

# CUERPO Y ALMA EN MERLEAU-PONTY

Por R. DELFINO, S. I. (San Miguel)

## I. — EL CUERPO

Conocida la mentalidad filosófica de Merleau-Ponty, no es extraño que su trabajo primordial consista en esclarecer aquello que cae esencialmente en la percepción y expresa primariamente al fenómeno humano, o sea el *cuero*.

Comenzaremos pues por determinar el significado de esta realidad en nuestro autor: cuáles sean sus características fenomenológicas en sí mismo y en el existir del hombre. En eso y a partir de eso obtendremos su *verdad*. Aplicamos a la concepción merleau-pontiana la frase de S. Agustín citada por él: "in te redden, in interiore homine habitat veritas"<sup>1</sup>, parafraseándola en nuestro caso: "in corpus reddi; in corpore hominis habitat veritas".

La unidad o multiplicidad del cuerpo, de sus partes, nos crea el primer problema. ¿Nos enfrentamos con una especie de edificio físico-químico, un agregado de células, tejidos, órganos externos los unos a los otros, obedeciendo a un comportamiento de tipo mecánico? O, más bien, ¿descubrimos una *totalidad*, en la cual el sentido del existir y de las acciones radica en el cuerpo *cómo todo*?

### a) *Totalidad del cuerpo*

Cuestión ésta fundamental y de gran importancia. De su respuesta se derivan consecuencias básicas en otros planos del conocimiento; especialmente, en los filosóficos, fenomenológicos y psicológicos. La concepción actual de no pocas escuelas, deficientes y parcializantes de las realidades *vida, animal, hombre*, depende de opiniones atomísticas respecto del organismo y sus

<sup>1</sup> *Phénoménologie de la Perception* (PhP), Paris, Gallimard, 1945, p. V.

operaciones. Buen ejemplo de ello tenemos en Watson, aducido por Merleau-Ponty<sup>2</sup>; tal autor, basado en su concepción atomística, reduce el *comportamiento* a una suma de reflejos condicionados sin conexión alguna intrínseca.

Naturalmente el método de la investigación será el fenomenológico y aplicado al fenómeno más llamativo, el comportamiento. Dará la respuesta buscada, el análisis de sus manifestaciones, comenzando por las inferiores, las de tipo reflejo, juntamente con la crítica de las diversas opiniones propuestas como explicación de los hechos.

Los comportamientos reflejos son estudiados de un modo especial en los dos primeros capítulos de SC. a partir de la teoría clásica: descomposición de la excitación y la reacción en una multiplicidad de procesos parciales, exteriores los unos a los otros en el tiempo y en el espacio; adaptación de la respuesta a la situación por correlaciones preestablecidas, órganos o aparatos receptores y músculos efectores; funcionamiento nervioso identificado con la marcha de gran número de circuitos autónomos.

Semejante explicación transforma el reflejo en un fenómeno longitudinal. Operación de un agente físico o químico definido, que provoca por trayecto definido una respuesta definida. El organismo se comportaría de modo pasivo, maquinal y al estímulo se adjudica la dignidad de causa en el sentido empirista, agente constante y por otra parte incondicionado. Esta opinión, largo tiempo sustentada, encontró viva oposición entre investigadores de fama mundial<sup>3</sup>, a quienes se une Merleau-Ponty explícitamente en muchos pasajes:

“Avant toute interprétation systématique, la description des faits connus montre que le sort d'une excitation est déterminé par son rapport à l'ensemble de l'état organique et aux excitations simultanées ou précédentes, et qu'entre l'organisme et

<sup>2</sup> *La structure du Comportement* (SC), París, Pres. Univ. de France, 1949, páginas 2-3.

<sup>3</sup> Notemos especialmente K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Haag, Martinus Nijhoff, 1934; y en la vida animal a F. Buitendijk, *Psicología de los Animales*, París, Payot, 1928.

son milieu les rapports ne sont pas de causalité linéaire, mais de causalité circulaire”<sup>4</sup>.

“Il serait plus conforme aux faits de considérer le système nerveux central comme le lieu où s'élabore une »image« totale de l'organisme”<sup>5</sup>.

Al final de las líneas dedicadas al circuito reflejo leemos:

“Ainsi l'excitation ne serait jamais l'enregistrement passif d'une action extérieure, mais une élaboration de ces influences qui les soumet en fait aux normes descriptives de l'organisme”<sup>6</sup>.

Ahora bien, si esta *totalización* es exigida por los comportamientos inferiores, mucho más lo será por los superiores. Tal lo demostrado en el capítulo segundo de SC. No sólo se refuta la concepción atomística de Pavlov acerca de los reflejos condicionados, como explicación del comportamiento, sino que se analizan y corrigen las nociones de integración y coordinación, sustentadas por ciertos autores con intención de hacer más probable el atomismo<sup>7</sup>.

La división de comportamientos complejos y elementales carece de sentido y debe dar lugar a otras categorías, capaces de expresar mejor la realidad fundamental del obrar animal o humano, expresión de la profunda unidad del viviente. De aquí su división en comportamientos de formas sincréticas, amovibles y simbólicas<sup>8</sup>. Tal solución le permitirá evitar otro escollo, Caribdis del intelectualismo, opuesto al anterior, que transforma el comportamiento en una idea y al viviente en una conciencia no encarnada<sup>9</sup>. Entre las opiniones extremas *científico-empirista* e *idealista*, que pecan por defecto o por exceso, Merleau-Ponty se esfuerza por conseguir un sano término medio en la interpretación del fenómeno orgánico, animal y humano.

<sup>4</sup> SC., 13.

<sup>5</sup> Id., 22.

<sup>6</sup> Id., 28.

<sup>7</sup> Id., 84.

<sup>8</sup> SC., 113-133.

<sup>9</sup> Id., 138.

b) *Cuerpo objetivo y cuerpo fenomenal*

*Totalidad* ha sido el primer rasgo con que el cuerpo en la concepción de Merleau-Ponty se diferencia del cuerpo de la psicología llamada clásica. Pero esto no constituye sino un comienzo en la dilucidación de nuestro problema. Otros factores se presentan que, al tiempo en que ahondan tal diferencia, nos obtienen una mayor profundización en el conocimiento de nuestro autor.

El primer lugar en el proceso de la especulación lo ocupa el problema del cuerpo *objetivo* y del cuerpo *fenomenal*; cuerpo reducido a objeto del mundo, tratado como tal y deducido de una relación entre objetos, en oposición al cuerpo considerado como función, punto de vista sobre el mundo, a partir del cual se despliega éste.

La ciencia, sobre todo la clásica, ha tomado partido por la objetivación del cuerpo. En ella se cumple perfectamente la definición de objeto dada por Merleau-Ponty, "partes extra partes", que no admiten sino relaciones exteriores y mecánicas entre ellas y con el mundo exterior<sup>10</sup>. Concepción parcial por una parte y falseada por otra, pues desconoce una de las propiedades fundamentales de nuestro cuerpo, al obligarnos a proyectarlo fuera de nosotros, como un algo más...

Esto no podía pasar inadvertido a un fenomenólogo de la talla de Merleau-Ponty. Más aun, la pregunta científica "¿qué es el cuerpo?" resulta transformada en "¿Cómo se vive la corporeidad y cuáles son las características fundamentales de esta vida?". La investigación se realiza así en un nuevo plano: el campo total del existir humano concreto, el cuerpo-vida, cuya existencia consiste en el diálogo del hombre con el mundo. Tal nueva perspectiva inicia la des-objetivación del cuerpo y su consiguiente fenomenalización. Desaparece así la equivalencia en el plano de la causalidad:

"La fonction de l'organisme dans la réception des stimuli

<sup>10</sup> PhP., 87.

est pour ainsi dire de «concevoir» une certaine forme d'excitation"<sup>11</sup>.

La excitación es asumida y reorganizada en función de la forma del cuerpo, de la corporeidad. Es el sujeto quien tiene la última palabra del diálogo; mejor, quien construye totalmente las frases de las reacciones. Y en este proceso Merleau-Ponty se muestra inexorable. Acumula numerosos argumentos, tanto de lo normal como de lo patológico, para demostrar su tesis del cuerpo no-objetivo, y la inutilidad de la mera explicación fisiológica o psicológica. Proponemos dos de aquellos hechos que muestran bien en concreto el sentido del cuerpo-fenomenal y no-objetivo. El primero es el interesante fenómeno de la anosognosia titulado del *miembro fantasma*, en que surgen determinantes síquicos (recuerdos, voluntad, etc.) y condiciones de plano fisiológico (cesación del fenómeno por sección de los conductores, que van al encéfalo). Ahora bien, tal fenómeno resiste una mera explicación fisiológica o psicológica. Igualmente insatisfactoria resulta una explicación mixta. Sólo una nueva perspectiva logra llegar a la médula del problema: la del *ser al mundo*. La clara comprensión del hecho se nos ofrece, cuando descubrimos en él la actitud de la conciencia encarnada, que rehusa admitir lo opuesto a su movimiento natural al mundo. Cuando se lo reconoce como un querer permanecer *abierto* a todas las acciones de que es capaz un brazo; cuando se lo adivina como el abrir de un campo vital, que de otro modo quedaría definitivamente vedado<sup>12</sup>.

Segundo hecho, el análisis de la presencia del propio cuerpo, completamente diferente de la de cualquier objeto. Rehuye la exploración y reaparece siempre bajo el mismo ángulo:

"Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde, mais une permanence de mon côté. Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est «avec» moi"<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Id., 89.

<sup>12</sup> PhP., 90 y sig.

Fracaso entonces de cualquier esfuerzo de objetivación, aunque las apariencias parezcan manifestar algo diferente. La mano explorada por la otra mano deja de ser mi mano, para convertirse en un entrelazamiento de huesos, carne y músculos. Ha perdido el verdadero sentido de la corporeidad, Ahora es una cosa. Y Merleau-Ponty añade citando a Husserl<sup>14</sup>:

“C'est qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais *complettement constitué* ce qu'il est ce par quoi il y a des objets”<sup>15</sup>.

Expresándose con una comparación de orden físico, podríamos decir que el cuerpo es para nosotros en el plano de la objetivación, lo que la luz en el plano de la visión. Su papel es hacer visibles otras realidades permaneciendo ella envuelta en la no-visión; hecha objeto de visión, deja de ser luz, pasa a objeto iluminado y se transforma en *fotones*.

Ahora bien, semejante corporeidad invade toda la extensión de nuestra existencia. Presencia sin la cual el horizonte existencial y los objetos que lo constituyen se nadifica, como todo campo visual se reduce a la nada, cuando la luz desaparece<sup>16</sup>. En esta corporeidad no-objeto, pero objetivante y significativa de la existencia, comienza a perfilarse el sentido de la vida humana.

### c) *Funciones de la Corporeidad*

Comenzaremos por la función básica o fundamental, que llamaremos prepersonal. La encontramos *in actu*, entregada sencillamente por el cuerpo. Es una irrupción del *anonimato*, de la *generalidad*, en mi existencia, como actividad que se realiza sin la intervención del yo personal<sup>17</sup>:

“Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une

<sup>13</sup> Id., 106.

<sup>14</sup> Para esta importante cuestión conviene ver E. Husserl, *Ideen*, II Husserliana, *gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, 1952, especialmente la parte titulada *Die Konstitution der seelischen Realität durch den Leib*, 153-162, sobre todo párrafos 35, 36, 39 y 41.

<sup>15</sup> PhP., 108.

<sup>16</sup> Cfr. G. Marcel, *Etre et Avoir*, París, Aubier, 1953, 10, párrafo 2º.

<sup>17</sup> Por lo tanto, prepersonal no significa no-consciente.

marge d'existence «presque» impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi... de même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un «complexe inné»<sup>18</sup>.

Y en otra parte:

“Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme... Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau”<sup>19</sup>.

En este estado el cuerpo se presenta como el esbozador de la existencia. Toda su intencionalidad se proyecta al contacto con el mundo en un coexistir silencioso, puramente gestual, de su ser orgánico con las realidades mundanas, a las cuales da y de quienes asume significación propia y determinada; también, al diálogo superior y más vital de la percepción sensitiva, en que el movimiento dialéctico de significación cobra nuevas proporciones.

Esto está proyectado en el hombre a un sentido superior. Fundamento y sustentáculo de un plan más elevado: el de la vida humana o personal. Podemos así decir que se da analogía de proporcionalidad entre las tensionalidades subconscientes de la corporeidad sexuada respecto a la actitud conciente del amor. Igualmente, entre las intencionalidades de la corporeidad en general con respecto al existir humano en su totalidad:

“On peut dire que le corps est «la forme cachée de l'être soi», ou réciproquement que l'existence personnelle est la reprise et la manifestation d'un être en situation donnée”<sup>20</sup>; “Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total”<sup>21</sup>.

El “nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu”

<sup>18</sup> PhP., 99.

<sup>19</sup> Id., 249.

<sup>20</sup> PhP., 193.

<sup>21</sup> Id., 231.

aristotélico sufrirá en Merleau-Ponty esta variante: "nihil est in existentia eiusque cognitione, quod prius et actu non fuerit et sit in corpore". La corporeidad entonces, no sólo puerta por donde entran los conocimientos y la existencia, sino lugar único donde se elaboran. Por eso nuestro trabajo en adelante será mostrar cómo se realiza la elaboración de los diversos planos y dimensiones existenciales de la corporeidad humana, según lo interpreta la fenomenología de Merleau-Ponty.

*Espacialidad*: Primera y básica dimensión del existir, el espacio es el horizonte y escenario donde los seres se unen en el mundo y emergen como realidades existenciales. Sustentador de toda realidad material, es aquello donde mi ser se expresa como *cuerpo*. Utilizando la terminología kantiana, diríamos que el espacio (también el tiempo, aunque en grado menor) es el *a priori* por antonomasia de la existencia en el mundo. De aquí su importancia y las numerosas teorías con que se pretende explicarlo. En el capítulo tercero de PhP. se estudian y refutan algunas de las principales. Así, el idealismo que lo transforma en mero producto de una idea; la teoría de las asociaciones de imágenes como explicación del *esquema corporal*, realizado gradualmente desde la infancia<sup>22</sup>.

Y es que para Merleau-Ponty el *espacio* se presenta en el plano vital con características totalmente diferentes de la mera espacialidad de los objetos exteriores: se origina de un *esquema corporal* dinámico. El cuerpo no-objeto, esbozador de existencia, determina un tipo especial de espacialidad, que se manifiesta fenomenológicamente como no de *posición*, sino de *situación*. Mi cuerpo, como *postura* frente a una tarea por realizar<sup>23</sup>; y el *aquí*, que lo determina y a partir del cual se proyecta al mundo, no designa una posición con respecto a otra, sino el origen de las primeras coordenadas en función de una *tarea*<sup>24</sup>.

De hecho nuestra espacialidad no es tematizada en nuestro existir, rechaza el ser proyectada al modo de mera idea, o de

<sup>22</sup> Cfr. además capítulo segundo de la 2ª parte.

<sup>23</sup> PhP., 116.

<sup>24</sup> Id., 117.

un objeto: la vivimos en todas las tensionalidades de nuestro ser corporal en el mundo y en la experiencia de nuestras exigencias y capacidades se nos entrega el cuerpo como implicando partes diferentes.

Los casos patológicos analizados por Merleau-Ponty comprueban su afirmación. Toda acción sobre sí mismo en el plano cuerpo-objeto cuyas partes se ordena señalar, todo lo exterior por indicar o manipular, aparece envuelto en el caos de lo indefinible y amorfo en cuanto el enfermo debe objetivarlo. De aquí el que no pueda *localizar* ni su boca, ni su nariz, ni la posición de cualquier cosa exterior. Situación que cambia radicalmente cuando la tematización objetivante se transforma en tarea por cumplir. El cuerpo experimentado como tensionalidad dará el conocimiento exacto de la acción a poner y tanto la respectiva localización de sus partes, cuanto la de los objetos que la solicitan. Quien no lograba señalar la boca, la encontrará sin dificultad, movido por el hambre a la ingestión de alimentos. La picadura de un mosquito develará la misteriosa situación de la nariz; y en la sollicitación de las obras acostumbradas hallará, sin duda alguna, los instrumentos apropiados y su instrumentalidad, como polos de acción<sup>25</sup>. En esta perspectiva puede decirnos:

"Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait"<sup>26</sup>.

Aquí encuentra también la razón para poder hablar de la corporeidad como *forma* en sentido psicológico y, nos atrevemos a decir, existencial:

"En dernière analyse, si mon corps peut être une «forme» et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds Indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il existe vers elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre

<sup>25</sup> PhP., página 119 y siguientes.

<sup>26</sup> Id., 123.

son but, et le «schéma corporel» est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde" <sup>27</sup>.

De aquí la concepción dialéctica de la corporeidad. Su sentido brota de un cuerpo fenomenalizado en un mundo especial, que es *su mundo*. Mentalidad opuesta a la empirista y racionalista, que coloca al hombre en un mundo y tiempo, mera suma de puntos yuxtapuestos, con un estar pasivo y sin relación ontológica. Merleau-Ponty, al contrario, le hace habitar el mundo y el tiempo de un modo totalmente dinámico, al modo como el actor habita el drama que desempeña.

El cuerpo pasa así a ser el *a priori* del mundo espacio-tiempo. Desempeñaría en el plano existencial el papel de las formas a priori kantianas en el cognoscitivo. Tal el sentido de los textos siguientes:

"Mais notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi toutes les autres. C'est ne là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux... Le corps est notre moyen général d'avoir un monde" <sup>28</sup>.

"Mon corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et qui cependant existe et est accessible à la maladie" <sup>29</sup>.

Preñado de existencia dará a luz al contacto con el mundo *su propio mundo* con los horizontes de espacialidad y temporalidad y los objetos que lo constituyen. Amalgama indestructible en que la existencia humana se realiza por mutua dialéctica.

Y para Merleau-Ponty, este cuerpo fenomenal —no el objetivado, imagen empobrecida—, es quien constituye la problemática del cuerpo y alma:

"Et le problème des relations de l'âme et du corps ne con-

<sup>27</sup> Id., 117.

<sup>28</sup> PhP., 171.

<sup>29</sup> Id., 172.

cerne pas le corps objectif, qui n'a qu'une existence conceptuelle, mais le corps phénoménal" <sup>30</sup>.

El estudio de la espacialidad nos ha guiado a las primeras actividades de la corporeidad, aquellas que entregan significado al mundo y lo dotan de un sentido especial haciéndolo *su mundo*. Pero existen otras expresiones de esa misma espacialidad, cuyo término no son lo material sino los otros hombres: manifestación sexual y manifestación lingual. Tal binomio completa y perfecciona el verdadero sentido del cuerpo fenomenal, al penetrar lo más humano del existir.

*Sexualidad*: También aquí será la Patología quien descubra los factores recónditos en el compartimiento normal. Estamos ante Schneider, con herida circunscripta en la esfera occipital, cuyas perturbaciones motrices, espaciales e intelectuales, son tratadas en el capítulo de la espacialidad del cuerpo propio. A un sistema sexual en condiciones normales corresponde un comportamiento casi totalmente desexualizado. Los estímulos sexuales carecen de fuerza; nula es la excitación de imágenes y conversaciones; la inmisión jamás brota espontánea; si, conseguido el orgasmo, la *partenaire* se aparta, el deseo incipiente desaparece. La inercia es tal, que el enfermo aparece desorientado, sin saber qué hacer.

Ahora bien, si la sexualidad implicase un aparato reflejo, autónomo, el resultado debería ser diferente en Schneider: la herida libertaría los automatismos y acentuaría el comportamiento sexual. Supuesto esto, Merleau-Ponty afirma:

"La pathologie met en évidence entre l'automatisme et la représentation, une zone vitale où s'élaborent les possibilités sexuelles du malade, comme plus haut ses possibilités motrices, perceptives et même ses possibilités intellectuelles. Il faut qu'il y ait, immanente à la vie sexuelle une fonction qui en assure le déploiement, et que l'extension normale de la sexualité repose sur les puissances internes du sujet organique" <sup>31</sup>.

La situación erótica supone una captación especial del cuer-

<sup>30</sup> Id., 493.

<sup>31</sup> PhP., 182.

po de la otra persona. Captación *sexualizante*, capaz de proyectar un *esquema sexual*, estrictamente individual, pues los caracteres sexualizados dependen de cada uno. Como consecuencia tendremos en el cuerpo una respuesta, originada por la tensión sexual, por la que se integra con el otro ser en una situación o tonalidad afectiva, llamada *excitación*. Resultado tan natural que, en último término, lo normal y lo patológico en el plano sexual dependería de la capacidad y disposición de un sujeto para erotizar una *situación* y proyectarse en ella como cuerpo sexuado.

Esto es justamente lo deficiente en Schneider (y agreguemos, en muchos impotentes síquicos); son sexualmente ciegos<sup>32</sup>. Incapaces de superar la captación puramente objetiva, no logran aquella percepción peculiar, que en el plano de la sexualidad provoca una significación diferente de la *intelectual*; aquella intencionalidad que no es la pura *conciencia de la cosa*. Schneider nos muestra claramente cómo nada tienen que hacer aquí los automatismos periféricos, falsa explicación de la sexualidad. Verdadera intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia, se *dobra* con la misma y recibe sus contragolpes. La incapacidad de ponerse en determinada situación afectiva o ideológica, caso Schneider, provoca una incapacidad semejante en la esfera sexual imposibilitando la entrada a la *situación sexual*.

En palabras de Merleau-Ponty, la sexualidad se enraíza profundamente en la existencia humana:

“La sexualité n'est donc pas un cycle autonome. Elle est liée intérieurement à tout l'être connaissant et agissant, ces trois secteurs du comportement manifestent une seule structure typique. elles sont dans un rapport d'expression réciproque”<sup>33</sup>.

Ya no tenemos un instinto, actividad orientada naturalmente a un fin determinado. La libido es ahora la capacidad de proyectar el modo de ser del hombre con respecto al mundo, al tiempo, a los demás hombres. Y en cuanto influyan o puedan

<sup>32</sup> Como se ve, tomamos la sexualidad restringida a la genitalidad. Por lo tanto más que impotencia sexual, diríamos *genital*: incapacidad de realizar el acto sexual.

<sup>33</sup> PhP., 184.

influir en ella todos los motivos psicológicos, la historia sexual de un hombre da la clave de su vida<sup>34</sup>.

Ideas importantes que revelan la actitud fenomenológica-dialéctica de Merleau-Ponty. El instinto sólo puede tener algún sentido en el cuerpo objetivo propio de la ciencia, que analiza y descompone en *bloques* independientes las actitudes y comportamientos, para hallar en los *sentidos* y en lo *genital* instrumentos del existir personal; mientras que el cuerpo fenomenológico y dialéctico, en virtud de la totalización estudiada, expresa juntamente con el existir personal, el existir *anónimo* y *dado* de los sentidos y de la sexualidad<sup>35</sup>.

La existencia no se reduce a la sexualidad. El drama sexual no es una manifestación o síntoma del drama existencial. La *existencia* no pertenece al orden de los *hechos* reductibles a otros hechos, sino al medio equívoco de su comunicación, punto donde sus límites se volatilizan y esfuman. Pero es precisamente la sexualidad quien experimenta más vigorosamente la ambigüedad del cuerpo. Entre existencia y sexualidad hay fenómeno de *ósmosis*; mutua difusión de la sexualidad en la existencia, y de ésta en la sexualidad, imposibilitando caracterizar cualquier acto como sexual o no sexual.

La dialéctica existencial está marcada por la diferenciación de los sexos; hay un existir propio del hombre; otro, propio de la mujer. Aplicable a nuestra actitud frente al mundo material, lo es mucho más en el plano de las relaciones interhumanas. No dudamos aplicar al cuerpo-sexuado, según Merleau-Ponty, lo ya dicho del cuerpo respecto a la materia y al mundo: la sexualidad es la *forma existencial* “*a priori*” del otro.

*Lenguaje*: Testimonio auténtico de la naturaleza enigmática del cuerpo, el lenguaje, la palabra. Aquí se juega y arriesga el problema del hombre. Las expresiones de la corporeidad anteriormente vistas nos son comunes con los animales, podrían encontrar en el cuerpo total explicación. Por el contrario, en el lenguaje se da una actividad tan propia del hombre, que muchos

<sup>34</sup> PhP., 185.

<sup>35</sup> Tratamos del instinto sexual en el hombre, y no de los instintos en general. En este sentido exclusivo estamos con Merleau-Ponty.

filósofos afirman un elemento supracorporal como única explicación satisfactoria del *habla* propiamente dicha: el alma racional y la espiritualidad.

Morleau-Ponty, fiel a su mentalidad antimetafísica, procurará reducirlo a una expresión más de la corporeidad para cerrar así un peligroso resquicio en sus concepciones, por el que podría aparecer la exigencia de un elemento suprafenomenológico (según él entiende la fenomenología) y supracorporal con trascendencia del horizonte cuerpo-mundo.

Importancia pues del lenguaje para su concepción de la corporeidad y consecuentemente del problema alma-cuerpo, que nos fuerza a esbozar una crítica de sus logros en el intento de reducción a lo corporal, aún antes de proponer sus opiniones.

En lo *negativo*, refutación de las sentencias adversarias extremas —*empiristas* e *intelectualistas*— reconocemos un esfuerzo plenamente logrado. En lo *positivo*, elaboración de sus propias afirmaciones con exclusión de la *espiritualidad encarnada* de otras escuelas moderadas, su intento queda a mitad de camino. Bastantes opiniones suyas acerca del lenguaje son aceptables: también, el oficio de la corporeidad. Su exclusivismo es inadmisibles, sin que fluya de su argumentación: *ergo, solo corpore omnia sunt explicanda*. En este terreno, la dialéctica de Merleau-Ponty caracterizada por la *horizontalidad* y *verticalidad* acusa la falta de una tercera dimensión, la *profundidad*.

Veámoslo más de cerca. Nuevamente la patología entregará la solución buscada. La actitud de ciertos enfermos muestra la insuficiencia de las teorías clásicas de la palabra como mecanismo de representación, o de las trazas cerebrales operantes al modo de estímulos coordinables según las leyes de la asociación. Pero también la falsedad del intelectualismo, que despoja a la palabra exterior de un conocimiento intelectual, al cual ella no contribuye.

Las perturbaciones del lenguaje en ciertos afásicos prueba que el enfermo no se diferencia del normal por la desaparición del stock de palabras, sino por la pérdida de una cierta manera de utilizarlas. Así, las reacciones son absolutamente diversas según que el uso de la palabra sea *gratuito*, medio de denominación

desinteresada, o útil, como instrumento de acción. En el primer caso el enfermo fracasa, la palabra desaparece, al verse desposeída de su significación vital:

“...et si le malade ne peut pas nommer les échantillons, ce n'est pas qu'il ait perdu l'image verbale du mot rouge ou du mot bleu, c'est qu'il a perdu le pouvoir général de subsumer un donne sensible sous une catégorie, c'est qu'il est retombé de l'attitude catégoriale à l'attitude concrète”<sup>36</sup>.

Y es que la palabra comporta un sentido en ella misma, a juicio de Merleau-Ponty. Cuando se nombra un objeto, no se realiza una operación posterior al reconocimiento, pues es el mismo reconocimiento:

“Quand je fixe un objet dans la pénombre et que je dis «c'est une brosse», il n'y a pas dans mon esprit un concept de la brosse, sous lequel je subsumerais l'objet et qui d'autre part se trouverait lié par une association fréquente avec le mot de «brosse», mais le mot porte le sens, et, en l'imposant à l'objet, j'ai conscience d'atteindre l'objet”<sup>37</sup>.

Para el pensamiento precientífico nombrar un objeto es hacerlo existir. Pero, tengámoslo bien en cuenta, hablamos de la palabra *auténtica*, que se formula por primera vez, y no de su expresión segunda, palabra de palabra, tejido del lenguaje empírico ordinario. Sólo la palabra auténtica realiza las características mostradas. No satisfecha con ser simple signo de objetos y significaciones, habita las cosas, aporta significación. Aún más, para Merleau-Ponty, no es mera traducción del pensamiento, es idéntica al pensamiento<sup>38</sup>.

Audacia inadmisibles para quienes identifican el pensamiento con una representación. No así para el análisis fenomenológico. El orador, caso aducido por Merleau-Ponty, ni piensa cuando habla, ni antes ha tenido representaciones en función de cuya presencia actual se exprese. Su palabra es pensamiento<sup>39</sup>. Y lo mismo podemos decir de la *inspiración*; por ella, las

<sup>36</sup> PhP., 205.

<sup>37</sup> Id., 207.

<sup>38</sup> PhP., 207. Ver nota al pie de la página.

<sup>39</sup> Admisibles plenamente en cuanto se identifica pensar con representación de la realidad.

palabras parecen brotar de una fuerza oculta, transformadas en poesía, ciencia o filosofía <sup>40</sup>.

En esa perspectiva de identificación entre palabra y pensamiento es donde Merleau-Ponty encuentra la respuesta final:

“La parole et la pensée n’admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l’une et l’autre thématiquement données; en réalité elles sont enveloppées l’une dans l’autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l’existence extérieure du sens” <sup>41</sup>.

“La pensée n’est rien «d’intérieur», elle n’existe pas hors du monde et hors des mots” <sup>42</sup>.

La palabra es un verdadero gesto y como tal contiene el sentido en sí misma. Expresión de corporeidad es captada por otra corporeidad capaz de reeditar la misma modulación existencial, la misma tensionalidad implicada en los vocablos. Como el diálogo sexual, así el lenguaje se realiza entre dos corporeidades, a partir de una situación en el horizonte del mundo. Y podemos agregar por nuestra parte: si la *sexualidad* celebra al *otro*, el lenguaje celebra al mundo a través de gestos, en los cuales se expresa el cuerpo.

El lenguaje, mucho más que la sexualidad, manifiesta en el hombre un poder abierto de significar, captar y comunicar sentido. Trascendencia hacia un comportamiento con respecto a otros y a sí mismo. Ahora bien, ¿cuál es la razón de este misterioso poder? Pregunta ineludible, aún para un fenomenólogo. Merleau-Ponty procurará responder, aunque, accidente frecuente en fenomenología, sólo logre postergar el interrogante:

“On a toujours remarqué que le geste ou la parole transfiguraient le corps, mais on se contentait de dire qu’ils développaient ou manifestaient une autre puissance, pensée ou âme. On ne voyait pas que, pour pouvoir l’exprimer, le corps doit en dernière analyse devenir la pensée ou l’intention qu’il nous signifie. C’est lui qui montre, lui qui parle, voilà ce que nous avons appris dans ce chapitre... Le problème du monde, et pour com-

<sup>40</sup> Esto se verá mejor al tratar del pensamiento.

<sup>41</sup> PhP., 211-2.

<sup>42</sup> Id., 213.

mencer celui du corps propre, consiste en ceci que «tout y demeure»” <sup>43</sup>.

Al finalizar nuestra incursión en la concepción del *cuerpo* propia de Merleau-Ponty, pensamos que la frase últimamente citada representa la mejor síntesis de sus opiniones, expresión de una mentalidad fenomenológica-dialéctica. Toda problemática filosófica radica en el hecho fundamental de la dialéctica corporeidad-mundo, por la que el cuerpo llega a ser razón existencial de todo.

A través de nuestra corporeidad, hecha espacio, sexo y lenguaje, toma ser nuestro mundo, y en la experiencia de su realidad se nos revela un modo de existir esencialmente ambiguo:

“Son unité est toujours implicite et confuse. Il est toujours autre chose que ce qu’il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé” <sup>44</sup>.

## II. — LA CONCIENCIA

Esclarecida la corporeidad, nos falta determinar otro elemento imprescindible, según Merleau-Ponty, para la total solución del misterio del hombre: la *conciencia*.

Su conocimiento nos permitirá dar los últimos perfiles aún al mismo cuerpo merleauPontiano y recoger su opinión acerca de las operaciones comúnmente atribuidas al “alma espiritual” del hombre. Evitaremos de paso una falsa interpretación de términos —alma, cuerpo, espíritu— de uso frecuente y peculiar en nuestro autor.

Decimos *conciencia* y no *alma*. El fenómeno, lo que inmediatamente aparece como experimentado es la *conciencia de...*, no el *alma*, razón profunda del mismo. Fenomenología de la existencia vivida, no del sustrato más propio de la Ontología.

Raramente usa Merleau-Ponty el término *alma* en PhP., mientras emplea con mucha frecuencia el de *conciencia*. La pa-

<sup>43</sup> PhP., 230.

<sup>44</sup> PhP., 231.

labra *alma* es normal en SC., que se resiente más de la tradición clásica. Con todo, su sentido es propiamente el de *conciencia* con significación probablemente cartesiana <sup>45</sup>.

Notemos además que el interés fundamental mira no el *ser* de la *conciencia*, sino las propiedades de la *conciencia vivida*. Más que sustantivo de cosa, sustantivo abstracto ó adjetivo sustantivo, cuya mejor expresión es *lo conciente* o *lo conciential*. Por comodidad seguiremos sirviéndonos del término *conciencia*, acomodándonos así a la terminología de Merleau-Ponty. Basta recordar sus muchos sinónimos para caer en la cuenta de que tal término aparece muy lejos de un significado perfectamente unívoco: *percepción interior* <sup>46</sup>, *subjectividad* <sup>47</sup>, *alma* <sup>48</sup>, *espíritu* <sup>49</sup>, *pensamiento* <sup>50</sup>, e incluso perifrasis muy elaboradas como "l'être à la chose par l'intermédiaire du corps" <sup>51</sup>.

Hecho natural, si recordamos que *conciencia* significa la propiedad de tener presentes las multiformes actividades humanas, juntamente con los sentidos y significaciones contenidos en las mismas. Actividades representativas de toda la gama de posibilidades brindadas al hombre en su proyección a las diversas regiones significantes del mundo. Este índice común es, a la vez, la raíz de su pluralencia nominal y existencial.

La investigación de Merleau-Ponty se verificará a partir de los datos más importantes de la vida conciente y entre los polos extremos del *empirismo* y del *intelectualismo*, acentuando su oposición a éste, principal adversario en este terreno.

Su pensamiento sufre una *alergia*, muy común y bastante explicable entre existencialistas y fenomenólogos, *alergia al alma-espíritu*, hija predilecta del *intelectualismo*. Y es lástima, pues la reacción resulta desmedida, al falsear con exageraciones el rico contenido de verdad de muchas afirmaciones y debilitar la fuerza probatoria de su argumentación.

<sup>45</sup> Cfr. J. Taminiaux, *De Bergson a la Phénoménologie existentielle*, Rev. Phil. Louvain, (54), 1956, 26-89.

<sup>46</sup> PhP., 439.

<sup>47</sup> Id., parte III, capítulo segundo.

<sup>48</sup> SC., capítulo cuarto.

<sup>49</sup> PhP., parte III, capítulo primero.

<sup>50</sup> Id., 159.

<sup>51</sup> Id., 161.

#### a) *Encarnación de la conciencia*

El primer hecho y fundamental es la *encarnación* de la conciencia; su situacionalidad en el mundo y en el tiempo. No soy dueño absoluto de la actividad existencial que se hace presente; la conciencia en todas sus formas aparece limitada por algo y se manifiesta no en la claridad de la conciencia intelectual, sino confusa y condicionada. Ni el yo, ni su misma actividad, ni los objetos lucen la diafanidad total de las ideas que se manifiestan sin misterios o regiones oscuras. La conciencia se nos entrega a medias, dejando siempre un algo más, botín de futuras conquistas.

Toda la actividad de la conciencia está investida y apoyada por la corporeidad. El cuerpo es razón de la actividad de la conciencia y no el *espíritu*. En él y por él se mantiene y despliega el espectáculo existencial que llamamos *conciencia*, según la bella expresión de Merleau-Ponty:

"Comme le coeur dans l'organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et la nourrit intérieurement" <sup>52</sup>.

*Sentir*: La más sencilla de las operaciones de la conciencia, primera apertura existencial al mundo, el *sentir* constituye el primer contacto a partir del cual se estructurarán los ulteriores actos de *reflexión*. Será pues nuestra entrada al estudio de la conciencia en Merleau-Ponty.

Aparentemente pasivos, mera máquina fotográfica destinada a ser impresionada, los sentidos se transforman para la mentalidad empiristas en puros medios; así, los estímulos causan ciertos estados especiales en el sujeto, las sensaciones, estados de conciencia, especies de impacto del mundo exterior sobre el *blanco*, hombre.

Mentalidad superada, a juicio de Merleau-Ponty, por el intelectualismo, que ejecuta una total transformación de la tesis empirista. De estado de conciencia se pasa a la conciencia de un estado; la mera pasividad deviene posición de tal pasividad. El mundo es ahora correlato de un pensamiento, sólo existente para

<sup>52</sup> PhP., 235.

quien lo constituye. Superación de una mentalidad, que necesita ella misma ser superada, pues no ha alcanzado la *verdad* del sentir. Tal el intento de nuestro autor:

Las sensaciones, las cualidades sensibles, no pueden ser reducidas a estados de conciencia. Ellas se ofrecen con fisonomía motriz y están envueltas por una cierta significación vital<sup>53</sup>. Antes de ser consideradas como un *espectáculo objetivo*, el contenido de las sensaciones se deja reconocer por un tipo especial de *comportamientos*. El color frente a mí realiza su presencia por mi actitud corporal ante él:

“Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui con-naît a un certain milieu d'existence où se synchronise avec lui”<sup>54</sup>.

“...le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il est capable, et la sensation est à la lettre una communion”<sup>55</sup>.

En la sensación se manifiesta ya la intencionalidad. Por ella se propone un cierto ritmo de existencia. La sensación apunta y significa más allá de sí misma. Como si al margen de mi vida personal y de mis actos propios, yo captase en la sensación una vida especial de la conciencia; otra especie de *yo* que ha tomado partido por el mundo, se ha abierto y sincronizado con él, contacto sobre el que emerge lo personal de mi existencia.

Así la sensación llega a ser una de nuestras superficies de contacto con el ser; justamente aquella en que la conciencia encarnada no es sino el cuerpo, como sujeto de la percepción y razón de la misma:

“Nous pouvons le reconnaître, parce que nous avons rejeté le formalisme de la conscience, et fait du corps le sujet de la perception”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> PhP., 242-3.

<sup>54</sup> PhP., 245.

<sup>55</sup> Id., 246.

<sup>56</sup> Id., 260.

### b) Proceso de conciencialización

Tratamos no del cuerpo objetivo, sino del fenomenal; del cuerpo en cuanto posee *Umweltintentionalität*, al decir de Buytendijk y Plesner<sup>57</sup>. Proyección de un cierto mundo, el *Umwelt* germano, o el *milieu* francés, que traducimos por *situación determinada en el mundo*<sup>58</sup>.

Adosada la síntesis perceptiva a la unidad prelógica del esquema corporal, aparece radicada en el saber latente que el cuerpo tiene de sí mismo. Las experiencias sensitivas se hacen conciencia preñadas de *expresionabilidad*, constituyendo la actualidad misma del fenómeno de la expresión (*Ausdruck*). Tal valor expresivo fundamenta la unidad ante-predicativa del mundo percibido y sus respectivas expresiones verbal (*Darstellung*) o intelectual (*Bedeutung*)<sup>59</sup>.

Tal *conciencialización* se va realizando a partir de la corporalidad en el mundo. En esta perspectiva la conciencia es un *ser corporal presente a sí mismo, estando en el mundo*. Cuerpo que en el diálogo con el mundo se expresará en dos tipos de conciencia fundamentales, a partir de los cuales se estructurarán los tres planos del existir humano.

El primer tipo de conciencia, la tácita o global, prepersonal, horizonte envolvente de toda actividad conciente me hace presente el *mundo y mi yo*. En todas nuestras operaciones concientes, hecho innegable, hay un conocimiento implícito de nosotros como razón de las mismas y del mundo como escenario de nuestro drama. En esta conciencia difusa se da un puro escuchar al mundo y escucharse a sí. Al mundo como vaga suma de sonidos con que el mágico instrumento del cuerpo ejecutará su sinfonía.

En la segunda conciencia, explícita y particular, se delimitan los contenidos y emergen el sujeto y los objetos de los actos particulares. El cuerpo es sostén y constitutivo de tal acti-

<sup>57</sup> Cfr. F. Buytendijk y H. Plesner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, Phil. Anzeiger, 1925, 81.

<sup>58</sup> PhP., 269.

<sup>59</sup> Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin, B. Cassirer, 1929.

vidad conciente, que resulta personal por el horizonte de temporalidad en que se realiza:

“La fusion de l'âme et du corps dans l'acte, la sublimation de l'existence biologique en existence personnelle, du monde naturel en monde culturel est rendu à la fois possible et précaire par la structure temporelle de notre expérience”<sup>60</sup>.

“Mais la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité et c'est ce qui nous permet de laisser au sujet de la perception son opacité et son historicité”<sup>61</sup>.

En este proceso de concientización vendrán a realizarse los diversos planos existenciales, con manifestaciones ascendentes de perfección vital. Últimas premisas para el esclarecimiento de nuestro problema, pues nos presentan las operaciones del existir humano, de cuyas razones fenomenológicas brota el verdadero sentido de *cuerpo* y *alma* en cualquier autor.

### c) Planos existenciales

En SC. Merleau-Ponty ofrece tres planos u órdenes existenciales: *físico-vital-humano*, correspondientes al título del capítulo tercero de tal libro. En el desarrollo del análisis la terminología evoluciona hacia una nueva tríada: vital-síquico-espiritual. Progresión ventajosa y más frecuente en los autores. Otro índice de la evolución de nuestro autor es la mayor explícita distinción de los tres planos en SC. respecto al modo de hablar en PhP. y S., en que hallamos una gran aproximación a un monismo vital humano.

Consideraremos tales planos en función del problema de la tesis<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> PhP., 100.

<sup>61</sup> Id., 276.

<sup>62</sup> Id., 485-6; además cfr. nota de 319.

<sup>63</sup> No negamos que se puede estructurar de otro modo la planificación de la existencia, v.gr.: viendo cuatro planos, de acuerdo a los cuatro tipos de dialéctica que se realizan en el hombre y que el mismo Merleau-Ponty insinúa, aunque sin distinguirlas: la orgánica o puramente vital; la sensitiva o perceptiva prepersonal; la psíquica humana con las manifestaciones tratadas en SC.; la personal, tratada en PhP., pensamiento y libertad.

*Plano vital*: Las características ya examinadas del cuerpo fenomenal recaen en su existencia: al igual que aquél, ésta integrará una unidad, una totalidad, nunca mera suma de desconectados momentos vitales, sino mutua interdependencia.

La vida orgánica encuentra su razón en lo que Merleau-Ponty, siguiendo su concepción del cuerpo fenomenal, llamaría *significación vital*. Golpe definitivo al mecanicismo, inminencia peligrosa del vitalismo. Nuevamente aquí una elegante solución fenomenológica, que deja en pie el interrogante principal. El cuerpo fenomenal, nos dice, es una *unidad de significación*<sup>64</sup>, por lo cual las acciones vitales se definen:

“Comme le déploiement temporel et spatial de certaines unités idéales”<sup>65</sup>.

O en palabras de Uexkull, citadas por el mismo Merleau-Ponty:

“Tout organisme est une melodie qui se chante elle-même”.

Y podemos acotar por nuestra parte que en este primer plano existencial la melodía se constituye por los movimientos básicos con que el instrumento cuerpo se acuerda al mundo.

En semejante concepción, el *principio vital*, considerado como algo diferente del cuerpo, no tiene sentido. Todo se explica por la unidad de significación interior al organismo; tanto lo que mira las actividades internas, como externas, cuya dialéctica con el mundo no es sino la expresión de la unidad interior.

La dialéctica constituyente de la vida orgánica, primer plano existencial, es esencialmente estudiada en SC., capítulo tercero; también en otras partes de su obra, aunque en función de otros problemas<sup>66</sup>.

*Plano síquico*: Ya hemos visto el *sentir*, en cuanto primera actividad consciente. Sin caer en mera repetición, volveremos a retomararlo como parte de una dialéctica más amplia: la que constituye el plano síquico.

De hecho, la existencia orgánica puede asumir una capacidad superior de respuesta al mundo, cuando el organismo to-

<sup>64</sup> SC., 172.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Cfr. PhP., 493 et passim.

ma para sí la cualidad de *percipiente*. Nuevos dinamismos entran en juego, apertura de nuevos horizontes, que englobaremos con el nombre de vida conciente, por la que se instaura una nueva dialéctica entre el hombre y el mundo.

Al igual que la anterior, esta dialéctica presenta la significación como su hecho básico; significación de un orden superior, fruto de una nueva reestructuración, de un reordenamiento más profundo. Merleau-Ponty establece la diferencia entre lo orgánico y lo perceptivo en la diferencia estructural de sus fundamentos<sup>67</sup>. Estas estructuras no implican un añadido de lo más perfecto a lo menos perfecto, sino que deben ser comprendidas como *expresiones* estructurales, cuya diversidad radica en la menor o mayor capacidad de significación del organismo-hombre. De aquí el que no sean independientes y su propia dialéctica<sup>68</sup>.

Estudiando más detalladamente tenemos:

El cuerpo, por su especial sistema<sup>69</sup> sensitivo y por su sexualidad, está determinado a una captación perceptiva determinada del mundo y de los otros, por la cual los significará y se los hará significantes. Es el cuerpo en el mundo, sólo él, quien determinará la nueva dialéctica, quien realizará el nuevo avance de la conciencia. He aquí dos de los textos importantes:

“Une chose n’est donc pas effectivement donnée dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstitué et vécu par nous en tant qu’elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n’est qu’une des concrétions possibles. Vécue par nous, elle n’en est pas moins transcendant à notre vie, parce que le corps humain, avec ses habits qui dessinent autour de lui un entourage humain, est traversé par un mouvement vers le monde lui-même”<sup>70</sup>.

“J’éprouve mon corps comme une puissance de certaines conduites et d’un certain monde, je ne suis pas donné à moi-même que

<sup>67</sup> SC., 143.

<sup>68</sup> Cfr. lo que se dijo de la dialéctica en Merleau-Ponty, pues es la explicación de esto y lo que sigue.

<sup>69</sup> Llamamos especial, pues implica una mayor unidad que es el animal.

<sup>70</sup> PhP., 377.

comme une certain 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”<sup>71</sup>.

En este segundo plano existencial, en que el mundo se abre al sentido del hombre, hay una nueva apertura existencial: la del hombre a sí mismo, como *sujeto*, a partir de un nuevo factor determinante, el *tiempo*:

“Mais la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, la subjectivité, au niveau de la perception, n’est rien d’autre que la temporalité et c’est ce qui nous permet de laisser au sujet de la perception son opacité et son historicité”<sup>72</sup>.

El despliegue de la temporalidad al mismo tiempo que me permite dejar el *encerramiento* del presente, amplía los horizontes y me concede el proyectarme en las diversas regiones de la experiencia<sup>73</sup>.

Por la temporalidad nos hacemos sujetos y nos reconocemos como tales, al experimentarnos en el despliegue de las diversas operaciones. Así, la capacidad artística (y lo mismo podemos decir de la científica, etc.) para ser experimentada por el artista, debe expresarse en el movimiento de la obra de arte; de tal modo que la conciencia artística resulta de la ejecución de la obra y la capacidad creadora. De igual modo, nuestro ser conciente se realiza por la *potencia indivisa* y por sus manifestaciones temporales. Nuestra subjetividad se nos entrega en la propia expresión temporal:

“elle est le mouvement même de temporalisation”<sup>74</sup>.

Lo cual necesariamente debe realizarse en el mundo.

Esta afirmación, indudable en Merleau-Ponty, de que la temporalidad es razón de la subjetividad, tiene sus raíces en la influencia de Heidegger y especialmente de Husserl<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> PhP., 406.

<sup>72</sup> PhP., 276, además en lo de la temporalidad se debe ver lo que diremos al tratar el pensamiento.

<sup>73</sup> Cfr. páginas 482-3 de PhP.

<sup>74</sup> Id., 485-6.

<sup>75</sup> PhP., 487. El texto de Husserl que más hace a nuestro asunto se encuentra en *Vorlesungen sur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Jahr. fur Phänem. Forsch.*, IX, 1928, página 436.

Sólo hemos pretendido mostrar<sup>76</sup> cómo el nuevo factor existencial implicado en los actos de conciencia, la *subjetividad*, radica en la expresión de nuestra corporeidad mundana: en la temporalización. De este modo la conciencia perceptiva se une a la corporeidad orgánica en el espesor del presente; o mejor aun, se origina en este presente espesado por el pasado y el futuro.

Una rápida mirada sobre los dos primeros planes existenciales nos ha mostrado a Merleau-Ponty en esfuerzo titánico por reducir los dinamismos todos de *existencialización* a una realidad única: la corporeidad dialéctica en el mundo. Todo otro principio diferente del cuerpo, *principio vital, alma...* resulta mera redundancia.

*Plano espiritual*: La expresión propiamente *humano-personal* constituye un tercer plano: el del *pensamiento* y la *libertad*.

En estos dos temas, aun más que en los anteriores, Merleau-Ponty se expresa y piensa con la mira puesta en la refutación de sus clásicos adversarios, empiristas y racionalistas o idealistas. Extremismos que desembocan en reducción a monólogo del diálogo de la vida humana; monólogo del mundo (empirismo), monólogo de la conciencia (idealismo).

Veremos que de paso, en la refutación de los extremos, resulta implícitamente atacada la sentencia *media* escolástica.

*Pensamiento*: Incluso el pensamiento, para muchos pensadores signo indubitable de la espiritualidad del alma, de un principio inmaterial, encuentra en los análisis fenomenológicos de Merleau-Ponty una razón completamente diferente. Encontrando el camino predeterminado por su dialéctica como última razón del pensamiento:

“Ce que je découvre et reconnais par le Cogito, ce n'est pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des «états de conscience privé...» c'est le mouvement

<sup>76</sup> A. de Waelens, *Une philosophie de l'Ambiguité*, Pbl. Univ., Louvain, 1951, trata este tema en las páginas 294-5.

profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde”<sup>77</sup>.

Todo el capítulo dedicado al *Cogito* no son sino variantes de un tema fundamental; un análisis de las actitudes cogitativas del hombre, para mostrar la total ausencia de una *conciencia constituyente*, que contemplando al mundo desde un Olimpo lo sintetice y proyecte en representaciones y juicios.

Su conciencia encarnada exige necesariamente a Merleau-Ponty una *encarnación* de las ideas y pensamientos<sup>78</sup>. El pensamiento vive de lo intuitivo, que es el lugar de la verdad y de la certeza. Intuición como contacto perceptivo con la realidad, sin que la noción de esencia implique trascendencia respecto de lo experimentado:

“Loin que la pensée géométrique transcende la conscience perceptive, c'est au monde de la perception que j'emprunte la notion d'essence”<sup>79</sup>.

Tras la aparente semejanza con la concepción escolástica acerca de la influencia de lo *intuitivo* en el conocimiento, se esconden divergencias fundamentales en el pensamiento de Merleau-Ponty. Así, la esencia concreta de un triángulo no estaría constituida por una serie de caracteres objetivos, sino que sería formulación de una cierta modalidad de mi *prise sur le monde*. La geometría y cualquier otra expresión cultural *depende del cuerpo*.

“Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est à dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel”<sup>80</sup>.

Los pensamientos, las ideas, no son sino actos de expresión de la corporeidad y de su dialéctica con el mundo. Corporeidad no a secas, inmaculada como la conciencia de los racionalistas,

<sup>77</sup> PhP., 432.

<sup>78</sup> Cfr. página 50 y siguientes de la tesis.

<sup>79</sup> PhP., 444.

<sup>80</sup> Id., 445.

sino aquella en la que el mundo ha ido sedimentando una historia en temporalidad<sup>81</sup>. La génesis del pensamiento y su sentido están estructurados por tal rica corporeidad<sup>82</sup>.

De aquí, el que la primera verdad del pensar, *je pense*, resulta primera entendida en el sentido heideggeriano de:

“Je suis à moi en étant au monde”<sup>83</sup>.

Y en sus propios textos:

“L’analyse du temps a confirmé d’abord cette nouvelle notion du sens et du comprendre. A le considérer comme un objet quelconque, il faudrait dire de lui ce que nous avons dit des autres objets: qu’il n’a de sens pour nous que parce que nous «le sommes»”<sup>84</sup>.

“...et réciproquement pas un seul acte «spirituel» qui ne repose sur une infrastructure corporelle”<sup>85</sup>.

En la última de sus obras, “*Signes*”, sólo encontramos variantes de este mismo tema. Agregamos en nota los textos más importantes; estos con los ya citados nos hacen vislumbrar la *corporeidad*, hecha tiempo y lenguaje, dando a luz el *pensamiento*<sup>86</sup>.

Podemos a partir de lo dicho mostrar el sentido existencial del pensamiento. La estructura pensante se incrusta en las anteriores, o mejor, emerge de ellas con nuevo modo de existencia. Penetración más vasta y profunda en lo real, para dominarlo en el plano del conocimiento. Asistimos a una reestructuración de lo orgánico, con proyecciones al plano existencial superior.

*Libertad*: Semejante rechazo de una facultad de la *libertad pura*, que fuera razón de una libertad absoluta en el hombre. En este campo es, naturalmente, Sartre el autor más considerado<sup>87</sup>, cuyas opiniones y dialéctica probatoria son refutadas.

<sup>81</sup> *Signes* (S.), Paris, Gallimard, 1960, p. 21.

<sup>82</sup> S., 22.

<sup>83</sup> PhP., 466.

<sup>84</sup> Id., 492.

<sup>85</sup> Id., 493.

<sup>86</sup> S., 25, 26, 113, 119, 295, 298.

<sup>87</sup> Cfr. *L’Être et el Neant*, parte IV, capítulo primero, Liberté et Facticité: la situation.

Prescindimos de la justeza de tal crítica, para recoger la postura de Merleau-Ponty<sup>88</sup>.

Descubrimos variantes en los matices, pero siempre aparecen triunfantes las notas típicas de corporeidad, mundo, tiempo, expresión, dialéctica corporal:

“Il est toujours essentiel à la liberté de n’exister qu’en acte, dans le mouvement toujours imparfait qui nous joint aux autres, aux choses du monde, à nos tâches, mêlée aux hasards de notre situation”<sup>89</sup>.

“Il n’y a pas de liberté effective sans quelque puissance. La liberté n’est pas en deçà du monde, mais en contact avec lui”<sup>90</sup>.

“...parce que la liberté ne descend pas d’une puissance à choisir à des specifications qui ne seraient pour elle qu’un exercice, parce qu’elle n’est pas un pur foyer des projets qui troue le temps vers l’avenir, qu’elle est diffuse dans tout mon présent, déchiffré et compris autant qu’il peut l’être, quand il se met à devenir ce que je serais”<sup>91</sup>.

Lo mismo podemos decir del último capítulo de PhP., titulado “*La Liberté*”. El hombre de Merleau-Ponty es un hombre situado en un trozo determinado del mundo y de la historia; no una conciencia pura, capaz de sobrevolar los acontecimientos y elegirlos en total posesión de sí misma. Es una corporeidad mundana con intencionalidades no dependientes de su voluntad, generadora de significado respecto del mundo y los otros en el plano de su existencia, o del valor:

“Il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute Sinngebung décisive”<sup>92</sup>.

Situación no destruida por la libertad, sino, por el contrario, en la que ésta engrana en la dialéctica de la libertad y la

<sup>88</sup> Para este problema se puede ver, *Une Phil. de l’ambig*, op. cit., 314-4; y de F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Col. Pensée et civilisation, Paris, ed. du Myrte, 1947, 306-7.

<sup>89</sup> *Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, 1947, XX.

<sup>90</sup> *Sens et Non-Sens* (SNS.), Paris, Nagel, 1948, p. 300.

<sup>91</sup> *Las aventuras de la Dialéctica*, Paris, Gallimard, 1955, p. 265.

<sup>92</sup> PhP., 503.

situación mundana. Por eso al plantearse la pregunta *¿qué es la libertad?* su respuesta no puede ser sino:

“Naître, c’est à la fois naître du monde et naître au monde. Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second nous sommes ouverts à une infinité de possibles”<sup>93</sup>.

“Je suis une structure psychologique, et historique. J’ai reçu avec l’existence une manière d’exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d’un philosophe n’est qu’une manière d’explicitar sa prise sur le monde, cela qu’il est. Et cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen”<sup>94</sup>.

La libertad se expresa al igual que el pensamiento como una nueva estructuración de la existencia humana. La corporeidad, campo de tensionalidades no agotables por la *situación*, origina las posibilidades infinitas de la expresión corporal solicitada, pero no determinada, por el mundo. Libertad no es sino el obrar del cuerpo en el mundo y a partir del mundo, en cuanto éste no lo determina ni agota sus posibilidades. Libertad identificada con sus realizaciones, libertad *de faire*.

Un ejemplo, semejante al que Merleau-Ponty trae en la duda de Cézanne, aclarará lo anterior. El artista antes de la ejecución del cuadro contempla el espectáculo; se apoyará en él, pero la realización estará en función de la corporeidad del artista, que de este modo se expresa en la tela. La realización de la misma es la libertad del artista<sup>95</sup>.

Sintetizando, los planos existenciales de Merleau-Ponty, el todo que constituyen está en función de la corporeidad dialéctica. No son sino sus expresiones: en extensión, con el mundo; en profundidad, consigo mismo. El organismo-hombre, situado en el mundo como una *red de tensionalidades significativas*, percibe y significa el mundo a través del cuerpo. Por la temporalidad se realiza y percibe como *sujeto*; como poseedor y red de

significaciones origina la expresión; y en el diálogo con el mundo, transforma la expresión en *lenguaje y pensamiento*, mientras que al hacer lo realiza como *libertad*.

### III. — BREVE RECAPITULACION

Nuestro estudio nos entrega un cuerpo que es realidad totalizada, en que las partes sólo tienen sentido en el todo, tanto en su ser como en obrar. Esta realidad exige ser considerada como cuerpo fenomenal y no objetivo. O sea, cuerpo como función, razón de nuestra vida y de nuestra inserción en el mundo. Tres son las expresiones fundamentales de este cuerpo fenomenal insertado en el mundo, en relación con los otros: espacialización, captación sexual, y lenguaje. Funciones que son totalmente explicadas por el cuerpo que las despliega.

En la segunda parte la *conciencia* se nos ha presentado *encarnada con encarnación total*; desde la conciencia prepersonal, orgánica y sensitiva, hasta la plenamente personal del pensamiento y la libertad. Todos los planos de su existencialización —vital, síquico, personal— han sido absolutamente ocupados por la corporeidad, total razón de los mismos. Así, más que de una *conciencia encarnada* debemos hablar de una *carne hecha conciencia* en su expresión con el mundo.

Merleau-Ponty ha sido consecuente con su actitud antimefísica y con su fenomenología dialéctica. Lo dicho acerca de la conciencia y del cuerpo no es sino la explicitación de sus posiciones básicas en estos dos temas.

A continuación veremos cómo la unión del alma y el cuerpo, el hombre total, en la mentalidad de Merleau-Ponty, depende fundamentalmente de su concepción del cuerpo y de la conciencia como encarnación.

### IV. — RELACION ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO

Notemos que Merleau-Ponty, y otros fenomenólogos, como no buscan la *definición* de las realidades, sino la descripción del

<sup>93</sup> Id., 517.

<sup>94</sup> Cfr. id., 519.

<sup>95</sup> SNS., 48.

sentido profundo, frecuentemente presentan una cierta vaguedad en la expresión, capaz de repercutir en la intelección.

Es también interesante comprobar, como experimentamos ya en lo precedente, que los análisis fenomenológicos de nuestro autor muestran con mayor vigor lo que no son los constitutivos del hombre (ni el cuerpo-máquina, ni el alma-espíritu), debilitándose cuando quiere mostrarnos lo que en realidad son. En sus análisis *cuerpo, alma, espíritu* espontáneamente se descargan de su contenido extremista, pero sólo con violencia admiten los exclusivismos que nuestro autor pretende deducir.

a) *Cuerpo y alma en SC.*

Comenzaremos por el capítulo cuarto, cuyo solo título explica la elección: "*Les relations de l'Âme et du corps*".

Nuevamente encontramos su lucha contra la mentalidad *cosificante*, junto al rechazo de la causalidad realista<sup>96</sup>. Tal el marco de las opiniones de Merleau-Ponty que detallaremos a continuación. En un planteamiento puramente fenomenológico pueden admitirse perfectamente muchas de sus convincentes descripciones, aunque oscuras en lo metafísico. En este capítulo de SC. se estudia la corporeidad de acuerdo a la problemática suscitada por los elementos cuerpo y alma. Progreso pues respecto al anterior estudio que examinaba por separado los mismos elementos. ¿Qué es el alma respecto al cuerpo? ¿Cuál su mutua interacción?

Una mentalidad conceptualista daría como respuesta una simplificación *cosificante*; proclamaría la mutua independencia en el ser de ambos elementos. "*El hombre tiene alma y tiene cuerpo*", expresión propia de una conceptualización exagerada; pasible incluso de formulación matemática: hombre es igual a alma más cuerpo.

Primera consecuencia fatal sería la inevitable *cosificación* de las interrelaciones humanas, planteadas en el plano *cosa a cosas*. El *cuerpo-máquina* y el *alma-espíritu* necesariamente des-

<sup>96</sup> Fácil es de ver que la causalidad realista, de cosa a cosas, aplicada al organismo es un producto de una mentalidad *cosificante*.

embocan en el mismo absurdo existencial implicado por una realidad, que supusiese como elementos constitutivos un cadáver unido a un ángel.

La actitud fenomenológica-existencial producirá conclusiones diametralmente opuestas. Su intento será un estudio sobre la unidad del hombre, dado por la conciencia *ingenua* del mismo. No existe un cuerpo, máquina intermediaria entre la realidad y el alma. La frase "*el cuerpo movido por el alma*" es un despropósito:

"Le corps est présent à l'âme comme les choses extérieures; là comme ici il ne s'agit pas entre les deux termes d'une relation causale. L'unité de l'homme n'a pas encore été rompue, le corps n'a pas été dépouillé de prédicats humains, il n'est pas encore devenu une machine, l'âme n'a pas encore été définie par l'existence pour soi"<sup>97</sup>.

"Dire que l'âme agit sur lui, c'est supposer à tort une notion univoque du corps et y surajouter une seconde force qui rende compte de la signification spirituelle de certaines conduites"<sup>98</sup>.

El alma deja de ser un sobreañadido al cuerpo y es verificación de la unidad en un plano superior. Se podría admitir aquello de que el alma obra sobre el cuerpo, pero con diferente significación. Tal obrar no es sino la expresión de una mayor integración de los comportamientos:

"Le substratum somatique est le point de passage, le point d'appui d'une dialectique"<sup>99</sup>.

Más exactamente: punto de apoyo de *varias* dialécticas...

Aparentemente estamos ante la concepción de L. Klages<sup>100</sup>; el alma es el sentido del cuerpo y éste manifestación del alma, al modo en que la palabra involucra el concepto. De hecho Merleau-Ponty lo admite, pero con reservas. El porqué de las mismas y las consideraciones de las páginas 226-227 de SC. nos ofrecen sus ideas fundamentales en la citada obra:

<sup>97</sup> SC., 203.

<sup>98</sup> Id., 218.

<sup>99</sup> Id., 222.

<sup>100</sup> Cfr. L. Klages, *Von Wesem des Bewusstseins*, Leipzig, J. K. Barth, I, 1921.

“Ces formules ont l'inconvénient d'évoquer deux termes solidaires peut-être, mais extérieurs l'un à l'autre et dont le rapport serait invariable”<sup>101</sup>.

Ahora bien, a veces se manifiesta un comportamiento originado en una dialéctica superior a la biológica; y otras, algo completamente estereotipado. En ambos casos se modifica la relación entre alma y cuerpo, exigiendo se la considere en otra perspectiva:

“Notre corps n'a pas toujours de sens, et d'ailleurs nos pensées, dans la timidité par exemple, ne trouvent pas toujours en lui la plénitude de leur expression vitale. Dans ces cas de désintégration, l'âme et le corps sont apparemment distinctes et c'est la vérité du dualisme. Mais l'âme, si elle ne dispose d'aucun moyen d'expression, —il faudrait plutôt dire: d'aucun moyen de s'effectuer—, cesse bientôt d'être *quoi que ce soit*, cesse en particulier d'être âme, comme la pensée de l'aphasique s'affaiblit et se dissout; le corps qui perd son sens cesse bientôt d'être corps vivant pour retomber à la condition de masse physico-chimique, il n'arrive au non-sens qu'en mourant. Le deux termes ne peuvent jamais se distinguer absolument sans cesser d'être, leur connexion empirique est donc fondée sur l'opération originaire qu'installe un sens dans un fragment de matière, l'y fait habiter, apparaître, être. En revenant à cette *structure* comme à la réalité fondamentale, nous rendons compréhensible à la fois la distinction et l'union de l'âme et du corps”<sup>102</sup>.

La idea fundamental de Merleau-Ponty es que el alma, como todo lo que da sentido, debe realizarse, expresarse en algo. La armonía de una sinfonía debe realizarse, expresarse a través de las vibraciones de los instrumentos, transformadas en sonido con un *sentido determinado*. Si lo pierden, mueren en el ruido de las disonancias, y por el mismo hecho, la armonía, *alma* de la música, desaparece.

Dualidad extraña a la vigente entre las substancias:

<sup>101</sup> SC., 226.

<sup>102</sup> SC., 226.

“Mais ce n'est pas une dualité de substances, ou en d'autres termes, las notions d'âme et de corps doivent être relativisées: il y a le corps comme masse de composés chimiques en interaction, le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique, le corps comme dialectique du sujet social et son groupe, et même toutes nos habitudes sont un corps impalpable pour le moi de chaque instant. Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant. Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors”<sup>103</sup>.

En semejante concepción desaparece el misterio de la unión del alma y del cuerpo, al desaparecer uno de los términos. El cuerpo ha absorbido al alma, transformada en capacidad de expresión, expresión de la unidad significativa del cuerpo.

#### b) *Cuerpo y alma en la obra general*

El hecho de que SC. haya sido su primer libro importante deja abierto el interrogante acerca de si en el conjunto de la obra de Merleau-Ponty se encuentran otros aportes, que nos permitan deducir una concepción más rica y menos *superficial*<sup>104</sup> del hombre. Así ¿puede darse en la obra de Merleau-Ponty algo que nos permita concluir una distinción real entre alma y cuerpo? ¿Existe en nuestro autor la apertura a un elemento que merezca llamarse *espiritual* en sentido pleno?

*Mentalidad*: Los límites de su horizonte existencial y de las realidades en él incluidos, están fijados por su actitud metafísica y su fenomenología dialéctica. Como vimos, el objeto metafísico (sensu lato) no supera el plano empírico. La percepción constituye el saber absoluto y de ella toma sentido todo otro conocimiento. Por tanto el hombre *percibido* es el objeto de la contemplación del filósofo. Este hombre se presenta como corporeidad dialéctica.

En tal perspectiva, lo absoluto no sólo se esfuma, sino que

<sup>103</sup> Id., 227.

<sup>104</sup> Superficial, en el sentido de falta de profundización en el existir del hombre y, por lo tanto, en lo que de él deduce.

constituye la muerte de los dinamismos humanos; como en Bergson, lo *conceptual* solidifica la vida y paraliza el *impulso vital*. El problema fundamental consistiría en determinar aquel *absoluto* destructivo de la dialéctica humana. Y no dudamos en decir que Merleau-Ponty no ha profundizado esta noción básica en cualquier sistema. Mero rechazo en bloque de lo *absoluto* y lo que parezca tener relación con él. De aquí la ausencia de *distingos* y el hecho de que el *alma* no aceptada es la misma que nos resulta inadmisibles a los espiritualistas. Es el alma propia de ciertas concepciones idealistas, que despliega el mundo y transforma el existir humano en pura ficción existencial, donde lo *mundano* queda reducido al mero *eco* del continuo monólogo de la conciencia consigo misma.

Quedaría una apertura al alma-espiritual sujeta a la dialéctica mundana y por tanto de absolutez relativa. Pero esto exigiría que la actitud metafísica trunca fuese compensada por una fenomenología no parcializada en las perspectivas y modo de encarar la realidad. No es éste el caso de Merleau-Ponty. En general su fenomenología, al igual que la sicología freudiana, realiza un movimiento descendente. Penetra las superestructuras científicas y filosóficas hasta llegar a la infraestructura fundamental, la facticidad humana; el hombre en su vivir y a partir del mundo. Los títulos de sus dos obras más importantes, "*La Structure du Comportement*" y "*Phenomenologie de la Perception*", nos indican su síntesis del existir humano; percibir y expresarse en comportamiento dialéctico.

En esta concepción de la fenomenología y de la dialéctica<sup>105</sup> ningún lugar queda para lo *espiritual* propiamente dicho. Si en su metafísica desaparece el alma-espíritu, en su fenomenología-dialéctica se nadvifica el alma espiritual.

Todo el esfuerzo de Merleau-Ponty se dirige a la estructuración de un monismo corporal existencial<sup>106</sup>. Todas las ac-

<sup>105</sup> Lo que acá está dado sumariamente puede ser completado con lo dicho en el capítulo primero.

<sup>106</sup> A la obra de Merleau-Ponty se le podría aplicar lo que Heidegger dice de la *esencia*: gigantomajia perí tou somatos. Pues es una verdadera lucha en favor del cuerpo. Lo de M. Heidegger en *Sein und Zeit*, capítulo primero página 1.

tividades, que parezcan exigir una realidad superior, serán interpretadas de modo que la corporeidad absorba la total razón de los acontecimientos.

*Aplicación de la mentalidad*: Examinaremos hasta qué punto los asertos de SC. han experimentado alguna variación.

Ya vimos cómo en las tres dimensiones, correspondientes a los tres planos existenciales del hombre, la razón es siempre totalmente corporal. Para la *dimensión objetiva*, espacio-tiempo-mundo, escenario del drama humano, basta la organización y estructuración de la corporeidad propia del hombre; su tensio-nalidad despliega, sobre el mundo en general, el espacio, tiempo y mundo en particular.

En la *dimensión subjetiva* por la que nos captamos como sujetos y resultamos capaces de relaciones intersubjetivas —lenguaje, sexualidad— encontramos que la temporalidad y la estructuración sexual del cuerpo ofrecen la total explicación de tales hechos. El *trato humano* encuéntrase significado y polarizado por factores estrictamente corporales. Incluso nuestra actitud ante la sociedad y los *otros* en el *plano de la valorización y del amor* se origina de una carne que se hace espiritual aparentemente.

Por su importancia dedicaremos una mirada más amplia a la *dimensión personal*. Nos valemos de lo ya estudiado y de los textos de "*Signes*" para proponer las ideas fundamentales. Veremos acentuarse aquella especie de monismo ya detectado en SC.:

"Si par exemple on voulait isoler l'esprit et le corps en les rapportent à des principes differents, on ferait disparaître ce qui est à comprendre: le monstre, le miracle, l'homme"<sup>107</sup>.

"Notre siècle a effacé la ligne de partage du «corps» et de l'«esprit» et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes"<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> S., 255.

<sup>108</sup> Id., 287.

“L’humanisme d’aujourd’hui n’a plus de décoratif ni de bienseant... Il ne parle plus de l’homme et de l’esprit que sobrement, avec pudeur: l’esprit et l’homme ne sont jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, la langage oeuvre, la coexistence vérité”<sup>109</sup>.

Estamos frente a una *exteriorización* de lo *espiritual*. Dirección diametralmente opuesta a la *idealista*, que interioriza la facultad del pensamiento hacia la región inmaterial, considerada como lo más profundo del ser. Y en este proceso de superficialización de lo espiritual, a Merleau-Ponty corresponde, en nuestra opinión, el haber alcanzado un punto difícilmente superable. Lo espiritual deja de tener razón en zona alguna profunda del cuerpo; deja de ser el epifenómeno de los materialistas, para brotar de la corporeidad en su contacto con el mundo. Expresión de ese cuerpo especial, llamado hombre, sobre el que ha sedimentado una historia.

La misma cultura, con todo lo que implica en el arte, ciencia, filosofía y religión, encuentra en el cuerpo transformado en campo tensional de significaciones la razón de su pasado y de su presente.

Estamos pues ante un monismo total y que supera con creces a SC. La nueva estructura pensante, la que venía a incrustarse en las anteriores, desaparece para dar lugar a una única estructura corporal. Esta por su nuevo contenido fruto de una nueva dialéctica y por su consiguiente superioridad merece la *denominación* de espiritual. Al expresarse en palabras el cuerpo se hace pensamiento, y en un determinado tipo de acción el cuerpo encuentra y se hace libertad.

Los tres planos existenciales son ahora tres dialécticas interdependientes de la misma estructura, el hombre. *Cuerpo, alma, espíritu*, tres palabras para indicar un solo principio en el plano existencial-fenomenológico. Querer aislarlos como tres principios diferentes, sería para Merleau-Ponty hacer:

“Disparaitre ce que est à comprendre: le monstre, le miracle, l’homme”.

<sup>109</sup> Id., 305, cfr. además 289, 290.

### c) *Cuerpo y alma en la síntesis final de Merleau-Ponty*

Caracterizamos el hombre y sus constitutivos mediante un *monismo corporal, existencial, fenomenal de tipo dinámico*.

*Monismo corporal*: Corporeidad es la única realidad del hombre. Corporeidad tal que no implica diversidad de estructuras. Por lo menos en las obras posteriores a SC.

*Existencial*: Todo lo dicho se origina del hombre como existente, con una determinada existencia.

*Fenomenal*: Rechazo del cuerpo-objeto, mera imagen empobrecida del cuerpo fenomenal.

*Dinámico*: Por la dialéctica que informa su existencia como un verdadero campo de tensiones.

Hablando con propiedad asistimos a una transformación de la *Conciencia encarnada en Carne concienzializada*. El misterio teológico de la Encarnación, por el cual el Verbo se hace carne, encuentra su contraréplica en la filosofía merleaupontiana en que la carne se hace verbo.

Completamos así el verdadero sentido del cuerpo y del alma en Merleau-Ponty, juntamente con el significado del espíritu. Definirlos sería traicionar su pensamiento, entregarlos convertidos en objetos.

La verdadera respuesta a nuestro problema queda sembrada en las páginas precedentes. En ellas aparece el sentido, la significación de ambas palabras —*cuerpo y alma*— en un autor que como fenomenólogo-existencialista se ha propuesto no darnos definiciones, sino mostrarnos la realidad existencial del hombre a partir del fenómeno de su corporeidad en y para el mundo.

### V. — CONCLUSION CRITICA

Quisiéramos ofrecer una última recapitulación crítica para una valoración recta de los que juzgamos principales aportes y fallas en la concepción de Merleau-Ponty.

a) *Crítica de su concepción en general*

Diremos de Merleau-Ponty: profundo en lo superficial; superficial en lo profundo. Paradoja bastante frecuente en los fenomenólogos. Analiza con profundidad el existir superficial del *hombre*, expresado como *comportamiento dialéctico en una situación mundana*. Capta muy bien lo que los diversos comportamientos o expresiones humanas suponen en el *hombre*, como *corporeidad en función del mundo*<sup>110</sup>. De aquí sus interesantes análisis y vigorosa refutación de las sentencias extremistas, idealismo y empirismo. La *expresión humana en el mundo* es quizás el plano más favorecido por la penetrante mirada de Merleau-Ponty.

Pero nos parece superficial en lo profundo, en las últimas realidades exigidas por el *sentido total* de la existencia humana, en la máxima dignidad existencial, en el ser personal del hombre. Su mirada no logra extenderse a la vida toda, ni captar manifestaciones que superen la *situación mundana* y proyecten los horizontes existenciales más allá del *cuero-mundo* y sus fronteras. Sus análisis son sólo de situaciones determinadas; tampoco en éstas atraviesa las *capas exteriores* con afán de alcanzar las últimas explicaciones. De allí la ausencia en su obra de concepciones acerca de la persona, el amor, el conocimiento, en despliegues dignos de un gran filósofo.

La razón de tales limitaciones radica en su peculiar concepción metafísica, fenomenológica y dialéctica; parcialización del existir del hombre, sus manifestaciones y sus exigencias. Merleau-Ponty ha cometido con el hombre una falla semejante a la del sicólogo que experimenta con animales en cautiverio. Producida la situación artificial del encierro, se pretende deducir de sus *comportamientos* en esta situación limitante y falseada *todo lo que es el dinamismo animal*, con olvido de la plena y espontánea expresión dinámica del mismo animal en su natural libertad. Merleau-Ponty comienza su filosofar por un previo encierro del hombre en la *jaula-mundo*, situación limi-

<sup>110</sup> Hablamos en sentido preciso.

tada y limitante, incapaz de mostrar sino lo parcial; tendencia a la falsedad, si se presentan tales aspectos parciales, como lo único existente.

Recordemos los análisis del pensamiento y la libertad. Junto con la verdad de algunas afirmaciones, falsedad latente en su raíz más profunda: prescindencia de una realidad trascendente en su concepción del pensar y de la libertad.

Consideramos sintomático el frecuente recurso a la patología. El hombre patológico es en cuanto tal *apersonal*; a mayor intensidad de la situación patológica, tanto más el comportamiento se estereotipa y esclerotiza reduciéndose a ser función de la situación concreta, y trastornando la auténtica manifestación de los dinamismos propiamente personales.

b) *Crítica de la relación entre alma y cuerpo*

La acentuación del hombre como corporeidad en función del mundo trae aparejada una nueva perspectiva en la consideración de los dinamismos humanos. Conversión de la *conciencia encarnada en carne conciencializada*. No mero juego de palabras, sino diferencia esencial de dos concepciones sobre el hombre. La primera encuentra en el alma la razón de la corporeidad humana; de tal modo, los dinamismos corporales están subordinados a una realidad de orden esencialmente superior, la espiritual. La segunda concepción encuentra en la corporeidad la razón de los dinamismos llamados espirituales; y se exige por consiguiente de admitir una realidad de orden esencialmente superior.

Mutilación ésta última inadmisible; carente en Merleau-Ponty de argumento valedero. Repetimos que la argumentación de nuestro autor prueba muy bien la falsedad de las sentencias extremistas, respecto a los constitutivos del hombre, idealismo y empirismo; de ninguna manera, logra debilitar la sentencia intermedia que admite el alma como forma espiritual.

Reconocemos aciertos interesantes y los consideramos verdaderamente progresos respecto a las sentencias más en boga en su tiempo. La totalización corporal es algo necesariamente

aceptable y adquirido. Su concepción del cuerpo fenomenal, en oposición al cuerpo-objeto de especulación, merece ser admitida, agradeciendo la des-cosificación que implica. Hecha salvedad de sus exclusivismos, es también aceptable la dependencia de la conciencia respecto a la corporeidad. Creemos un valor haber mostrado la encarnación de la conciencia.

Aun más, un monismo humano en el plano fenomenológico no ofrece dificultad; es la expresión en tal plano de lo que la Escolástica afirma del hombre como sustancia completa. El esfuerzo de Merleau-Ponty por mostrar cómo las operaciones más dispares tienen un origen común, está en favor de nuestra idea fundamental en el plano de las operaciones humanas: es el hombre todo el que obra cada acto.

Puestos ya en un plano no conceptual, podemos admitir los tres últimos componentes con que sintetizamos al hombre merleau-pontiano: monismo corporal *existencial-fenomenal-dinámico*; afirmamos empero que el hombre implica además otro constitutivo, y su misma corporeidad como esencialmente proyectada a un existir que es dialéctica con el mundo.

Todos estos aciertos no pueden compensar la reducción del hombre a corporeidad, por la sencilla razón de que el hombre así violentado cesa de ser hombre. Presenciamos entonces una realidad absoluta y exclusivamente proyectada al mundo, incapaz de superar tales fronteras mundanas, y que sólo merece llamarse *cuerpo*.

## SOBRE EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Por OSCAR VARANGOT, S. I. (San Miguel)

“De rebus nobilissimis, quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert” (I Contra Gentes, c. 5).

La antinomia de lo uno y de lo múltiple constituye desde Heráclito y Parménides el gran problema que la esfinge propone a los filósofos. Heráclito, negando toda unidad para abandonarse al flujo del continuo devenir, llegó a una especie de nihilismo intelectual. Parménides, reaccionando en un sentido contrario, inmoviliza el curso de las cosas, con su monismo estático.

Aristóteles soluciona el problema, poniendo entre el ser y el no-ser absoluto, esa realidad relativa que se llama “potencia”. Así queda resuelta la dificultad en el campo de este universo.

La antinomia, empero, renace como el ave Fénix. Desalojada de una parte, aparece en otra. Ahora se trata de la misma causa de este universo: ¿cómo del Uno puede originarse la multiplicidad de las cosas? Cuestión planteada por los Alejandrinos y que Santo Tomás resolverá con su doctrina de la participación.

Pero la antinomia no se detiene allí y llega hasta el mismo seno de la divinidad, tal como nos aparece. ¿Cómo nuestras ideas múltiples pueden representar al Uno?<sup>1</sup>

Como hermosamente dice el Cardenal Suhard<sup>2</sup>: “Su primer encuentro con Él, será el del Misterio. Dios es el Inabordable. Lo es para todos: “A Dios nadie lo ha visto”<sup>3</sup> confiesa San Juan. Para aquellos mismos a quienes Dios se da a conocer, sigue siendo Dios escondido. “Haced que yo vea vuestro rostro”, pedía Moisés. La respuesta de Dios es categórica: “Tú no podrás ver mi cara, porque el hombre no puede verme y vivir”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, París, 1931, pág. 76 y sgts., en las que expone el problema.

<sup>2</sup> Cfr. Em. Suhard, *El sentido de Dios: Dios Iglesia, Sacerdocio, Patmos*, Madrid, pág. 171.

<sup>3</sup> Cfr. Io. I., 18.

<sup>4</sup> Cfr. Ex. III., 20.