



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MERLEAU-PONTY: UNA ONTOLOGÍA DESDE EL CUERPO HUMANO

Por
JOSÉ GROSSI GALLIZIA

TESIS PRESENTADA AL INSTITUTO DE FILOSOFÍA PARA OPTAR AL GRADO
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

Profesor Guía:
LUIS FLORES HERNÁNDEZ

Santiago de Chile – Marzo de 2012.

DEDICATORIA

Para Pancho y Arturo, que incentivaron mi curiosidad.

A Camila y los hijos.

AGRADECIMIENTOS

A mis amigos filósofos Willy Thayer y Gonzalo Díaz, que colaboraron de manera decidida a que esta tarea pendiente llegase a su fin.

A la Facultad de Filosofía, por acogerme nuevamente.

Al Profesor Luis Flores Hernández, paciente y buen consejero, quien además sugirió en su seminario algunas lecturas que yo aún no tenía.

Tabla de contenidos

Resumen	6
Prólogo	7
Introducción	9
SECCIÓN I. DESCARTES	
DUALIDAD E INTERACCIÓN ENTRE CUERPO Y ALMA	17
1. La tradición metafísica de Platón y la ontología de Descartes	17
2. La sintomática ambigüedad en la caracterización de la <i>res cogitans</i>	19
3. Separación y unidad de cuerpo y alma en las <i>Méditations</i>	21
4. El cuerpo como “máquina” y el asiento del alma en él	24
5. Cuerpo y alma en la correspondencia entre Descartes y la Princesa Elizabeth	27
6. Separación y unidad de cuerpo y alma en <i>Les Passions de l'Âme</i>	29
Conclusión sección I	38
SECCIÓN II. MERLEAU-PONTY	
FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA ENCARNADA	41
7. La fenomenología de Husserl y la obra de Merleau-Ponty	41
a) Intencionalidad temática e intencionalidad operante	41
b) La distinción entre cuerpo-vivido y cuerpo-cosa	43
c) Sujeto trascendental encarnado y síntesis pasivas primarias	46
8. Merleau-Ponty y los prejuicios de la tradición filosófica	50
a) El prejuicio idealista del sujeto trascendental constructor de mundo	51
b) El prejuicio empirista de la sensación impresión atómica	53
9. El horizonte de sentido de la percepción	53
10. Temporalidad y espacialidad del cuerpo vivido	56
a) Temporalidad y acontecimiento horizontal	56

b) Espacialidad y motricidad orientada	58
11. Los otros y el “intermundo”	59
a) La <i>idiocorporeidad</i> y sus intencionalidades básicas	62
b) La <i>intercorporeidad</i> y el <i>intermundo</i>	64
Conclusiones finales	67
Bibliografía básica	70
Bibliografía secundaria	72

RESUMEN

La presente investigación intenta explicitar algunos rasgos básicos del examen fenomenológico que lleva a cabo Maurice Merleau-Ponty respecto del fenómeno de la **vivencia encarnada** y de qué forma en la obra *Phénoménologie de la Perception*, especialmente, **se convierte en el fundamento de la ontología de Merleau-Ponty**. El hilo conductor de la investigación es, por una parte, *histórico*, en la medida en que se considera el suelo de una tradición filosófica occidental, en particular Descartes y *Passions de l'âme*, en la que se da una tensión entre experiencia y concepto que se resuelve como **primacía del concepto** a la hora de determinar el sentido más propio de la experiencia. Por otra parte, el hilo conductor es *analítico*, en cuanto se trata de seguir y mostrar las búsquedas y los hallazgos que hace Merleau-Ponty, en sus obras *Phénoménologie de la Perception* –principalmente- y *Le Visible et l'Invisible*, en el contexto de su descripción fenomenológica de la apertura intencional de la **experiencia** en virtud de su **corporalidad y afectividad**.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Descartes, Husserl, fenomenología, conciencia, intencionalidad, afectividad, corporalidad.

PRÓLOGO

Egresé de Filosofía el año 1986, partí a París a la Universidad Paris X, Nanterre, para realizar un DEA y posteriormente una Tesis de Doctorado. Por asuntos de historia personal, conseguí finalizar el DEA, que versó sobre vínculos “conversacionales” entre el marxismo latinoamericano y la teología de la liberación. A continuación, proseguí en asuntos relacionados con la epistemología de las ciencias sociales y formulé un proyecto de Tesis de Doctorado sobre el proceso de institucionalización de la sociología en Chile y su vínculo esencial con los procesos político institucionales, siempre intuyendo o reflexionando en las dimensiones recíprocamente indispensables entre los procesos de pensamiento, escrituras, y sus materializaciones en historias o narratividades, experiencias vividas por seres que explican, viven, escriben, participan, *etc.* Ese proyecto quedó sin terminar. Su fruto fue un seminario que dictamos, con los profesores Alejandro Madrid y Patricia Bonzi, bajo el alero del Collège International de Philosophie sobre el pensamiento social chileno a fines del siglo XIX. Desde el punto de vista de mi formación en el ámbito filosófico, encontré en la obra de Roland Barthes un apoyo metodológico en su concepto de *conversación* y también la inspiración en sus escritos, que se vuelcan hacia ámbitos inhabituales para los filósofos, ese carácter etnográfico y sociológico que no renuncia a lo propio de la interrogación filosófica. De la mano generosa del Profesor Patrice Vermeren pude participar activamente en las actividades, seminarios y discusiones en el Collège Internacional. El periodo académico 88-89 asistí a los seminarios del Profesor Derrida en la École Normale, que derivó en intentar – frustradamente- traducir un ensayo junto al Profesor Madrid. Con él mismo, unos meses después, sí conseguimos que viera la luz la primera traducción al castellano de *Aux Bords du Politique* del Profesor Jacques Rancière.

En esa época, el Profesor Francisco Varela, junto a Evan Thompson, se encontraban en París trabajando el texto *The Embodied Mind* que influyó en mí para comenzar el estudio de la tradición fenomenológica. Merleau-Ponty, por supuesto, pero además el Husserl de *De la Synthèse Passive*, que editó y contribuyó a traducir Natalie Depraz; la nueva traducción al francés de *Sein und Zeit*, realizada por Emmanuel Martineau en 1985.

Los seminarios del Profesor Labica en Paris X, me aportaron una visión comprensiva, contextualizada y crítica del marxismo continental en el período de la “caída del Muro de Berlín”. Algunos de sus alumnos de Tesis exponían trabajos sobre Spinoza y Deleuze, varios otros sobre Walter Benjamín, desconocido para mí en ese periodo. Un “alumno” ejemplar, antiguo profesor de Tesis y mentor de Georges Labica, Paul Ricoeur, realizaba sus exposiciones en un reestudio de Kant y sus conceptos de entendimiento y sensibilidad.

Regresé a Chile el año 92 a realizar mi desarrollo profesional en una disciplina emergente denominada “comunicación estratégica”, para realizar asesorías a empresas y organizaciones. Como soporte para las asesorías me especialicé en metodologías de investigación cualitativa, que ya había comenzado en París de manera profesional. Siempre me mantuve apegado al estudio sistemático de las metodologías cualitativas de análisis del discurso público -o de grupos de interés diversos- y sus fundamentos epistemológicos. Nunca perdí interés ni contacto con el estudio de la filosofía y por motivos, tanto biográficos como teóricos, con las ciencias cognitivas y sus miradas sobre el conocer. Los estudios sobre discursividad – lenguajes- y sus vínculos con la construcción de sentidos comunes, la vinculación obvia entre dimensiones racionales e irracionales, los sustratos de percepciones y juicios compartidos acerca del estatus de lo “real” contribuyeron a mirar y analizar eso que no quedó dicho, pero sentido, experimentado. Las corporalidades, los afectos, las emociones no explicitadas se encuentran más en el fondo, más atrás de lo dicho, de lo narrado. En este sentido, me siento agradecido de esta oportunidad de profundizar en los fundamentos teóricos de la experiencia y su vínculo con la afectividad. Lo que en un principio me pareció una buena idea, de cerrar un ciclo con mi pasado de estudiante y estudioso, se convirtió durante este año en un nuevo proyecto para seguir estudiando.

Santiago y Tunquén, enero 2012

INTRODUCCIÓN

La presente investigación intenta explicitar algunos rasgos básicos del examen fenomenológico que Maurice Merleau-Ponty lleva a cabo respecto del fenómeno de la *vivencia encarnada*. El hilo conductor de la investigación es, por una parte, *histórico*, en la medida en que se instala o considera el suelo de una tradición filosófica occidental en la que se da una tensión entre **experiencia y concepto** que se resuelve como *primacía del concepto* a la hora de determinar el sentido más alto de la experiencia. Nuestro hilo conductor es, por otra parte, *analítico*, en cuanto se trata de seguir y mostrar aquí las búsquedas y hallazgos que Merleau-Ponty hace en el contexto de su descripción fenomenológica de la apertura intencional de la *experiencia* en virtud de *la corporalidad y la afectividad*.

En primer lugar, en perspectiva histórica, desde los tiempos de la filosofía griega se ha gestado el prejuicio de que lo afectivo no se constituye en una modulación constante y esencial de la existencia (apertura existencial) en cuanto descubridora y comprensora, sino una propiedad inmanente de un sujeto cerrado en sí mismo, en cuanto afección de su cuerpo, separado de su alma.

Considerando la tradición de la filosofía griega, se nos muestra que ello deriva de la comprensión de la pasión (padecimiento o lo que se experimenta, τὸ πάθημα) como la *alteración de un sujeto (sustancial) cerrado e independiente en sí mismo*, producto de la interpretación heredada de la categoría de pasión en Aristóteles referida particularmente a la entidad inerte y extrapolada a la entidad viviente, interpretación heredada o inscrita que conlleva el encubrimiento de la afirmación aristotélica – en *Περὶ ἑρμηνείας* - del carácter ‘abridor’ de experiencias de la pasión referida categorialmente a la entidad anímica (viviente).

En pocas palabras, y siguiendo a Aristóteles: mientras la entidad inerte es una entidad cerrada en sí misma y susceptible de ser alterada por la acción de otra entidad –como la acción

del fuego sobre un leño—, la entidad anímica está abierta, siendo la entidad viviente y lo abierto por su experiencia “lo mismo en acto”¹ (τό αυτό κατένέργεια).

Es decir, los παθήματα (pathémata) no son meros “estados interiores” o sentimientos accesibles mediante introspección, sino más bien tonalidades afectivas, *intencionalmente* originarias, en las que se abre mundo. Los παθήματα están constituidos por el acorde entre la disposición afectiva y la cosa o situación *intencionalmente* abierta, los παθήματα son *la unidad intencional de lo que afecta y el ser-afectado mismo*, y en cuanto tales, los παθήματα son ὁμοιώματα de los πράγματα del mundo —o dicho de otro modo: los παθήματα y los πράγματα son “lo mismo en acto”².

En el asunto propio de esta Tesis de Licenciatura, estas temáticas quedan enunciadas a título de ‘temas por estudiar’, dado que no se pueden abordar sin desenfocarse del asunto principal. Ténganse en cuenta como parte de un material indispensable de contexto, sin pensar que entraré en un examen de estos textos.

Sin embargo, sólo a título de contexto introductorio, el descubrimiento de Aristóteles antes señalado quedó relativamente encubierto hasta que, en rigor, más de dos mil años más tarde, Brentano y Husserl lo rehabilitaron en virtud de la noción de “intencionalidad” del fenómeno psíquico.

Esta comprensión de lo afectivo va de la mano de una asignación de *primacía a lo teórico* que atraviesa y determina a la metafísica occidental, siendo interpretado lo teórico como la posibilidad de ser “más alta” de la vida humana, especialmente a partir de Platón y el mismo Aristóteles. Esta asignación de primacía a lo teórico tendrá como correlato en su devenir histórico la relegación de lo afectivo y lo corpóreo a un nivel *separado e inferior* respecto de lo teórico mismo y lo volitivo.

La interpretación de lo afectivo a través del despliegue de la metafísica occidental transita así desde la comprensión de su ser como modulación de la apertura de la vida humana

¹ Aristóteles, 2000, 102. Cfr. también Aristóteles, 1982-1988

² *Id.*

en Aristóteles hacia una comprensión de su ser en términos de afección de la sustancia-cuerpo humano, en virtud de las categorías metafísicas tradicionales relativas a la sustancia-subjetividad y sus atributos –la cosa y sus propiedades o accidentes. Esta interpretación metafísica de lo afectivo, posibilitada ya por la ambigüedad del tratamiento aristotélico de la categoría de παρὰ τὸν ὄντα, es objeto de una crítica radical durante el siglo XX, especialmente a partir de la reinterpretación de lo afectivo en términos de *intencionalidad* (o *apertura*) por parte de fenomenólogos como Husserl, Heidegger, Scheler, Sartre y de forma ejemplar Merleau-Ponty.

Sin duda, para Merleau-Ponty, el filósofo contemporáneo decisivo en estas cuestiones ha sido Husserl con su “fenomenología”, ciencia filosófica trascendental, reflexiva y eidética de la *intencionalidad* de la vida consciente.

La fenomenología de Husserl es *trascendental* porque entiende la *conciencia pura* como “dato absoluto” y “condición de posibilidad” de la experiencia de un mundo. Sin embargo, este carácter trascendental de la fenomenología no es tal en el sentido de Kant: no se trata de un tránsito desde el estar-en-el-mundo hacia la inmanencia del sujeto, como ocurre con el gesto teórico de la “deducción trascendental”. Si bien Husserl asigna el carácter de dato absoluto al sujeto-conciencia, en rigor no se trata de una asignación de primacía a la conciencia como fundamento en el sentido de Descartes –la certidumbre de sí es anterior a la certidumbre del mundo: *cogito ergo sum*–, ni tampoco en el sentido de Kant –la actividad sintética del sujeto, en cuanto productor y regente, es fundamento de toda objetividad posible: giro copernicano. Y no es así porque Husserl, en virtud de su consideración de la *intencionalidad* como esencia de la conciencia, describe analíticamente la vida consciente como una correlación noético-noemática. La *nóesis* corresponde a la actividad sintética del sujeto en sus diversas modulaciones intencionales (proyección de sentido), y el *noema* corresponde al objeto tal como ya se da en el mundo de la vida (sentido pre-dado del Husserl tardío). El sujeto no es anterior a la experiencia del mundo, sino que de punta a cabo es estar en el mundo. La fenomenología opera como una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, nuestra experiencia pre-científica en el mundo de la vida, sin explicación de sus causas empíricas psico-físicas: no soy una parte del mundo –que pueda ser objeto de la física, química, biología,

etc.–, sino condición de posibilidad trascendental del mundo de la vida.

La fenomenología de Husserl es *reflexiva*, pero no el sentido del idealismo clásico. Para la tradición idealista, la reflexión consiste en remontarse desde la experiencia del mundo hasta el sujeto trascendental, condición de posibilidad y *sintetizador* del mundo (actividad sintética, enlace de sensaciones y conceptos). El sujeto sería, pues, lógicamente anterior a la experiencia del mundo. Kant, por lo tanto, en lugar de describir la experiencia del mundo, la ‘re’funda desde un sujeto como *fundamentum inconcussum*. La fenomenología de Husserl, en contraste con Kant, establece en principio que no hay “hombre interior” (ni ‘anterior’), pues el hombre es en el mundo: el cogito no es mera presencia reflexiva, sino *cogito* en situación, como bien señala François Châtelet:

“En el mundo o “para el mundo”, “sujeto para el mundo” “espectador de sí mismo y del mundo”. En su Historia de la Filosofía, en su artículo sobre Husserl, señala: “... El objeto de la experiencia es dado a través de síntesis. Pero al tomar como tema su completa explicación, el análisis intencional de la “vida trascendental” va a descubrir que la síntesis activa, aquella que se completa en la intencionalidad actual, para una subjetividad ya desarrollada, reenvía siempre a una primera síntesis, que de manera relativa a la primera, convendría llamar **pasiva**. [...] Una elucidación más profunda hace descubrir paralelamente a las ‘constituciones’, unas ‘pre-constituciones’ que están a nivel del cuerpo, por ejemplo, las actitudes, los habitus, un comercio con las cosas ‘antes’ de que haya cosas enunciables. Hace descubrir una intencionalidad virtual a la que corresponde un dato o verdad ‘antepredicativa’. (En correspondencia al λόγος ἡρμενευτικος aristotélico)³.

Por consiguiente, la reflexión fenomenológica es una reflexión sobre lo irreflexivo: la experiencia de un mundo que está *ya ahí*. Se trata de una apropiación filosófica de la vivencia ingenua del mundo, se trata de detenerse reflexivamente sobre nuestro estar irreflexivamente en el mundo, para ver cómo brota esta experiencia, noética (en la tesis de la actitud natural) y

³ Châtelet, 1973, 305.

noemáticamente (en el mundo de la vida o mundo natural).⁴ La desconexión fenomenológica consiste, en efecto, en que el “compromiso” con el mundo se torna “espectáculo”.

Por último, la fenomenología de Husserl es *eidética*, ciencia de esencias intuibles en la facticidad – Merleau-Ponty habla del “vínculo entre esencia y existencia” que establece Husserl. Merleau-Ponty escribe:

La nécessité de passer par les essences ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet, mais au contraire que notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s’y jette, et qu’elle a besoin du champ de l’idéauté pour connaître et conquérir sa facticité.⁵

La facticidad (*Faktizität*, relación con el fundamento en lo histórico) para ser apropiada por la visión del fenomenólogo, debe ser reducida a su idealidad, de tal manera de tornar efectivamente el “compromiso” con el mundo en “espectáculo”, que como ya señalamos, es la finalidad de la reducción fenomenológica. Por lo tanto, reducciones fenomenológica y eidética se requieren mutuamente. Merleau-Ponty:

La réduction eidétique c’est (...) la résolution de faire apparaître le monde tel qu’il est avant tout retour sur nous-mêmes, c’est l’ambition d’égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience.⁶

La fenomenología de Husserl es, pues, trascendental, reflexiva y eidética. Y su descubrimiento decisivo es el de la **intencionalidad** como esencia de la vida consciente: toda conciencia es conciencia de algo, *ego cogito cogitatum*. Merleau-Ponty observa que ya en Kant estaba planteado que la percepción interior es imposible sin la percepción exterior, y que la conciencia de mi unidad implica la conciencia del mundo –como conexión de fenómenos. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre intencionalidad (en fenomenología) y referencia a un

⁴ Cfr. Merleau-Ponty, 1945, 10 y ss. (Existe una diferente paginación entre las dos ediciones en francés: *Gallimard NRF Bibliothèque des Idées* va 14 páginas adelante de la edición, que he tenido a la vista, de *TEL Gallimard*).

⁵ Merleau-Ponty, 1945, 15.

⁶ Merleau-Ponty, 1945, 16.

objeto posible (en Kant)? Fenomenológicamente pensado, la unidad del mundo, antes de ser puesta por el sujeto, es vivida como ya hecha o ya ahí. El sujeto ya no es la potencia productora y regente que somete lo múltiple a la ley del entendimiento, y el mundo ya no es un sistema de objetos rigurosamente ligados por el sujeto. Como antes señalamos, la estructura de la vida consciente es la de una *correlación noético-noemática*: la *nóesis* corresponde a la actividad sintética del sujeto en sus diversas modulaciones intencionales (proyección de sentido), y el *nóema* corresponde al objeto tal como ya se da en el mundo de la vida. Sin embargo, Husserl distingue entre una “intencionalidad temática” y una “intencionalidad operante” o pre-temática. Merleau-Ponty:

Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact.⁷

Sobre la base de esta distinción, que se halla sobre todo en los manuscritos póstumos de Husserl⁸, Merleau-Ponty destaca una cuestión decisiva, y es que hay una dimensión de la existencia cuya modalidad intencional se sustrae al modelo de la intencionalidad como correlación noético-noemática: la dimensión de la corporalidad, esto es, la percepción y el comportamiento corpóreo. El comportamiento del cuerpo no es pensable en virtud de la correlación entre *nóesis* (actos de pensamiento) y *nóema* (objetos intencionales del pensamiento); no obstante, el cuerpo tiene su modo de intencionalidad *sui generis* que opera como una dimensión básica del estar en el mundo. El tratamiento de esta cuestión lo lleva adelante Merleau-Ponty desde el horizonte de cuestiones que abre durante el siglo XX la

⁷ Merleau-Ponty, 1945, XIII .

⁸ Husserl, 1998.

irrupción de la fenomenología de Husserl –especialmente sus *Méditations Cartésiennes*⁹ y los manuscritos inéditos–, pero también las obras de Scheler y Heidegger, quienes contribuyen a la determinación del asunto y a sentar las bases especialmente para la labor de análisis intencional de la afectividad como base de la experiencia¹⁰. Ahora bien, no obstante la rica contribución de la fenomenología de Husserl al pensamiento de Merleau-Ponty, este último lleva adelante una transformación de la fenomenología: una “reconstrucción” (*Umbau*) de la estructura trascendental de la conciencia que lleva de la “conciencia pura” a la “existencia corpórea” (*leibliche Existenz*), conciencia encarnada. El cuerpo (*corps*) ahora es pensado como mezcla – *permixtio*- o mediación de la relación del hombre con el mundo, con los otros y consigo mismo. Esto último contrasta fuertemente con la ontología dualista cuerpo/alma (*res extensa* y *res cogitans*) de Descartes, pues para Merleau-Ponty el cuerpo humano no se reduce a la mera *res extensa*, sino que posee su propia “intencionalidad operante” (*fungierende Intentionalität, intentionnalité opérante*): la dimensión corpórea de la existencia – percepción, comportamiento motor, sexual, *etc.*– actúa, pero no mecánica ni conscientemente, sino que a su modo, respondiendo y adaptándose “creativamente” a situaciones nuevas, no habituales. Es decir, lejos de distribuirse el comportamiento corpóreo entre mecanismos ciegos y actos conscientes, lejos de ser el cuerpo un mero substrato o pre-ámbito ciego, mecánico y a disposición del comando de la conciencia, el cuerpo mismo se comporta en virtud de una intencionalidad *sui generis*. Y es esta intencionalidad operante propia del cuerpo la que funciona como medio – percepción y movilidad– de apertura de mundo, en perspectivas y horizontes limitados, desde el “aquí” (*Hier / ici absolu*¹¹ *punto cero de orientación*) que orienta el campo de experiencia individual hasta la intercorporeidad (*intercorporeité*) que es dimensión primaria del “intermundo” (*intermonde*) de la experiencia común.

En suma, la corporeidad de la existencia –tanto como su afectividad, íntimamente ligada – opera como apertura primordial, límite fáctico y fuente de vitalidad para los proyectos humanos y sus comportamientos en general, tanto individuales como colectivos.

⁹ Husserl, 1947. En este texto argumenta que la “évidence prédicative implique l’évidence anté-prédicative” (31); señala el objetivo final de las ciencias: “Les sciences visent à des prédictions destinées à donner [à] l’intuition antéprédicative une expression complète et adéquate” (35); y sitúa lo que le parece ‘el problema’ de Descartes, en relación a hipostasiar el *ego* (43 y ss), “qui fait de l’ego une *substantia cogitans* séparée” (51).

¹⁰ Heidegger, 1997, 158 y ss.

¹¹ Husserl, 1947, 75.

La Tesis intentará exponer cómo, en el contexto de una reconstrucción de la fenomenología –en el sentido de reconducir la vivencia desde su trascendentalidad hacia su corporeidad–, Merleau-Ponty reivindica las dimensiones de corporeidad y afectividad como dimensiones primordiales del estar en el mundo, caracterizadas por sus propias modalidades intencionales y, por consiguiente, sus propios rendimientos en cuanto a apertura de mundo.

La tradición filosófica siempre pensó el cuerpo humano como una cosa y no la mente o el alma encarnadas, arraigadas en un cuerpo. Este es el giro husserliano que Merleau-Ponty llevará a un extremo, haciendo una ontología desde el cuerpo vivido.

SECCIÓN I

DESCARTES. DUALIDAD E INTERACCIÓN ENTRE CUERPO Y ALMA

1. La tradición metafísica platónica y la ontología de Descartes

La dualidad o separación entre cuerpo y alma –al menos en su dimensión pensante o *lovgo*] – se encuentra nítidamente planteada en la tradición filosófica desde las obras de Platón. En un famoso pasaje del diálogo *Fedón*, Sócrates pregunta a Simias:

SÓCRATES. ¿Consideramos que la muerte es algo?

SIMIAS. Y mucho.

SÓCRATES. ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté sólo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?¹²

Esta separación entre cuerpo (*σῶμα*) y alma (*ψυχή*) atestiguada por el acontecimiento de la muerte en el diálogo platónico, se transforma en una herencia esencial para la metafísica occidental y atraviesa todo el Medioevo cristiano para extenderse a la Modernidad. Es así como Merleau-Ponty la encuentra planteada con toda nitidez en la obra filosófica de René Descartes.

Si consideramos la metafísica de Descartes tal como aparece delineada en sus obras mayores, tenemos que el filósofo comienza por definir un método de investigación para fundar bien la ciencia filosófica. Este método consiste, en suma, en comenzar desde verdades simples y axiomáticas y, desde allí, proceder deductivamente hacia verdades más complejas. Verdades claras y distintas. Y la primera verdad simple, clara y distinta que Descartes descubre es que *pienso, y por tanto existo* (*cogito, ergo sum*): puesto que aunque ponga en duda todo lo que se me aparece en el mundo –como un posible engaño de un “genio maligno”–, no puedo dudar de

¹² Platón, 1988, 64c2-9.

que dudo, y dudar es un modo de pensar. No hay duda de que pienso, y si pienso, soy. Soy una sustancia pensante (*res cogitans*). Y luego, sobre la base de la existencia de Dios –en virtud de ciertas ideas que hay en nosotros y que corresponden a sus atributos– y de la imposibilidad de que sea un engañador –en virtud de esos mismos atributos–, Descartes llega a demostrar el ser de otro tipo de sustancia, la sustancia material (*res extensa*). Así pues, según Descartes, hay dos tipos de sustancia: *res cogitans* y *res extensa*, lo que se expresa en la constitución misma del hombre, que está compuesto por *alma* y *cuero*. Descartes, en un pasaje de la cuarta parte del *Discurso del Método*, dice:

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.¹³

Y en un pasaje de la primera parte de *Les Principes de la Philosophie*:

Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, est qu'elle est une substance entièrement distincte du corps ; car, examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons ; et par conséquent que la notion que nous

¹³ Descartes, 1953, 148.

avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait aucun corps au monde, et que nous savons certainement que nous pensons.¹⁴

Descartes establece, pues que, en el hombre, la sustancia pensante –el alma, el yo– es inextensa, independiente de toda materialidad, y por consiguiente independiente del cuerpo que no es sino sustancia extensa. La sustancia pensante es, además, lo primariamente conocido, clara y distintamente. Cuerpo (*extensio, étendue*) y alma (*cogitatio, pensée*) son para Descartes sustancias separadas y totalmente independientes, de distinta naturaleza –esto es, les son inherentes distintos atributos esenciales.

2. La sintomática ambigüedad en la caracterización de la *res cogitans*

Sin embargo, es evidente, al revisar los textos y examinar la coherencia en el uso de los conceptos, que hay una clara tensión entre el lenguaje categorial de la metafísica occidental – que Descartes hereda y emplea– y el fenómeno de la unidad entre cuerpo y alma que se ha mostrado tenazmente en esta misma tradición, sobre todo en la sintomática ambigüedad en el tratamiento que han hecho los filósofos de esta cuestión. Revisemos cómo se da en la obra de Descartes esta ambigüedad de los conceptos.

En primer lugar, consideremos el término *pensar* (*cogitare, penser*). En *Les Principes de la Philosophie*, Descartes define lo que sea el pensar de la siguiente manera:

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.¹⁵

¹⁴ Descartes, 1953, 573-574.

¹⁵ Descartes, 1953, 574.

Descartes define aquí el *cogitare* en sentido amplio, es decir, incluyendo en la definición toda vivencia intencional: entender (*intellegere, entendre*), querer (*velle, vouloir*), imaginar (*imaginare, imaginer*) y sentir (*sentire, sentir*).

Pero, si revisamos la caracterización del *cogitare* en relación con las cosas corpóreas y externas, en la segunda de las *Meditaciones sobre la Filosofía Primera* leemos lo siguiente:

Car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit.¹⁶

Descartes caracteriza aquí al *cogitare* –*concevoir* como una dimensión espiritual distinta del imaginar y del sentir. Es decir, frente a la determinación del *cogitare* como género en un sentido amplio, que incluye el “sentir” (*sentire, sentir*) dentro del concepto correspondiente, en estas *Méditations*, Descartes determina el *cogitare* en sentido estricto dejando fuera de su concepto el “sentir”. ¿Qué soy yo? Soy una cosa pensante, y tal pensamiento excluye el sentir, pues el sentir depende del cuerpo. El *cogitare*, respecto de los cuerpos exteriores, no conoce clara y distintamente sino lo que ya hay en él, en su interior: la idealidad matemática de lo extenso.¹⁷ Descartes señala:

C'est à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses [qui sont hors de nous].¹⁸

¹⁶ Descartes, 1953, 283.

¹⁷ Cfr. Descartes, 1953, 310 y ss.

¹⁸ Descartes, 1953, 328.

3. Separación y unidad de cuerpo y alma en las *Méditations*

Ahora, considerando esta ambigüedad, ¿cómo hace Descartes para explicar la relación entre alma (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*)? En la Sexta Meditación Metafísica, Descartes plantea lo siguiente:

Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.¹⁹

Descartes deduce de la naturaleza (esencia o sustancia) pensante del alma que el cuerpo es de una naturaleza distinta, extensa y no pensante, sustancia totalmente otra. Sin embargo, el filósofo francés sostiene aquí que ***el alma es distinta e independiente del cuerpo, aunque esté muy estrechamente unida a él.*** Y esta unión sería tal en la medida en que el cuerpo necesita del alma para ejercer sobre ella cierta incidencia accidental, que se expresa en el sentir y el imaginar. Escribe Descartes:

Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-

¹⁹ Descartes, 1953, 323-324.

dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées. Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l'École) dans leur concept formel, elles enferment quelque sorte d'intellection : d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent.²⁰

Descartes plantea que las facultades de sentir e imaginar son distintas de mí –que soy sustancia pensante–, que puedo concebirme clara y distintamente sin ellas. Pero tales facultades necesitan de la sustancia pensante, a la que están “adjuntas” (*attachées*). Sensaciones e imaginaciones son, pues, “accidentes” (*accidents*) de la sustancia pensante, no pertenecen a su naturaleza, no obstante se infiere que la cosa pensante las soporta.

En la sexta de las *Méditations*, Descartes comienza un examen del problema que plantea la separación tajante entre cuerpo y alma que había afirmado en la cuarta parte del *Discours de la Méthode*: si bien alma y cuerpo son distintos –como sostuvo primeramente en el *Discours*–, en vida son inseparables e interactúan –sostiene ahora en las *Méditations*. Descartes, más adelante en la Sexta Meditación:

Je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., no sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.²¹

²⁰ Descartes, 1953, 324.

²¹ Descartes, 1953, 326.

Descartes reconoce aquí que no estamos en nuestro cuerpo como si estuviéramos en una nave que simplemente comandamos. Más bien, “estoy estrechamente unido a él y, de tal manera fundido con él, que es como si compusiéramos una sola cosa”²². Es por esta unión o mezcla entre alma y cuerpo que sentimos cualidades de cosas, o en nuestro cuerpo sentimos cosas tales como dolor, hambre o sed. No se da el caso que sólo entendamos que nuestro cuerpo está herido, como cuando un piloto ve que su nave se ha averiado, sino que ello nos duele.

²² Id.

4. El cuerpo como “máquina” y el asiento del alma en él

Pero, ¿qué es el cuerpo humano para Descartes? En la Sexta Meditación, lo dice muy claramente, en un lenguaje típico del siglo XVII:

Je considère le corps de l’homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d’os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau.²³

El cuerpo humano es una “máquina” (*machine*) con sus partes constituyentes y funcionales.²⁴ El cuerpo, en cuanto compuesto de partes, es divisible. Descartes contrasta esta condición esencial del cuerpo con la del alma:

Il y a une grande différence entre l’esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l’esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c’est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n’y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière. Et quoique tout l’esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelque autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n’y aura rien de retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement être dites ses parties : car le même esprit s’emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. Mais c’est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues : car il n’y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m’enseigner que l’esprit ou l’âme de l’homme est entièrement différent du corps, si je ne l’avais déjà d’ailleurs assez appris.²⁵

²³ Descartes, 1953, 329.

²⁴ Descartes describe, en *Les Passions de l’Âme*, el carácter automático de ciertos movimientos de la máquina del cuerpo, sin concurso del alma –sin concurso de la voluntad, como sería el caso de las funciones corporales básicas (respiración, latidos del corazón, digestión, etc.) o como cuando, por ejemplo, cerramos los ojos cuando un amigo en broma dirige rápidamente su mano hacia ellos (reflejos involuntarios). Cfr. Descartes, 1953, 702-704.

²⁵ Descartes, 1953, 330-331.

Por naturaleza, el cuerpo es divisible, mientras que el alma es indivisible. Yo, en cuanto alma, soy uno y entero, y la multiplicidad de facultades del alma no son sus partes, sino que son múltiples modos de expresión del alma una, idéntica y entera. El cuerpo sí tiene partes –así como todas las cosas corpóreas–, y si el cuerpo es mutilado, es el cuerpo el que pierde una o más partes, pero el alma permanece íntegra, entera y una.

Ahora, si alma y cuerpo son esencialmente distintos, pero están unidos, mezclados, si de alguna manera interactúan, ¿cómo se da esta interacción? Una pista la hallamos en la misma Sexta Meditación, donde Descartes escribe:

L'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun.²⁶

Descartes sostiene que una pequeña parte del cerebro recibe las impresiones de todas las partes del cuerpo –en otras obras Descartes identifica esta pequeña parte del cerebro como una *pequeña glándula* (se ha supuesto que corresponde a la glándula pineal, ubicada en la hipófisis).²⁷ Esta pequeña parte sería la que traduce los movimientos y alteraciones de la sustancia extensa en sensaciones que, por así decirlo, suscitan a las ideas de la sustancia pensante: ***las sensaciones dan ocasión para que en el pensamiento se susciten las ideas que ya están en él*** (esta concepción es denominada “ocasionalismo”).²⁸ Los movimientos del cuerpo dan ocasión a la actividad del alma.²⁹

El pensamiento con sus ideas innatas es concebible, según Descartes, sin el concurso de la sensibilidad corporal, mientras que la sensibilidad corporal es inconcebible sin el pensamiento en el que se hace patente. Ahora bien, precisamente esta última dependencia de la sensibilidad corporal respecto del pensamiento es la que hace urgente la determinación del

²⁶ Descartes, 1953, 331.

²⁷ Cfr. Descartes, 1953, *Les Passions de l'Âme*, artículo 30 y ss.

²⁸ Las “ideas de pensamiento” constituyen el pensamiento mismo y tienen su garantía en Dios, son innatas (idealidad constitutiva de la *res cogitans* por naturaleza).

²⁹ Cfr. Descartes, 1953, 204-205.

vínculo que allí acontece entre cuerpo y alma. Descartes explica este “ocasionalismo” antes referido en su temprana obra *La Dioptrique*,³⁰ donde dice que las alteraciones del cuerpo son ocasiones para la actividad pensante del alma y, por tanto, se aboca a describir 1) la transmisión de las alteraciones y movimientos del cuerpo material al órgano sensorial y 2) la fisiología y transmisión de la sensación desde el órgano sensorial a través de los nervios hasta el cerebro, donde estaría el punto de “contacto” entre cuerpo y alma –conexión respecto de cuya índole Descartes nunca se expresa clara y distintamente. Los movimientos de la sustancia extensa exterior alteran el órgano sensorial y los nervios transmiten esta alteración hasta el cerebro –sensaciones, esencialmente pasivas. Estas alteraciones corresponden por una parte a las cualidades primarias (figura, magnitud y movimiento) o *sentido común* (*sens commun*, *sensus communis*), cuya forma es constitutiva del pensar: matemática, idealidad clara y distinta; y por otra parte las alteraciones corresponden a las cualidades diversas (*diverses qualités*) o cualidades secundarias, oscuras y confusas –estas cualidades pueden movernos a error debido a nuestras limitaciones, pero no son meras ilusiones, en la medida en que Dios, en virtud de su naturaleza, no nos podría tener engañados al respecto, considerando nuestra natural disposición a creer en la existencia de un mundo exterior tal como el que se nos presenta sensiblemente.

¿Cómo ocurre este “contacto” entre cuerpo y alma en el cerebro? ¿Cómo ocurre que dos naturalezas distintas establezcan una conexión tan íntima como la que muestran cuerpo y alma durante la vida del hombre? Las sensaciones viajan por los nervios como “espíritus animales”³¹ y llegan hasta el cerebro, afectando la glándula en la que se asienta el alma y así afectando a la vez a esta última. A inversa, para explicar ya no la sensación del mundo exterior, sino el comando del alma sobre el cuerpo, el alma irradiaría a partir de la glándula sus comandos, también a modo de “espíritus animales”, a los distintos miembros, moviéndolos a voluntad. De este modo, Descartes explica, *fisiológicamente*, la percepción sensible y el movimiento voluntario del cuerpo. Pero el problema no es de hecho –a ser resuelto, por ejemplo, por estudios fisiológicos más exhaustivos–, sino conceptual: ¿cómo pueden ser dos sustancias separadas e independientes, a la vez, interdependientes?

³⁰ Cfr. especialmente Descartes, 1953, *La Dioptrique*, partes I y IV.

³¹ Descartes, 1953, 742.

5. Cuerpo y alma en la correspondencia entre Descartes y la Princesa Elizabeth

Uno de los sitios privilegiados al considerar el problema de la relación entre alma y cuerpo se encuentra en la correspondencia entre Descartes y la Princesa Elizabeth de Bohemia –con quien el filósofo compartió una honda amistad. En efecto, fue Elizabeth quien, por así decirlo, forzó al filósofo francés a encarar las complejidades de la explicación de la interacción entre alma y cuerpo, dificultades que surgen precisamente si se parte de los presupuestos metafísicos planteados por Descartes en sus obras mayores, ya publicadas. En una carta de Elizabeth a Descartes, fechada el 6 de Mayo de 1643, la princesa le pregunta al filósofo:

(...) cómo puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo que el alma no es sino sustancia pensante (...).³²

Descartes responde a Elizabeth el 21 de Mayo de 1643:

(...) Je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir. Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. (...) nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions.³³

³² Descartes, 1902, 661.

³³ Descartes, 1902, 1152.

Elizabeth le ha hecho notar a Descartes la dificultad que implica –desde el punto de vista dominante de la mecánica de Galileo, seguramente – el planteamiento de que el alma puede mover al cuerpo: ella nota que la determinación misma del movimiento de los cuerpos implica impulso, lo que a su vez implica contacto entre sustancias materiales extensas. En su respuesta a esta interrogante, **Descartes habla de una *unión*: alma y cuerpo están juntos e interactúan, el alma moviendo al cuerpo (motricidad voluntaria) y el cuerpo influyendo en el alma (pasiones)... pero no abunda en más detalles al respecto.** A esto Elizabeth responde el 20 de Junio de 1643,³⁴ insistiendo en que el filósofo no ha explicado suficientemente el asunto todavía, pues no le aclara cómo es que un ente inmaterial inextenso puede mover a un ente material extenso: cómo puede lo inmaterial mover lo material, cómo es posible que el alma pueda determinar a los “espíritus animales” (*esprit animaux*, vapores sanguíneos, humores)³⁵ para que estos lleven a las partes motoras un comando de acción voluntaria.

El problema del comercio entre cuerpo y alma abarca de este modo no sólo la cuestión del comando del cuerpo por el alma para acciones voluntarias, sino también los fenómenos pasivos de la percepción que el alma tiene de lo sensible y el del influjo pasional del cuerpo sobre el alma. Elizabeth le pide al filósofo una explicación que en cierto modo disuelva la distinción tajante entre cuerpo y alma como naturalezas totalmente distintas e independientes. Y Descartes queda sin salida: le dice que todos podemos “sentir” esa conexión entre cuerpo y alma, pero lo que parece casi imposible es concebirla clara y distintamente. Estando *unida* al cuerpo, el alma actúa y padece con él; pero Descartes reconoce que, si bien ha estudiado la diferencia entre sustancia extensa y sustancia pensante, la interacción entre estas sustancias le ha resultado un gran obstáculo en sus indagaciones. Descartes, cortésmente, le retruca a Elizabeth que si ella no entiende la distinción entre las sustancias pensante y extensa, entonces debe acoger el argumento de autoridad. Descartes escribe a Elizabeth en una carta del 28 de Junio de 1643:

³⁴ Descartes, 1902, Tomo III, 684.

³⁵ *Cfr.* Descartes, 1953, arts. VII-X, 697-700.

Et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la pensée même ; et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à certain lieu, duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième. Et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union. Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens.³⁶

Si ya han sido establecidos los principios de la metafísica según los cuales se entiende lo que es Dios y el alma, entonces lo que cabe no es seguir cuestionando tales cosas con el entendimiento –sería “muy dañino” (*très nuisible*), dice Descartes–, sino “contentarse” (*se contenter*) con tener en la memoria y en las creencias tales principios y simplemente aplicarlos, así sin más.

6. Separación y unidad de cuerpo y alma en *Les Passions de l'Âme*

El problema del vínculo entre cuerpo y alma –que surge a partir de los principios metafísicos que el filósofo había establecido en sus primeras obras–, como hemos podido constatar, queda patentizado pero irresuelto en la correspondencia entre Descartes y Elizabeth. La reapertura de esta cuestión ocurre en *Les Passions de l'Âme*, obra publicada en 1649 y dedicada

³⁶ Descartes, 1902, 1160.

precisamente a la princesa Elizabeth, en que Descartes analiza la cuestión más bien en términos de la trama de relaciones entre alma-pasión y cuerpo-acción.

El texto está, pues, originado a partir de una situación afectiva –la amistad y presumible romance entre la princesa y el filósofo– lo suficientemente decisiva como para que este último modifique, o al menos complemente sus tesis acerca de la naturaleza de la *res cogitans* como principio metafísico y epistemológico, y acerca del vínculo entre *res cogitans* y *res extensa* en el orden del conocimiento, la actividad encarnada y la vida apasionada. Si en 1643, en el contexto del intercambio epistolar con Elizabeth, Descartes había integrado a sus preocupaciones filosóficas la reflexión sobre el punto de contacto o unión entre dos naturalezas distintas e independientes –*res cogitans* y *res extensa*–, en la obra publicada en 1649, Descartes incorpora ya más decididamente las pasiones a la sustancia pensante.

En *Les Passions de l'âme*, Descartes reabre, pues, la cuestión, y en esta reapertura destacan de partida dos temas que articulan muy problemáticamente la solución cartesiana: 1) el del nexo entre la unidad sustancial del alma y el cuerpo que es por naturaleza divisible, y 2) el de la interacción sustancial entre cuerpo y alma a través de una parte del cuerpo situada en el cerebro.

Respecto del primer tema señalado, el del nexo entre la unidad sustancial del alma y el cuerpo que es por naturaleza divisible, Descartes apunta a que la unidad de la que habla es una unidad orgánica: el alma no está unida a cada parte del cuerpo –es decir, a su extensión divisible–, sino que está vinculada con su unidad orgánica a través de un punto situado en el cerebro. Descartes lo expresa de este modo:

(...) il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux ; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou

autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient point plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes.³⁷

El cuerpo, siendo materialmente divisible por naturaleza, se relaciona con el alma como siendo “uno e indivisible”, en la medida en que sus órganos se relacionan entre sí como un todo que es más que la suma de sus partes.³⁸ El alma, por lo tanto, cuya naturaleza no tiene relación alguna ni con la extensión ni con las propiedades de la materia de la que el cuerpo se compone, sólo se vincula con la ensambladura unitaria y total de sus órganos –estructura orgánica.

Respecto del segundo tema antes señalado, esto es, el de la interacción sustancial entre cuerpo y alma a través de una parte del cuerpo situada en el cerebro –una muy pequeña glándula–, escribe Descartes:

(...) bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres ; et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le coeur : le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le coeur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le coeur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, et tellement

³⁷ Descartes, 1953, p. 710.

³⁸ “A. Lalande, en su *Dictionnaire Philosophique*, anota que el concepto de *estructura* designa, en contraposición a un simple *agregado de elementos*, un todo solidario, de modo que cada uno de los elementos depende de los otros y sólo puede ser lo que es *en y por* su relación con ellos. Aristóteles, en varios de sus escritos, pero sobre todo hacia el final del libro VII de la *Metafísica* –y parafraseamos a Agamben–, trazó la metáfora de la *estructura* en las aporías que la tonifican. La estructura, escribe, no se reduce a la *simple suma de sus partes*, es *algo más* que la combinación simple de sus elementos, de manera que el todo de la estructura no se disuelve en el *agregatum* de sus elementos. Thayer, 2010, 24 y ss.

suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure, que les moindres mouvements qui sont en elle peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits, et réciproquement que les moindres changements qui arrivent au cours des esprits peuvent beaucoup pour changer les mouvements de cette glande.³⁹

Y más adelante:

Concevons donc ici que l'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres ; et nous souvenant de ce qui a été dit ci-dessus de la machine de notre corps, à savoir, que les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties qu'à l'occasion des divers mouvements qui y sont excités par les objets sensibles, ils ouvrent diversement les pores du cerveau, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus, et aussi que toutes les autres causes qui peuvent diversement mouvoir les esprits suffisent pour les conduire en divers muscles ; ajoutons ici que la petite glande qui est le principal siège de l'âme est tellement suspendue entre les cavités qui contiennent ces esprits qu'elle peut être mue par eux en autant de diverses façons qu'il y a de diversités sensibles dans les objets ; mais qu'elle peut aussi être diversement mue par l'âme, laquelle est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande.⁴⁰

En suma, el alma se relaciona con el cuerpo –materialmente divisible por naturaleza– como si éste fuera “uno e indivisible”, en la medida en que sus órganos se relacionan entre sí

³⁹ Descartes, 1953, 710-711.

⁴⁰ Descartes, 1953, 712.

como un todo que es más que la suma de sus partes: estructura orgánica. Y esta relación se da en un determinado punto del cuerpo: la glándula ubicada en el centro del cerebro, lugar de partida –comandos motrices– y llegada –pasiones– de los espíritus animales a través del sistema nervioso y circulatorio, desde los órganos de los sentidos y hacia las partes movibles. A través de la pequeña glándula, el cuerpo influye pasionalmente en el alma, y a través de la misma glándula el alma mueve al cuerpo a voluntad. Por ejemplo, consideremos este pasaje de *Les Passions de l'Âme*:

ART. 38. Exemple des mouvements du corps qui accompagnent les passions et ne dépendent point de l'âme. Au reste, en même façon que le cours que prennent ces esprits vers les nerfs du coeur suffit pour donner le mouvement à la glande par lequel la peur est mise dans l'âme, ainsi aussi, par cela seul que quelques esprits vont en même temps vers les nerfs qui servent à remuer les jambes pour fuir, ils causent un autre mouvement en la même glande par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite, laquelle peut en cette façon être excitée dans le corps par la seule disposition des organes et sans que l'âme y contribue. (...) ART. 39. Comment une même cause peut exciter diverses passions en divers hommes. La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande qui en quelques-uns excite la peur fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et poussent le sang vers le coeur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté.⁴¹

En *Les Passions de l'Âme*, Descartes define, en un primer pasaje, las *pasiones del alma* como *acciones del cuerpo que hacen padecer al alma*: en el ámbito de las pasiones del alma,

⁴¹ Descartes, 1953, 714-715.

el cuerpo es agente y el alma es paciente.⁴² En un segundo pasaje, explícitamente definitorio, Descartes escribe:

Après avoir considéré en quoi les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées, il me semble qu'on peut généralement les définir des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits.⁴³

En este pasaje, pues, las pasiones del alma son definidas como *percepciones, sentimientos o emociones que se refieren a ella misma* y que *son causadas, sostenidas y fortificadas por el movimiento de los espíritus animales del cuerpo*.

Descartes clasifica, pues, las “pasiones” en tres tipos: 1) *percepciones* o *ideas perceptivas* en el alma atribuidas a causas externas que obran sobre nuestro cuerpo –por ejemplo, la vista de un árbol–, 2) *sentimientos* o *sensaciones corporales* presentes al alma y atribuidas a nuestro propio cuerpo –por ejemplo, el hambre–, y 3) *emociones* o *pasiones* atribuidas al alma, pero causadas por cosas exteriores que obran sobre nuestro cuerpo –por ejemplo, la alegría por la llegada de un amigo (se trata de una percepción que provoca una emoción en el alma misma).

Las *pasiones del alma son padecimientos del alma causados por el cuerpo, esto es, por el movimiento de los espíritus animales y su interacción con la pequeña glándula, que es el punto de contacto entre cuerpo y alma*. La función de las pasiones del alma es incitar al alma a desear las cosas que la naturaleza dicta que nos son útiles⁴⁴ (conservar el cuerpo y vivir mejor), razón por la cual la alegría y la tristeza son las pasiones fundamentales: por la tristeza el alma queda advertida acerca de las cosas que dañan el cuerpo y aprende a odiarlas y evitarlas; por la alegría el alma queda advertida de las cosas que benefician el cuerpo y aprende a amarlas y buscarlas.

⁴² Cfr. Descartes, 1953, 696.

⁴³ Descartes, 1953, 708-709.

⁴⁴ Cfr. Descartes, 1953, 723.

En relación con el poder del alma respecto de sus pasiones, Descartes sostiene que las pasiones del alma no pueden ser ni excitadas ni suprimidas directamente por la voluntad, sino sólo indirectamente, mediante la representación de cosas deseables. Descartes da un ejemplo:

Ainsi, pour exciter en soi la hardiesse et ôter la peur, il ne suffit pas d'en avoir la volonté, mais il faut s'appliquer à considérer les raisons, les objets ou les exemples qui persuadent que le péril n'est pas grand ; qu'il y a toujours plus de sûreté en la défense qu'en la fuite ; qu'on aura de la gloire et de la joie d'avoir vaincu, au lieu qu'on ne peut attendre que du regret et de la honte d'avoir fui, et choses semblables.⁴⁵

En cuanto a la razón por la que el alma no puede disponer totalmente de sus pasiones en un determinado momento, Descartes plantea que ello se debe a que ellas no son solamente causadas, sino también sostenidas por los espíritus animales del cuerpo. Tanto las emociones como las percepciones son causadas en su momento por los espíritus animales del cuerpo, a partir de la acción de una causa externa; y cuando las percepciones y emociones son fuertes – como es el caso al oír un trueno o sentir espanto por algo–, permanecen presentes en nuestra alma. Es fácil, pues, desatender pequeñas pasiones –así como lo es con pequeños detalles de la percepción–, pero no es fácil dominar y superar emociones fuertes y violentas, mientras no se calme el flujo de los espíritus animales del cuerpo a través de los nervios y torrentes sanguíneos, flujo que en su persistencia sostiene las emociones mismas en cuanto pasiones del alma en acto. Mientras la pasión del alma está en vigor, lo que puede hacer la voluntad es no consentir sus efectos, conteniendo o refrenando los movimientos a los que el cuerpo se dispone en virtud de las pasiones. Descartes escribe:

Par exemple, si la colère fait lever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir ; si la peur incite les gens à fuir, la volonté les peut arrêter, et ainsi des autres.⁴⁶

⁴⁵ Descartes, 1953, 717.

⁴⁶ Descartes, 1953, 718.

En cuanto al “combate” (*combat*) que se da en el alma entre lo que se llaman usualmente su “parte superior racional” (voluntad racional) y su “parte inferior sensitiva” (apetitos naturales), Descartes lo formula como un combate no entre partes del alma –pues el alma es una sola e indivisible–, sino entre la voluntad del alma y los espíritus animales del cuerpo, cuando chocan entre sí tratando de influir al mismo tiempo a la glándula pineal. No se trata, pues, de un combate entre partes del alma, sino de un combate entre las tendencias del alma y del cuerpo enfrentadas y repugnándose entre sí, lo que genera esta situación en la que parecemos desear y no desear simultáneamente algo. Cito a Descartes:

L’erreur qu’on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu’on n’a pas bien distingué ses fonctions d’avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison ; en sorte qu’il n’y a point en ceci d’autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d’un côté par l’âme et de l’autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps, ainsi que j’ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l’effet de l’autre. [...]

Toutefois on peut encore concevoir quelque combat, en ce que souvent la même cause qui excite en l’âme quelque passion excite aussi certains mouvements dans le corps auxquels l’âme ne contribue point, et lesquels elle arrête ou tâche d’arrêter sitôt qu’elle les aperçoit, comme on éprouve lorsque ce qui excite la peur fait aussi que les esprits entrent dans les muscles qui servent à remuer les jambes pour fuir, et que la volonté qu’on a d’être hardi les arrête.⁴⁷

Dándose de este modo el combate entre alma y cuerpo, el éxito o fracaso en este combate dependería de la fuerza o debilidad del alma.⁴⁸ Quienes tienen almas fuertes son quienes pueden por voluntad vencer las pasiones y con ello frenar los movimientos del cuerpo que éstas determinan. La fuerza de la voluntad se alimenta de juicios firmes y determinados

⁴⁷ Descartes, 1953, 718-719.

⁴⁸ *Cfr.* Descartes, 1953, 720.

relativos al conocimiento del bien y del mal, según los cuales la voluntad ha resuelto conducir las acciones de su vida. Por contraste, las almas débiles son aquellas cuya voluntad se deja llevar siempre por las pasiones presentes y desordenadas. Descartes ejemplifica:

Ainsi, lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, si l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort, ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse.⁴⁹

Si la fuerza del alma consiste la fuerza de voluntad para ordenar los comportamientos de acuerdo a “juicios firmes” y resistir a las pasiones presentes que les son contrarias, entonces es muy importante que tales juicios se funden en el conocimiento de la verdad –pues de fundarse en opiniones falsas lo más seguro es que en las consecuencias de los actos descubramos el error y nos arrepintamos.

⁴⁹ Descartes, 1953, 720.

Conclusión sección I

En suma, Descartes se ha visto obligado a revisar sus tesis metafísicas acerca de la separación e independencia sustancial entre cuerpo y alma, especialmente motivado por la insistencia decisiva de la princesa Elizabeth de Bohemia en relación con las dificultades que entrañan tales tesis. En cuanto Descartes adopta una visión “platónica” del alma –como siendo separada e independiente sustancialmente del cuerpo–, el filósofo francés queda sin entregar una resolución definitiva al problema de la interdependencia entre sustancias declaradas como independientes por naturaleza. Descartes intenta resolver el problema, pues, mostrando la unión de cuerpo y alma, pero su respuesta es ambigua.

En el camino que va desde el *Discours de la Méthode* hasta *Les Passions de l'Âme*, **Descartes ha llegado a reconocer e introducir en su obra la noción de que la *res cogitans* tiene una “sede-asiento” (*siège*), es decir, un soporte en el cuerpo, en la *res extensa*.** Si ponemos atención al lenguaje de Descartes y sus desplazamientos, notamos que, ya en la correspondencia con Elizabeth, pero nítidamente en *Les Passions de l'Âme*, el filósofo francés transita desde un discurso en el que habla de *l'esprit* –o *mens* en latín–, para destacar precisamente la separación del entendimiento respecto del cuerpo, hacia un discurso en el que habla más bien de *l'âme* –o *animus* en latín–, para destacar ahora la unión con el cuerpo en virtud de las pasiones. Otro tanto ocurre con los términos *sentire* y *perceptio*: en las primeras obras, Descartes emplea el término *sentire* como expresión para un acto de pensamiento; luego, en la Sexta de las *Méditations*, el filósofo determina el *sentire* como siendo, en sentido estricto, de otra naturaleza que la del alma, es decir, no se trataría de un atributo esencial del alma, sino de un atributo accidental; finalmente, en *Les Passions de l'Âme*, Descartes reemplaza el término *sentire* –antes usado como expresión ambigua, como se ha dicho– por el término *perceptio*, que nombra ya nítidamente una afección accidental de la sustancia pensante.

Descartes ha mostrado, finalmente, que **hay una interacción entre cuerpo y alma, en la medida en que se da el caso de que inmediatamente los espíritus animales del cuerpo, a través de la muy pequeña glándula ubicada en el centro del cerebro, afectan al alma y la**

influyen, encaminando la voluntad y de ese modo conduciendo la acción y la interpretación del mundo. Según Descartes, sólo en la medida en que el alma es fuerte de voluntad y bien adiestrada mediante la representación de los beneficios de comportarse de acuerdo al conocimiento del bien, el alma puede vencer al cuerpo y encaminar en virtud de sus propios poderes (voluntad y conocimiento del bien) sus comportamientos en el mundo.

Sin embargo es evidente, al revisar los textos y examinar la coherencia en el uso de los conceptos, que hay una clara tensión entre el lenguaje categorial de la metafísica occidental y el fenómeno de la unidad entre cuerpo y alma que se ha mostrado porfiadamente, sobre todo en la sintomática ambigüedad en el tratamiento que han hecho los filósofos de esta cuestión. La ambigüedad del lenguaje cartesiano –el vaivén semántico entre *l'esprit* y *l'âme*, o aquel entre *sentire* y *perceptio* antes señalado– es prueba de la unidad entre cuerpo y alma que Descartes no quiere reconocer, debido a su pertenencia a una tradición metafísica sustancialista: ‘*la Escuela*’ o ‘*los Antiguos Sabios*’ (como él los denomina). En el lenguaje ontológico de Descartes, *ens = res = substantia*. Con todo lo que ello implica de acuerdo a la definición misma de sustancia, como hemos señalado, desde la *Escuela* hasta Descartes y Spinoza –ser cerrado y autosuficiente, aquello que no necesita de otra cosa para ser lo que es. De acuerdo con este lenguaje metafísico, inevitablemente la interacción de cuerpo y alma tenía que ser entendida en términos de las *passions* interpretadas como afecciones exteriores –con causa inmediata en la *res extensa*–, distintas a las actividades propias de la sustancia pensante –*res cogitans*.

Descartes ha llegado, pues, a emprender un giro teórico importante, que consiste en **integrar *Les Passions à l'âme*, como una interacción en la que la acción de una sustancia extensa produce como efecto la pasión como accidente en la sustancia pensante.**

Sin embargo, sólo la recuperación –con Brentano y Husserl desde fines del siglo XIX– del concepto de *intencionalidad* permitirá superar el lenguaje categorial de la sustancia, que es lo que intenta salvar Descartes en sus argumentaciones, oscuras y confusas como hemos visto, acerca de la interacción entre cuerpo y alma. En la Sección II de esta Tesis, examinaremos el tratamiento fenomenológico de esta cuestión, tal como se ofrece en la obra del filósofo francés

Maurice Merleau-Ponty. Para ello, comenzaremos con una breve revisión de las circunstancias históricas en que surge la fenomenología, para exponer a partir de allí sus descubrimientos esenciales, que constituyen los aportes básicos de la obra de Husserl a la filosofía del siglo XX en adelante, y sobre la base de los cuales Merleau-Ponty elaborará su peculiar análisis fenomenológico de la existencialidad encarnada.

SECCIÓN II
MERLEAU-PONTY. FENOMENOLOGÍA DE LA EXISTENCIA ENCARNADA

7. La fenomenología de Husserl y la obra de Merleau-Ponty

Hemos apuntado a que con la rehabilitación que han hecho Brentano y Husserl del concepto de *intencionalidad* llega a ser posible superar el lenguaje categorial de la sustancia, que es lo que intenta salvar Descartes en sus problemáticas argumentaciones acerca de la interacción entre cuerpo y alma.

a) Intencionalidad temática e intencionalidad operante

El descubrimiento decisivo de la fenomenología de Husserl es el de la **intencionalidad** como esencia de la vida consciente: toda conciencia es conciencia de algo, *ego cogito cogitatum*. La estructura de la vida consciente es la de una *correlación noético-noemática*: la *nóesis* corresponde a la actividad sintética del sujeto en sus diversas modulaciones intencionales (proyección de sentido), y el *noema* corresponde al objeto tal como ya se da en el mundo de la vida (sentido pre-dado). Sin embargo, Husserl distingue entre una “intencionalidad temática” y una “intencionalidad operante” o pre-temática. Merleau-Ponty:

Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact.⁵⁰

⁵⁰ Merleau-Ponty, 1945, XIII.

Sobre la base de esta distinción, que se halla sobre todo en los manuscritos póstumos de Husserl, Merleau-Ponty destaca una cuestión decisiva, y es que hay una dimensión de la existencia cuya modalidad intencional se sustrae al modelo de la intencionalidad como correlación noético-noemática: la dimensión de la corporalidad, esto es, la percepción y la motricidad. El comportamiento del cuerpo no es pensable en virtud de la correlación entre *nóesis* (actos de pensamiento) y *nóema* (objetos intencionales del pensamiento); no obstante, el cuerpo tiene su modo de intencionalidad específica y una anterioridad lógica y ontológica que opera como una dimensión básica del estar en el mundo. Merleau-Ponty realiza el tratamiento de este asunto desde el horizonte de cuestiones que se abren durante el siglo XX con la irrupción de la fenomenología de Husserl –especialmente sus *Ideen II* y *De la Synthèse Passive*–, pero también con *Sein und Zeit* de Heidegger, que contribuye a la determinación del análisis intencional de la afectividad como fundamento de la experiencia.

Como ya señaláramos, no obstante la importante contribución de la fenomenología de Husserl al pensamiento de Merleau-Ponty, este último desarrolla una transformación de la fenomenología: una “reconstrucción” (*Umbau*) de la estructura trascendental de la conciencia que lleva de la “conciencia pura” a la “existencia corpórea” (*leibliche Existenz*), conciencia encarnada. El cuerpo (*corps*) ahora es pensado como *permixtio* o mediación de la relación del hombre con el mundo, con los otros y consigo mismo, asunto que sin dudas abre nuevas cuestiones que no estaban exploradas anteriormente. Esto último contrasta fuertemente con la ontología dualista cuerpo/alma (*res extensa* y *res cogitans*) de Descartes, pues para Merleau-Ponty el cuerpo no es, en rigor, *res cogitans*, pero tampoco se reduce a la mera *res extensa*, sino que posee su propia “intencionalidad operante” (*fungierende Intentionalität*, *intentionnalité opérante*): la dimensión corpórea de la existencia –percepción, historicidad de la percepción, comportamiento motor, sexual, *saber* antepredicativo⁵¹– actúa, pero no mecánica ni conscientemente, sino que a su modo, respondiendo y adaptándose “creativamente” a situaciones nuevas, no habituales. Es decir, lejos de distribuirse el comportamiento corpóreo entre mecanismos ciegos y actos conscientemente dirigidos, lejos de ser el cuerpo un mero substrato o pre-ámbito ciego, mecánico y a disposición del comando de la conciencia, el cuerpo mismo se comporta en virtud de una intencionalidad *sui generis*. Y es

⁵¹ Merleau-Ponty, 1945, 99.

esta intencionalidad operante propia del cuerpo la que funciona como medio –percepción y movilidad– de apertura de mundo, en perspectivas y horizontes limitados, desde el aquí (*Hier, Ici*) que orienta el campo de experiencia individual hasta la intercorporeidad (*intercorporéité*) que es dimensión primaria del “intermundo” (*intermonde*) de la experiencia común.

La corporeidad de la existencia, la existencia desde el cuerpo –implicando su afectividad, ontologizando su sexualidad, íntimamente ligadas– opera como apertura primordial, como un límite fáctico y fuente de vitalidad para los proyectos humanos y sus comportamientos en general, tanto individuales como colectivos.

b) La distinción entre cuerpo-vivido y cuerpo-cosa

Merleau-Ponty pretende radicalizar ese apronte fenomenológico que se deja ver en ciertos pasajes de las investigaciones de Husserl en relación con la cuestión de la existencia encarnada. Para Merleau-Ponty, además, se trata del único camino por el cual es posible superar el solipsismo implicado en la posición de la filosofía trascendental. Merleau-Ponty señala:

Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance. Le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujets empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser. L'analyse réflexive ignore le problème d'autrui comme le problème du monde parce qu'elle fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre étant lui aussi sans éccéité, sans place et sans corps, l'Alter et l'Ego sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits.⁵²

No tematizar el “lugar y cuerpo” de la existencia –su *ecceidad*, como dice en la cita– es ignorar la finitud, esencial a la existencia, y por lo tanto, ignorar la trascendencia enigmática del otro y la opacidad del mundo. Por consiguiente, la radicalización de la cuestión de la

⁵² Merleau-Ponty, 1945, X.

existencia encarnada, que aparece esbozada ya en la fenomenología de Husserl, es el aporte más fecundo de la fenomenología de Merleau-Ponty.

Respecto de la cuestión del cuerpo, Husserl ha hecho una distinción muy importante entre *cuerpo vivido (Leib)* y *cuerpo cosa u objeto (Körper)*: el primero es, fenomenológicamente, el cuerpo en cuanto vida intencional primaria, apertura de mundo; el segundo es el cuerpo material, sólido y geométrico, en cuanto objetivado como una cosa entre las cosas del mundo.⁵³ No hay percepción alguna sin cuerpo vivido, pues la constitución de la naturaleza en general, en cuanto correlato intencional, está esencialmente vinculada a la contextura estética del cuerpo. Husserl plantea que la cosa material intuitiva (*Aistheta*) que constituye el estrato básico del mundo circundante, en su estructura estética o ‘contextura intuitiva’ (*anschauungliche Beschaffenheit*) depende de la contextura intuitiva del cuerpo animal sintiente, de la sensibilidad específica en virtud de la cual el cuerpo animal se constituye como experimentante. La cosa es sentida –adquiere su estructura estética– según los peculiares y específicos modos de sentir del animal humano. Pues bien, según esto, toda experiencia de cosas materiales reales en el mundo circundante del yo tiene referencia a su cuerpo. Yo experimento cosas materiales reales mediante mi cuerpo. Pero, como ya hemos señalado, mi cuerpo no es pensado aquí como una mera cosa física u objeto material, o como una burda representación de “la máquina del cuerpo”, sino como *cuerpo vivido*, como sistema de sensaciones (actos exhibidores) vinculados con fenómenos propioceptivos, cinestésicos, *etc.* Se trata de una concepción en que el cuerpo deja de ser experimentado como un *mecanismo o instrumento*, que yo siento en mi interior, desde una experiencia exterior y puedo usar, desplazar en el espacio, obligar a hacer esfuerzos, *etc.*; en suma, como algo *sometido* a mi dominio instrumental. Tenemos, entonces, que según Husserl, hay una dependencia de la constitución de la contextura intuitiva de la cosa respecto de las contexturas intuitivas del sujeto experimentante en cuanto cuerpo animal (sujeto trascendental constituyente encarnado como cuerpo sensible). El cuerpo es el medio de toda percepción. Los sentidos desempeñan un papel evidenciador (exhibidor) de lo que hay en nuestro entorno, pero ***el cuerpo es en su integridad un órgano sensorial*** libremente movido, fundamento primigenio de la aparición de toda cosa real.

⁵³ Husserl, 2005, 57 y ss.

Es decir, en toda constitución de la cosa intuitiva espacial participan dos tipos de sensaciones con funciones distintas, es decir, desde un punto de vista analítico, hay una articulación doble de la experiencia perceptiva:

- 1) Sensaciones *motivadas* que captan y distinguen notas y matices aparentes de los cuerpos (los cinco sentidos clásicos y sus notas sensibles).
- 2) Sensaciones *motivadoras* de la captación: sensaciones propioceptivas y cinestésicas aparejadas al libre movimiento del cuerpo como órgano que organiza la serie de las captaciones. La ordenación motivada de las captaciones la podemos graficar de este modo: “si muevo mi cuerpo de tal manera, la serie de apariciones transcurre en tal orden”.

El cuerpo es portador del *punto cero de orientación* en torno al cual el espacio y todo lo que en él se hace patente se organiza desde el aquí y el ahora. A partir del cuerpo se articula la ordenación del espacio (arriba, abajo, derecha, izquierda, delante, atrás, *etc.*), el cuerpo sitúa el aquí y ahora desde el cual el yo intuye el espacio y las manifestaciones sensibles que exhiben lo que hay en él. Toda cosa aparece en referencia al cuerpo (por ejemplo, si veo o me imagino un gato, necesariamente lo veo o imagino en cierta disposición espacial respecto de mi cuerpo: lejos, cerca, dándome la espalda, de frente, o de lado, *etc.*). El orden y la disposición de las apariciones de la cosa lo determino yo (“orden motivado”) moviendo mi cuerpo en relación con la cosa para ver sus distintos lados, para acercarme o alejarme de ella, *etc.*; si muevo mis ojos de determinada manera, la serie de apariciones queda determinada por tal movimiento. Por lo tanto, hay una relación entre mis sensaciones propioceptivas y cinestésicas –relativas a la sensación del cuerpo como tal en su movimiento en el espacio a voluntad– y las series de sensaciones motivadas –ordenación de las apariciones de la cosa como serie de aspectos de la misma en transcurso: *si* el ojo se mueve de tal modo, *entonces* la imagen se muda de tal modo; *si* se vuelve de alguna otra manera determinada, *entonces* la imagen se muda correspondientemente de otra manera.

c) Sujeto trascendental encarnado y síntesis pasivas primarias

El sujeto trascendental es un *yo-cuerpo* (*Ichleib*). Si el cuerpo, punto cero de orientación de todo fenómeno del mundo circundante, es en el mundo abriendo mundo desde su finitud, textura y motivación, entonces la constitución del mundo no es obra de un ego supramundano (*überweltlich*), sino de un ego trascendental encarnado siendo corporalmente en el mundo.

Ahora bien, el sujeto trascendental de Husserl no es el sujeto trascendental que todo lo constituye, propio de los intelectualistas, sujeto-conciencia anterior al mundo. De hecho, según Husserl, la unidad de la vida del sujeto trascendental está constituida sobre la base de la unidad de la corriente de la experiencia. No hay un yo consistente si no hay una corriente de experiencia consistente. Y **la unidad de la corriente de la experiencia está constituida pasivamente, es decir: su constitución no es obra del ego, sino que acontece allí donde aún no hay ego, en virtud de síntesis pasivas.**⁵⁴ Hay una génesis pasiva de la subjetividad trascendental: el yo –como polo idéntico de todos los actos– emerge sobre la base de una corriente de experiencia “radicalmente pre-egoica” (*radikal Vor-Ichliche*) que implica un horizonte intencional de objetividad en general pre-constituida, pre-donada en su sentido: la coherencia de la vida subjetiva depende de la coherencia *a priori* de la objetividad dada de un modo pasivo (es decir, pre-egoicamente).⁵⁵

⁵⁴ Cfr. Smith, 2007, 6-7.

⁵⁵ Cfr. Husserl, 1947, p. 47 y ss., Donde desarrolla la idea de que **la evidencia predicativa –como acto del cogito– implica la evidencia antepredicativa**: en cualquier síntesis predicativa está ya implícita una tesis antepredicativa. Esto apunta, muy especialmente, a la intencionalidad afectiva y corporal como modalidades de intencionalidad *sui generis* y antepredicativas. Husserl critica a Descartes por hacer del *ego cogito* una sustancia separada, una mente o alma (*mens sive animus*) que es fundamento último de las cadenas de razonamiento deductivo que constituyen la ciencia. Según Husserl –como veremos, sobre todo en su obra tardía–, la conciencia implica lo antepredicativo relativo al cuerpo y lo afectivo: el mundo de la vida está articulado en regímenes de afectividad y praxis. En este sentido en Husserl hay una referencia a Aristóteles y su distinción entre *logos hermeneutikós* y *logos apofantikós*: la apodicticidad no es un carácter lógico exclusivo de la dimensión del juicio, sino que hay una *lógica*, por así decirlo metafóricamente, de lo corporal y de lo emocional que tiene el carácter de la apodicticidad: el cuerpo sabe, es intencional, horizontal, y así orienta el juicio.

En el estrato más primario de constitución de la experiencia se configura el ambiente de la vida encarnada: se trata de un nivel de “conciencia-originaria” (*Urbewusstsein*), extra-egoica (*ausserichlich*) o extraña al yo (*ichfremd*), *a priori* respecto de todo *cogito* y todo comportamiento-del-yo (*Ich-Verhalten*). Esta capa de objetividad constituida en síntesis pasivas es lo que primero “afecta” al yo, lo primero y más elemental con lo que el yo se encuentra como mundo circundante.

Y es que, en rigor, según Husserl, el sujeto trascendental (*ego* trascendental) no impone un orden racional sobre un material neutro, sino que encuentra tal ordenación en un mundo legado determinado. Por tanto, la afirmación de Husserl de que el sujeto trascendental constituye el mundo no debe ser entendida en términos de que el sujeto construya el mundo desde una actividad anterior a él, de la cual él sea un producto resultante, sino más bien en términos de que el mundo se constituye intencionalmente como correlato de la subjetividad trascendental a través de síntesis pasivas –sin participación del *ego cogito*. **El “yo soy” es más que el “yo pienso”, pues tiene estratos más hondos y originarios, como son la historia y el cuerpo.** Husserl escribe al respecto:

Todo vuelco de la atención hacia un objeto presupone que] una intencionalidad pasiva, en la que el yo aún no domina, ya de por sí ha constituido un objeto por el que el polo-yo ha sido afectado y determinado a la actividad (*actus*).⁵⁶

Los objetos mundanales son pre-donados al *ego cogito*. Sin embargo, podría argumentarse que, si bien el *ego cogito* no es “activo” en la constitución de los objetos mundanales –al modo de una constitución temática y voluntaria–, los procesos de síntesis pasiva a través de los cuales tales objetos son constituidos están gobernados por las categorías del entendimiento (tesis intelectualista). Pero Husserl más bien sostiene que lo que gobierna las síntesis pasivas no es el “entendimiento”, pues el entendimiento presupone tales síntesis: las síntesis pasivas son el soporte para las posibles ulteriores formaciones categoriales y

⁵⁶ Smith, 2007, 8.

conceptuales. Pero entonces ¿qué es lo que gobierna las síntesis pasivas? Husserl concluye que es la *conciencia interna continua del tiempo o conciencia inmanente del tiempo*⁵⁷.

Respecto de los **objetos físicos en cuanto particulares identificables y reconocibles, no se constituyen sólo a través de síntesis pasivas, sino también con el concurso de un nivel primario de espontaneidad del ego, una actividad primaria que Husserl llama *receptividad***, espontaneidad rudimentaria que consiste en que el ego vuelca su atención sobre algo que “le ha afectado” y “lo recibe”, pasivamente sintetizado: la receptividad o espontaneidad primitiva del ego se da como una **captación** (*Erfassung*) del objeto, sobre la cual se da la **aprehensión** (*Auffassung*) como “derivación intencional”. La secuencia es, pues: síntesis pasivas (pre-egoicas), receptividad (captación, espontaneidad primaria del ego) y formación categorial y conceptual (aprehensión y declaración).

La aprehensión de un objeto presupone, por tanto, una *fundación originaria* (*Urstiftung*) que abarca las **síntesis pasivas y captaciones (receptividad) determinadas por la ocasión en que el objeto se constituyó para nosotros por primera vez**. Para Husserl – tanto como para Heidegger– los actos cognitivos del ego son derivados intencionales, secundarios, fundados. El ego puede conocer el mundo y los objetos que lo pueblan sólo si *ya está en el mundo*.

En el nivel pre-egoico de las síntesis pasivas operan dos tipos de actividad necesarios para la fundación originaria del mundo y sus objetos: 1) la conducción instintiva y 2) la cinestesia.

- 1) La **conducción instintiva**:⁵⁸ la intencionalidad instintiva es determinada por la satisfacción de deseos instintivos; es ante todo, pues, operante de objetos como “formaciones-de-interés”. La relación constitutiva primaria de la conciencia con el mundo es instintiva y se observa sobre todo en la *primera infancia* (*Urkind*),

⁵⁷ Husserl, 1947, 78 y 81.

⁵⁸ Smith, 2007, 10.

instintivamente orientada al mundo; el instinto en el acto no es ciego, sino que, siendo intencional, se abre como haber-mundo, abriendo mundo.

- 2) La **propiocepción y cinestesia**: en la percepción encarnada entra en juego el sentido del movimiento de nuestro cuerpo –relativo al sentir la fuerza muscular. Si bien la propiocepción y la cinestesia son conscientes al ego, los movimientos que ellos expresan no son plenamente “voluntarios” (*willkürlich*), sino originariamente instintivos. La posición de los elementos del campo sensorial depende de los movimientos del cuerpo: las sensaciones propioceptivas y cinestésicas (no constituyentes, pero sí *motivadoras* de la captación) van aparejadas al libre movimiento del *cuerpo como órgano que organiza la serie de las captaciones*. La ordenación motivada de las captaciones, como antes señaláramos, la podemos graficar de este modo: “si muevo mi cuerpo de tal manera, la serie de apariciones transcurre en tal orden”. Esta dependencia de las exhibiciones sensoriales respecto de los movimientos de mi cuerpo es esencial y necesaria al fenómeno de los objetos físicos. La cinestesia *motiva* la organización de los rendimientos de los campos sensoriales de los diversos órganos y su interrelación, constituyendo por asociación originaria el objeto espacial como un todo unitario.

La aprehensión de objetos físicos consiste en la intuición de una *morphé* intencional que articula la *hyle* sensorial, pero no se trata de una forma impresa por el entendimiento al dato de la sensibilidad (intelectualismo), sino de una operación de asociación en un estrato pre-egoico.

Si consideramos su obra tardía y sus manuscritos póstumos, Husserl no es un intelectualista. Precisamente porque el mundo es constituido pre-egoicamente –por asociación en virtud de hábitos, tendencias determinantes, *etc.*– es que el mundo, para Merleau-Ponty, no es transparente al entendimiento, sino opaco, obedece a reglas ciegas⁵⁹ y emerge desde una obscuridad que abarca nuestro propio ser. Merleau-Ponty explora esta dimensión originaria y pre-egoica de la constitución del mundo, y lo hará precisamente atendiendo al cuerpo.

⁵⁹ *Cfr.* Smith, 2007, p. 11.

8. Merleau-Ponty y los prejuicios de la tradición filosófica

El ámbito de las síntesis pasivas descrito por Husserl corresponde a lo que él llama *fungierende Intentionalität*, y, sobre la base de tales descripciones, Merleau-Ponty elabora su concepto de *intentionnalité opérante*.

Merleau-Ponty inicia su investigación filosófica acerca de este ámbito de la vida humana, ámbito pre-egoico y antepredicativo que se sustrae a la intencionalidad noético-noemática, examinando los prejuicios que arrastra la tradición filosófica en relación con la relación entre hombre y mundo. Merleau-Ponty clasifica la tradición filosófica en dos corrientes: el “empirismo” (realismo, objetivismo) y el “intelectualismo” (idealismo solipsista, subjetivismo).

Merleau-Ponty sostiene una posición filosófica que difiere tanto del empirismo como del intelectualismo. Ambas posiciones comparten la noción inicial de una separación entre lo psíquico y lo físico, y luego privilegian un lado de esta división: el empirismo explica la vida consciente desde sus causas psicofísicas (constitución y funcionamiento del cerebro y el sistema nervioso-sensitivo), el idealismo explica la realidad desde sus causas en la subjetividad (formas de intuición y categorías del entendimiento como estructura *a priori* del mundo). Para ambas posiciones, el cuerpo y su sensorialidad es lo físico y la percepción es lo psíquico. El filósofo francés intenta superar este dualismo sosteniendo la tesis de que *el cuerpo percibe*. Merleau-Ponty señala:

Quand je perçois un caillou, je n'ai pas expressément conscience de ne le connaître que par les yeux, de n'en avoir que certains aspects perspectifs et cependant cette analyse, si je le fais, ne me surprend pas. Je savais sourdement que la perception globale traversait et utilisait mon regard, le caillou m'apparaissait en pleine lumière devant lasses ténèbres bourrées d'organes de mon corps. Je devinais des fissures possibles dans le bloc solide de la chose pour peu que j'eusse la fantaisie de fermer un oeil ou de penser à la perspective. C'est en quoi il est vrai de dire que la chose se constitue dans un flux d'apparences subjectives. Et pourtant je ne la constituais pas

actuellement, c'est-à-dire que je ne posais pas activement et par une inspection de l'esprit les relations de tous les profils sensoriels entre eux et avec mes appareils sensoriels. **C'est ce que nous avons exprimé en disant que je perçois avec mon corps.** La chose visuelle apparaît lorsque mon regard, suivant les indications du spectacle et rassemblant les lumières et les ombres qui y sont éparses aboutit à la surface éclairée comme à ce que la lumière manifeste. Mon regard « sait » ce que signifie telle tache de lumière dans tel contexte, il comprend la logique de l'éclairage. Plus généralement, il y a une logique du monde que mon corps tout entier épouse et par laquelle des choses intersensorielles deviennent possibles pour nous.⁶⁰

a) El prejuicio idealista del sujeto trascendental constructor del mundo

No es el espíritu quien, en una inspección de sus datos sensoriales, les impone activamente un orden, sino el propio cuerpo es quien constituye los flujos de apariencias en unidades según una lógica del mundo sensorial que él conoce, con la cual él está ya familiarizado. El sujeto de la percepción no es la conciencia, sino la existencia entendida como estar-en-el-mundo en virtud del cuerpo. Merleau-Ponty lo expresa claramente en una nota:

Guillaume (*Traité de Psychologie*, p. 175), en exposant les lois de la constance des couleurs, écrit que l'oeil « tient compte de l'éclairage ». Nos recherches en un sens ne font que développer cette courte phrase. Elle ne signifie rien sur le plan de la stricte positivité. L'oeil n'est pas esprit, c'est un organe matériel. Comment pourrait-il jamais « tenir compte » de quoi que ce soit ? Il ne le peut que si nous introduisons à côté du corps objectif le corps phénoménal, si nous en faisons un corps-connaissant et si, enfin, nous substituons, comme sujet de la perception, à la conscience l'existence, c'est-à-dire l'être au monde à travers un corps.⁶¹

⁶⁰ Merleau-Ponty, 1945, 382-383. El destacado en negrita es nuestro.

⁶¹ Merleau-Ponty, 1945, 363 (nota 2).

La intencionalidad básica no es el pensamiento en el sentido de la intencionalidad consciente, sino más bien la intencionalidad del cuerpo. El cuerpo opera intencionalmente, de un modo “pre-personal” y anónimo, el estar *en* el mundo. Escribe el filósofo francés:

Mon existence personnelle la reprise d’une tradition prépersonnelle. Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c’est mon corps.⁶²

La existencia del ego se funda en la retoma de una tradición pre-personal por parte de un sujeto originariamente en el mundo que es el cuerpo. Hay “otro” sujeto antes que mí, para quien el mundo es antes que “yo” esté aquí. Este sujeto es mi cuerpo, quien abre mi lugar en el mundo. Mi cuerpo está a la base de los oficios de mi entendimiento. El mundo tiene una sintaxis perceptual, una lógica sin palabras y un lenguaje silencioso. El cuerpo es el intérprete viviente del mundo y el mundo es, *básicamente*, una interpretación del cuerpo. Más allá de la dualidad entre el “yo” y el “mundo”, entre lo “psíquico” y lo “físico”, el cuerpo supera esta división –operada por la tendencia objetivante de la conciencia–, pues es la unidad entre ambos polos.

Según Merleau-Ponty, este cuerpo, tal como para Husserl, no es un cuerpo-objeto, como el considerado por quienes piensan sobre la base de esta división metafísica tradicional – el cuerpo sería una cosa física, parte del mundo, como lo es en las declaraciones del sentido común y en la ciencia natural (“el ojo no es el espíritu, sino un órgano material”⁶³). Se trata más bien del cuerpo-sujeto o *cuerpo fenomenal* (*corps phénoménal*), cuerpo que percibe y abre mundo –por familiaridad y sedimentación de hábitos, creación y establecimiento de esquemas corporales de percepción y motricidad– desde su finitud y contextura.

⁶² Merleau-Ponty, 1945, 302.

⁶³ *Cfr.* cita 62.

b) El prejuicio empirista de la sensación-impresión atómica

En la crítica del concepto empirista de sensación han sido fundamentales para Merleau-Ponty los hallazgos de Husserl y la psicología de la Gestalt (*Gestalttheorie*). Se trata de una crítica al sensualismo empirista que se expresa en la psicología asociacionista, que se figura el mundo como una construcción del ego-sujeto a partir de impresiones sensibles dispersas.

La psicología de la Gestalt ha puesto de relieve que **la percepción no es una simple asociación de sensaciones atómicas, sino la intuición de un “todo” (de una *Gestalt*, configuración, forma, estructura) que es más que la suma de las partes**. Es decir: **la apertura de mundo no es en virtud de sensaciones, sino de percepciones**. El mundo no es un conjunto de sensaciones dispersas, sino que se abre en percepciones: sensaciones articuladas en un todo. Cada observable se muestra en dependencia respecto del resto de observables (por ejemplo, una pintura puntillista o una bandada de pájaros). Los datos de los sentidos se muestran *ya informados* por un **horizonte de interpretación**, por un **campo de fondo que determina el “algo” percibido en su forma y sentido**. Merleau-Ponty:

Quand la *Gestalttheorie* nous dit qu’une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n’est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d’introduire la notion d’impression. C’est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours au milieu d’autre chose, il fait toujours partie d’un « champ ».⁶⁴

9. El horizonte de sentido de la percepción

Ahora, ¿qué es un “horizonte de interpretación”? ¿Qué es este “campo” (*champ*) de fondo que determina el “algo” percibido en su forma y sentido? La figura (sobre el fondo) es el dato sensible más simple: no hay sensaciones atómicas y puras (“impresiones”), sino “algo” (sentido) sensible. **Un horizonte de interpretación es un horizonte de sentido operado en**

⁶⁴ Merleau-Ponty, 1945, 26.

las síntesis pasivas: el aspecto presente de una cosa nos lleva a otros aspectos de la misma, completivamente (respecto de los lados ocultos) y anticipatoriamente (respecto de mutaciones, escorzos y eventos por venir).⁶⁵ Los aspectos que vemos en un determinado momento apuntan siempre a otros aspectos cubiertos o por venir, y así sucesivamente. El significado de lo percibido no es el resultado de una asociación que haga el ego-sujeto consciente, sino que la cosa se da como tal al ego ya como unidad, y tal unidad implica la articulación de las determinaciones de la cosa misma.

Lo anterior implica que el concepto mismo de sensación como “impresión sensible” es fruto de una abstracción, es una mera ilusión, pues no se da en la conciencia algo así como la sensación pura y mero ingrediente del polo egoico de la correlación intencional *intention-intentum*. Escribe el filósofo francés:

Nous sommes pris dans le monde et nous n’arrivons pas à nous en détacher pour passer à la conscience du monde. Si nous le faisons, nous verrions que la qualité n’est jamais éprouvée immédiatement et que toute conscience est conscience de quelque chose.⁶⁶

Y respecto de la curiosa “manera de engañarse” (*manière de se tromper*) en la que caemos en relación con la sensación, consistiría en:

(...) en faire un élément de la conscience, alors qu’elle est objet pour la conscience, de la traiter comme une impression muette alors qu’elle a toujours un sens.⁶⁷

Y un poco más atrás en el texto:

⁶⁵ Heidegger habla del “campo de juego” (*Spielraum*) del percibir: el mundo es un margen de libertad. El horizonte de sentido o espacio de juego lo aporta el mundo que es fondo de cualquier percepción en el primer plano de atención. Esto resuena en la noción de “figura y fondo” de Wertheimer, uno de los psicólogos de la *Gestalt*. Heidegger, 1997, 130 y ss.

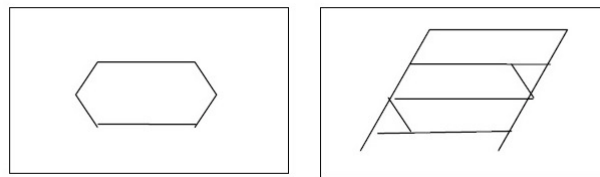
⁶⁶ Merleau-Ponty, 1945, 26 y ss.

⁶⁷ *Ibidem*.

Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet.⁶⁸

La cualidad se da también como un todo unitario pre-egoicamente constituido. No hay impresión pura en el órgano sensorial, sino que la sensación se da como tal al *ego* –objetiva, como lo puede ser la sensación de “color naranja”⁶⁹ constituida pre-egoicamente desde un sustrato de habitualidades y preferencias⁷⁰ del cuerpo, y por lo tanto se da al *ego* como propiedad del objeto, a la par de su sentido categorial –por ejemplo, la naranja como objeto de color naranja y comestible, ácida y saludable, *etc.*

¿Desde dónde se determina tal horizonte completivo y anticipatorio? **Todo horizonte de compleción y anticipación perceptiva se determina desde el recuerdo, desde la memoria:** puedo ver que el balón es esférico porque ya tengo la idea de esfera.⁷¹ El recuerdo opera la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos sensible. Por ejemplo, en la siguiente figura, sólo si “tengo presente” (recuerdo) el rombo que se ve en el primer cuadro puedo “ver” (percibir) en primer plano el rombo inscrito en la figura más compleja del segundo cuadro:⁷²



⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ Que la naranja sea percibida como un objeto “naranja” implica una serie de síntesis pasivas que genera el esquema general de color bajo cierto rango de luminosidad que determina la constancia del color “mismo”. En efecto, según las variaciones de luminosidad durante el día, la naranja va variando su cualidad visual: en la noche se ve plumiza... pero seguimos diciendo que es de color naranja, y que se ve plumiza porque es de noche, a falta de luz.

⁷⁰ El cuerpo prefiere ver las cosas nítidamente a la luz, y sus esquemas visuales obedecen a ello privilegiando en la constitución del esquema-color la plena luz del día.

⁷¹ Resonancias de Platón: “conocer es recordar”.

⁷² La figura aparece en Merleau-Ponty, 1945, 42.

10. Temporalidad y espacialidad del cuerpo

Merleau-Ponty define, entonces, el horizonte de la percepción de la siguiente manera en su *Phénoménologie de la Perception*:

L'horizon est donc ce que assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir.⁷³

a) Temporalidad y acontecimiento horizontal

Desde el punto de vista de la temporalidad, el horizonte, en cuanto potencia anticipatoria-recordante de la percepción, asegura la identidad del objeto a través del curso de la experiencia. Cuando Merleau-Ponty apunta a que es el cuerpo el que percibe en virtud de una potencia que se despliega en síntesis pasivas pre-egoicas, está diciendo que el cuerpo abre mundo horizontalmente: es un éxtasis estético horizontalizado. En función del tiempo, ya Husserl distinguía entre *conciencia actual* y *conciencia potencial*: para el acto de percepción actual (conciencia actual) el objeto que perdemos de vista no desaparece de la conciencia, sino que se ofrece bajo su forma potencial, como objeto de una conciencia actual posible. Podemos ver el frontis de una casa, porque ante todo vemos una casa. Así mismo ocurre con la “causalidad”: esta categoría se hace pensable en actos derivados de *cogitare* sólo en la medida en que las representaciones que tenemos de las cosas se van ligando en una continua formación temporal. Temporalmente se sintetizan, pues, tanto la unidad del objeto en la coexistencia (objetualidad) como la conexión regular de los objetos y eventos en la sucesión (causalidad).

El cuerpo-sujeto –o cuerpo fenomenal, en palabras de Merleau-Ponty– es un éxtasis estético horizontalizado, a diferencia del cuerpo-objeto que es puro receptor objetivado y sin horizonte.

⁷³ Merleau-Ponty, 1945, 96.

Lo anterior implica una **crítica al concepto naturalista de tiempo** como sucesión de puntos-ahora, pues **los horizontes de retención y protensión se concentran en el acontecimiento mismo**. Merleau-Ponty:

Ainsi, grâce au double horizon de rétention et de protension, mon présent peut cesser d'être un présent de fait bientôt entraîné et détruit par l'écoulement de la durée et devenir un point fixe et identifiable dans un temps objectif.⁷⁴

Respecto de esta comprensión vulgar del tiempo, que lo toma como siendo una corriente con una dirección (tiempo lineal), como un tránsito del pasado al presente y del presente al futuro, como un tránsito objetivo, que está-ahí ante la mirada, Heidegger escribe en *Sein und Zeit*:

El Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primeramente en lo a la mano y en lo que está-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así “experimentado” es comprendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está-ahí.⁷⁵

Sin embargo, el examen fenomenológico de la temporalidad muestra más bien el tiempo existencial como multiplicidad de éxtasis temporales (futuro, presente, pasado) concentrados en el acontecimiento del instante. Merleau-Ponty:

La synthèse d'horizons est essentiellement temporelle, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas assujettie au temps, elle ne le subit pas, elle n'a pas à le surmonter, mais elle se confond avec le mouvement même par lequel le temps passe. Par mon champ perceptif avec ses horizons spatiaux, je suis présent à mon entourage, je coexiste avec tous les autres paysages qui s'étendent au-delà, et toutes ces perspectives forment ensemble une seule vague temporelle, un instant du monde ; par mon

⁷⁴ Merleau-Ponty, 1945, 97.

⁷⁵ Heidegger, 1997, 420.

champ perceptif avec ses horizons temporels, je suis présent à mon présent, à tout le passé qui l'a précédé et à un avenir.⁷⁶

Y más adelante:

Mon présent se dépasse vers un avenir et vers un passé prochains et les touche là où ils sont, dans le passé, dans l'avenir eux-mêmes.⁷⁷

La síntesis de horizontes, pues, no está sujeta al tiempo, sino que “se confunde con el movimiento mismo por el cual transcurre el tiempo” y consiste en traer a presencia lo dado como “ya-no” o “todavía-no”. El pasado y el futuro no están ni atrás ni adelante, sino traídos a presencia siempre aquí y ahora, en síntesis.

b) Espacialidad y motricidad orientada

Desde el punto de vista de la espacialidad, el horizonte, en cuanto potencia de motricidad orientada del cuerpo, asegura el comportamiento habitual del cuerpo respecto de los objetos y su ambiente a través del curso de la experiencia. La intencionalidad encarnada del cuerpo implica que las cosas que hay en nuestro entorno son significativas no sólo en términos de su forma y sentido, sino también en términos de que la percepción que tenemos de ellas incluye intencionalmente la anticipación del esfuerzo corporal que hemos de efectuar para acercarnos o alejarnos de ellas y, a su vez, abrir perspectivas respecto de ellas. El significado de lo que nos circunda está atravesado por nuestra corporalidad.

El cuerpo está situado en el espacio y desde esta situación el cuerpo organiza el espacio: la “espacialidad en situación” es un *esquematismo dinámico* del cuerpo –en relación con el arriba y el abajo, el atrás y el adelante, a un lado y al otro, *etc.*–, a modo de conjunto de posturas actuales y posibles según las circunstancias abiertas en el mundo intersensorial. **La espacialidad es el esquematismo necesario para una motricidad**

⁷⁶ Merleau-Ponty, 1945, 387.

⁷⁷ Merleau-Ponty, 1945, 480.

orientada, y tal esquematismo se determina por nuestra disposición a la situación y la acción. La conciencia no es un simple yo-pienso, sino ante todo un yo-puedo, y la espacialidad se constituye así a partir de la intencionalidad motriz.

Por lo tanto, el cuerpo no es un mero conjunto de músculos, nervios, arterias, nervios y órganos –como se lo figura la ciencia fisiológica–, sino más bien, como cuerpo-sujeto⁷⁸, el cuerpo es un esquema unitario que involucra todos sus miembros.⁷⁹ El *esquema corporal* es una especie de conciencia pre-egoica global del cuerpo como postura en el mundo intersensorial. Merleau-Ponty, respecto del esquema corporal, escribe que:

(...) il ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience, mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une « forme » au sens de la Gestaltpsychologie.⁸⁰

El esquema corporal que abre la espacialidad se relaciona con una espacialidad encarnada, y no con una espacialidad objetivada. Esto implica una **crítica al concepto naturalista de espacio** –sostenida por Descartes– como medio donde están las cosas distribuidas según tres dimensiones y por donde las cosas pueden cambiar de lugar. Según Merleau-Ponty, es imposible separar las cosas –nuestra intencionalidad y situación respecto de ellas– y el espacio. Esto se muestra de un modo notable en ciertas transformaciones de la pintura moderna: mientras en la pintura clásica podían distinguirse dibujo y color (primero se dibuja, luego se pinta); con Cézanne “a medida que se pinta, se dibuja”. **El espacio es el medio de la existencia encarnada y no algo objetivo frente a la mirada de un sujeto descarnado.**

11. Los otros y el “intermundo”

La experiencia del mundo es, fenomenológicamente, *experiencia de objetos, experiencia de los otros y experiencia de sí mismo.*

⁷⁸ El cuerpo-sujeto es un cuerpo que *ve* orientado, mientras que el cuerpo-objeto es un cuerpo *visto* como cosa.

⁷⁹ No trabajo sólo “con mis manos”, sino siempre con todo el cuerpo.

⁸⁰ Merleau-Ponty, 1945, 129.

La **experiencia de objetos** –entes intramundanos– es posible en virtud de que el cuerpo (como “aquí” y punto cero de orientación espacial) abre mundo a través de su percepción y de su movilidad, ambas horizontalmente determinadas por sustratos de habitualidad sedimentada que encaminan el sentido de las cosas y eventos y la disposición a la acción.

La **experiencia de los otros** es posible también en virtud del cuerpo, que abre 1) la presencia corporal del otro,⁸¹ y a través de ella 2) la co-presencia de la autoconciencia del otro.

La **experiencia de sí mismo** se abre como tal por la co-presencia de la autoconciencia del otro, que revela la *presencia originaria* de sí mismo. Pero el sí-mismo, el “yo”, es en sí mismo a partir del *otro*, entendido el otro no como un mero “tú”, sino más bien como un “nosotros”. El otro (“nosotros”) es, ante todo, una figura colectiva: cultural, impersonal y anónima, surgida en su patencia del mundo de la vida que la articula.

Frente al solipsismo que implica el relativismo de la verdad, la fenomenología descubre como fenómeno positivo la existencia compartida en la verdad, expresada en cuanto *doxa originaria* y una *episteme* o comportamiento científico derivado que descansa en la primera.

El mundo de la vida es el horizonte de verdad que damos por supuesto antes de cualquier tipo de teorización, aquel que sin embargo siempre cae para nosotros en el olvido, por su carácter transparente de certeza y obviedad. Desde el punto de vista de la vida y sus frutos, la ciencia expresa la verdad y la verdad arraiga en la articulación de la vida. Vida, verdad y ciencia son los elementos de esta derivación. No hay experiencia pura, sin marco de vida o forma-de-vida, sino que más bien **toda experiencia está articulada hermenéuticamente desde el mundo de la vida en que habita –su cuerpo y su historia, su cultura, su sociedad, su familia y su campo de ocupaciones.**

⁸¹ Conozco a los otros a través de su cuerpo en cada caso: sus miradas, sus gestos, sus palabras.

Siguiendo a Husserl, Merleau-Ponty considera que el mundo de la vida es un momento estructural esencial de la existencia: la coexistencia en sus niveles de **intercorporeidad** (*intercorporéité*) e **intermundo** (*intermonde*).

Ahora, según Merleau-Ponty, **entre mundo de la vida y cuerpo hay una relación circular de constitución mutua**. El cuerpo-sujeto (idiocorporeidad) y su contextura estética, con su temporalidad y espacialidad vividas, es la base para la constitución de la intercorporeidad y el intermundo (mundo convivido). Y el mundo convivido le da sentido a la corporeidad aislada: el cuerpo no sólo es vivido –mi cuerpo, mi perspectiva estética del mundo, mi bienestar o malestar desde mi cuerpo en el mundo–, sino convivido en un nudo de interrelaciones.

a) La *idiocorporeidad* y sus intencionalidades básicas

El cuerpo vivido (*corps vécu, corps propre*: idiocorporeidad) tiene como correlato intencional el mundo vivido (circunstancia), lo que le afecta y que se articula según las síntesis que el propio cuerpo opera en el proyecto de su situación y acción. Este mundo sensible se compone de sabores, olores, colores, sonidos, texturas, resistencias y temperaturas; hay en él cosas naturales y cosas útiles-usables sirviendo para-algo –sobre todo en la ciudad–; sus lugares son de tránsito o estancias, caminos, residencias o paradas, miradores. Es un mundo pre-geométrico donde *me hallo*, no un mundo al que mido y me represento (tales son comportamientos derivados, secundarios, posibles sobre la base de los primeros). **El cuerpo vivido habita el mundo vivido; la correlación intencional –constitución mutua– se da entre el habitante y lo habitado: el mundo vivido es lo que es según el cuerpo vivido se orienta y se reconoce en él.**

Según la tipología de modalidades básicas de intencionalidad del cuerpo vivido propuesta por Luis Flores,⁸² éstas serían cuatro, entretnejidas en la constitución del mundo:

1. Intencionalidad cognitiva.
2. Intencionalidad deóntica.
3. Intencionalidad afectiva.
4. Intencionalidad estética.

La **intencionalidad cognitiva** es vivida como observador, tocador, degustador, oledor y auditor. Todo ello, pero motivado en actitudes corpóreas: *attentio* (atención), *curiositas* (curiosidad), *admiratio* (admiración), *stupor* (estupor, asombro). Flores señala:

(...) el arco, que va desde el cuerpo vivido absorto hasta el espíritu meditabundo, no se desvincula del cuerpo vivido. Así Rodin lo ha agudamente visto y

⁸² Cfr. Flores, 2010, 169 y ss.

maravillosamente esculpido en *Le Penseur* y así Aristóteles nos dice que captar conceptos es “asir” el universal.⁸³

El rendimiento devenido de la intencionalidad cognitiva serían los **objetos** cotidianos y científicos.

La **intencionalidad deóntica** es vivida como esfuerzo (*conatus*), proyecto e insistencia. Todo ello en actitudes corpóreas prestas a transformar el mundo: el *impetus* (ímpetu, movimiento hacia adelante) y sus derivaciones. Flores dice:

Visto desde el movimiento (*kinesis*), hay corporemas deónticos: el *impetus* (movimiento hacia adelante), el retroceso, el ascenso, el descenso, el movimiento a la derecha y el movimiento a la izquierda. Estos corporemas asumen una relevante significación en la cultura: la victoria, la derrota, el cielo o la vida, el infierno o la muerte, u orientaciones políticas.⁸⁴

El rendimiento devenido de la intencionalidad deóntica serían las **finalidades y los objetivos**,⁸⁵ cotidianos y científicos.

La **intencionalidad afectiva** es vivida como emoción y expresividad.⁸⁶ Todo ello en actitudes corpóreas que ponen de manifiesto el tono anímico en que el cuerpo abre mundo: risa, llanto, sonrisa, cara larga, *etc.*

El rendimiento devenido de la intencionalidad afectiva serían las **cualidades afectivas de las cosas**, cotidianas y científicas: amables, confiables, valiosas, despreciables, asquerosas, sobrias, aterradoras, *etc.*

⁸³ Flores, 2010, 171.

⁸⁴ Flores, 2010, 172.

⁸⁵ Flores observa: “Si mi corporalidad se proyecta como poder, como posesionamiento transformante, entonces el mundo de las cosas en cuanto tierra es vivido como *pagus* (pago), terreno, territorio, frontera. Posteriormente, se instituye la jurisdicción y la tierra deviene, por ejemplo, bien raíz”. Flores, 2010.

⁸⁶ Hacemos aquí una variación sobre la base de lo que Flores denomina la “intencionalidad sintomática”.

Por último, la **intencionalidad estética** es vivida, a grandes rasgos, como prestancia (*praestantia*) o acontecimiento (*happening*). Todo ello en actitudes corpóreas que ponen de manifiesto una actitud determinante de la apertura de mundo: por ejemplo, el formalismo clásico (euritmia, elegancia, coherencia, proporción, fijeza y claridad de la forma) y la improvisación contemporánea (espontaneidad, riesgo, impredecibilidad).

El rendimiento devenido de la intencionalidad estética serían las **cualidades estéticas de las cosas y comportamientos**, cotidianos y científicos: desde lo que comparece bajo el “esplendor de las formas” (*splendor formae*) hasta lo que comparece con la gracia espontánea de lo improvisado o imprevisto.

b) La intercorporeidad y el intermundo

El mundo no es sólo lo que pienso, sino lo que vivo. Y lo que vivo implica al otro, en la correspondencia de un mundo compartido en la percepción y el lenguaje.

En cuanto al mundo compartido de la percepción –**intercorporeidad** (*intercorporéité*)–, se constituye por **empatía** (*Einfühlung*), en la medida en que se reconoce en el cuerpo del otro, como potencia de comportamientos, las mismas relaciones propias entre movimientos y disposiciones a la acción, entre gestos y estados afectivos. Un sentido familiar de comportarse y tratar corpóreamente con el mundo, los unos con los otros. Al respecto, escribe Luis Flores:

En cuanto inserto en la intercorporalidad, el acto de incorporación constituye un mundo convivido, define un escenario, que se compone diacrónicamente de escenas. Dicho acto de incorporación es la puesta en escena, pues define *hic et nunc* un espacio y un tiempo convividos. El acceso es inmediato. Hay, en términos de Husserl, de Scheler o de Edith Stein, una empatía (*Einfühlung*) respecto del cuerpo vivido del otro que nos hace leer inmediatamente el rojo de la cara como rubor de rostro o las lágrimas, no como el efecto de una cebolla lacrimógena, sino como llanto, o sea como expresión de pena. Así el guiño o la sonrisa no son tics nerviosos, sino síntomas de anuencia. El fundamento de tal empatía es el entendido

(bienentendido o malentendido) originario. La corporalidad es así originariamente intercorporalidad, porque es referencia al otro: la timidez y la desfachatez carecen de sentido sin un cuerpo vivido que nos observa, la mano que cubre la boca bostezante o tosiente es cuidado del otro. Hay asimismo un básico apego (“*attachment*” en inglés, “*attachement*” en francés) que nos vincula inmediatamente a un mundo convivido.⁸⁷

Y Merleau-Ponty, en su *Phénoménologie de la Perception*:

J’éprouve mon corps comme puissance de certaines conduites et d’un certain monde, je ne suis donné à moi-même que comme une certaine prise sur le monde; or, c’est justement mon corps qui perçoit le corps d’autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde ; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d’autrui et le mien sont un seul tout, l’envers et l’endroit d’un seul phénomène et l’existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habitée –désormais- [de] ces deux corps à la fois.⁸⁸

En cuanto al mundo compartido del lenguaje –**intermundo** (*intermonde*)–, se constituye en el constante **diálogo**, como terreno común. Merleau-Ponty :

Il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d’autrui : c’est le langage. Dans l’expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu’un seul tissu, mes propos et ceux de l’interlocuteur sont appelés par l’état de la discussion, ils s’insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n’est le créateur.⁸⁹

⁸⁷ Flores, 2010, 174.

⁸⁸ Merleau-Ponty, 1945, 411.

⁸⁹ Merleau-Ponty, 1945, 412.

El lenguaje es expresión de esencias, y las esencias están enraizadas en una conciencia antepredicativa y compartida con el otro: en el cuerpo que vive en el mundo de la vida – intercorporeidad e intermundo. El habla no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo cumple: el habla es intencional, cumple el pensamiento en el mismo momento lógico de proferirse. Pensamiento y habla son *enactivos*⁹⁰ y ambos son expresiones gestuales del cuerpo comunicado originariamente con los otros.

El mundo de la vida es legado –un “campo previamente abierto” –, anterior al cuerpo y al ego que en él se entrelazan. El mundo de la vida es el campo trascendental desde donde la existencia individual, en correspondencia con los otros con quienes lo comparte,⁹¹ se proyecta y se mueve. Para terminar, consideremos dos pasajes que al respecto escribe Merleau-Ponty. El primero:

En tant que je suis né, que j’ai un corps et un monde naturel, je peux trouver dans ce monde d’autres comportements avec lesquels le mien s’entrelace, comme nous l’avons expliqué plus haut. Mais aussi en tant que je suis né, que mon existence se trouve déjà à l’oeuvre, se sait donnée à elle-même, elle demeure toujours en deçà des actes où elle veut s’engager, qui ne sont pour toujours que des modalités siennes, des cas particuliers de son insurmontable généralité. C’est ce fond d’existence donnée que constate le *cogito* : toute affirmation, tout engagement, et même toute négation, tout doute prend place dans un champ préalablement ouvert, atteste un soi qui se touche avant les actes particuliers dans lesquels il perd contact avec lui-même.⁹²

Y el segundo es:

Sans doute je ne me sens constituant ni du monde naturel, ni du monde culturel : dans chaque perception, dans chaque jugement, je fais intervenir, soit des fonctions sensorielles, soit des montages culturels qui ne sont pas actuellement miens. Dépassé de tous côtés par mes propres actes, noyé dans la généralité, je suis

⁹⁰ Cfr. Varela, 1993 y Petitot & Varela, 1999.

⁹¹ Cfr. Merleau-Ponty, 1964, y ss.

⁹² Merleau-Ponty, 1945, 415.

cependant celui par qui ils sont vécus, avec ma première perception a été inauguré un être insatiable qui s'approprie tout ce qu'il peut rencontrer, à qui rien ne peut être purement et simplement donné parce qu'il a reçu le monde en partage et dès lors porte en lui-même le projet de tout être possible, parce qu'il a une fois pour toutes été scellé dans son champ d'expériences.⁹³

Tanto el mundo natural como el mundo cultural me preceden, yo he nacido en ellos y mi existencia se proyecta desde ellos, ya sea conservándolo, ya sea modificándolo. El mundo como legado entraña en sí el proyecto de todo ser posible en el campo dado de la experiencia: la experiencia está sub-tendida prerreflexivamente por una intencionalidad encaminante (eyectora) de su proyección.⁹⁴

Conclusiones finales

La presente investigación ha intentado explicitar algunos rasgos básicos del cuestionamiento sobre el vínculo entre cuerpo y alma, tal como se ha dado en los pensamientos de Descartes y Merleau-Ponty. En la primera sección nos ocupamos del problema de la *dualidad e interacción entre cuerpo y alma* en el marco de la metafísica de Descartes. En la segunda sección indagamos sobre los hallazgos básicos de la *fenomenología de la vivencia encarnada* en la obra de Merleau-Ponty.

En una perspectiva histórica, hemos destacado cómo la interpretación de lo **afectivo** a través del despliegue de la metafísica occidental transita desde la comprensión de su ser como modulación de la apertura de la vida humana en Aristóteles. Esta interpretación metafísica de lo afectivo, posibilitada ya por la ambigüedad del tratamiento aristotélico de la categoría de *pathos*, articula la interpretación que hace Descartes de la naturaleza de *res extensa* y *res cogitans* en cada caso –en cuanto sustancias separadas– y de su interacción indesmentible en el hecho de la vida humana, interacción interpretada por Descartes, sin embargo, en el sentido de una afección accidental y no esencial del cuerpo sobre el alma.

⁹³ Merleau-Ponty, 1945, 415-416.

⁹⁴ Cfr. Merleau-Ponty, 1964, 18 y ss.

Descartes se había visto obligado a revisar sus tesis metafísicas acerca de la separación e independencia sustancial entre cuerpo y alma, especialmente motivado por la insistencia decisiva de la princesa Elizabeth de Bohemia en relación con las dificultades que entrañan tales tesis. En cuanto Descartes adopta una visión “platónica” del alma –como siendo separada e independiente sustancialmente del cuerpo–, el filósofo francés queda involucrado en el problema de la interdependencia entre sustancias declaradas como independientes por naturaleza. Descartes intenta resolver el problema, pues, mostrando la unión de cuerpo y alma, pero sus respuestas son oscuras y confusas. En el camino que va desde el *Discours de la Méthode* hasta *Les Passions de l'Âme*, Descartes había llegado a reconocer e introducir en su obra la noción de que la *res cogitans* tiene una “sede” (*siège*), es decir, un asiento o soporte en el cuerpo, en la *res extensa*. Descartes ha mostrado, finalmente, que hay una interacción entre cuerpo y alma, en la medida en que se da el caso de que inmediatamente los espíritus animales del cuerpo, a través de la glándula pineal ubicada en el centro del cerebro, afectan al alma y la influyen, encaminando la voluntad y de ese modo conduciendo la acción y la interpretación del mundo. Según Descartes, sólo en la medida en que el alma es fuerte de voluntad y bien adiestrada mediante la representación de los beneficios de comportarse de acuerdo al conocimiento del bien, el alma puede vencer al cuerpo y encaminar en virtud de sus propios poderes (voluntad y conocimiento del bien) sus comportamientos en el mundo.

Para Descartes, ontológicamente, *ens = res = substantia*. Con todo lo que ello implica de acuerdo a la definición misma de sustancia –ser cerrado y autosuficiente–, esto es, aquello que no necesita de otra cosa para ser lo que es. De acuerdo con este lenguaje metafísico, inevitablemente la interacción de cuerpo y alma tenía que ser entendida en términos de las *Passions* interpretadas como afecciones exteriores –con causa inmediata en la *res extensa*–, distintas a las actividades propias de la sustancia pensante –*res cogitans*. Descartes ha llegado, pues, a emprender un giro teórico importante, que consiste en integrar las *Passions* al *âme*, aunque sea como una interacción en la que la acción de una sustancia extensa produce como efecto la pasión como accidente en la sustancia pensante.

Desde fines del siglo XIX, con la recuperación por parte de Brentano y Husserl del

concepto de *intencionalidad*, comenzará a ser posible la superación del lenguaje categorial de la sustancia, que es lo que intenta salvar Descartes en sus argumentaciones, oscuras y confusas como hemos visto, acerca de la interacción entre cuerpo y alma. Esta aproximación metafísica tradicional al fenómeno de la vida humana es objeto de una crítica radical durante el siglo XX, especialmente a partir de la reinterpretación de lo afectivo en términos de *intencionalidad* o *apertura* por parte de fenomenólogos como Husserl, Heidegger, Scheler, Sartre y Merleau-Ponty.

La unión entre cuerpo y alma no es una “unión entre dos cosas” –como se lo figura la metafísica tradicional y a partir de ella la fisiología y la psicología clásicas.⁹⁵ La unión entre cuerpo y alma es el cumplimiento unitario de la existencia como éxtasis: *co-emergencia* de mundo y sujeto, de sujeto y sujeto, de cuerpo y conciencia. Antes de ser un hecho objetivo, la unión entre cuerpo y alma es originaria: no están frente (*ob-iectum*) al alma el cuerpo, el mundo y los otros, sino que el alma co-emerge con todo ello.⁹⁶ Descartes no fue capaz de ver esto porque no retrocedió al momento originario, en lugar de ello hizo del alma y del cuerpo cosas separadas. Merleau-Ponty, en cambio, intenta tal retroceso al momento originario de la unidad entre cuerpo y alma, poniendo en obra como estrategia una *conceptualización monista* y *enactiva* que resuelve la dualidad en una unidad de polos en co-emergencia.

Merleau-Ponty, en *Le visible et l'invisible* muestra que el estar-en-el-mundo está mediado fundamentalmente por la **carne** (*chair*). Todo es *chair* y mi conciencia emerge con el mundo compartido con el otro.⁹⁷ Aquí está la definición de un pensamiento salvaje en que la cosa reluce a través de la experiencia carnal y emocional, prerreflexiva.⁹⁸ Es carnal y emocionalmente como estoy en éxtasis en las cosas, así abro mundo.⁹⁹ En este hallazgo filosófico, cobra pleno sentido la sentencia de Aristóteles según la cual lo sentido y la cosa son lo mismo en acto.

⁹⁵ Cfr. Merleau-Ponty, 1964 18 y ss.

⁹⁶ Cfr. Merleau-Ponty, 1945, 126.

⁹⁷ Cfr. Merleau-Ponty, 1945, 25 y ss.

⁹⁸ Cfr. Merleau-Ponty, 1945, 82.

⁹⁹ Cfr. Merleau-Ponty, 1996, 222. El alma misma es carnal.

Bibliografía básica

DESCARTES, RENÉ. *Oeuvres et Lettres*, textos presentados por André Bridoux, Éditions Gallimard, Paris, 1953.

DESCARTES, RENÉ. *Oeuvres de Descartes*, tomo III (Correspondance), edición de Charles Adam & Paul Tannery, Léopold Cerf Éditeur, Paris, 1902.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris, 1945.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Notes de cours - 1959-1961*, Éditions Gallimard, Paris, 1996.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Le visible et l'invisible*, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

Otras Obras de Merleau-Ponty

En vida:

La structure du comportement, Presses Universitaires de France, Paris, 1942.

Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste, Éditions Gallimard, Paris, 1947.

Sens et Non-Sens, Nagel, Paris, 1948. Colección de ensayos.

Les aventures de la dialectique, Éditions Gallimard, Paris, 1955.

Eloge de la Philosophie et autres essais, Éditions Gallimard, Paris, 1960. Colección de ensayos.

Signes, Éditions Gallimard, Paris, 1960. Colección de ensayos.

Póstumas

L'Oeil et L'Esprit, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

La Prose du Monde, Éditions Gallimard, Paris, 1969.

Merleau-Ponty: Parcours 1935-1951, Verdier, Paris, 1997.

Merleau-Ponty: Parcours Deux, Verdier, Paris, 2000.

Causeries 1948, Seuil, Paris, 2002

Notas de cursos:

Merleau-Ponty et la Sorbonne: Résumé de ses cours établi par les étudiants, Bulletin de Psychologie, vol. 18, no.236, 3-6 (Novembre 1964).

Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960, Éditions Gallimard, Paris, 1968.

La Nature: Notes Cours du Collège de France, 1956-1957, Seuil, Paris, 1995.

Merleau-Ponty: Notes de cours sur "L'Origine de la Géométrie de Husserl" suivi de Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Résumés de Cours: La Sorbonne, 1949-1952, Cynara, Paris, 1998.

Bibliografía secundaria

Aho, Kevin. *Heidegger's neglect of the body*, State University of New York Press, New York, 2009.

Aristóteles. *Acerca del alma*, traducción por Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

Aristóteles. *Sobre la interpretación*, en *Organon: tratados de lógica* (volumen 2), traducción por Miguel Candel, Editorial Gredos, Madrid, 1982-1988.

Aspiunza, Jaime. “El lenguaje en el pensamiento de Merleau-Ponty”, en *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Sylvia Eyzaguirre, editora), Ediciones de U. Andrés Bello, Santiago, 2008, pp. 105-118.

Audi, Robert. (ed), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 1995, 1999.

Bulo, Valentina. “Función del temple y disfunción de la corporeidad en la experiencia fundamental del pensar en Heidegger tardío, en Fenomenología y Hermenéutica”. *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Sylvia Eyzaguirre, editora), Ediciones de U. Andrés Bello, Santiago, 2008, pp. 149-160.

Casassus, Juan. *La Educación del ser emocional*, Cuarto Propio, Indigo, Santiago, 2006.

Chatelêt, François. *La Philosophie de Kant à Husserl*, Librairie Hachette, Paris, 1973.

Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*, Oxford, UK, 1993.

Courbin Alain, et al, *Historia del Cuerpo, Vol. I y II*, Taurus, Madrid, 2005.

Depraz Natalie. *Trascendencia et incarnation*, Vrin, Paris, 1995.

Dillon, M.C. *Merleau-Ponty's ontology*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 1988.

Dupond, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Éditions Ellipses, Paris, 2001.

Flores Hernández, Luis. “Fenomenología de la corporalidad y de la intercorporalidad, en Fenomenología y Hermenéutica”. *Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Sylvia Eyzaguirre y Felipe Johnson, editores), Ediciones de U. Andrés Bello, Santiago, 2010, pp. 169-175.

Grimaldi Nicolas. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1978.

Hamlyn, D.W. *Sensation and perception. A history of the philosophy of perception*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, traducción por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

Houdé, Olivier et al. *Diccionario de Ciencias Cognitivas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1998.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro II, traducción por Antonio Zirión, Editorial F.C.E., México, 2005.

Husserl, Edmund. *Méditations Cartésiennes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1947.

Husserl, Edmund. *De la Synthèse Passive*, Editions Jérôme Millon, Paris, 1998.

Johnson Mark. *El cuerpo en la mente*, Debate, Madrid, 1991.

Lauer, Quentin. *Phénoménologie de Husserl, Essai sur la g n se de la intentionnalité*, PUF, Paris, 1954.

Mensch, James. *Intersubjectivity and transcendental idealism*, State University of New York, 1988.

Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, traducción por Daniel Alvaro, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007.

O'Neill John. *Perception, Expression, and History, The Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, 1970

Petitot Jean, Varela Francisco, *et al.*, eds. *Naturalizing Phenomenology*, Standford University Press, Stanford, 1999.

Platón. *Fedón*, en *Diálogos III*, traducción por Carlos García Gual y otros, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Ral n, Graciela. "El enigma de lo sensible: cuerpos que sienten y desean, en Fenomenología y Hermenéutica". *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Sylvia Eyzaguirre, editora), Ediciones de U. Andrés Bello, Santiago, 2008, pp. 129-136.

Rodis –Lewis, Geneviève. *Descartes*, Calmann L vy, Paris, 1995.

Sich re, Bernard. *Merleau-Ponty, ou le corps de la philosophie*, Editions Grasset & Fasquelle, 1982

Smith, A.D. "The flesh of perception. Merleau-Ponty and Husserl", en *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception* (Thomas Baldwin, editor), Routledge, London/New

York, 2007, pp. 1-22.

Thayer, Willy. *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Ediciones Metales Pesados, Santiago, 2010.

Tymieniecka, A-T and Matsuba, Shoichi, eds., “Inmersing in the concrete, Maurice Merleau-Ponty in the Japanese perspective”, *Analecta Husserliana*, volumen LVIII, Kluwer Academic Publishers, Massachussets, 1998.

Varela Francisco, Thompson Evan, Rosch Eleanor, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, 1993.

V/A. *The Cambridge Companion to Descartes* (John Cottingham, editor), Cambridge University Press, New York, 1992.

V/A. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (Taylor Carman & Mark Hansen, editores), Cambridge University Press, New York, 2006.