.J. Utrilla, F.C.E. México, 1986

LOMBA FUENTES, Joaquín, *Fenomenología existencial en Merleau-Ponty*, Pensamiento, N° 27, 1971, pp.309-331

LLAVONA, Rafael, *Merleau-Ponty a los diez años de su muerte. Ensayo bibliográfico*, Pensamiento, N°27, 1971, pp.255-307

MONTERO, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987

MINKOWSKI, Eugene, *El tiempo vivido*, Trad. A. Sainz Sáenz, F.C.E., México, 1982

NEBREDA, Jesús J. *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty*, Publicaciones de la Universidad Pontificia-Comillas, Madrid, 1981

PACI, Enzo, *Función de las ciencias y significado del hombre*, Trad. E. de la Peña, F.C.E., México, 1968

PARENT, Juan, *Un cuerpo propiamente dicho*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1983

RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, -- Trad. A. Suárez, 5a. ed., Siglo XXI, México, 1983

ROBBERECHTS, Ludovic, *El pensamiento de Husserl*, Trad. Tomás Martínez, F.C.E., México 1979

SZILASI, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Trad. R. Maliani, Amorrortu, Buenos Aires, 1973

SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Trad. J. Valmar, 6a. ed., Losada, Buenos Aires, 1981

SARTRE, Jean-Paul, *La imaginación*, Trad. C. Dragonetti, 3a. ed., EDHASA, Barcelona, 1978

SARTRE, Jean-Paul, *Lo imaginario*, Trad. M. Lamana, 4a. ed. Losada, Buenos Aires, 1982