

EL CUERPO EN LA FILOSOFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

María Luisa Rivara de Tuesta

Para Maurice Merleau-Ponty la indagación del cuerpo se efectúa por el método fenomenológico que consiste, en uno de sus aspectos, en el estudio de las esencias. Pero siendo la fenomenología, al mismo tiempo, una filosofía para la cual el cuerpo está siempre "ya ahí" antes de toda reflexión, su esfuerzo está encaminado a recobrar ese contacto ingenuo con el cuerpo para darle penetración filosófica. Su intento consiste en proporcionarnos una descripción directa de nuestra experiencia corporal, sin ninguna consideración de su génesis psicológica y de las explicaciones causales que el especialista, el historiador o el sociólogo, puedan dar.

Si la fenomenología es volver a las cosas mismas y si "volver a las cosas mismas es volver a este mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento *habla* siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía lo es con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera que es una selva, una pradera o un río"¹ debemos volver al cuerpo, a este cuerpo anterior al conocimiento, del cual el conocimiento habla siempre y frente al cual toda determinación científica es abstracta (es decir es algo construido o constituido pero nunca "el cuerpo"). Volver al cuerpo es despertar la experiencia del cuerpo (del cual la ciencia siempre nos dará una segunda expresión), porque él está ahí antes de cualquier análisis que yo pueda hacer de él. Esta realidad del cuerpo nos lleva a describirlo y no a querer construirlo o constituirlo (que es lo que hace la ciencia).

La descripción del cuerpo en el pensamiento de Merleau-Ponty será tratada al ocuparnos de sus consideraciones acerca del cuerpo como un objeto de índole muy particular. Para Merleau-Ponty el cuerpo es un no objeto que permanece siempre conmigo; no admite la condición básica en que se nos da todo objeto, es decir, su posible presencia-absencia. Pero estando el hombre en el mundo, es en el mundo donde él se conoce, porque objetos y mundo le son dados en una conexión vivida que sólo es comparable a la conexión que existe entre las partes del propio cuerpo. A partir de estas consideraciones y sin pretender agotar el tema del cuerpo en la Filosofía de Merleau Ponty, y sólo por razones de mayor intelección, nos ocuparemos de sus planteamientos en lo que respecta a las relaciones del cuerpo con los objetos, el mundo, la percep-

ción del propio cuerpo, la cultura, el alma, la sexualidad y, por último, el lenguaje.

EL OBJETO Y EL CUERPO

Nuestro cuerpo toma y asume desde un punto del espacio lo sensible. Para el sujeto de la sensación, lo sensible no sólo tiene significación de un movimiento hacia algo con sentido vital sino que se trata de una determinada manera de ser en el mundo. La sensación sería la "facultad de nacer conjuntamente en un determinado medio de existencia o de sincronizarse con él"². Habría pues en cada acto de percepción una re-creación o una re-constitución del mundo. La sensación es intencional, es decir, no reposa nunca en sí misma sino que se dirige hacia algo que está más allá de sí misma. La sensación remite a un ser exterior, para abrirme o cerrarme en él. Sin la exploración de mi mirada y antes de que mi cuerpo se sincronice con el objeto sensible, este no es sino una sollicitación vaga; debo abandonarme en él y es que con la mirada disponemos de un instrumento natural que es comparable al bastón del ciego, pues la mirada nos permite percibir los objetos; pero cuando percibo un objeto, ¿qué relación se produce entre mi organismo y dicho objeto? Por la índole de mi organización corporal, la aprehensión de un objeto se produce después de haber empujado a todos los demás objetos que lo rodean hacia el margen del campo visual. Porque para poder aprehender un objeto se hace necesario en primer lugar fijarlo, es decir, "anclarnos" en él, pero este anclarse de la mirada en el objeto constituye en realidad una modalidad de una operación que no es estática sino dinámica, pues ahora el movimiento va a quedar limitado al objeto enfocado y fijado. Si bien es cierto que prosigo en el interior del objeto la exploración que antes planeaba para todos los objetos del paisaje, a través de un solo movimiento cierro el paisaje y abro el objeto. Estas dos operaciones de cerrar el paisaje y anclarme en un solo objeto se producen por una contingencia de mi organización corporal; se trata de un *sistema* formado por los objetos, sistema que establece que un objeto no puede mostrarse sin ocultar a los otros; se trata de un sistema o un mundo en que cada objeto "dispone a los otros en torno suyo, como espectadores de sus aspectos escondidos y garantía de su permanencia"³. Al mirar el objeto, me sitúo en el objeto, me instalo en él, lo habito y desde ahí tengo una perspectiva espacial a través de la cual capto todas las cosas u objetos según la cara que presentan hacia él. Esta perspectiva espacial se da unida a una perspectiva temporal del objeto. Aun cuando el objeto sea observado desde determinado punto de mi duración, él tiene su propia edad y sus cambios; aún si desaparece del lugar que hoy ocupa, será verdadero para siempre que hoy ha sido. Es, pues, la estructura del horizonte la que permite a mi organismo situarme en el objeto y en sus perspectivas espacial y temporal.

Este poder situarse en los objetos le permite al sujeto que percibe obtener, a través de la captación de los objetos, una nueva experiencia que se logra

al rebasar los límites de nuestra experiencia efectiva (psicológica) cerrada sólo a nosotros mismos. En efecto, nuestra experiencia no es solamente experiencia de nuestro propio ser. Por la índole metafísica de la propia percepción no hay *sensación* volcada sobre sí misma. La sensación para ser sensación debe irse a “desplomar” en un ser extraño (el objeto fuera de él) del cual cree extraer todo lo que muestra. Esta nueva experiencia, que podríamos denominar “éxtasis de la experiencia”, hace que toda percepción sea percepción de algo. La conciencia siempre es intencional, es decir que siempre está dirigida hacia algo. Si bien es cierto que la experiencia efectiva por excelencia es la psicológica, no toda experiencia es psicológica y es a través de la experiencia de la percepción que es posible afirmar que la conciencia se dirige al mundo y a los objetos que lo habitan.

Con la mirada, pues, percibo los objetos. Mi mirar es posible porque tengo un cuerpo; pero este cuerpo que me permite mirar el mundo y confundirme con él, acercarme y meterme en los objetos ¿Es él mismo un objeto? Mi cuerpo no es un objeto, pues el objeto es “objeto sino en cuanto puede alejarse y en su límite desaparecer de mi campo visual”⁴. La presencia de los objetos es de tal condición que nunca puede darse tal presencia sin una posibilidad de ausencia; si bien es cierto que ahora tengo frente a mí este libro, si estoy en él a través de las ideas, si soy libro en este momento, siempre queda abierta la alternativa de la desvinculación con respecto al libro que implica un desaparecer del libro de mi campo visual. Esto que se dice con respecto al libro se entiende más claramente cuando nos referimos a objetos que no son de índole cultural; por ejemplo la contemplación de una estrella, que será posible en cuanto pueda alzar mi mirada hacia el cielo, pero esa mirada implica que soy estrella mientras pueda sostener la mirada hacia ella; el dejarla de contemplar la hace desaparecer de mi campo visual y me demuestra que la estrella como objeto encierra en sí presencia y posibilidad de ausencia. A partir de esta presencia-ausencia del objeto, nos es posible distinguir la *índole especial de nuestro cuerpo como no-objeto*, porque la permanencia de nuestro cuerpo es de una condición tal que no admite la pareja presencia-ausencia; el género de nuestro cuerpo es totalmente diferente: *nunca está ante mí, siempre está conmigo*, “su permanencia no es permanencia en el mundo, sino permanencia conmigo”⁵. Y efectivamente mi cuerpo no puede ser observado como observo a los objetos, a los cuales puedo explorar indefinidamente; mi cuerpo esquiva la exploración y siempre se me presenta bajo ese ángulo “de conmigo” y no “ante mí”. En otros términos: puedo observar los objetos exteriores con mi cuerpo; por él los inspecciono, los estudio, los aprecio. Pero mi cuerpo en sí mismo no puede ser jamás observado por mí, pues para hacerlo sería necesario contar con un segundo cuerpo; pero esto también sería imposible, ya que éste necesitaría a sus vez otro cuerpo que lo observase y este último no ser observable y así hasta el infinito⁶.

CUERPO Y MUNDO

Si los objetos exteriores pueden ser observados, inspeccionados y estudiados es porque mi cuerpo, que es el punto de vista sobre el mundo, constituye el *vehículo del ser en el mundo*. Y es que ocurre que nos encontramos frente a una naturaleza que no tiene necesidad de ser percibida sino que existe por sí misma. El mundo natural posee una existencia en sí más allá de su existencia para mí, pero el cuerpo realiza la función primordial que consiste en hacer existir para nosotros el mundo, a través de la captación del espacio, el objeto o el instrumento. La descripción del cuerpo nos lleva a considerarlo como el lugar donde se realiza esta apropiación⁷. Tener un cuerpo es para el ser viviente tener la facultad de unirse al mundo en uno de sus aspectos definidos, confundirse con algunos proyectos del propio mundo y quedar comprometido en ellos permanentemente. Este compromiso del Yo en el mundo es ilustrado por Merleau-Ponty mediante el caso del enfermo que ha sufrido la amputación de un miembro de su cuerpo y que sin embargo lo siente como un miembro fantasma. La anosognosia no resiste una explicación fisiológica ni una explicación psicológica, ni tampoco la explicación mixta. En cambio la explicación en la perspectiva del ser en el mundo se hace comprensible. Lo que en ese individuo, y en general en cualquiera de nosotros, rechaza la mutilación y la deficiencia, es un Yo comprometido en un determinado mundo físico, y también interhumano, que continúa tendiéndose hacia su mundo, pese a la deficiencia orgánica o a la amputación sufrida. El rechazo de la carencia del miembro es la negación implícita de aquello que contradice al movimiento habitual y natural a través del cual estamos en nuestras tareas, en nuestras preocupaciones, en nuestra situación, en nuestros horizontes familiares. Mantener el brazo fantasma significa al que lo soporta poder continuar abierto a todas las acciones de que sólo el brazo es capaz, significa querer salvar el campo de acción que se tenía cuando el brazo existía⁸. Y esto es así porque "el cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo; mantiene constantemente con vida el espectáculo visible, lo anima y lo alienta interiormente, forma un sistema con él"⁹. Los objetos y el mundo me son dados con las partes de mi cuerpo en una conexión viva que sólo es comparable a la conexión que existe entre las partes de mi propio cuerpo. En efecto las partes de mi cuerpo "se relacionan unas con otras de una manera original: no están desplegadas unas al lado de otras, sino envueltas unas en "otras"¹⁰. Nuestro cuerpo no es un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como algo que poseo sin divisiones y conociendo, al mismo tiempo, la posición de cada uno de mis miembros "por un *esquema corporal* en que todos están envueltos"¹¹. En otros términos, dada la conexión indivisa de mi propio cuerpo, el cual a su vez se encuentra en una conexión indivisa con el mundo por ser un ser en el mundo, si hay para nosotros un mundo es porque la naturaleza metafísica de nuestro cuerpo nos permite meternos en el espesor del mundo y es posible penetrar el espesor del mundo a través de la experiencia perceptiva.

CUERPO Y PERCEPCION DEL PROPIO CUERPO

Hemos dicho que el cuerpo anima al mundo formando un sistema con él. Esto es posible porque tengo conciencia de mi propio movimiento, y de mi propio cuerpo como idéntico a través de los momentos de cualquier movimiento. En verdad cuando estoy en una habitación los diferentes aspectos que me ofrece cobran unidad de "habitación" porque sé que cada uno de sus aspectos representa el verla desde aquí o desde allá. La unidad del objeto es captada por la mediación de la experiencia corporal, esta experiencia corporal nos revela que un solo y mismo sujeto encarnado puede ver una detrás de otra desde diferentes posiciones. A medida que me muevo en torno a un objeto, veo desaparecer uno de sus aspectos, que se deforman mientras que otros aspectos se me aparecen adquiriendo una forma definida. Si recorro el cuadrado de esta habitación en la que estoy trabajando adquiero una experiencia que me da la oportunidad de pensar la habitación con sus cuatro lados iguales y simultáneos, es decir adquiero de la habitación una estructura que da razón de sus cuatro aspectos diferentes. Ha sido menester que mis desplazamientos se realicen en el espacio objetivo de la habitación y sintiendo mi cuerpo mismo como un objeto móvil. Sólo así me ha sido posible descifrar la apariencia perceptiva de mi habitación y construir la habitación. Esta experiencia del movimiento propio podría ser entendida como una circunstancia psicológica de la percepción y nos faltaría la determinación del sentido del objeto. Nuestro cuerpo, también en este caso, estaría formando un sistema con el objeto pero en una relación objetiva y no como un conjunto de correspondencias vividas. No se trata de llegar a la unidad del objeto pensándola sino experimentándola como el correlato de nuestro cuerpo. No es posible salir del pensamiento ciego y simbólico sino dándose cuenta del *ser espacial singular* que asume en su totalidad estos predicados. Se trata de dibujar en el pensamiento esta forma particular que encierra un fragmento de espacio entre cuatro caras iguales con sus respectivos contenidos de objetos esparcidos dentro de él. Estas palabras, "encierra" y "dentro", si pueden tener un sentido para nosotros, es en razón de que son propias de nuestra experiencia de *sujetos encarnados*. Esta habitación está encerrada dentro de la totalidad de la casa porque nosotros estamos "encerrados" en la habitación y en la casa. Es decir que para poder pensar la habitación tenemos que asumir una posición en el espacio, tenemos que haberla visto desde el medio, luego en cada uno de sus lados, luego desde fuera, es decir, hemos tenido que verla en perspectiva. Se han formulado dos preguntas: qué es esta habitación y cómo puede entrar en mi experiencia. El análisis reflexivo nos lleva a concluir que si hay para mí una habitación de cuatro lados con sus respectivos detalles particulares, si es que puedo unirme a este objeto habitación, no es debido a que lo constituya desde el interior: "lo que hago es meterme en el espesor del mundo por la experiencia perceptiva"¹². Cuando me doy cuenta de cada uno de los lados de la habitación, de cada uno de sus detalles, según la apariencia perceptiva, no

construyo la "idea" de una habitación, sino que ella está ante mí y se devela a través de las perspectivas en que la he contemplado. La cuenta de lo que es la habitación ya está hecha; con el *movimiento vivido* que he realizado se ha efectuado la composición y se me ha ofrecido como apariencia de una habitación. "La cosa y el mundo me son dados con las partes de mi cuerpo, no por una 'geometría natural', sino en una conexión viva comparable, o más bien idéntica, a la que existe entre las partes de mi cuerpo mismo"¹³. Se observa en este análisis que nuestro cuerpo es sentido por nosotros como el sujeto de la percepción; es un yo natural que nos hace recuperar el contacto con el mundo en tanto somos en el mundo por nuestro cuerpo, en tanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo.

CUERPO Y CULTURA

El cuerpo constituye, pues, nuestro contacto con el mundo. Con el cuerpo nos dirigimos hacia los objetos, hacia los otros seres. En este sentido cabe hablar del cuerpo como espacio expresivo. En efecto, si quiero coger un objeto, esta facultad de presión que es mi mano actúa en un punto del espacio y se endereza hacia el objeto. Este punto del espacio hacia el cual se dirige mi mano no ha sido pensado; es mi mano, en tanto que tiene una facultad deambuladora, que prolonga hacia adelante mi intención de movimiento. Pero nuestro cuerpo no es sólo un espacio expresivo entre todos los demás. Esto sólo lo es el *cuerpo constituido*. El cuerpo no nos impone, como al animal, movimientos e instintos definidos. Lo que hace es dar a nuestra vida una cierta forma general que le sirve de base para llegar a realizar actos personales que se convierten en última instancia en disposiciones estables. Nuestro cuerpo como naturaleza no continúa siendo una vieja costumbre. Si mantuviera sus viejas costumbres se mantendría en forma pasiva frente a lo dado por la naturaleza. Si bien nuestro cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo, no se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y a poner en torno nuestro un mundo biológico, sino que por otra parte, "ejecutando sobre estos primeros gestos y pasando de su sentido propio hacia un sentido figurado manifiesta, a través de ellos, un núcleo de nuevas significaciones"¹⁴. Un ejemplo es el caso del baile, que en su punto inicial sería un hábito motriz y que en la actualidad constituye ya todo un sentido figurado a través del cual se nos ofrece un núcleo significativo. El baile ofrece, en su centro, movimiento; es movimiento, por así decirlo, pero no es sólo eso; a través del movimiento se ofrece una serie de manifestaciones: ritmo, cadencia, armonía, sentimiento, energía, símbolos, etc. Todo esto constituye algo nuevo, representa el haber salido de los movimientos instantáneos de la espontaneidad para llegar a movimientos muy complicados que expresan sentimientos e ideas. El baile tendría su sentido propio en un hábito motriz, su sentido figurado es ese hábito motriz tal cual se nos ofrece en la danza, que ha dejado de ser puro movimiento para convertirse en un conglomerado expresivo a través del movimien-

to. Pero no todo es hábito motriz que puede llegar a convertirse en baile. En este caso el propio cuerpo podía convertir la motricidad en algo expresivo o en algo que quería expresar. Hay casos en que la significación apuntada, o la significación que se quiere expresar, no puede ser lograda por los medios naturales del cuerpo; es necesario entonces que el cuerpo se construya elementos que prolonguen su corporeidad, que construya instrumentos y proyecte un mundo cultural en torno suyo.

“Se dice del cuerpo que ha comprendido (...) cuando se deja penetrar por una significación nueva, cuando se asimila un nuevo núcleo significativo”¹⁵. Es decir que el cuerpo no permanece ligado solamente a lo biológico, a la conservación de la especie, sino que del continuo contacto con estos menesteres se va elevando hasta lograr un núcleo, o centro, del cual irradiarán nuevas formas de visión del mundo; es lo que Merleau-Ponty denomina *un nuevo núcleo significativo*. Lo que interesa aquí es anotar que de los gestos de percepción y en cadena ascendente de comprensión, en una ascensión gradual que nunca representa la intervención de una sustancia extraña, se produce el tránsito al sentido figurado de los objetos, el mundo y mi cuerpo. Esta aceptación, este paso al sentido figurado, que se renueva constantemente, constituye “nuevos núcleos significativos” que a su vez se verán enriquecidos o modificados alejándose cada vez más de sus raíces perceptivas pero sin llegar jamás a separarse de ellas. Eliminarlas es imposible porque constituyen la condición básica para que nuestro cuerpo pueda comprender y edificar paso a paso nuevos signos. Es en mi cuerpo donde se darán los nuevos núcleos significativos a partir de este núcleo significativo que constituye en este momento mi comprensión de las cosas, del mundo y de mi cuerpo. Es, pues, mi cuerpo el que centra en sí mismo las nuevas significaciones, es decir “mi cuerpo es un núcleo significativo”¹⁶, “es un nudo de significaciones vivas”¹⁷. Hay pues en el cuerpo no solo una intencionalidad que le permite dirigirse a lo que está fuera de él, sino también una facultad de significación que lo lleva a rebasar el mundo natural y crear un instrumento que constituye el mundo cultural. Con la mirada disponemos de un instrumento natural, pero este instrumento natural ha dado lugar a que el hombre proyecte un mundo cultural en torno suyo, mundo de signos, pero que constituye un instrumento creado por él para lograr una mejor visión del mundo.

El cuerpo constituye así en relación al mundo percibido el instrumento general de nuestra “comprensión”. Es nuestro medio general de tener un mundo, él pone en torno nuestro un mundo biológico, y éste es el sentido propio del cuerpo, pero rebasa su sentido propio para obtener un *sentido figurado* ofreciendo entonces un “núcleo de nuevas significaciones”.

CUERPO Y ALMA

Ya hemos dicho que el tránsito al sentido figurado de los objetos, a partir de la percepción, ocurre sin la intervención de una substancia extraña y esto se debe a que el hombre, considerado en forma concreta, "no es un psiquismo unido a un organismo, sino este vaivén de la existencia que en un momento se deja corporizar y en otro va hacia actos personales"¹⁸. Las ocasiones corporales y los motivos psicológicos se entrelazan de continuo porque la experiencia de nuestro cuerpo nos demuestra que "no hay un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cuando menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas"¹⁹. Es decir que en este vaivén de la existencia, un proceso orgánico se hace comportamiento humano e, inversamente, un acto humano se prosigue distraídamente y puede convertirse en un acto reflejo. El cuerpo en sí tiene su aspecto objetivo y subjetivo, tiene una *Gegenseite* (su propia contraparte) de conciencia, es psico-físico*. Si el cuerpo es en sí una unidad psico-física el acontecer psicofísico no puede ser ya concebido a la manera de la fisiología cartesiana, como la continuidad de un proceso en sí y de una cogitatio. "La unión del alma y el cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se lleva a cabo en todo instante en el movimiento de la existencia"²⁰. El cuerpo no es un mecanismo cerrado sobre sí, sobre el cual el alma puede actuar desde fuera. El cuerpo se define justamente por su forma de funcionar, que ofrece todos los grados de integración que se desenvuelven en tres planos de significación o tres formas de unidad: materia, vida, espíritu (que son en verdad tres diferentes regiones de la experiencia y no tres órdenes de la realidad o de suerte de entes). El cuerpo se nos ofrece como el portador de una dialéctica y no como un fragmento de materia. Ahora bien, si lo físico, lo vital y el individuo psíquico, sólo se llegan a distinguir "como diferentes grados de integración y en la medida en que el hombre se identifica por entero con la tercera dialéctica es decir en la medida en que no deja ya actuar en sí mismo sistemas de conducta aislados, su alma y su cuerpo dejan de distinguirse"²¹. "Al ser las relaciones entre el sistema físico y las fuerzas que sobre él actúan, entre el ser viviente y su medio, no las relaciones exteriores y ciegas de realidades yuxtapuestas, sino relaciones dialécticas donde el efecto de cada acción parcial está determinado por su significación para el conjunto, el orden humano de la conciencia no aparece como un tercer orden superpuesto a los otros dos, sino como su condición de posibilidad y su fundamento"²². La naturaleza física en el hombre no se subordina a un principio de tipo vital; el organismo no contribuye a formar una idea; el psiquismo no es un principio motor, sino que lo que llamamos naturaleza es ya conciencia de la naturaleza, lo que llamamos vida es ya conciencia de la vida, lo que llamamos psiquismo es también un objeto ante la conciencia. Merleau-Ponty, al establecer la *idealidad de la forma física, la del*

organismo y la de lo psíquico no podía superponer simplemente estos tres órdenes. No siendo ninguno de ellos una nueva substancia y cada uno de ellos debía ser concebido como una continuación y "una nueva estructuración" del precedente. Es decir que cada "estructura" o cada conjunto significativo representa un nuevo núcleo de significación con respecto al anterior. Es por eso que el análisis de Merleau-Ponty revela un doble aspecto: lo superior se libera de lo inferior, pero queda fundado en él. En este análisis, igualmente, se encuentra a la conciencia supuesta en todas partes como el lugar de las ideas y en todas partes ligada al cuerpo y al mundo como integración de la existencia²³. No se trata de una dualidad de substancias; o mejor dicho las nociones del alma y del cuerpo deben ser relativizadas: "hay el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica del ser viviente y de su medio biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo, e incluso todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante. Cada uno de esos grados es alma respecto al precedente, cuerpo respecto al siguiente. El cuerpo en general es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya constituídos, el suelo dialéctico adquirido sobre el que se opera una puesta en forma superior, y el alma es el sentido que se establece entonces"²⁴. Para el ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica del sujeto y del objeto, el cuerpo no representa la causa de la estructura de la conciencia, el cuerpo es objeto de conciencia. En estos términos no es posible hablar de un paralelismo psicofisiológico: sólo la conciencia desintegrada puede admitir un paralelo con los procesos "fisiológicos", es decir con un funcionamiento parcial del organismo. Al penetrar en el conocimiento verdadero, al superar la dialéctica del ser viviente o la del ser social y de su medio circundante, al convertirse en el sujeto puro que conoce objetivamente el mundo, *el hombre realiza en su límite la conciencia absoluta*, a cuya mirada el cuerpo, la existencia individual, no son más que objetos: la muerte carece de sentido. Considerado el cuerpo como objeto de conciencia, no podía ser pensado como un intermedio entre "las cosas" y la conciencia que las conoce, "y puesto que la conciencia, surgida de la obscuridad del instinto, no expresa ya las propiedades vitales de los objetos, sino sus propiedades *verdaderas*, el paralelismo resulta aquí entre la conciencia y el mundo verdadero que ella conoce directamente. Todos los problemas parecen suprimidos: las relaciones entre el alma y el cuerpo, oscuras mientras se trata por abstracción al cuerpo como un fragmento de materia, se aclaran cuando se ve en él al portador de una dialéctica"²⁵.

CUERPO Y SEXUALIDAD

El cuerpo es el lugar de la apropiación o captación y esta es su función primordial, del espacio, el objeto o el instrumento. A través del cuerpo hacemos existir y asumimos estas entidades. Queda por analizar otro sector de nuestra experiencia que pondrá en evidencia la génesis del ser para nosotros y que es nuestro medio afectivo. Un objeto o un ente llega a existir para noso-

tros por el deseo o por el amor. En la vida sexual es menester que haya un eros o una libido que animen un mundo original dando valor o significaciones sexuales a los estímulos exteriores y fijando a los sujetos al uso que harán de su cuerpo objetivo²⁶. El cuerpo del otro no es percibido por el sujeto de la percepción como un objeto cualquiera. Cuando percibe a otro sujeto, más allá de la percepción objetiva habita una percepción más secreta: "el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, traza una fisonomía sexual, y suscita los gestos del cuerpo masculino integrado en esta totalidad afectiva²⁷. La percepción erótica es distinta de la percepción intelectual, y una intencionalidad que no es simple conciencia de "algo". La percepción erótica apunta a un cuerpo a través de otro cuerpo y se hace en el mundo. Decimos que la percepción erótica no es del orden del entendimiento porque el entendimiento comprende al apereibir una experiencia bajo una idea, en cambio el deseo comprende ligando un cuerpo a otro cuerpo, ciegamente. Por otro lado, en la misma sexualidad hay siempre una intencionalidad que sigue las inflexiones de la existencia. No es pues un ciclo autónomo sino que está enlazada a todo el ser, tanto en su aspecto cognoscente como actuante²⁸. El ser sexual, el cognoscente y el actuante están en una relación de expresión recíproca. Es interesante anotar al respecto que las "investigaciones psicoanalíticas conducen de hecho, no a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de conciencia²⁹. En este sentido, la significación del psicoanálisis no consiste tanto en hacer biología cuanto en descubrir a través de funciones que se creían puramente corporales un "movimiento dialéctico, y reintegrar la sexualidad al ser humano"³⁰. El lugar de la sexualidad es el precedente de la vida de las relaciones humanas. En efecto, la existencia biológica está imbricada en la existencia humana sin ser ajena a su ritmo propio. Por otro lado "vivir" (leben) es también una operación primordial del ser humano a partir de la cual se le hace posible "vivenciar" (erleben) tal o cual mundo, pero es necesario nutrirnos y respirar antes de percibir y de alcanzar la vida de relación. Se hace indispensable primero ser en relación a los colores y a la luminosidad por la visión, a los sonidos por el oído, *al cuerpo del otro por la sexualidad*, antes de llegar a la vida de las relaciones humanas³¹. Las relaciones entre la sexualidad y la existencia no deben entenderse como reducción de la existencia a la sexualidad o de la sexualidad a la existencia, ya que la existencia es el medio equívoco de su comunicación, el punto en que en sus límites la sexualidad y la existencia se entremezclan: "cuando se dice que la sexualidad tiene una significación existencial o que expresa la existencia, no hay que entenderlo como si se dijera que el drama sexual* no sería en último análisis sino una manifestación o un síntoma de un drama existencial"³². En el caso del pudor, el deseo y el amor en general tienen una significación metafísica, es decir que sólo pueden ser entendidos si se trata al hombre como conciencia y como libertad y no como una máquina gobernada por

leyes naturales o como un "haz de instintos". El hombre no muestra comúnmente su cuerpo; cuando lo hace es con temor o con la intención de fascinar. La exposición de su cuerpo le parece una entrega al otro como esclavo. Se trata de una dialéctica del yo y del otro que es la del señor y el esclavo: "en tanto que tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o, por el contrario, puedo convertirme en su señor y mirarlo a mi vez, pero este señorío es un callejón sin salida, puesto que, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro ya no es la persona por quien desearía ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y bajo este título no cuenta ya para mí. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puedo ser visto como objeto, y que trato de ser visto como sujeto, que el otro puede ser mi señor o mi esclavo, de modo que el pudor y la impudicia expresan la dialéctica de la pluralidad de las conciencias y tienen una significación metafísica"³³. La sexualidad está constantemente presente en la vida como una atmósfera. En muchos casos la sexualidad, sin ser objeto de un acto de conciencia expreso, puede motivar formas de mi experiencia. Constituye así la sexualidad una atmósfera ambigua coextensiva a la vida. Al modularse como existencia, la sexualidad se ha cargado de una significación tan general de muchas decisiones de razón que se hace imposible buscar en la forma de la sexualidad la explicitación de la forma de la existencia. Hay que decir, pues, que existe una ósmosis entre la sexualidad y la existencia, de modo que es imposible asignar a una decisión, o a una acción dada, la parte de motivación sexual y la parte de otras motivaciones que le corresponde; es imposible así caracterizar dicha decisión o dicho acto como "sexual" o "no sexual". Es imposible sondear lo que viene de la naturaleza y lo que viene de la libertad y es transcendente al movimiento por el cual la existencia reasume por su cuenta y llega a transformar una situación de hecho. Pero la sexualidad, como el cuerpo en general, no debe ser concebida como un contenido fortuito de nuestra experiencia. La existencia no tiene atributos fortuitos. "Todas las 'funciones' en el hombre, desde la sexualidad hasta la motricidad y la inteligencia, son rigurosamente solidarias y es imposible distinguir en el ser total del hombre una organización corporal que trataríamos como un hecho contingente y otros predicados que le pertenecerían por necesidad. Todo es necesidad en el hombre y, por ejemplo, no es una simple coincidencia que el ser racional sea también el que se mantiene erecto y el que posee un pulgar oponible a los otros dedos"³⁴. En otras palabras, no hay en la existencia humana ninguna posesión incondicionada y, sin embargo, tampoco ningún atributo fortuito. "Todo lo que somos lo somos sobre la base de una situación de hecho que hacemos nuestra y que transformamos sin descanso por una especie de *evasión*, que nunca es una libertad incondicionada. No hay explicación de la sexualidad que pueda reducirse a otra cosa diferente de sí misma, porque en sí misma es ya otra cosa y, si se quiere, nuestro ser entero"³⁵. La sexualidad se dice es dramática *porque* comprometemos en ella toda nuestra vida personal. Nuestro cuerpo es para nosotros el espejo de nuestro

ser, por ser un yo natural, una corriente dada de existencia, de tal manera que nunca sabremos si las fuerzas que nos soportan son tuyas o nuestras o más bien nunca son ni tuyas ni nuestras completamente³⁶. "No hay superación de la sexualidad, así como no hay sexualidad cerrada sobre sí misma. Nadie se salva ni se pierde por completo"³⁷.

CUERPO Y LENGUAJE

El hombre no es un ser encerrado en sí mismo. Así como no hay sexualidad cerrada sobre sí misma, el mundo captado por el hombre tampoco queda encerrado en él. El hombre trata de volcarlo a través de la palabra y es por esto que la palabra tiene un sentido³⁸. La palabra, lejos de ser el simple signo de los objetos y de sus significaciones, habita en las cosas y sirve de vehículo a las significaciones. Cuando en la penumbra identifico un objeto como tijera, la palabra tijera lleva un sentido y al imponerlo al objeto, tengo conciencia de dar con el objeto. Hasta aquí es comprensible el sentido significativo de la palabra expresada, en este caso la palabra tijera, porque se trata de un objeto conocido. El problema consiste en saber cómo aprende algo la conciencia a través del lenguaje y cómo la palabra, en quien habla o escribe, no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza. Si bien es cierto que sólo se nos puede hablar en un lenguaje que ya comprendemos, sin embargo, lo escuchado se anuda en una significación que desde el punto de vista de nuestra experiencia se convierte en un nuevo núcleo significativo para nosotros. En efecto, frente a un texto de difícil lectura encontramos que las palabras son entendidas por nosotros sólo cuando las significaciones de éstas se anudan en un pensamiento nuevo que las readapta todas; es como encontrar el centro del libro, es como transportarse a la fuente de la obra. Hay en esto una reasunción del pensamiento del otro a través de la palabra. En efecto, sólo el motivo central de una filosofía, una vez comprendido, confiere a los textos leídos el valor de signos adecuados y aquí es que se ha producido una reasunción del pensamiento del otro a través de la palabra, una reflexión en el otro, un poder de pensar según el otro que enriquece nuestros propios pensamientos. Hemos dicho que sólo se nos puede hablar en un lenguaje que ya comprendemos. En ese texto de difícil lectura que tratamos de comprender encontramos que cada una de las palabras leídas por nosotros nos pertenecían de antemano, pero lo interesante es que estas significaciones se anudan en un pensamiento nuevo que las readapta todas, y sólo entonces nos sentimos transportados al centro del libro y el pensamiento del otro (del autor que leemos) es *revivido* por nosotros a través de la palabra; su reflexión se ha hecho nuestra, hemos asumido un poder de pensar *según el otro* que enriquece nuestros propios pensamientos. Se ha hecho necesario así que la significación conceptual se forme como en relieve sobre la *significación gesticulante* que es propia de la palabra³⁹. La palabra pues no es un signo, pero tampoco es un pensamiento; más bien habría que decir que palabra y pensamiento se envuelven uno en otro y que hay para quien escucha o lee, para quien habla o escribe, un *pensamiento en la*

*palabra*⁴⁰. En efecto, colocados frente al fenómeno de la palabra, la experiencia nos revela que el orador no piensa antes de hablar, ni mientras está hablando; más bien su palabra es su pensamiento de igual manera el auditor no sería capaz de prever el discurso porque está poseído por él. El sujeto que habla no piensa el sentido de lo que dice ni tampoco se representa las palabras que emplea, y lo mismo sucede con el que escucha. Y esto es así porque el hombre 'echa mano' de la imagen verbal como sucede con el uso que hace de su cuerpo. Para mover su cuerpo el hombre no tiene necesidad de representarse el espacio exterior, sino que simplemente el espacio exterior existe como un campo de acción a su alrededor. De igual manera no tiene necesidad de representarse la palabra para saberla y pronunciarla. Es suficiente que posee la esencia auricular y sonora de la palabra como una de las modulaciones, uno de los usos posibles que hace de su cuerpo. La palabra está en cierto lugar de nuestro mundo lingüístico, forma parte de nuestros bienes y sólo disponemos de un medio de representárnosla: pronunciarla. Echamos mano de las palabras como nuestros dedos van hacia el lugar del cuerpo que ha sido picado por un insecto⁴¹. Por eso siempre se ha observado que el gesto o la palabra transfiguraban el cuerpo, pero se contentaban con decir que desarrollaban o manifestaban otra facultad, alma o pensamiento. No se veía que, para poder expresarlo, el cuerpo debe convertirse, en último análisis, en la intención o pensamiento que desea significar. Es pues el cuerpo el que muestra, el que habla⁴². El pensamiento no puede existir fuera del mundo y de las palabras; no es nada interior y nuestra vida interior no viene a ser otra cosa que un lenguaje interior. En efecto los pensamientos sin el lenguaje permanecerían como fenómenos privados; pero justamente mediante el lenguaje los pensamientos adquieren un valor inter-subjetivo. Merleau-Ponty, siguiendo el punto de vista fenomenológico, considera que la lengua es, para el sujeto que habla y que usa su lengua como medio de comunicación en una comunidad viviente, un equilibrio en movimiento. No se trata del resultado de un pasado caótico de hechos lingüísticos independientes, sino de un sistema donde todos los elementos concurren hacia un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el futuro, pero gobernado por una lógica actual⁴³. No es el lenguaje, asimismo, un edificio de ideas lingüísticas construido según un plan riguroso, sino un conjunto de gestos lingüísticos convergentes hacia la acción de la expresión de este momento según un nuevo estilo, es decir, la lengua de los lingüistas en mí con las particularidades que le añado⁴⁴. En esta forma, cada acto de expresión literaria o filosófica contribuye a cumplir el voto de recuperación del mundo que se ha pronunciado con la aparición de una lengua, es decir, de un sistema de signos que se pretendía capaz de captar todo ser que se presentase. En cada acto de expresión se realiza una parte de ese proyecto: cuando la expresión acertada consigue libertar lo que estaba cautivo en el ser desde siempre, en el espesor del tiempo personal e impersonal se establece una comunicación interior por la que nuestro presente deviene la verdad de todos los otros acontecimientos cognoscentes. Se trata de una cuña formada en el presente, cuña que tiene una significación y que al mismo tiempo excita nuestro

aparato pensante para, si es necesario, extraer de él verdades más comprensivas que las anteriores. Y es en este momento que algo ha sido fundado en la significación, una experiencia se ha convertido en su sentido, se ha convertido en verdad. Esta verdad no es otra cosa que un nuevo nombre para la 'sedimentación' que en sí misma constituye la presencia de todos los presentes en este presente nuestro y que es al mismo tiempo un 'presente vivo'⁴⁵.

En resumen los planteamientos en torno al cuerpo, meollo fundamental en la filosofía de Merleau-Ponty, y referidos a su relación con los objetos, el mundo, la percepción del propio cuerpo, la cultura, el alma, la sexualidad y el lenguaje, son reveladores de un análisis fenomenológico que cumple a cabalidad el replantearse la problemática de nuestro cuerpo. Ahora bien, no se ha tratado únicamente de hacer evidente el método fenomenológico, al volver a las cosas mismas, sino el paso al método estructuralista, logrado justamente, a través de la perspectiva de la función original y primario de "el cuerpo" y paralelamente encontrar dentro del proceso de desenvolvimiento de la filosofía europea una respuesta singular producto de la asunción histórica de filósofos como Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, que están ahí también en la reflexión Merleau-pontyana pero asimilados en los aspectos más significativos de su reflexión.

Hay también, desde la tradición del pensamiento francés, una ruptura intencionada y definitiva con la filosofía cartesiana, porque efectivamente para Merleau-Ponty no es posible plantearse el problema del cuerpo, sino a partir de su permanencia ahí, pero no como objeto. La tradición cartesiana nos ha habituado a tener la transparencia del objeto y la del sujeto en tajante separación. El objeto de punta a cabo y el sujeto conciencia de punta a cabo, hay pues dos sentidos de la palabra existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. En la ponencia que hemos presentado, a partir de la experiencia del cuerpo propio se nos revela lo contrario. Las funciones del cuerpo no pueden estar ligadas entre sí y con el mundo exterior por relaciones de mera causalidad, todas están confusamente —en un modo ambiguo de existencia— reasumidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto y por la misma razón la conciencia que tengo de él no es un pensamiento, es decir, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formar una idea clara y distinta ya que su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre otra cosa de lo que es, por ejemplo, siempre sexualidad a la vez que libertad, "arraigado en la naturaleza en el momento mismo en que se transforma por la cultura, nunca encerrado sobre sí mismo y nunca superado. Se trate del cuerpo del otro o de mi propio cuerpo, no tengo otro medio de conocer el cuerpo humano que vivirlo, es decir, reasumir por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Soy, pues, mi cuerpo, por lo menos en la medida en que tengo algo adquirido y, recíprocamente mi cuerpo es algo así como un sujeto natural, como un esquema provisional de mi ser total"⁴⁶.

La problemática metafísica de la filosofía de Merleau-Ponty queda abierta cuando se pregunta: pero si nuestra unión con el cuerpo es sustancial,

¿cómo podremos experimentar en nosotros un alma pura y de ahí llegar a un Espíritu absoluto?⁴⁷.

NOTAS

¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*, Prólogo, p. VII. México, Ed. F.C.E., 1a. ed. en español, 1957.

² *Idem.* p. 233.

³ *Idem.* 1a. parte. p. 74.

⁴ *Idem.* p. 97.

⁵ *Idem.* p. 97.

⁶ *Idem.* p. 97 - 98.

⁷ *Idem.* p. 169.

⁸ *Idem.* p. 88.

⁹ *Idem.* p. 223.

¹⁰ *Idem.* p. 105.

¹¹ *Idem.* p. 106.

¹² *Idem.* p. 224.

¹³ *Idem.* p. 225.

¹⁴ *Idem.* p. 160.

¹⁵ *Idem.* p. 160.

¹⁶ *Idem.* p. 161.

¹⁷ *Idem.* p. 168.

¹⁸ *Idem.* p. 95.

¹⁹ *Idem.* p. 95.

* En montrant l'écart de la physique et de l'être de la Physis, de la biologie et de l'être de la vie, il s'agit d'effectuer le passage de l'être de *Lebenswelt* —Et ce passage signifie déjà que nulle forme d'être ne peut être posée sans référence à la subjectivité, que le corps a un *Gegenseite* de conscience, qu'il est psycho-physique— (Cf. Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*. Notes de travail, Origine de la vérité, p. 220, Paris, Editions Gallimard, 1964.

²⁰ *Fenomenología de la Percepción*. p. 96.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice. *La Estructura del Comportamiento*. p. 281. Buenos Aires, Librería Hachette S.A., 1957.

²² *Idem.* p. 280.

²³ *Idem.* p. 257.

²⁴ *Idem.* p. 291.

²⁵ *Idem.* p. 283.

²⁶ *Fenomenología de la Percepción*. p. 171.

²⁷ *Loc. Cit.*

²⁸ *Idem.* p. 172.

²⁹ *Idem.* p. 173.

³⁰ *Idem.* p. 173.

³¹ *Idem.* p. 175.

* Tomamos la palabra en su sentido etimológico y sin ninguna resonancia romántica.

³² *Idem.* p. 183.

³³ *Idem.* p. 183.

³⁴ *Idem.* p. 187.

³⁵ *Idem.* p. 187 - 188.

³⁶ *Idem.* p. 188.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.* p. 194.

³⁹ *Idem.* p. 199.

⁴⁰ *Idem.* p. 197.

⁴¹ *Idem.* p. 198.

⁴² *Idem.* p. 217.


⁴³ Merleau-Ponty, Maurice, "*Sur la phénoménologie du langage*", p. 91-92. En: *Problemas actuales de la Fenomenología (Textos y estudios filosóficos)*. Ed. Desclée de Brouwer, París, 1952.

⁴⁴ *Idem.* p. 95 - 96.

⁴⁵ *Idem.* p. 108.

⁴⁶ *Fenomenología de la Percepción.* p. 218.

⁴⁷ *Idem.* p. 219.


SOCIEDAD PERUANA DE FILOSOFIA