

MAURICE MERLEAU-PONTY Y SU FILOSOFIA

(CONTINUACION) (*)

4.—*Las estructuras del comportamiento.*

Los datos experimentales que le van a servir para la determinación de tales estructuras, serán no sólo los utilizados hasta ahora, sino los que resulten del examen de aquellos que Pavlov, Koehler, Tolman, Koffka, Guillaume, Buytendijk y otros presentan para formular su teoría del aprendizaje. En efecto, puesto que se trata de investigar cuáles puedan ser las estructuras del comportamiento superior, el método más evidente será comprobar si en la adquisición de un comportamiento nuevo y adaptado se realizan las constantes que se han obtenido en el simple examen de los comportamientos.

Y lo primero que se descubre es que el principio de «ensayos y errores» para explicar el aprendizaje, tanto si se le sitúa en las teorías de las «conexiones múltiples establecidas de antemano entre una vía aferente y varias vías eferentes», o en las del «placer del éxito», como en las del conductismo estricto por la doctrina del «reflejo condicionado», fracasa por sí mismo. Pues las primeras están en contradicción con los datos de la fisiología moderna; las segundas deben demostrar que basten las reacciones felices para explicar su arraigo en el comportamiento y que no sea al revés, es decir, que precisamente porque son reacciones privilegiadas—a saber, más frecuentes de lo que se hubiera esperado

(*) N. B.—La primera parte de este artículo fue publicada en el número anterior de nuestra Revista, pp. 371-414. A ella nos remitimos para la mejor comprensión de lo que sigue.

considerando una por una las condiciones externas e internas de la conducta—es por lo que se convierten en adquisiciones duraderas, mas los hechos parece que impugnan tal intento de prueba ; y las terceras, además de suponer toda la teoría atomista y de la causalidad física, que ya ha sido rechazada, dejan sin comprender la relación que se establece entre el objetivo y las acciones preparatorias, a fin de dar un sentido a la multiplicidad de movimientos elementales que combinan y que debería hacer de ellas un acto vital en el sentido propio de la palabra, una creación inédita a partir de la cual la historia del comportamiento se modificara cualitativamente, esto es, permitiera la adquisición de un hábito nuevo, de un nuevo comportamiento.

Por otra parte, el aprendizaje rigurosamente descrito no aparece como la adición a las conductas antiguas de ciertas conexiones determinadas entre tales estímulos y tales movimientos, sino como una alteración general del comportamiento que se expresa en una multitud de acciones cuyo contenido es variable y cuya significación es constante.

Con otras palabras, el aprendizaje debe ser el adquirir una nueva estructuración, un nuevo tipo de significar multitud de movimientos de diverso contenido ; un nuevo modo de producir una serie de acciones bajo un mismo punto de vista o formalidad y cuyos términos materiales o expresión material de las mismas puede ser diferente. Ahora bien, el «condicionamiento» conductista sólo podría—siendo lógicos—fijar las reacciones útiles tal como se han producido la primera vez ; mas no es eso lo que se observa : un gato enseñado a obtener su alimento tirando de una cuerda, lo hará con la pata en la primera prueba lograda, pero en la segunda tirará con los dientes, y si el primer resultado feliz de los ensayos se ha dado, como ocurre frecuentemente, mezclado con una serie de movimientos inútiles o errores parciales, éstos debieran volver a repetirse en las demás reacciones, pues forman parte de la suma de condiciones con las que se ha llegado al término feliz, mas no ocurre así, pues en las reacciones posteriores todos esos accidentes desaparecen.

«Aprender, pues, jamás es volverse capaz de repetir el mismo gesto, sino el volverse capaz de proporcionar a la situación una respuesta adaptada por diferentes medios... el adquirir una aptitud nueva para resolver una serie de problemas de igual forma» (72).

(72) EC, p. 144. (Como ya dijimos en la cita 21, las siglas EC significan *La estructura del comportamiento*, trad. esp. por E. ALONSO, Bs. Aires, Libr. Hachette, 1957).

Las experiencias de transferencia de hábito confirman, asimismo, esta interpretación y el carácter general de todo aprendizaje. Y si el conductismo, consciente de ello, ha terminado por poner en evidencia el carácter «abstracto» de ciertas reacciones animales, para explicar este carácter general del aprendizaje; lo cierto es que confunden lo universal con lo «abstracto» y así los animales de Koehler, por ejemplo, incurren en una serie de errores, «absurdos» dentro del carácter universal y que por sí mismos evidencian mejor la originalidad de las «verdaderas soluciones».

Y la misma confirmación, aunque más fácilmente, se obtiene del estudio de las inhibiciones creadas por la experiencia. El aprendizaje no es una «operación *real*», esto es, una correlación establecida entre dos entidades individuales, un cierto estímulo y un cierto movimiento, que no se modificarían por su asociación. El estímulo condicional actúa sólo como representante de toda una categoría de estímulos convertidos en reflexógenos al mismo tiempo que el movimiento de respuesta primitivo se fija sólo como un *caso particular* de una *aptitud general* que puede variar en torno a un mismo tema fundamental. El estímulo verdadero no es, pues, el que definen la física y la química; ni la reacción una determinada *serie particular* de movimientos; ni la conexión entre una y otra la simple coincidencia de dos hechos sucesivos. Debe pues haber en el organismo un principio que asegure a la experiencia de aprendizaje un carácter general (73).

Por todo ello, la consecuencia segunda que se obtiene es que no es posible clasificar los comportamientos en elementales y complejos; sino que hay que hacerlo en función de la estructura, según que ella esté sumida en el contenido, o, por el contrario, emerja para llegar a ser, en el límite, el tema propio de la actividad. Y así, Merleau-Ponty, distingue tres tipos de formas del comportamiento: las sincréticas, las amovibles y las simbólicas.

Pero estas tres categorías no designan, en principio, a tres grupos de animales; ya que no hay especie animal cuyo comportamiento no *supere* nunca el nivel sincrético, o no *descienda* nunca por debajo de las formas simbólicas. Lo que ocurre es que se les puede repartir sobre esa escala según el *tipo* de comportamiento que les es *más familiar*.

(73) Cf. EC, p. 147.

Del mismo modo aun cuando de las dimensiones de espacio y tiempo sólo va a tratar cuando hable de las formas simbólicas del comportamiento la realidad es que tales dimensiones se encuentran en los tres niveles pero no con el mismo sentido. Y si se habla de ellos principalmente en el estadio simbólico es porque para convertirse en los medios indefinidos que la experiencia humana encuentra en ellos, el espacio y el tiempo exigen el nivel de las formas simbólicas del comportamiento.

1.º: *Las formas sincréticas del comportamiento.*

«En este nivel, el comportamiento está ligado, ya sea a ciertos aspectos abstractos de las situaciones, ya sea a ciertos complejos de estímulos muy especiales. De todas maneras, está aprisionado en el cuadro de sus condiciones naturales y sólo trata las situaciones inéditas como alusiones a las situaciones vitales que le son prescritas» (74).

Ejemplos:

a) en el que el comportamiento está ligado a ciertos aspectos abstractos de las situaciones: suministrado por la escuela conductista, el estímulo adecuado de las reacciones de la araña no es el aspecto visual de la mosca, ni el ruido por el que se anuncia, sino solamente la vibración que comunica a la tela al debatirse en ella. De ahí que la araña, si ponemos una mosca en su nido, no la trate como una presa. Su comportamiento instintivo no es una reacción respecto a la mosca, sino respecto a un objeto vibrante en general, como se ha comprobado al colocar un diapasón en medio de la tela (75).

b) en el que el comportamiento está ligado a complejos de estímulos muy especiales: los adiestramientos que pueden realizarse en la estrella de mar apenas superan el cuadro de las situaciones en que el animal se encuentra en su vida natural. Incluso cuando es posible un aprendizaje, éste no tiene en cuenta los detalles del dispositivo experimental; es una respuesta global que se dirige únicamente a aquellas situaciones que son análogas a sus situaciones vitales (76).

Se trata, por consiguiente, de un comportamiento instintivo que responde literalmente a un complejo de estímulos o a un estímulo especial que tiene el valor de aspecto abstracto de ciertas situaciones ma-

(74) EC, p. 154.

(75) Cf. EC, p. 145.

(76) Cf. EC, p. 154.

terialmente diferentes, más bien que a ciertos rasgos esenciales de la situación. Se da una referencia a las relaciones del animal con el medio, pero éstas permanecen ligadas a la materia (vibración de la tela, contornos definidos de una actividad natural) de ciertas situaciones concretas y por eso no son utilizables para un aprendizaje verdadero.

2.º: *Las formas amovibles del comportamiento.*

«En cuanto se ven aparecer en la historia del comportamiento *señales* que no están determinadas por los montajes instintivos de la especie, puede presumirse que están fundadas sobre estructuras relativamente independientes de los materiales en los que se realizan» (77).

En el caso precedente, las estructuras del comportamiento estaban ligadas a la materia de situaciones concretas; un estímulo no tenía sentido para el animal si no se realizaba a través de *tal* medio material (vibración de la tela, condiciones materiales de una situación vital concreta). La significación del comportamiento se definía, pues, por relación al aspecto material de una presentación.

En el actual, aun cuando se sigan en principio los montajes instintivos de la especie, se observa, sin embargo, que el comportamiento es guiado no tanto por el aspecto material de una «situación» sino por el sentido general o formalidad general bajo la que son aprehendidos tales materiales. De este modo se descubren estructuras de comportamiento idéntico, cualesquiera que sean los materiales, con tal que sus relaciones entre las relaciones que ellos mantienen con el animal o el organismo, en conjunto, sean idénticas; es decir, que la forma de sus relaciones entre sí sea la misma en el caso de materiales diversos; signifiquen lo mismo a un idéntico nivel. La referencia es ya no sólo a situaciones individuales y abstractas sino también esenciales.

Ejemplo: las gallinas acostumbradas a escoger los granos de un montón gris claro, dejando el oscuro, si se suprime el primero y se pone en su lugar uno mucho más oscuro que el segundo escogen éste. La razón-guía ha sido la formalidad: color más claro. Igual cuando se las enseña a elegir la más pequeña de dos figuras, si se colocan, una delante de otra, dos figuras convexas iguales eligen aquella que, en la percepción humana, por razón de su posición, aparenta ser más peque-

(77) EC, p. 155.

ña. Y ambas experiencias cambiando de lugar diferentes veces bien sea los materiales, bien las gallinas o bien ambas cosas a la vez. Lo que apprehenden no son las condiciones materiales del objeto sino la forma o «señal» bajo la que se presentan. La referencia va pues a lo esencial de las situaciones.

Pero en la «conducta de la señal» los ejemplos son muy sencillos, ya que para que pueda darse reacción, se requiere una contigüidad temporal o espacial; deshecha la cual no se da la relación. No obstante, la contigüidad requerida no es de hecho, es decir, en el mismo espacio o medida de tiempo concretos; sino «para el organismo», a saber, que la *relación* o proporción entre A y B (objetos materiales) del estímulo incondicionado, se halle en la misma *relación* o proporción que la relación que se da entre A' y B' del estímulo condicionado. Es, pues, una relación de relaciones. De no ser así, nada permitiría suponer que hubiéramos superado el estadio precedente, porque en él se daban efectivamente referencias a las relaciones entre los objetos, mas estas relaciones eran siempre de hecho y la contigüidad que se observaba, tanto en el espacio como en el tiempo, estaba siempre ligada a los materiales concretos. No era, pues, entendida la referencia dentro de una relación de relaciones; la estructura del comportamiento no estaba articulada, como aquí, dentro de una misma configuración espacial o temporal que, como un modelo o baremo, incluya bajo sí una pluralidad de contenidos o situaciones materiales diversas.

Lo que distingue este tipo de formas de las precedentes es esta significación, o capacidad de actuar por una misma relación, no ligada a contenidos concretos. El animal es capaz de aprender, de adquirir un comportamiento nuevo, una nueva manera de actuar ante estímulos materialmente diferentes, pero conservando siempre la misma relación o configuración, ante situaciones materialmente diversas; se escoge el «más claro», el que parece «más pequeño», el camino «más corto» aunque estén colocados una vez a la derecha y otra vez a la izquierda, a este lado y a aquel otro del animal, en este lugar o en otro diverso; se aprende pues lo «esencial», de la situación, no la situación *materialmente* tomada o en sí misma.

Observando otras conductas en sí mismas más «difíciles» y más «integradas» se llega a las mismas conclusiones: La existencia de este tipo de comportamiento, cuya forma de estructura es diferente y superior a la anterior y que se rige por lo «esencial» de la situación. Sólo que eso «esencial» puede darse a diversos niveles: el de la pura conti-

güidad espacial y temporal, el de la razón directa de sus relaciones espaciales o temporales con el objetivo, o el de las estructuras mecánicas y estáticas; todos los cuales se vienen a realizar en una «relación que llamaríamos lógica u objetiva... puede decirse, en el lenguaje humano, que se convierten en el medio de un cierto fin» (78).

Un ejemplo de aprendizaje de un medio para un cierto fin es el del perro colocado ante un enrejado con dos aberturas, A y B, un objeto móvil va en la dirección A-B; las primeras veces el perro va hacia A, luego sigue la dirección del móvil hacia B, y las próximas veces ya no se dirige hacia A sino que se va directamente a B y espera allá. Ha aprendido que B es el medio para cazar el móvil, no en razón de su estimulación actual (se dirigiría a A y luego proseguiría al móvil a lo largo del enrejado) sino de la relación espacial con el objetivo.

El examen y análisis de una serie de experiencias relatadas por otros autores le sirven para concluir: que en este tipo de comportamientos el *estímulo condicionado* no es un elemento real del mundo físico, sino una *relación*, una *estructura* espacial o temporal (79); que el cuerpo viviente no organiza indiferentemente el tiempo y el espacio, no dispone del uno como del otro (para Pavlov en cambio el laberinto espacial y el temporal eran indiscernibles); que los términos de espacio y tiempo, en el comportamiento animal, no deben tomarse en su sentido humano según el cual las relaciones de tiempo pueden ser simbolizadas por las relaciones de espacio, ya que para el comportamiento animal no existe esta correspondencia espacio-temporal, sino que el espacio es una estructura más sólida y manejable que el tiempo (80); que la relación entre medio y fin, por estructuras mecánicas y estáticas, representan un grado más alto de integración que las de las relaciones de espacio y tiempo con el objetivo (81); que el campo de la actividad animal no está *hecho* de conexiones físico-geométricas como nuestro mundo, pues para que la reacción del animal se de en el caso de las relaciones geométricas y físicas con el objetivo, o mecánicas y estructurales, se precisa primero que otras estructuras más naturales hayan sido rotas y emerjan de conjuntos difíciles de disociar.

(78) EC, pp. 160-161. Nótese, sin embargo, la restricción con que Merleau-Ponty usa, aplicados al comportamiento animal, los términos «medio» y «fin».

(79) Cf. EC, p. 162.

(80) Cf. EC, pp. 163-164.

(81) Cf. EC., pp. 164-165.

Es un error constante de las psicologías empiristas e intelectualistas creer que las propiedades físicas de un objeto, semejantes a las propiedades físicas de otro que ha servido como estímulo incondicionado, basten para que el animal transporte la relación o *sentido* que para él tiene el objeto-estímulo al otro objeto; mas la realidad no es así: el animal capta los objetos con un *sentido* singular y determinado y es incapaz, por sí mismo, de asignar a otro objeto diferente (aunque sus propiedades físicas sean semejantes para el hombre) ese mismo sentido, se requerirán una serie de ensayos que le hagan *servir* o tener *sentido de uso* hacia el mismo fin, para lograr que transporte el sentido de uno al otro objeto y, aun así, no los utilizará indiferentemente sino que empleará más bien el segundo en caso de estricta necesidad y con errores (por ejemplo: los monos de Koehler que montan unos cajones sobre otros a modo de escalera no cogerán jamás aquel en el que se halle sentado otro mono, pues tal cajón tiene para él un sentido singular, el de asiento del otro, lo utilizará para apoyarse, mas no verá su relación de «objeto de uso» idéntico a los demás cajones; cuando utilizan un bastón para lograr un objetivo, asignan a ese bastón o a otros parecidos—aunque sus tamaños sean diferentes—ese sentido singular o valor de uso pero son incapaces de transferir el mismo sentido a una rama de árbol cuyas propiedades físicas de longitud, espesor y rigidez sean semejantes a las del bastón), por lo cual hay que afirmar que las estructuras mecánicas sólo pueden llegar a ser reflexógenas si se reorganizan primero estructuras más fuertes, que asignan un valor de uso a los objetos diversos; es decir, que se rompan primero las estructuras naturales que dan un *sentido singular* y determinado a cada serie de objetos para aplicarles luego una nueva significación.

Así pues, las relaciones de conexión físico-geométrica entre los objetos no existen en el animal al modo como se dan en el mundo humano; ya que para él tales relaciones no están virtualmente presentes en los estímulos; no es una simple abstracción lo que las hace aparecer en la regulación del comportamiento; sino que requieren una previa «estructuración» positiva e inédita de la situación; y el valor instrumental de un objeto decrece a medida que se encuentra más alejado del objetivo, lo que equivale a decir que no está hecho de propiedades mecánicas precisas que sean independientes de su posición; que el animal, ni siquiera el chimpancé, logra desarrollar en un tiempo y un espacio indiferentes un comportamiento regulado sobre las propiedades objetivas de los instrumentos, pues siempre está expuesto a las sollicitaciones

de un futuro próximo o de la proximidad espacial que vienen a contraer y dislocar la estructura de la acción; que, incluso cuando utiliza conexiones mecánicas, es probable que no intervengan en su comportamiento por las propiedades que la percepción humana les reconoce, ya que cuando las relaciones mecánicas existentes de hecho se complican—oscurecen la significación singular propia o trasladada—, como no pueden ser ya traducidas por los equivalentes imperfectos—el sentido singular—que posee el comportamiento animal, el chimpancé fracasa: no sabe deshacer un nudo ni sacar un anillo del clavo en que está encajado.

En consecuencia, podría describirse como inmanente al comportamiento una especie de física animal, pero su originalidad sólo podría ser comprendida por una psicología y una fisiología que supieran dar un lugar a lo indeterminado como tal y comprender que un comportamiento o una experiencia pueden tener una significación «vaga» y «abierta» pero no carecer de significación (82). Algo similar puede decirse de las estructuras estáticas.

Y, finalmente, contra la afirmación de Koehler de que el chimpancé es «inteligente», analiza sus experiencias, destacando cómo, aún cuando las definiciones sean libres y Koehler haya inventado una que le convenga, la realidad es que por encima de las formas «amovibles» de que dispone el chimpancé en sus niveles más perfectos, más integrados y más superiores, se da un nivel de conducta original—el de las «formas simbólicas»—que difiere absolutamente del anterior, que no es reductible a él ni siquiera en grado imperfecto, que no se da jamás—aun en sus manifestaciones más elementales—en el chimpancé, y que es el único al que se le debe asignar el nombre de «inteligencia».

La diferencia que los hechos demuestran entre las estructuras mecánicas y estáticas del chimpancé y las del comportamiento humano no es sólo gradual sino radical o absoluta; la insuficiencia de las relaciones estáticas en el chimpancé, que Koehler explica por una «imperfección visual», un déficit comparable a la ceguera, si se analizan bien se comprueba que se da tal insuficiencia siempre que esas relaciones exigen un tipo de comportamiento simbólico, el cual es por completo inaccesible al chimpancé; luego, que la causa de tales insuficiencias no es la imperfección visual sino un modo de estructuración superior, de capacidad nueva de significar que el chimpancé no posee.

(82) Cf. EC, pp. 166-167.

En el comportamiento animal los signos o relación de sentido que los objetos tiene para el animal siguen siendo señales y nunca devienen *símbolos* (83); es decir, las estructuras del animal o están plegadas (caso de las formas «sincréticas») a las condiciones materiales de la situación, o lo están al signo o relación de sentido (caso de las formas «amovibles»), mas nunca son transportables de un sentido al otro por una relación simbólica; lo que equivale a decir que no es capaz de crear, sobre el sentido que un objeto tiene para él, una serie nueva e indefinida de sentidos, mediante la integración del objeto en una infinita diversidad de estructuras o campos diversos de significación (el bastón era sólo un instrumento para conseguir tal objetivo, se le podrá enseñar a utilizarlo como apoyo, pero si *tal* bastón le sirve como apoyo no lo utilizará como instrumento y viceversa, pues es incapaz de trasladar—por simplicísimo que parezca este procedimiento que se da en los más ínfimos grados del comportamiento infantil—el sentido de apoyo al sentido de medio mecánico para tal objetivo), no *capta*, pues, el sentido simbólico del objeto sino sólo el sentido *material*.

La afirmación escolástica de que el animal está determinado «ad unum» (sin incurrir en el mecanicismo de la pseudo-escolástica de Gómez Pereira primero y la que surge después con Descartes) queda confirmada una vez más y en esta ocasión por quien, como Merleau-Ponty, demuestra no tener ni la más ligera idea de ella.

3.º: *Las formas simbólicas del comportamiento.*

Describiendo los distintos tipos de comportamiento nos encontramos con un nuevo nivel en el que el signo no es un hecho, presagio, o «excitante condicionado» sino que es el tema propio de una actividad que tiende a *expresarlo*. En el caso anterior las formas de comportamiento no estaban ligadas a la materialidad de la situación sino al *sentido* o esencialidad, de la situación, dentro de un grado mayor o menor de capacidad integradora; entonces el *signo* era el verdadero «excitante condicionado». Mas, ahora, se descubre un nuevo tipo de comportamiento, aquel en que se intenta *expresar* un signo.

Veamos algunos casos de esa actividad—que es siempre humana—o comportamiento que nos obligan a afirmar la existencia de este nuevo tipo de formas.

(83) Cf. EC, pp. 169-174.

En la adquisición de ciertos hábitos motores, como la aptitud para tocar un instrumento o la mecanografía, se sabe que la conexión de tal estímulo visual (una nota, una letra) y de tal movimiento parcial (hacia tal tecla del teclado) no es esencial al hábito; pues personas muy habituadas son incapaces de designar aisladamente sobre un teclado la tecla que corresponde a una determinada nota o letra, en cambio la alcanzan rápidamente y sin error ni dubitación alguna cuando es el punto de pasaje para expresar ciertos conjuntos motores correspondientes a palabras, frases o porciones musicales. Aún hay más y es que el hábito no está ligado a determinados conjuntos, por variadísimos que sean, sino que en él está la capacidad de improvisar nuevos conjuntos, bien sean de frases nuevas que hay que mecanografiar, bien de melodías que hay que expresar, y que nunca han sido vistas o interpretadas. En ambos casos, se da la aptitud o capacidad de expresar un signo (representado por el dictado, la frase nunca vista que hay que copiar o la melodía que hay que ejecutar y que nunca se interpretó). Podríamos decir, en nuestro lenguaje, que aquí no hay determinación *ad unum*, pues no se puede explicar esta actividad por ninguna clase de montajes rígidos o determinados, por ningún *a priori* de la especie, ya que hemos supuesto se trata de conjuntos nunca ejecutados.

Si a estos sujetos habituados a interpretar sobre determinados instrumentos (tal órgano, tal tipo de máquina de escribir) se les coloca ante un nuevo instrumento del mismo género, pero que les es desconocido, basta una breve exploración (insuficiente para permitir, sin embargo, una sustitución de montajes individuales) para que expresen el signo (melodía o dictado) con la perfección que les es habitual. Esto indica que las correlaciones entre los estímulos visuales o auditivos y las excitaciones motoras debe estar mediatizada por un principio general, de manera que inmediatamente se vuelva posible la ejecución, no ya de determinadas frases o trozos, sino de un fragmento improvisado, si es necesario.

En consecuencia, que lo que este tipo de comportamiento nos muestra es una nueva *estructura*, no de relaciones, sino de *estructuras* de relaciones. Lo que aquí se ha adquirido no es la capacidad de estructurar nuevas relaciones, sino la capacidad superior de estructurar nuevas estructuras de relaciones, que es lo que nunca se da en el animal, ni siquiera en el chimpancé y que es propio del hombre, en cualquiera de sus niveles.

Este es el verdadero tipo del comportamiento humano: simbólico, capacidad de expresar un signo, estructurando diversas estructuras o conjuntos sensorio-motores. Es la posibilidad de expresar variadamente un tema, estructurando en un conjunto superior varias estructuras o conjuntos, de diversa significación, entre sí; o, con otras palabras, de dar una serie de sentidos diversos a un mismo tema, según sean los puntos de vista diversos bajo el que se le considere; es la capacidad de posibilitar las sustituciones de puntos de vista bajo otros nuevos, sobre el mismo tema, liberando de ese modo a los «estímulos» de aquellas relaciones actuales comprometidas en mi punto de vista propio y de los valores funcionales que les asignan las necesidades de la especie, «definidas de una vez por todas» (84), esto es, de la determinación «ad unum» de que hablaban los escolásticos, y que es lo que define de modo propio el comportamiento del animal, incluso en los casos de mayor integración como parece es el del chimpancé: pues en éste, los temas, si no los medios, permanecen fijados por el *a priori* de la especie (85).

El «estímulo» (pieza musical, conjunto que hay que escribir) actúa aquí, se vuelve eficaz no por las relaciones que los estímulos parciales visuales o auditivos tengan con los movimientos también parciales hacia el objetivo ni tampoco por la estructura de significación del conjunto que haría responder de igual modo y manera siempre que se diera la relación de signo para ella sino por las propiedades internas de estructura significativa del mismo «estímulo», o sea, por su significación immanente; que puede ser aprehendida bajo diversos puntos de vista, en función de estructuras de significación diversa y que hace que la respuesta simbolice con él, en su variedad, uniendo diversas estructuras de acción (características de la melodía, configuración gráfica del texto musical y desarrollo de los gestos necesarios) en un mismo núcleo significacional.

«Con las formas simbólicas, aparece una conducta que expresa el estímulo por sí mismo, que se abre a la verdad y al valor propios de las

(84) EC, p. 177.

(85) Merleau-Ponty copia del mismo Koehler: «llevar al chimpancé a una actividad, a un hábito, a un modo de abstención o de relación con las cosas (...) que no le pertenecen, que no son reacciones naturales del chimpancé en las circunstancias consideradas—todo esto puede lograrse (con castigos o por cualquier otro medio)—, para la duración de las representaciones de circo; pero hacer asimilar al chimpancé un acto extraño a su naturaleza, de manera que lo cumpla en adelante como una cosa natural, esto me parece una tarea muy difícil e incluso casi imposible». KOEHLER, *L'intelligence des singes supérieurs*, p. 63; cf. EC, p. 177.

cosas, que tiende a la adecuación de lo significante y significado (la música que interpreta lo significado por el fragmento musical o signo), de la intención y de aquello a que ésta tiende (intención de expresar en movimientos mediante un instrumento el signo que tenemos ante nosotros). Aquí el comportamiento no sólo *tiene* una significación, *es* él mismo significación» (86), es decir, no sólo tiene un sentido (no se debe a reflejos puramente mecánicos, al modo de las reacciones físicas) y actúa bajo la razón del sentido que las situaciones puedan tener para el animal (quien no reacciona si no aprehende el estímulo bajo una razón de sentido) sino que incluso es quien construye o crea el sentido de las cosas. Por ello exige una actitud cognoscitiva y una conducta libre, no está determinada por las «necesidades de la especie, definidas de una vez por todas» (o «ad unum», como decimos en escolástica), sino que tiene la capacidad de una «multiplicidad perspectiva», de conocer o considerar el objeto bajo indefinidos aspectos o puntos de vista y conferir a cada uno de ellos—libremente—una razón de signo o excitante (que esta tela sirva para mí como objeto de contemplación, para cubrirme, para hacerme un traje, para limpiar el polvo, para escribir sobre ella, etc., etc., son significaciones que yo le confiero y que la transforman en una gama variadísima de estímulos para mí, cada uno de los cuales tiene en sí mismo una significación inmanente, desde el momento en que yo se la he conferido al concebirlo como tal signo, capaz de desencadenar todo un comportamiento para expresar o realizar lo que en cuanto tal signo—objeto para cubrirme, por ejemplo—me significa).

5.—*Comportamiento y existencia* :

Hemos descubierto, por consiguiente, tres tipos de comportamiento : aquel en que la estructura se refiere a relaciones ligadas a la materia de ciertas situaciones concretas (formas sincréticas) ; otro, en el que la referencia es a la relación de relaciones (formas amovibles) y, finalmente, un tercero y superior, en el que se remite a la estructura de estructuras. En los tres ha demostrado nuestro autor, que el comportamiento *tiene* una significación (luego el animal no es una pura máquina, un puro autómatas sin interior como querían ciertos psicólogos desde Gómez Pereira y Descartes hasta nuestros días), pero sólo el tercero *es además* significación (sólo en el tercero se da además una conciencia significante).

(86) EC, p. 177.

Pero cabría un error y con ello no habríamos logrado todavía nada: el de intentar explicar los grados superiores en función de los inferiores y viceversa. Y es lo que expresísimamente niega Merleau-Ponty. El fundamento de ese error hay que colocarlo en unos supuestos ontológicos previos, que sirven de base para la teoría del reflejo condicionado.

Ahora bien, la constante o «reacción específica a ciertos excitantes determinados» (87) que implica la palabra reflejo, hemos visto que no se da en los comportamientos inferiores; es decir, que los mismos no se pueden explicar en función de una teoría física del reflejo, sino que suponen una significación, un sentido, por lo tanto un tipo de reacción que ni siquiera es análogo—no ya unívoco, como pretenden el empirismo y el intelectualismo, cada uno por su parte—, sino equívoco: el que se presupongan unas condiciones anatómicas y fisiológicas, ya vimos que no quiere decir que el comportamiento se explique por ellas. Únicamente, acaso se podría dar esa constante en la «inhibición» a ciertos estímulos (cuando el animal se niega a seguir prestándose a los ensayos), mas aun así, tal inhibición, suponiendo que fuera general, «no está construída según las leyes mecánicas del condicionamiento; expresa una ley de un nuevo género: la orientación del organismo hacia comportamientos que tengan un sentido biológico, hacia situaciones naturales, es decir, un *a priori* del organismo» (88); reacciona inhibitoriamente porque aquella «situación de laboratorio» es artificial, no responde al orden natural de la conducta animal, supera el campo restringido por el *a priori* de la especie al que está abocado el animal. Pero esto que es una situación patológica no puede servir para confirmar la teoría del reflejo condicionado, puesto que es algo negativo y no positivo.

Pero es que tampoco se da en la forma más elevada del comportamiento. Pues para que fuera verdadera, la reacción tendría que ser a «estímulos absolutos». Sin embargo, los fautores de la teoría para demostrar su tesis de que lo superior se explica por lo inferior, lo anatómico por lo físico, lo fisiológico por lo anatómico, lo psicológico por lo fisiológico, lo humano por lo vital—univocismo—, han querido encontrar más frecuente y fácilmente el reflejo condicionado en los niños que en los adultos, en los niños más jóvenes que en los de más edad, y, a edades iguales, en los retardados que en los normales. Ahora bien, «de hecho se comprueba que las reacciones a los estímulos absolutos llegan

(87) EC, p. 178.

(88) *Ibid.*

a ser más frecuentes a medida que se ponen a prueba niños de más edad. Por fin, se sabe que, en general, los reflejos condicionados son tanto más perfectos cuanto más avanzado es el desarrollo cerebral de la especie considerada» (89) ; luego, ¿habrá que concluir que es una forma del comportamiento superior ? tampoco, pues ya vimos que personas hábiles no pueden designar aisladamente letras sobre el teclado de una máquina, sino que llegan a hacerlo indirectamente, por el recorte de algunas de las estructuras motoras que son capaces de montar y de las cuales forman parte las mismas letras ; lo cual supone una reacción a reacciones, es decir, la existencia de una estructura de estructuras, luego no es una forma de actividad del comportamiento superior, sino que presupone las mismas estructuras que analiza. Con otras palabras, el comportamiento en su «forma simbólica» no sólo no se construye a base de la teoría del reflejo condicionado, sino que, por el contrario, si se dan casos que podrían llamarse de reacción a estímulos absolutos con una frecuencia que no se da en otras formas es precisamente porque el comportamiento superior puede estructurar una estructura que signifique reflejos condicionados : puede brindarse al experimentador, abstrayendo libremente una porción de su cuerpo del conjunto ; pero, aun entonces esa desintegración no es nunca completa y total.

Luego ni las estructuras superiores del comportamiento se explican por las inferiores, ni éstas por aquéllas. El orden no es unívoco sino equívoco, la diferencia no es de grado, sino de radical estructuración. Cada animal tiene su campo de actividad limitado por el *a priori* de la especie y la visión desde otro campo superior no significa que ese campo sea materialmente más extenso, sino una estructuración diversa, radicalmente diferente, que incluye significar de un modo también diverso—equívoco—, los mismos objetos de ese campo y por lo tanto integración *radicalmente distinta* de ellos. Así, aun cuando en el hombre podamos hallar en casos aislados comportamientos que aparentemente no superen las formas amovibles, podremos decir que «materialmente» parecen idénticos, pero formalmente no lo son, pues el principio integrador y productor de los mismos no es la estructura de «relación de relaciones», sino la «estructura de estructuras de relación de relaciones», cuya estructura primordial supone una integración superior (mediante una implicación y conexión de todo el campo de relaciones, que altera estas mismas) con unos resultados radicalmente diversos. Si el todo dinámico,

(89) EC, p. 179

como ha demostrado la física contemporánea, no es igual a la suma de sus partes, sino una realidad diversa, el comportamiento superior de la estructura de estructuras, no es igual a la suma de los resultados de esas estructuras, sino un modo distinto, una unidad distinta que al integrar, después de conexionar entre sí las estructuras al modo como éstas conexionaron e integraron antes las relaciones, da unos resultados también distintos. Si materialmente parecían idénticos a los de las formas amovibles es sólo por una estructuración libre que quiere abstraer de las conexiones de otras estructuras, que quiere sólo significar aquello concreto, mas que no es una constante y ni siquiera es completamente idéntica en lo material; inmediatamente se observa la imposición que la capacidad expresiva del signo—propia de las formas simbólicas—hace a la misma actividad, materialmente considerada.

De todo ello, pues, se deduce :

Que la teoría del reflejo condicionado se apoyaba sobre unos supuestos ontológicos que no estaban demostrados sino sólo postulados. Y que fuera de ellos hubiera sido indefendible.

Que empirismo e intelectualismo no sólo no difieren tanto como se creía, sino que tienen una misma fuente común y permiten unas mismas teorías. «Al mismo tiempo que sostenía un empirismo psicológico, Pavlov tomaba del intelectualismo sus postulados. Empirismo e intelectualismo transportan a los modos primitivos del comportamiento estructuras que pertenecen a un nivel muy superior» (90).

Que no se puede explicar lo superior por lo inferior, ni lo inferior por lo superior, en cuanto al orden del comportamiento se refiere. Hay que rechazar, por consiguiente, todo mecanicismo y automatismo, todo atomismo y empirismo.

Que el comportamiento humano es de un orden distinto, radicalmente, al del comportamiento animal; como éste es, a su vez, de un orden distinto, también radicalmente, al de las reacciones de la física.

Que los animales no son puros autómatas sin interior, sino que su comportamiento tiene una *significación* (es noción más neutra y amplia que la de intencionalidad). Que su modo de significar es distinto, también radicalmente, del modo humano: el comportamiento animal *tiene*, el humano *tiene y es* significación.

Que el hecho de que lo superior no se explique por lo inferior y viceversa no significa que se excluya toda *integración*—dándole, por

(90) EC, p. 180.

ello, un sentido diverso—de lo inferior en lo superior. Así la distinción entre los dos órdenes de la realidad, el de las «reacciones inferiores o mecánicas, función, como un hecho físico, de condiciones antecedentes y que se desenvuelven, por lo tanto, en el espacio y el tiempo objetivos», y el de «reacciones 'superiores', que no dependen de los estímulos materialmente considerados, sino más bien del sentido de la situación, que parecen suponer, por consiguiente una 'mira' de esta situación, una prospección, y no pertenecen ya al orden del en-sí (mundano), sino al orden del para-sí» (conciencia absoluta) es anulada y declarada en fracaso por el análisis del comportamiento, ya que «el *comportamiento*, en tanto que tiene una estructura, no se ubica en ninguno de esos dos órdenes» (91).

Que la descripción de las estructuras del comportamiento nos ha mostrado cómo el espacio y el tiempo en el que se desarrolla el comportamiento, no son el espacio y el tiempo «objetivos», es decir, tal como los concibe y considera la física clásica (siglos XVII y XVIII), a modo de una serie de hechos físicos; ni como los concibe y explica el criticismo. El espacio y el tiempo son «para el organismo», están integrados en una estructura de significación superior y dentro de un conjunto global que incluye no sólo el espacio y el tiempo *actuales* sino la posibilidad referencial a un espacio y tiempo virtuales, e incluso toda una historia del comportamiento. Más detenidamente los expondrá en la *Phénoménologie de la perception*.

Que al igual como las estructuras anatómicas y fisiológicas, sin poder *explicar* el comportamiento, sin embargo son requeridas e integradas dentro de una estructura funcional superior (el paralelismo entre lo «psíquico» y lo «fisiológico» ya vimos no es físico ni anatómico sino funcional) así también espacio y tiempo «objetivos» no explican el comportamiento, pero son integrados en una estructura funcional superior. «En el momento decisivo del aprendizaje, un 'ahora', adquiere un valor particular y resume los tanteos del comportamiento, transforma la situación singular de la experiencia en una situación típica y la reacción efectiva en una aptitud. A partir de ese momento, el comportamiento se desliga del orden del en-sí y se convierte en la proyección fuera del organismo de una *posibilidad* que le es interior» (92). El comportamiento, sobre todo en el aprendizaje, demuestra que en el organi-

(91) *Ibid.*

(92) *Ibid.*

mo hay una acumulación de experiencias pasadas, de «presentes» o «ahoras», que en el «presente» o «ahora» actual se integran, conexio- nan y resumen todos los tanteos pasados, para dar una solución frente a la situación singular actualmente presente que se convertirá en un modo nuevo, típico de comportarse ante situaciones semejantes; con lo cual se ha creado ya la *aptitud* o hábito, que es una *posibilidad* interior de reacción ante un estímulo o de proyectarse hacia el mundo circundante.

Por eso, el mundo en cuanto lleva en sí seres vivientes deja de ser una materia plena de partes yuxtapuestas, con un modo unívoco de reacción, para tener que abrirse, romper sus estructuras puramente físicas, dejando entrada a un modo nuevo de ser: el del comportamiento, que supone una unidad no de yuxtaposición sino de integración, no física sino funcionalmente orgánica, proyectada hacia ese mundo y formando parte del mundo, con capacidad para modificarle incluso, imprimiéndole *sentidos* que en cuanto en-sí no tendría pero que sin embargo están en él como capacidades, como aptitudes (cuando construimos un instrumento modificamos el *sentido* de la cosa natural) según la física, pero ese sentido nuevo estaba en la cosa como aptitud, como capacidad para ser así percibida). Luego, la teoría del universo como un mundo en-sí, como un mundo de «cosas» es falsa, como lo es también la dualidad del en-sí y el para-sí, a no ser que estén integradas en la unidad funcional y superior, única que se da de hecho, del comportamiento. Mas esa integración nunca es perfecta, siempre oscila, en el vaivén de la vida, entre la dualidad y la identidad, entre la integración y la desintegración. Es, pues, una unidad funcional ambigua.

«Los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal no se dirigen al mundo verdadero o al ser puro sino al ser-para-el-animal, es decir, a un cierto medio característico de la especie; no dejan transparentar una conciencia, es decir, un ser en el que toda la esencia sea conocer, sino una cierta manera de tratar el mundo, de ser-en-el-mundo o de 'existir'. Una conciencia es, según la expresión de Hegel, un 'agujero en el ser', y tampoco «nemos aquí más que un hueco» (93).

No bastaba rechazar el empirismo con todas sus secuelas, es que el empirismo se funda—como ya vimos—en una ontología de la distinción real entre el mundo de la extensión y el del pensamiento;

(93) EC, p. 181.

por ello, negar aquel es negar sus supuestos ontológicos, y negar éstos equivale también a negar el «intelectualismo» de la conciencia como un «para-sí», como un ser en el que toda la esencia sea conocer y que se se hallaría oculto tras el cuerpo visible. Pues el comportamiento nos ha mostrado que, aún aquellos seres que no tienen «conciencia», actúan no automáticamente, sino en virtud de una estructura de actividad que tiene significación, que hay un sentido en la acción del animal; que esa actividad, por lo mismo, va no hacia el «ser puro» de la conciencia constituyente, puesto que no la tienen, sino a un medio determinado por los *a priori* de la especie, en el que se mueve la acción del animal, como ya vimos.

Luego, la existencia del comportamiento como medio de tratar el mundo, como «ser-en-el-mundo», como «existir», rompe, quiebra los moldes del mundo en-sí, que el intelectualismo oponía al mundo para-sí o mundo de la conciencia, son un «agujero en el ser» y si ésta es, según Hegel, la definición de la conciencia y los animales no la tienen, indica que tal distinción fracasa y que la filosofía montada sobre la misma, lo está sobre un postulado falso y debe ser revisada desde sus mismos cimientos o fundamentos, dejándose llevar por la misma experiencia y no, haciendo que ésta se pliegue a sus postulados o supuestos *a priori*.

La descripción del comportamiento y de sus estructuras nos ha llevado a negar tanto «una filosofía que yuxtapone términos exteriormente asociados» como «otra filosofía que vuelve a encontrar las relaciones intrínsecas del pensamiento en todos los fenómenos» (94).

«El conductismo, el solipsismo y las teorías 'proyectivas' admiten todos que los comportamientos se me dan como cosas expuestas ante mí. Pero negar a los animales la conciencia en el sentido de conciencia pura, la *cogitatio*, no es hacer de ellos autómatas sin interior. El animal, en una medida variable según la integración de su comportamiento, es realmente *otra existencia*; esa existencia es percibida por todo el mundo, es un fenómeno independiente de toda teoría nocional sobre el alma de los animales... la teoría de los animales máquinas es una 'resistencia' al fenómeno del comportamiento» (95).

Al nivel de la conducta simbólica—comportamiento humano—y más exactamente al nivel de la *palabra intercambiada*, es cuando se me apa-

(94) EC, p. 183.

(95) EC, p. 182.

recen mi propia existencia y la de los *otros*, como extrañas a la mía y como ordenadas en un mundo verdadero. Es cuando percibo a los otros hombres como un *alter ego*, como otros yoes; sólo entonces el sujeto del comportamiento, en lugar de considerarse como *constituyente* o constructor del mundo verdadero, es cuando se «irrealiza» y se descubre como un yo, semejante a los otros yoes, como una existencia semejante a las de los otros; cuando puede liberarse del error idealista de *constituir* al otro como otro Yo trascendental o ideal, puesto que su palabra, aun convertida en puro fenómeno de expresión, permanece siempre expresiva de sí mismo tanto como de la verdad, y esto indivisiblemente. «No hay, pues, comportamiento que atestigüe una *pura* conciencia tras de sí, y el otro nunca se me da como equivalente de mi propio yo que piensa. En ese sentido, no sólo a los animales habría que negarles la conciencia» (96).

El estudio del comportamiento, pues, nos ha llevado a negar la estructura humana como la de un yo pensante, pensamiento puro, pura conciencia ante la que el mundo no es más que una representación; ya que me hace descubrir la existencia de otros comportamientos como el mío, pero si yo no soy puro pensamiento tampoco lo pueden ser ellos; en este sentido, si entiendo por «conciencia» al puro yo-pensante como el comportamiento me ha demostrado que yo no lo soy, tendría que negarme a mí y a los otros como yo la «conciencia» y no sólo a los animales. Pero aún hay más y es que si el mundo se reduce para tal teoría de la conciencia a pura «representación», entonces, suponer conciencias extrañas a la mía, sería empequeñecerlo a la «condición de espectáculo privado», quebrarlo en una multiplicidad de «representaciones del mundo» y hacer de él nada más que «el sentido que éstas tienen en común o el invariante de un sistema de mónadas. Ahora bien, de hecho tengo conciencia de percibir el mundo, y, tomados en él, comportamientos que se dirigen *al mismo mundo* numéricamente uno, es decir, que en la experiencia de los comportamientos supero efectivamente la alternativa del para-sí y del en-sí» (97).

Luego, para realizar el objetivo o finalidad que se propuso al comienzo de la obra, es necesario estudiar más detenidamente el fenómeno del comportamiento. Hasta ahora sólo buscó establecer que el comportamiento era, contra las teorías mecánicas del conductismo,

(96) EC, p. 181-182.

(97) EC, p. 182.

irreductible a sus pretendidas partes ; pero para esto hubiera bastado un instante de reflexión, si no se hubiera tenido algo más importante en cuenta. «La estructura del comportamiento, tal como se ofrece a la experiencia perceptiva, no es ni cosa ni conciencia», en el sentido que hemos visto daba a ambos términos, rechazando por igual el empirismo y el intelectualismo de la conciencia como un para-sí. «El comportamiento humano está hecho de relaciones, es decir, que es pensado y no en sí, como cualquier otro objeto... no es una cosa, pero tampoco es una idea ; no es la envoltura de una pura conciencia y, como testigo de un comportamiento, no soy una pura conciencia. Es precisamente lo que queríamos expresar al decir que es una forma» (98).

Pero la noción de forma «es ambigua. Ha sido introducida hasta aquí por ejemplos físicos y definida por los caracteres que la hacían apta para resolver los problemas de la psicología y la fisiología—como medio de evitar las antítesis clásicas en el análisis del «sector central» del comportamiento, así como el de sus manifestaciones visibles—. Falta comprenderla a ella misma, sin lo cual la significación filosófica de lo que precede sería equívoca» (99).

6.—*El orden físico. El orden vital. El orden humano.*

a) El problema de la forma :

Acabamos de ver, en los dos capítulos precedentes, cómo Merleau-Ponty ha utilizado la teoría de la *Gestalt* para rechazar las doctrinas atomistas y establecer una serie de conclusiones frente al conductismo. Pero nuestro autor no se queda en la *Gestalttheorie*. Ha comprendido que la noción de forma es ambigua y, en consecuencia, que es necesario comprenderla íntimamente y explicarla en función de las conquistas positivas hasta aquí establecidas, para no incurrir en los mismos defectos que se venían criticando : materialismo y espiritualismo substancialista. Por eso, el capítulo III comienza con una crítica de la *Gestalttheorie* que tiende a elucidar la interpretación genuina que debe darse a la noción de forma o estructura a fin de establecer una Psicología que se libere, de una vez para siempre, de caer en cualquier tipo de materialismo, finalismo o substancialismo.

(98) EC, pp. 182-183.

(99) EC, p. 183.

Es que la *Gestalttheorie*, como la doctrina del «pensamiento puramente estructural», aun cuando pretendan rechazar la «filosofía de las substancias» lo hacen sin embargo al nivel de las conclusiones, mas no al de los supuestos ontológicos sobre que basculan. Y «la 'forma'—dice Merleau-Ponty—sólo puede ser plenamente comprendida y deducidas todas las implicaciones de esta noción, en una filosofía que se libere de los postulados realistas que son los de toda la psicología. Mientras se busque una filosofía integral sin abandonar esos postulados sólo puede volver a caerse en el materialismo o en el espiritualismo que se deseaba superar» (100). En efecto :

Se ha establecido contra el conductismo que no es lícito identificar el *medio o ámbito geográfico* con el *medio o ámbito del comportamiento*, pues tanto el estímulo como la reacción—que siempre son «para el animal» o «del animal»—se pueden desdoblar mediante el análisis. El estímulo puede ser considerado como «hecho físico en sí» (ámbito geográfico) y como «situación para el animal» (ámbito de comportamiento) determinada por los *a priori* de la especie y aún de cada individuo (el *ad unum* de la Escolástica) y que es el único que vale en las reacciones del organismo. De este modo «las relaciones eficaces en cada nivel, en la jerarquía de las especies, definen un *a priori* de esta especie, una manera que le es propia de elaborar los estímulos y así el organismo tiene una realidad distinta, no substancial, sino estructural» (101).

La respuesta o reacción, a su vez, puede ser estudiada como *comportamiento geográfico* o actuación, es decir, la suma de movimientos ejecutados efectivamente por el animal en su relación objetiva con el medio físico, y como *comportamiento propiamente dicho*, a saber, esos mismos movimientos considerados en su articulación interior, en su estructura inmanente, que tiene una significación, que responde a una unidad de «inteligibilidad inmanente», si se tiene en cuenta que «esta expresión no designa necesariamente un mundo del que el animal *ten-ga conciencia* sino solamente el conjunto de las relaciones originales que definen el comportamiento» (102).

Por ello, las reacciones de un animal no son una serie de hechos, unos edificios de movimientos elementales, sino gestos dotados de unidad interior, que se dirigen a un mundo *para el animal*, limitado y

(100) EC, p. 189.

(101) EC, p. 185.

(102) EC, p. 187, nota 7.

determinado por los *a priori* de la especie. «No puede señalarse en la conducta animal una primera capa de reacciones que responderían a las propiedades físicas y químicas del mundo y a las que, ulteriormente, la transferencia de poderes reflexógenos agregaría una significación adquirida. La experiencia en un organismo no es el registro y la fijación de ciertos movimientos realmente cumplidos; surge de las aptitudes, es decir, del poder general de responder a situaciones de un cierto tipo por reacciones variadas que no tienen en común más que el sentido... Así, situación y reacción se enlazan interiormente por su participación común en una estructura donde se expresa el modo de actividad propio del organismo... Todo lo que traba la actividad del animal suprime también el poder reflexógeno de ciertos estímulos, los sustrae de su *universo sensorial*» (103).

Si el comportamiento es una «forma» no se le puede asignar todo lo que depende de cada una de las condiciones internas o externas consideradas aparte, ya que éstas tendrán en él un efecto global e indivisible. Habrá, pues, que reconocer por encima del *campo físico*—sistema de fuerzas orientadas—en el que tiene lugar el comportamiento, el carácter original de un *campo fisiológico*—como segundo sistema de tensiones y de corrientes—, único que determinará de una manera decisiva el comportamiento efectivo. E incluso, en el caso del comportamiento simbólico o humano, admitir la originalidad de un tercer sistema o *campo mental*.

Pero, con esto, la *Gestaltpsychologie* ¿no nos remite nuevamente a los problemas clásicos que el conductismo ha querido eliminar exhibiendo el comportamiento en el plano único de la causalidad física? Para superar las antinomias materialismo-espiritualismo y materialismo-vitalismo piensa que puesto que la noción de forma es aplicable a los tres campos definidos, los integraría como tres tipos de estructuras. De este modo, la cantidad, el orden y el valor o significación no serían ya las propiedades exclusivas respectivamente del orden físico, vital y humano, sino categorías universalmente aplicables que sólo tendrían un carácter *dominante* en el orden respectivo.

Sin embargo, esto no sólo no resuelve el problema, antes bien lo agrava; pues al llevar esta solución a sus últimas consecuencias incu-

(103) EC, pp. 186-187.

rrimos bien sea en un materialismo más rígido y coherente, bien en un espiritualismo substancialista, que eran los términos que se deseaba evitar.

Desde el momento en que la distinción entre los tres órdenes se realiza según el carácter *dominante* lo es únicamente por una diferencia estructural; el comportamiento sigue siendo un hecho del mundo, intercalado entre hechos anteriores y posteriores, realmente contenido en un sector del espacio y un segmento del tiempo; la vida y la conciencia son introducidas como *condiciones adicionales* que vienen a suplir los determinantes físicos insuficientes; las relaciones, las estructuras biológicas y psíquicas vuelven a caer en la condición de *fuerzas* reales, de causas motoras. Nos hallamos otra vez, si bien con un lenguaje nuevo, en el antiguo espiritualismo con sus problemas; la noción de estructura ha sido introducida en vano y no se ha obtenido la integración buscada, a saber, aquella en la que materia, vida y espíritu, por participar *desigualmente* de la forma, representarían tres grados *diferentes* en sí mismos de integración y constituirían una jerarquía donde la individualidad se realizase cada vez más.

La *Gestaltpsychologie*, por supuesto, quiere alejarse de estas conclusiones del substancialismo espiritualista, pero lo que hace es encaminarse hacia el materialismo que pretendió superar. Admite que el comportamiento tiene sus raíces y efectos últimos en el ámbito geográfico, aun cuando sólo se relacione con él por intermedio del ámbito propio de cada especie y de cada individuo; sitúa el cuerpo humano en medio de un mundo «físico» que sería la «causa» (no importa el valor que al término se le dé y lo que la *Gestalttheorie* haya hecho para mostrar que ninguna fuerza tiene su causa suficiente fuera de sí) de sus reacciones. Por otra parte, descubre estructuras en el mundo físico en las que el tránsito de las condiciones a las consecuencias es discontinuo y que los sistemas físicos presentan ya, respecto de las influencias exteriores, esa autonomía notable que se halla en el organismo respecto de las condiciones físicas del medio y en el comportamiento simbólico respecto de su infraestructura biológica; lo que equivale a decir que admite verdadera homogeneidad de «comportamiento» en las tres clases de formas. Y, por consiguiente, que «los predicados de valor, la significación inmanente de los que no puede prescindir la definición objetiva del comportamiento, sólo serían la traducción, en un lenguaje humano por otra parte legítimo, de los procesos estructurales del sistema

nervioso, y éstos, a su vez, sólo representarían una variedad de las formas físicas» (104).

Las relaciones entre el alma y el cuerpo estarían resueltas, según la *Gestaltpsychologie*, al descubrir procesos nerviosos estructurales que por una parte tuvieran la misma forma que lo psíquico y por la otra fueran homogéneos de las estructuras físicas. La explicación última de lo psíquico y lo mental habría que ponerla siempre en la «imitación» de lo físico, deducirla en función de las formas físicas. Por ello, la integración de materia, vida y espíritu se obtendría mediante la «reducción al común denominador de las formas físicas» (105).

Creer salvarse del mecanicismo y materialismo por haber afirmado —al nivel de las conclusiones— que lo anatómico no es causa directa de lo fisiológico, ni éste de lo psíquico, y porque una estructura física compleja es menos «material» que los átomos de conciencia de la antigua psicología, pues «lo que cuenta, es el tipo de totalidad, la significación de la totalidad» (106).

«Pero ¿podemos conservar verdaderamente, como quiere la *Gestalttheorie*, la originalidad de las estructuras biológicas y psíquicas aun fundándolas sobre las estructuras físicas? Una explicación física del comportamiento supone que las formas físicas pueden poseer todas las propiedades de las relaciones biológicas y psíquicas a las que sirven de sustrato. En una filosofía que se priva de las distinciones materiales —como es la *Gestalttheorie*—, esto equivale a decir que no hay diferencia alguna entre los tres órdenes, y que vida y espíritu son distintos nombres para designar ciertas formas físicas. Justamente, si se piensa en términos de estructura, decir que las formas físicas dan cuenta en último análisis del comportamiento humano, equivale a decir que sólo ellas existen. Si no hay ya diferencias de estructura entre lo psíquico, lo fisiológico y lo físico, no hay ya diferencia alguna. Entonces la conciencia sería lo que sucede en el cerebro» (107).

Querer distinguirse del epifenomenismo, como hace Koffka, recurriendo a que uno de los caracteres más notables de los procesos fisiológicos en el hombre es «el aspecto consciente del proceso» no invalida la argumentación, que lleva a un materialismo feroz; puesto que la toma de conciencia—en una filosofía de las formas—nada agrega de

(104) EC, p. 192.

(105) EC, p. 193.

(106) WERTHEIMER, citado por Merleau-Ponty, cf. EC, p. 193.

(107) EC, p. 193.

radicalmente diverso a las estructuras físicas ; a lo sumo sería el índice de estructuras físicas particularmente complejas. Luego de éstas y no de la conciencia debería decirse que son indispensables a la definición del hombre.

He aquí las consecuencias a que lleva una teoría de la forma excitada en función de las conclusiones y no de los supuestos. Mientras se mantengan los postulados «realistas» se la pondrá entre el número de los *hechos* de la naturaleza, se la utilizará como una causa o como una cosa real, es decir, no se pensará en ella según la «forma». Por eso «mientras veamos en el mundo físico un ser que abarque todas las cosas y queramos insertar en él el comportamiento, se nos remitirá de un espiritualismo que sólo mantiene la originalidad de las estructuras biológicas y psíquicas, oponiendo sustancia a sustancia, a un materialismo que sólo mantiene la coherencia del orden físico reduciendo a éste los otros dos» (108).

Se impone, por ello, un estudio profundo, *a radice*, de la teoría de la forma que nos permita comprender la materia, la vida y el espíritu como tres órdenes realmente distintos de significaciones.

b) La forma en el orden físico :

Vimos, al final del capítulo anterior, que la estructura del comportamiento es, para nuestro autor, una «forma». Acabamos de ver que si se habla de formas físicas, vitales y humanas no puede hacerse en sentido homogéneo (consideradas como *formas en sí* de cada orden) so pena de incurrir en un espiritualismo substancialista o en el opuesto materialismo. Con otras palabras, no se puede hablar de estructuras de comportamiento físicas, vitales y simbólicas como si fueran homogéneas, suponiendo que tales estructuras lo son en sí en cada orden respectivo, ya que ello equivaldría a afirmar que las tres se reducen a uno de los extremos : bien sea al simbólico, bien al físico. Ahora, para elucidar—desde dentro—, la nueva teoría de la forma, nos analiza en qué sentido puede decirse, contra el positivismo, que el mundo físico comporta estructuras. Y para ello comienza dándonos la noción de forma :

«La noción de forma que nos han impuesto los hechos se definía como la de un sistema físico, es decir, la de un conjunto de fuerzas

(108) EC, p. 194.

en estado de equilibrio o de cambio constante, tal que ninguna ley sea formulable para cada parte considerada aparte y que cada sector esté determinado en tamaño y en dirección por todos los otros» (109).

Así considerada, la noción de forma no es asimilable apenas por la física clásica, ya que niega la individualidad en el sentido que dicho física la afirma y viceversa. Analizando los ejemplos de forma en la física clásica aducidos por Koehler (distribución de cargas eléctricas en un conductor, diferencia de potencial, corriente eléctrica), más la experiencia de Cavendish sobre la caída de los cuerpos, aún con las correcciones de la teoría de la relatividad, parece la concepción positivista de la causalidad y se hace evidente que «lo exigido por el contenido efectivo de la ciencia no es seguramente la idea de un universo donde todo en rigor dependiera de todo y donde no fuera posible ningún «lívaje, pero tampoco la de una *naturaleza* donde los procesos fueran cognoscibles aisladamente y que los produjera de su fondo; no es la fusión ni la yuxtaposición: es la estructura» (110).

Y es que, en efecto, el mundo físico comporta estructuras, pues las leyes y la relación lineal de consecuencia a condiciones nos remiten a hechos en interacción, a «formas» de las que no deben ser abstraídas; sin ellas, las leyes, o más bien las relaciones fundamentales, no podrían ser ni completamente formuladas ni exactamente verificadas, como afirma Brunschvicg. Pero, contra la doctrina de la *Gestalttheorie*, hay que puntualizar que tales estructuras físicas no están «en» una «naturaleza» considerada en sí, para constituir su espíritu; puesto que las mismas razones que desacreditan la concepción positivista de las leyes desacreditan también la noción de formas en sí. Ambos dogmatismos desconocen el sentido viviente de las nociones de estructura y ley en la conciencia científica.

La relación entre estructura y ley en la ciencia es una relación de englobamiento recíproco. Las leyes, contra la tesis positivista, necesitan ser englobadas, remiten a una forma o estructura. Pero, a su vez, contra la *Gestalttheorie*, la estructura sólo es supuesta por la ley como condición de existencia. Estructura y ley son, pues, dos momentos dialécticos, no dos potencias de ser. «La forma no es un elemento del mundo, sino un límite hacia el que tiende el *conocimiento* físico y que

(109) EC, p. 195.

(110) EC, p. 199.

éste mismo define» (111). «La forma pues no es una realidad física; sino un objeto de percepción sin el cual, por otra parte, la ciencia física no tendría sentido, puesto que está construída a propósito de él y para coordinarlo» (112).

«De hecho y de *derecho*, la ley es un instrumento de conocimiento y la estructura es un objeto de conciencia. Sólo tiene sentido para pensar el mundo percibido» (113). Luego, no es el mundo físico, ni el fisiológico quienes pueden explicar el mundo simbólico o humano, sino que es la ciencia quien, para comprender el mundo físico percibido, formula unas categorías o instrumentos de conocimiento que nos den la explicación del mismo. Esas estructuras que la ciencia utiliza como objetos de percepción no están pues «en» una «naturaleza» (en el sentido que la entiende la *Gestalttheorie*) sino que son *para* una conciencia.

c) La forma en el orden vital :

Esta concepción de la forma física como objeto de percepción no sirve para las formas vitales. Su realidad es distinta radicalmente de la de las formas físicas. Las formas vitales son «originales» respecto a los sistemas físicos, es decir, son esencialmente distintas y por consiguiente ni se reducen las vitales a las físicas, ni éstas se explican por aquellas. En efecto :

La forma física es un equilibrio obtenido respecto a ciertas condiciones exteriores dadas y, aún en los sistemas físicos que modifican por su evolución interior las condiciones mismas de que dependen, la acción ejercida exteriormente tiene siempre por efecto reducir un estado de tensión, encaminar el sistema hacia el reposo. «Hablamos por el contrario de estructuras orgánicas cuando el equilibrio no se obtiene respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones sólo *virtuales* que el sistema mismo trae a la existencia ; cuando la estructura, en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquellas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio» (114). Luego, la actividad de una y otra y con ello el ser de una y otra son esencialmente distintos.

(111) EC, p. 202.

(112) EC, p. 204.

(113) EC, p. 206.

(114) EC, p. 207.

No cabe argüir, con Koehler, que los comportamientos privilegiados tiene un paralelismo con los sistemas físicos en cuanto que dan un sentimiento de equilibrio y facilidad por ser los «más simples», «más naturales», aquellos en los que «se gasta menos energía»; pues observando la conducta animal vemos que las más de las veces no tienen *en sí mismos* ningún privilegio de simplicidad o de unidad y si lo encontramos más simple es por ser privilegiado. En cuanto a su carácter económico, dejando aparte que el tal no está objetivamente establecido, resulta además muy claro que el organismo no es una máquina regulada según un principio de economía *absoluta*. «Las más de las veces el comportamiento privilegiado es más simple y más económico *teniendo en cuenta la tarea en que el organismo se encuentra comprometido*, y sus formas de actividad fundamentales, el aspecto de su acción posible, están supuestos en la definición de las estructuras que serán las más simples *para él*, privilegiadas *en él*» (115).

Las reacciones desencadenadas por un estímulo, en el organismo, dependen no de las condiciones locales, sino de la actividad total del organismo, es decir, de la significación que aquel tiene para éste *hic et nunc*. Para el mismo individuo será privilegiado un tipo u otro de comportamiento según se encuentre sano o enfermo, en éstas o aquellas condiciones; luego no es un conjunto de fuerzas que tienden al reposo por las vías más cortas, sino un ser capaz de ciertos tipos de acción.

Cada organismo tiene, en presencia de un medio dado, sus condiciones óptimas de actividad, su manera propia de realizar el equilibrio, y los determinantes interiores de ese equilibrio no están dados por una pluralidad de vectores, sino por una actitud general frente al mundo. De ello se sigue que las estructuras inorgánicas se dejan expresar por una ley y, en cambio, las estructuras orgánicas sólo se comprenden por una norma, por un cierto tipo de acción *transitiva* que caracteriza al individuo... mide la acción de las cosas sobre sí y delimita él mismo su medio por un proceso circular que no tiene análogo con el mundo físico» (116). Las relaciones entre el individuo orgánico y su medio son, pues, verdaderamente dialécticas, que hacen aparecer relaciones nuevas que no pueden compararse a las de un sistema físico y su ambiente, ni tampoco comprenderse cuando se reduce el organismo a la imagen que de él dan la anatomía y las ciencias físicas. Unas obtienen el equi-

(115) EC, p. 209.

(116) EC, p. 211.

librio con mínimo gasto y otras en cambio efectúan un verdadero trabajo en el que todo el organismo se encuentra comprometido. Su comprensión por lo tanto está en función de su significación vital. La estructura vital resulta completamente original (distinta) respecto de la estructura física.

Se puede hacer un análisis físico-químico del organismo tan complejo como se desee, ya que la físico-química del organismo es la más compleja que hay, pero nunca se podrá hallar un equivalente de las estructuras orgánicas en las físicas. «Construir un modelo físico del organismo no sería construir un organismo. Los modelos físicos de la *Gestalttheorie* tienen tan poca relación con los fenómenos de la vida como la cristalización con la cariocinesis» (117).

Y es que las reacciones de un organismo sólo son comprensibles y previsibles si se las piensa no como contracciones musculares que se desarrollan en un cuerpo, sino como actos que se dirigen a un cierto medio, presente o virtual: el acto de tomar una presa, de marchar hacia un objetivo, de correr lejos de un peligro. Suponen, pues, y entrañan una *unidad de significación*. El comportamiento vital *tiene* significación cuando se le estudia en sus condiciones naturales, no cuando se le desnaturaliza en las experiencias de laboratorio. Las cosas en tanto son estímulos en cuanto tienen un *sentido* para la unidad de significación que es la forma o estructura del individuo orgánico y el animal reacciona frente a él según el sentido concreto que *para él* tiene en aquellas circunstancias. Pero esa forma vital no es ni una «causa especial» reductible a las causas físicas; ni un «hecho de la naturaleza» explicable por los hechos físicos, ni un «impulso vital»; sino una estructura, un conjunto o unidad de significación, es decir, de dar un *sentido para el animal* a determinadas cosas del ambiente en que se mueve, convirtiéndolas en estímulos determinados y precisos; o negándoles la categoría de tales, la capacidad de crearse un mundo propio o mundo de comportamiento dentro del mundo o ambiente geográfico más amplio. El mismo modifica su medio según la norma interior de su actividad. Y esa capacidad o estructura es la que le convierte en un individuo original, en un sentido muy distinto del de la física, aún moderna. Es una estructura determinada que le pertenece por una necesidad interna. No es,

(117) EC, p. 214.

pues, una estructura de hecho que halle la ciencia física, sino una *estructura de derecho* (118).

«El organismo se distingue de los sistemas de la física clásica porque no admite la división en el espacio y en el tiempo... Se distingue también de los sistemas de la física moderna porque las unidades de comportamiento indivisibles permanecen en física como datos opacos, mientras que en biología se convierten en el medio de un nuevo tipo de intelección... La unidad de los sistemas físicos es *unidad de correlación*; la de los organismos es *unidad de significación*... la coordinación por el *sentido*... La significación y el valor de los procesos vitales que la ciencia debe tener en cuenta son atributos del organismo *percibido*, pero no son por lo mismo denominaciones extrínsecas respecto al organismo verdadero, pues el organismo verdadero, el que la ciencia considera, es la totalidad concreta del organismo percibido, portador de todas las correlaciones que en él descubre el análisis y no descomponible en ellas» (119).

El organismo viviente *tiene*, pues, un comportamiento: sus acciones no son comprensibles como funciones del medio físico y las partes del mundo respecto a las cuales reaccionan están delimitadas para ellos por una norma interior. «La estructura ideal de un comportamiento permite vincular el estado presente de un organismo con un estado anterior considerado como dado, ver en él la realización progresiva de una esencia ya legible en este último, sin que se pueda nunca pasar el límite ni hacer de la idea una causa de la existencia» (120).

d) La forma en el orden humano:

Si una verdadera doctrina de la forma debe reconocer y fundamentar la originalidad y distinción de las formas vitales respecto de las físicas, a través de penetrar—mediante el estudio de la experiencia científica—en la naturaleza intrínseca de cada uno de ambos tipos de formas que no son homogéneos sino radicalmente distintos, igual debe acontecer con las formas humanas o simbólicas respecto de las formas vitales o del organismo animal. Ya vimos, en el capítulo anterior, las características inherentes a las formas de comportamiento «amovibles» (propias del reino animal) y «simbólicas» (específicas del comportamiento

(118) Cf. EC, p. 219.

(119) EC, pp. 220-221.

(120) EC, p. 226.

humano) que las distingúan intrínseca y radicalmente entre sí, como dos tipos de comportamiento irreductibles, imposibles de explicar uno en función del otro. Ahora profundiza nuestro autor en la misma cuestión para resaltar de una manera más eficaz la originalidad del comportamiento humano respecto del animal, a fin de poder más tarde enfrentarse con los problemas de las relaciones alma-cuerpo y de la conciencia perceptiva, cuya elucidación ha sido el objetivo último de esta obra.

El comportamiento es, pues, una dialéctica encarnada que se irradia sobre un medio según una estructura o significación que le es inmanente (121). Ahora bien, el comportamiento animal se dirige a un mundo que, si geográficamente es el mismo numéricamente uno para todas las especies animales y para todos los hombres, ambientalmente está determinado por los *a priori* (*ad unum*) de la especie, en función de la necesidad y el instinto: no lo amplía, no lo transforma incesantemente, no domina nuevas parcelas del mundo geográfico para transformar así su propio mundo ambiental; las cosas tienen para él únicamente aquel valor como objetos, aquel sentido que les ha sido dado por el *a priori* de su especie; es incapaz de crear nuevos sentidos, de considerar las mismas cosas bajo razones formales nuevas, bajo otras objetivaciones, y mucho menos aún de transformar las mismas cosas materialmente en instrumentos nuevos de actividad. Las mismas cosas, el mismo mundo geográfico que está ante estas dos especies distintas de animales tiene un sentido distinto para cada especie, sentido que ha sido dado *a priori* a través de la estructura de significación propia y exclusiva de su especie. Y no tiene capacidad para trasladar a su propia estructura también el sentido de la otra especie: aquella cosa no es objeto en ese sentido para él. Esta es la significación de la dialéctica animal.

El comportamiento humano, en cambio, inaugura una nueva dialéctica. Tiene en sí la capacidad de conferir *nuevos* sentidos a las cosas. Domina el medio geográfico de su existencia, transformándolo incesantemente para hacerse un medio ambiental cada vez más rico, más extenso, más estructurado; transforma y destruye las estructuras propias de ese mundo o ambiente humano que él se ha creado para dar origen a otras superiores; nada hay fijo y estable para él en su mundo, todo termina sufriendo transformaciones y destrucciones que llevan a crear nuevos modos, nuevas formas de existencia. Es que no está de-

(121) Cf. EC, p. 227.

terminado por ningún *a priori* de la especie (es libre, no está determinado *ad unum*, diríamos en nuestro lenguaje).

Y esta dialéctica nueva del comportamiento, que es el comportamiento humano, se experimenta tanto en el reino del *facere* como del *agere*; en el de la actividad exterior como en el del conocimiento. Luego, es irreductible a la dialéctica vital y ni ésta se explica por aquella ni viceversa.

Merleau-Ponty prefiere hablar de *trabajo* humano para designar «el conjunto de las actividades por las que el hombre transforma la naturaleza física y viviente», en vez de emplear el término «acción, como hacen la mayor parte de los psicólogos contemporáneos», «pues si nada es más común que enlazar la conciencia con la acción, es raro que se considere la acción humana con su sentido original y su contenido concreto» (122).

Pues bien, el trabajo humano «proyecta, entre el hombre y los estímulos físico-químicos, 'objetos de uso'—la ropa, la mesa, el jardín—, 'objetos culturales'—el libro, el instrumento de música, el lenguaje— que constituyen el medio propio del hombre y hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento» (123). Así el par situación percibida-trabajo, que es lo propio del comportamiento humano, es irreductible al par situación vital-reacción instintiva, que es lo típico del comportamiento animal.

Pero hay más y es que esta realidad del «trabajo humano» como *proyección* exige revisar desde sus fundamentos, y consiguientemente reformar, la *noción de conciencia*, tal como la usa la psicología contemporánea y como la usó el mismo Bergson.

En efecto, negar a los actos humanos significación propia, porque ve en el trabajo humano, en la construcción inteligente de los instrumentos sólo «una manera de alcanzar los fines que el instinto persigue», como lo hace Bergson, es cerrar los ojos conscientemente a la originalidad, a la real diversidad de significación que existe entre el comportamiento instintivo y el simbólico o inteligente; es querer explicar éste por aquel; es, en el fondo, no estar completamente liberados de un cerrado materialismo. Por eso, el mismo Bergson vuelve a veces a una noción puramente motora de la acción y como esa acción es siempre en él la acción vital resulta que cae nuevamente en el mecanicismo y

(122) EC, p. 229.

(123) EC, p. 228.

materialismo que intentaba superar. Porque su noción* de conciencia es la conciencia de las fuerzas naturales actuando, se hace inconcebible que en ella se realice la relación entre esas fuerzas naturales y el sujeto pensante. «Ya sea la conciencia una duración continua o un centro de juicios, en ambos casos esta actividad pura es sin estructura, sin naturaleza... entre la conciencia de los contenidos y la conciencia de la acción que los arraiga en el ser, la relación permanece necesariamente exterior. En último análisis la conciencia se define (en ellos, claro está) por la posesión de un objeto de pensamiento o por la transparencia a sí misma, la acción por una serie de hechos exteriores entre sí. Se los ha yuxtapuesto, no se los ha enlazado» (124).

Se impone, en consecuencia, una reforma de la noción de conciencia; dejar de definirla como el conocimiento de sí, introducir la noción de una vida de la conciencia que desborde el conocimiento expreso de sí misma, describir las estructuras de la acción y del conocimiento en las cuales ella se compromete, e integrar en una misma unidad de significación el contenido de la percepción humana con la estructura de la acción humana: no hay dos tipos de conjuntos (instintivo y perceptivo), ni siquiera dos tipos de percepción (la del conjunto de cualidades—color, peso, sabor, etc—que se presentan a nuestro campo sensorial, y la de aquellas de que de hecho tenemos conciencia, porque la atención las ha elegido), lo que hay son unidades melódicas, conjuntos significativos vividos de una manera indivisa como polos de acción y núcleos de conocimiento (125).

Incluso la percepción incipiente o infantil—en la que se apoyaban los fautores de la teoría de la conciencia *actual*—, según demuestran los hechos de experiencia en el niño, no apunta inicialmente a objetos de naturaleza o cualidades puras, sino a intenciones humanas portadoras de aquellas cualidades u objetos, y a aprehenderlas como realidades probadas más que como objetos verdaderos. Después del cuerpo humano son los objetos de uso creados por el hombre los que componen el campo de la percepción incipiente. E incluso «cuando se dirige a objetos naturales es también a través de ciertos objetos de uso, las palabras, como tiende hacia ellos la percepción incipiente, y la naturaleza sólo es quizás aprehendida al comienzo como la puesta en escena mínima necesaria para la representación de un drama humano» (126).

(124) EC, p. 231.

(125) Cf. EC, pp. 231-236.

(126) EC, p. 236.

Así, pues, los objetos de la percepción incipiente son vividos como realidades antes que conocidos como objetos verdaderos. Esto exige una revisión y nueva fundamentación de la noción de conciencia. La conciencia no es comparable a una materia plástica que recibiera de afuera sus estructuras privilegiadas por la acción de una causalidad sociológica o fisiológica. Tampoco es una función universal de organización de la experiencia que impusiera a todos sus objetos las condiciones de la existencia lógica y de la existencia física, que son las de un universo de objetos articulados y sólo debiera sus especificaciones a la variedad de sus contenidos. «La conciencia es más bien una red de intenciones significativas, ya claras por sí mismas; ya, por el contrario, antes vividas que conocidas» (127). La llamada conciencia representativa no es más que una de las formas de la conciencia y si se la quiere definir por la referencia a un objeto—ya sea querido, deseado, amado o representado—, los movimientos sentidos se relacionan entre sí por una intención práctica que los anima, que hace de ellos una melodía orientada por una significación inmanente, por una estructura interior.

De este modo el sentido de la palabra vida es distinto cuando se refiere a la animal, de cuando se aplica a la humana. Las mismas acciones vitales tienen en el hombre un sentido muy superior al instintivo o al que podría resultar de la traducción de lo instintivo animal al plano humano. Así el vestido y la casa no sólo tienen sentido como protección del frío (sería traducción de lo que el pelaje y la cueva son para el animal, que es lo que dice Bergson) sino también como acto de adorno, de pudor, de proyección y realización de los valores preferidos; esto es, incluyen una nueva actitud, un nuevo ciclo de comportamiento respecto de sí mismo y del otro. El lenguaje no es sólo una ayuda al trabajo colectivo, expresa también que el hombre deja de adherirse inmediatamente al medio, para elevarlo a la condición de espectáculo y tomar posesión de él mentalmente por el conocimiento propiamente dicho; supera, pues, el universo de los objetos de uso.

«Pero esta conciencia vivida no agota la dialéctica humana. Lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza—económica, social, cultural—más allá de la naturaleza biológica; es más bien la de superar las estructuras para crear otras... crear instrumentos, no bajo la presión de una situación de hecho, sino para un uso virtual y, en particular para fabricar otros con ellos... La capacidad

(127) EC, p. 243.

de orientarse en relación a lo posible, a lo mediato, y no con relación a un medio limitado... Así la dialéctica humana es ambigua: se manifiesta primero por las estructuras sociales o culturales que hace aparecer y en las que se aprisiona. *Pero sus objetos de uso y sus objetos culturales no serían lo que son si la actividad que los hace aparecer no tuviera también por sentido negarlos y superarlos*» (128). Con otras palabras, que no pueden yuxtaponerse pura y simplemente la «conciencia fuera de sí» con la «conciencia de sí» y de un universo, o, como decía Hegel, la conciencia en sí y la conciencia en y para sí.

¿Quiere ello decir que lo psíquico respecto de lo vital y lo espiritual respecto de lo psíquico deben ser considerados como substancias o mundos nuevos? No, pues «un hombre normal no es un cuerpo portador de ciertos instintos autónomos, unido a una 'vida psicológica' definida por ciertos procesos característicos—placer y dolor, emoción, asociación de ideas—y dominado por un espíritu que desplegaría sus actos propios sobre esa infraestructura. El advenimiento de los órdenes superiores, en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores como autónomos y da, a las actividades que los constituyen, una significación nueva» (129). En nuestro lenguaje diríamos que el hombre no es la yuxtaposición de tres almas o formas substanciales (vegetativa, sensitiva y racional) sino la integración en la forma substancial humana, que es única, de las actividades de los dos órdenes inferiores.

Merleau-Ponty prefiere usar el término «orden humano» mejor que el de «orden psíquico» o «espiritual», ya que «la distinción tan frecuente entre lo psíquico y lo somático tiene su lugar en patología, pero no puede servir para el conocimiento del hombre normal, es decir, integrado, pues en él los procesos somáticos no se desarrollan aisladamente y están insertos en un ciclo de acción más extendido. No se trata de dos órdenes de hechos exteriores entre sí, sino de dos tipos de relaciones en las que el segundo integra al primero» (130). Los comportamientos vitales, al ser reorganizados en conjuntos nuevos, desaparecen como tales, para ser comportamientos humanos; el cuerpo en el sujeto normal, a condición de que no se le desprenda de los ciclos espacio-temporales de conducta de que es portador, no es distinto del

(128) EC, pp. 245-247.

(129) EC, p. 252.

(130) EC, pp. 252-253.

psiquismo. «El espíritu—a su vez—no es una diferencia específica que viniera a agregarse al ser vital o psíquico para hacer de él un hombre. El hombre no es un animal razonable» (131), puesto que la aparición de la razón y del espíritu transforma toda la esfera de los instintos, como se prueba a través de la patología (los trastornos agnósticos, por ejemplo, que afectan la actitud categorial o dialéctica humana producen la pérdida de las iniciativas sexuales; la abiación de los centros superiores ocasiona la muerte, mientras que los animales descerebrados pueden, bien que mal, subsistir; la alteración de las funciones superiores alcanza a los montajes llamados instintivos). El hombre no puede ser un animal, aunque su vida esté más o menos integrada como la de un animal; los instintos del hombre no existen *aparte* de la dialéctica espiritual, pero «correlativamente esa dialéctica no se concibe fuera de las situaciones concretas en que se encarna. No se actúa con el solo espíritu».

He aquí, pues, la solución frente a las discusiones entre «mentalistas» y «materialistas». Mientras se buscaba dejando intactos los supuestos ontológicos, que son idénticos para ambos, sólo se podía negar un campo para afirmar el otro; pero desde el momento en que, dejando aparte esos supuestos, se toma el comportamiento «en su unidad» y en su sentido humano, tal como nos lo presenta una descripción sin prejuicios, «ya no se trata de una realidad material, ni tampoco por otra parte de una realidad psíquica, sino de un conjunto significativo o de una estructura que no pertenece como propia ni al mundo exterior ni a la vida interior» (132). Por ello, lo que había que haber cuestionado, desde el comienzo, no eran las conclusiones del campo contrario, sino el supuesto ontológico del llamado «realismo» (moderno) en general.

La oscuridad viene, según nuestro autor, de la antigua antítesis entre percepción exterior e interior, y del privilegio concedido generalmente a ésta. Mas es una antítesis falsa, ya que «el objeto que consideran juntas la observación exterior y la introspección es, pues, una estructura o una significación que se alcanza aquí y allá a través de materiales diferentes. No cabe negar la introspección, pero tampoco se puede hacer de ella el medio de acceso privilegiado a un mundo de hechos psíquicos. Es una de las perspectivas posibles sobre la estructura y el

(131) EC, p. 253.

(132) EC, p. 254.

sentido inmanente de la conducta, que son la *única realidad psíquica*» (133).

7.—*Las relaciones entre el alma y el cuerpo.*

Con esto se inaugura el capítulo IV y último de la obra. Todas las doctrinas criticadas hasta aquí tuvieron como finalidad dar una solución clara a este problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, fundamental para cualquier tipo de Psicología. Materialistas y espiritualistas han constituido las dos soluciones extremas, en medio de las cuales hemos visto navegar a una serie de corrientes que se acercaban ora más ora menos a cualquiera de ellas, pero cuyas conclusiones, al ser llevadas a sus últimas consecuencias, terminaban desembocando en cualquiera de los extremos que se habían propuesto atacar. Ninguna de ellas ha satisfecho a Merleau-Ponty, a todas las ha encontrado un vicio radical que ha invalidado toda la especulación posterior: el principio «realista» sobre el que basculan, que parte de la dualidad de sustancias (extensión=cuerpo, pensamiento=alma) cartesiana.

Pero en lo elaborado hasta aquí por Merleau-Ponty ha quedado planteado un interrogante fundamental: ¿cuáles son las relaciones entre el orden superior integrante y los órdenes inferiores? ¿cómo el superior se libera del inferior fundándose al par en él? La solución va a dárnosla criticando las soluciones clásicas y en particular la del idealismo crítico, planteando después el problema de la conciencia perceptiva que deja así desbrozado el camino y abierta la puerta para su segunda obra fundamental: *Phénoménologie de la Perception*.

a) El realismo de la conciencia ingenua.

Para la conciencia inmediata lo que aprenhando es siempre una perspectiva de la cosa; y esta perspectiva varía según varíe yo de lugar o punto de vista al considerarla. Pero estos perfiles de la cosa no son apariencias sin valor sino «manifestaciones» de la cosa. «Así, aunque la conciencia ingenua nunca confunde la cosa con la manera que tiene de aparecérsenos, y justamente porque nunca incurre en esa confusión, lo que entiende alcanzar es la cosa misma, y no algún doble interno,

alguna reproducción subjetiva» (134). Pero tampoco imagina que el cuerpo o «representaciones» mentales formen como una pantalla entre ella misma y la realidad. Esto serán distinciones posteriores de la filosofía. La conciencia ingenua entiende que aprehende la cosa misma en sus aspectos perceptivos, trascendiéndolos.

Del mismo modo aprehende también el cuerpo propio, que le es *presente*; pero no como una masa material e inerte o como un instrumento exterior, sino como la envoltura viviente de nuestras acciones. Nuestras intenciones encuentran en los movimientos su vestimenta natural o su encarnación y se expresan en ellos, como la cosa se expresa en sus aspectos perspectivos. No se trata, por consiguiente, de una relación de causalidad entre alma y cuerpo. «La unidad del hombre no ha sido rota todavía; el cuerpo no ha sido despojado de predicados humanos; no se ha convertido aún en una máquina; el alma no ha sido todavía definida como la existencia para sí. La conciencia ingenua no ve en ella la *causa* de los movimientos del cuerpo ni tampoco la coloca en sí como al piloto en su navío. Esta manera de pensar pertenece a la filosofía, no está implicada en la experiencia inmediata» (135).

Hablando en términos kantianos el realismo de la conciencia ingenua es un «realismo empírico», no un realismo trascendental que pusiera como tesis filosófica a los objetos sólidos como las causas inaprensibles de «representaciones» únicas dadas. Nuestra experiencia directa de las cosas estaría, contra el empirismo, más allá de sus manifestaciones sensibles, y contra el intelectualismo, en cuanto que no son unidad del orden del juicio y que se encarnan en sus apariciones. «El ego, como centro del que irradian sus intenciones, el cuerpo que las lleva, los seres y las cosas a las que ellas se dirigen no están confundidos; pero no son más que tres sectores de un campo único. Las cosas son cosas, es decir, trascendentes respecto a todo lo que sé de ellas, accesibles a otros sujetos percipientes, pero justamente consideradas como tales y como tales, momentos indispensables de la dialéctica vivida que las abraza» (136).

(134) EC, pp. 260-261.

(135) EC, p. 263.

(136) EC, p. 264.

b) El realismo de lo sensible.

Apoyándose en que en determinadas circunstancias, como en los casos de enfermedad, la conciencia descubre una resistencia del cuerpo propio, surgió en filosofía la tesis de que el cuerpo hace pantalla entre nosotros y las cosas y que había que modificar la imagen que de él nos da la experiencia directa. Esa imagen no sería más que apariencia, el «cuerpo real» sería aquel que los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un conjunto de órganos del que no tenemos ninguna noción en la experiencia inmediata y que interponen entre nosotros y las cosas sus mecanismos, sus poderes desconocidos. Se desune el mundo real y el de la percepción, ésta ya no puede ser en adelante una toma de posesión de las cosas que las encuentra en su lugar propio, sino que deberá ser un hecho interior al cuerpo y resultante de su acción sobre él. El mundo se desdobra: habrá el mundo real, tal como está fuera de mi cuerpo, y el mundo tal como es para mí, numéricamente distinto del primero; habrá que separar la causa exterior de la percepción y el objeto interior que contempla. El cuerpo propio ha llegado a ser una masa material, mientras el sujeto se retira de él para contemplar en sí mismo sus representaciones. En lugar de los tres términos inseparables, ligados en la unidad viviente de una experiencia, tal como los revelaba la *descripción* pura, ahora encontramos tres órdenes de hechos, exteriores entre sí: los de la naturaleza, los orgánicos y los del pensamiento; que se *explican* mutuamente. La percepción resulta entonces de una acción de la cosa sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el alma.

Dos modos de causar la percepción, a través del cuerpo, se excogitan: la teoría de que los sentidos reciben de las cosas reales «cuadritos», «simulacros» o «especies intencionales» que excitan al alma a percibirlos (la percepción sería imitación o duplicación de las cosas sensibles en nosotros, o también la actualización en el alma de alguna cosa que estaba en potencia en un sensible exterior), y la doctrina de las «causas ocasionales» que supone que los movimientos de los cuerpos causando en el cerebro son los que, actuando inmediatamente contra nuestra alma, en tanto que está unida a nuestro cuerpo, provocan en ella los sentimientos, como afirmaba Descartes.

Pero una y otra exigen «la necesidad de ubicar en el cerebro alguna representación fisiológica del objeto percibido. Esta necesidad es inherente a la actitud realista en general» (137). Por eso todo intento de

superar esa dualidad que aquí se discute, realizado por materialistas y espiritualistas, está condenado al fracaso en tanto no se revisen los fundamentos de la misma.

c) Pseudo-cartesianismo científico.

Los sabios y psicólogos pseudo-cartesianos sustituyen la glándula pineal de Descartes por los circuitos asociativos variables y siguen considerando la percepción y sus objetos propios como «fenómenos psíquicos» o «interiores», funciones de ciertas variables fisiológicas y psíquicas. Merleau-Ponty, resumiendo la crítica amplia de los tres capítulos anteriores, rechaza esta opinión y la precedente.

Una cosa queda sin embargo patente y es la validez de los datos de la experiencia directa o inmediata, «cuando veo un objeto alejado no contemplo una *imagen mental de un tamaño determinado* como una placa sensible puede recibir una imagen física. Capto en y por el aspecto perspectivo una cosa constante que éste mediatiza. El objeto fenoménico no está como expuesto sobre un plano; comporta dos capas: la de los aspectos perspectivos y la de la cosa que ellos presentan» (138); su explicación filosófica no puede ser dada en función de una ley psicofisiológica.

d) El análisis cartesiano:

Hasta ahora, Merleau-Ponty, nos ha hecho ver cómo las doctrinas criticadas en los capítulos anteriores tenían su fundamento ontológico en la dualidad, que llama pseudo-cartesiana, de la *Dióptrica*, *Tratado del hombre* y *Tratado de las pasiones*, que «se colocan en un mundo completamente hecho, dibujan en él al cuerpo y, por fin, introducen en éste el alma» (139).

Sin embargo, la intención y objetivo, en principio, de Descartes no fue ese; ni tampoco es el logro principal del cartesianismo, afirma nuestro autor.

«El primer movimiento de Descartes fue abandonar las cosas extra-mundanales que el realismo filosófico había introducido, para volver a un inventario, a una descripción de la experiencia humana, sin presuponer nada de antemano que la explique desde afuera... Más allá de las ex-

(138) EC, p. 270.

(139) EC, p. 271.

plicaciones causales que hacen aparecer a la percepción como un efecto de la naturaleza, Descartes investiga la estructura interior, explicita su sentido, deduce los motivos que aseguran a la conciencia ingenua el acceder a las *cosas* y aprehender, por ejemplo, en un pedazo de cera un ser sólido más allá de las apariencias transitorias... El Cogito no me descubre solamente la certidumbre de mi existencia, sino que, más generalmente, me abre el acceso a todo un campo de conocimientos, dándome un método general: buscar, por la reflexión, en cada dominio, el pensamiento puro que lo define; por ejemplo, en lo que concierne a la percepción, analizar el pensamiento de percibir y el sentido de lo percibido, que son inmanentes a la visión de un trozo de cera, la animan y la sostienen interiormente» (140).

Pero Descartes, al llegar aquí, en vez de ver en el «pensamiento de la cosa» y «pensamiento del cuerpo» la «significación cosa» y la «significación cuerpo», se pierde en un universo de pensamiento que no da cuenta de las existencias ni del conjunto de conocimientos existenciales que están fuera de él. La integración del conocimiento de la verdad y la prueba de la realidad, de la intelección y la sensación, se realiza en Dios, no en el alma y una dualidad sustancial aparece para explicar el orden de las existencias y el de las esencias.

e) La idea crítica:

La filosofía crítica retoma la concepción del conocimiento sensible enseñada por Descartes e intenta resolver el problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma, no ya recurriendo a un «ocasionalismo» o a unos centros asociativos nerviosos, sino por una teoría intelectualista de la percepción.

En efecto, ya no se trata siquiera de distinguir la conciencia como forma general (inderivable de cualquier hecho corporal o psíquico) y los contenidos empíricos de la misma (referibles a los hechos exteriores y a nuestra constitución psicofísica), según se hacía en la *Estética trascendental*. Sino que a través de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (que afirmaba la provisionalidad de tal solución), la *materia* del conocimiento deja de ser un *componente del acto* de conocer para convertirse en noción límite *puesta por la conciencia* en su reflexión sobre sí misma. La percepción pasa entonces a ser sólo una variedad

(140) EC, p. 271-272.

de intelección y, en todo lo que tiene de positivo, un juicio. Así eliminaría los problemas que plantean las relaciones alma-cuerpo, forma-materia, dado-pensado. Sólo tendrían lugar en un «pensamiento confuso» que se atiene a los productos de la conciencia en lugar de encontrar en ellos la actividad que los hace ser. La «conciencia sensible» habría sido suprimida como problema y los caracteres «originales» de la experiencia perceptiva no serían en verdad más que privación y negación.

Pero las evidencias de la experiencia inmediata o directa son innegables y, en cuanto tales, constituyen la recusación más seria de esta teoría intelectualista. Aquí no se soluciona el problema, se le escamotea. Conocer sigue siendo, a pesar del criticismo, lo que defendía la conciencia ingenua: aprehender un *sentido*, una estructura o cosa, a través de las perspectivas bajo las que se me presenta. No son datos lo que aprehendo y que iría amontonando o yuxtaponiendo hasta formar con ellos un edificio que sería la cosa o el «pensamiento de la cosa»; sino que a través de los datos, las manifestaciones, las perspectivas aprehendo aquella estructura que ellos significan, que los trasciende a todos y que es la cosa o el *sentido* que la cosa tiene para mí. Falla, por consiguiente, todo intento «realista» de los «cuadritos» o causas ejemplares y de las causas ocasionales. El acto de conocer no pertenece al orden de los hechos; es una *toma de posesión* de los hechos, *incluso interiores*, que no se confunde con ellos. Se trata de una inspección del espíritu (una re-creación interior de la imagen mental, por eso puedo aprehender la estructura o sentido que la cosa tiene para mí, más allá de las cualidades o datos con que se me presenta) donde los hechos, al mismo tiempo que *vividos en su realidad*, son conocidos en su sentido. La cosa real no puede actuar en su materialidad sobre mi espíritu, es éste quien más allá de las perspectivas materiales aprehende un sentido (una razón formal, diríamos nosotros) que la cosa le ofrece, y mediante el cual la cosa puede actuar sobre ese espíritu, al constituirse ante él en sus articulaciones *inteligibles*. Con ello, la distinción entre mundo objetivo y apariencias subjetivas no es ya la de dos clases de entes, sino la de dos significaciones o inteligibilidades. «Lo que alcanzo en la percepción es la cosa misma, pues toda cosa en que pueda *pensarse* es una 'significación de cosa' y se llama justamente percepción al acto en el

cual esa significación se me revela» (141). Falla así también la teoría intelectualista de la percepción.

7.—*El problema de la conciencia perceptiva.*

La pregunta con que inicia el autor esta segunda parte del capítulo IV es más bien «¿No hay una verdad del naturalismo?». En efecto, analizando bien las conclusiones a que hemos llegado y retomándolas nuevamente parece que nos vuelven a conducir al criticismo, y es entonces cuando cabe preguntarse si es o no crítica su conclusión, es decir, si no había alguna verdad en el naturalismo, y si la única solución es, en última instancia y a despecho del ataque a la teoría intelectualista, una solución crítica al problema de las relaciones alma-cuerpo.

Que todas las afirmaciones hechas hasta ahora conducen a una actitud trascendental eso es evidente, pero ¿se cae en un «idealismo crítico» como el de Brunschvicg? ¿o más bien en una actitud trascendental que, por integrar en su seno la actitud natural, rechaza a *radice* el criticismo? y ¿qué consecuencias se obtendrían de ello para la conciencia perceptiva? He aquí la cuestión problemática que se va a intentar aclarar.

a) Tres órdenes de significación.

«Nos ha parecido que materia, vida y espíritu no podían definirse como tres órdenes de realidad o tres suertes de entes, sino como tres planos de significación o tres formas de unidad... Se nos ha remitido de la idea de una *naturaleza* como *omnitudo realitatis* a la de objetos que no podrían ser concebidos en sí, *partes extra partes*, y que sólo se definen por una idea en la que participan, una significación que se realiza en ellos... 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» (142). Luego parece ser que estos análisis nos conducen a la actitud trascendental, es decir, a una filosofía que trata a toda la realidad concebible como un objeto de conciencia.

Así, coincidiríamos con el punto de vista crítico en que el problema de las relaciones entre alma y cuerpo parece desaparecer, ya que

(141) EC, p. 277.

(142) EC, p. 280.

entre los tres planos de significación no puede tratarse de una operación causal. Y cuando decimos que el alma «actúa» sobre el cuerpo, porque nuestra conducta tiene una significación espiritual, a saber, que no se deja comprender por ningún juego de fuerzas físicas ni por ninguna de las actitudes características de la dialéctica vital; como cuando afirmamos que el cuerpo ha «actuado» sobre el alma, porque ocurre el movimiento contrario, estamos usando una expresión impropia, utilizamos una noción unívoca de cuerpo a la que sobreañadimos una fuerza espiritual, estamos imaginando una acción transitiva de sustancia a sustancia. Habría que decir más bien que el funcionamiento corporal está integrado en un nivel superior al de la vida y que el cuerpo ha devenido verdaderamente cuerpo humano, si se tratara del primer caso, y si hablamos del segundo, que el comportamiento se ha desorganizado para dejar lugar a estructuras menos integradas. «En suma, la pretendida acción recíproca se reduce a una alternancia o una sustitución de dialécticas. Puesto que lo físico, lo vital, el individuo psíquico, sólo se distinguen como diferentes grados de integración, 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» (143).

Las mismas lesiones corporales pueden ser y de hecho son, reorganizadas por el hombre en una forma de comportamiento que las integra en la totalidad. «Todo cuanto en el individuo era accidental, es decir, todo lo que dependía de dialécticas parciales e independientes, sin relación con la significación total de su vida, ha sido asimilado y centrado en su vida profunda» (144). Esto supone que conoce tales lesiones, tales accidentes y que no se hace esclavo de ellos, sino que más bien los utiliza como instrumentos. Por eso, «para un ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica de sujeto y objeto, el cuerpo no es ya causa de la estructura de la conciencia, ha devenido objeto de conciencia» (145).

No puede entonces hablarse de paralelismo psico-fisiológico, salvo en el caso aparente de una conciencia «desintegrada», en el que habría un funcionamiento parcial del organismo. Las dialécticas del ser viviente y del ser social y su medio circunscrito quedan superadas y el hombre

(143) EC, p. 281.

(144) EC, p. 282.

(145) EC, p. 283.

realiza en el límite la conciencia absoluta, al convertirse en el sujeto puro que conoce objetivamente el mundo, a cuya mirada el cuerpo, la existencia individual no son más que objetos. La conciencia no expresa ya las propiedades vitales de los objetos, sino sus propiedades *verdaderas* y el paralelismo que resulta es entre la conciencia y el mundo verdadero que ella conoce directamente.

Parecería así que no hay ninguna verdad en el «naturalismo», que las únicas relaciones subsistentes serían entre el sujeto epistemológico y su objeto y que éste sería el único tema legítimo de la reflexión filosófica; con otras palabras, que coincidiríamos de manera general con la idea crítica.

b) La solución no es crítica.

Esta discusión conduce, sí, a la actitud trascendental, «pero esta primera conclusión está, con una filosofía de inspiración crítica (pensamos en una filosofía como la de L. Brunschvicg y no en la filosofía kantiana), en una relación de simple homonimia. Lo que hay de profundo en la *Gestalt*, de donde hemos partido, no es la idea de significación, sino la de *estructura*; la unión de una idea y una existencia indiscernibles, el arreglo contingente por el cual los materiales llegan a tener ante nosotros un sentido, la inteligibilidad en estado incipiente» (146). Con nuestras palabras, lo que tiene de profundo la noción de «forma» es la idea de «estructura». La forma es una estructura que integra en sí misma una idea y una existencia; que son de suyo indiscernibles, pues ni la idea se puede dar sin una existencia, ni ésta sin aquella; lo que se da es el existente, como unidad de ser y operación, como unidad de comportamiento, que le es conferida por la forma-estructura equivalente a nuestra forma substancial. Y es esa forma-estructura quien da a los materiales o cualidades primarias de los psicólogos, que se presentan ante nosotros, un sentido o razón formal, una inteligibilidad, puesto que trasciende esos materiales, esas perspectivas para captar la cosa *en su sentido* o razón formal; al par que la misma forma-estructura en el hombre es una inteligibilidad o capacidad de entender, que se abre a las cosas, en estado incipiente y que se va enriqueciendo con su propio ejercicio y constituyendo el mundo interior de la conciencia sobre el

(146) EC, p. 286.

que el sujeto epistemológico puede, en una segunda operación, reflexionar.

Esta forma-estructura integra bajo sí las dialécticas inferiores, que ya no son autónomas pero tampoco puros objetos de conciencia; las organiza en un conjunto funcional nuevo que carga los «contenidos» correspondientes con una significación nueva, no anula su especificidad, sino que la utiliza y sublimina. La dota de un sentido o razón formal nuevo que va enriqueciendo su propio acervo y va constituyendo como su historia, la de su enriquecimiento cognoscitivo que le va sirviendo para estructurar nuevos ciclos de comportamiento o etapas dialécticas (conferir nuevos sentidos a los materiales o «estímulos» y reaccionar de un modo nuevo), le hace abrirse cada vez más y más al mundo para integrarlo en sí, para captar nuevos sentidos, formular nuevas estructuras, hallar nuevas significaciones.

A esta altura se ve claramente que la solución de Merleau-Ponty no es la de una filosofía de inspiración criticista. El criticismo rechazaba gradualmente la cualidad y la existencia, residuos de su análisis ideal, para colocarlas en una materia de la que nada se puede pensar, que es para nosotros como si no fuera y desplegaba de un extremo a otro del conocimiento un entendimiento homogéneo. Pero, la verdad es la contraria, cada conocimiento nuevo, cada actividad nueva de la forma-estructura instituye una nueva región de fenómenos, que da nuevos sentidos a las cosas y que suprime a la precedente como momento aislado, pero la conserva e integra.

El pensamiento crítico rechazaba el problema de las relaciones alma-cuerpo, al mostrar que nunca tratábamos de un cuerpo en sí, sino de un cuerpo objeto para una conciencia y por ello que nunca podíamos poner a la conciencia en contacto con una realidad opaca y extraña; mientras que «para nosotros la conciencia prueba a cada instante su inherencia a un organismo, pues no se trata de una inherencia a aparatos materiales, que sólo pueden ser, en efecto, *objetos* para la conciencia, sino de una presencia para la conciencia de su propia historia y de las etapas dialécticas que ha salvado. No podemos aceptar, pues, para representar las relaciones entre el alma y el cuerpo, ninguno de los métodos materialistas, pero tampoco los modelos espiritualistas, por ejemplo, la metáfora cartesiana del artesano y su herramienta. No puede compararse el órgano con un instrumento, como si existiera y pudiera ser pensado aparte del funcionamiento integral, ni el espíritu con un artesano que lo utilizara... El espíritu no utiliza el cuerpo sino que

se hace a través de él, al transferirlo fuera del espacio físico... tampoco podíamos admitir sin reservas entre el alma y el cuerpo una relación de expresión comparable a la del concepto y la palabra, ni definir al alma como el 'sentido del cuerpo', al cuerpo como la 'manifestación del alma'. Estas fórmulas tienen el inconveniente de evocar dos términos, solidarios quizá, pero exteriores el uno al otro y cuya relación sería invariable» (147).

«Los dos términos nunca pueden distinguirse absolutamente sin dejar de ser; su conexión empírica está fundada, pues, sobre la operación originaria que instala un sentido en un fragmento de materia, y en ella lo hace habitar, aparecer, ser. Al volver a esta *estructura* como a la realidad fundamental, hacemos comprensible a la vez la distinción y la unión del alma y el cuerpo» (148). En efecto:

En los casos de desintegración de la estructura (el hambre o la sed impiden el pensamiento o los sentimientos, la fatiga o el amor propio nos sustrae a una pasión, la timidez impide que nuestros pensamientos encuentren en el cuerpo la plenitud de su expresión vital) el alma y el cuerpo aparecen como si fueran distintos y *ésta* es la verdad del dualismo. Pero no es una dualidad de sustancias. Y si los análisis anteriores nos conducían a la idealidad del cuerpo, era sólo aparentemente, ya que se trataba de «una idea que se emite e incluso se gesta en el azar de la existencia» (el cuerpo integrado con el alma se va enriqueciendo mediante una serie de «vivencias» a lo largo de la existencia), la *Gestalt* era la unidad de lo interior y lo exterior, de la naturaleza y la idea, y la conciencia *para* la cual la *Gestalt* existe, no era la conciencia intelectual del criticismo, sino la experiencia perceptiva.

c) Dos aspectos de la conciencia:

Estos análisis terminan llevándole a formular una distinción que estaba implícita en todos ellos: «la conciencia como flujo de hechos individuales, de estructuras concretas y resistentes, y la conciencia como tejido de significaciones ideales» (149), o, lo que es lo mismo, «la zona de las perspectivas individuales y la de las significaciones intersubjetivas» que no es la distinción entre sensibilidad e inteligencia, ni entre materia y forma sino que «es más bien entre lo vivido (humana-

(147) EC, p. 290.

(148) EC, p. 291.

(149) EC, p. 297.

mente) y lo conocido» (150). Y así el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, en vez de quedar eliminado como en el criticismo, se transforma en el de la conciencia perceptiva, a saber, entre uno y otro aspecto de la conciencia. Veámoslo :

1.º *La percepción exterior. El fenómeno de la cosa.* No puedo identificar sin más lo que percibo y la cosa misma. Dos sujetos colocados uno junto a otro frente a un cubo de madera, sienten y ven dos perspectivas distintas del mismo cubo, pero más allá de esos datos sensibles ambos perciben la estructura total de un mismo cubo. Y porque la perciben con la relación originaria de lo «sentido» ambos tienen conciencia de percibir un mismo cubo existente y subsistente más allá de los datos sensibles. Luego eso indica que la significación-cubo está encarnada en esos datos sensibles, que esa estructura que he percibido más allá de ellos tiene una significación, una inteligibilidad. Lo que cada sujeto ha visto es una perspectiva distinta, si detrás de ella han percibido ambos la estructura total es porque ésta tiene una inteligibilidad o significación encarnada en sí misma, que es la que ha permitido alcanzar una verdad intersubjetiva. Aun más, podrán pensar después como existente el mismo cubo sin percibirlo actualmente y lo pensarán de golpe con todas sus caras ; el objeto así pensado será ya una idea o esencia, pertenecerá al orden de las significaciones, no al de las existencias.

Hay aquí, pues, un doble aspecto cognoscitivo : aquel por el que a través de una perspectiva he percibido una estructura, y aquel otro mediante el cual he compuesto en mi conciencia una significación ideal que me presenta al objeto, de golpe, en todas sus posibles perspectivas. Por lo mismo, «para que haya percepción, es decir, aprehensión de una existencia es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él y guarde en reserva aspectos a que la percepción presente tiende, sin poseerlos... la idea bergsoniana de 'percepción pura', es decir, adecuada al objeto o idéntica a él, es, por tanto, inconsistente» (151).

2.º *El fenómeno del cuerpo propio :* Tampoco el fenómeno de mi cuerpo es una pura significación lógica. Se distingue de las cosas exteriores, aun tal como se presentan en la percepción vivida, en que no es accesible como ellas a una inspección limitada, siempre quedarán

(150) *Ibid.*

(151) EC, p. 295.

partes de mi cuerpo que no podré ver por mí mismo, pues aunque lo haga mediante un espejo no podré aprehender su movimiento y su expresión viviente (sobre todo en el caso de mis ojos). Pero esto es sólo un caso particular del perspectivismo de la percepción. «Decir que tengo un cuerpo, es simplemente otra manera de decir que mi conocimiento es una dialéctica individual en la que aparecen objetos intersubjetivos; que estos objetos, cuando se le dan en el modo de la existencia actual, se le presentan en aspectos sucesivos y que no pueden coexistir (la coexistencia, en uno solo, de todos los aspectos perspectivos posibles sería ya una significación ideal, un objeto de conciencia); que, en fin, uno de ellos se ofrece obstinadamente 'del mismo lado', sin que pueda ya rodearlo» (152).

Luego ni a mi cuerpo, ni a las cosas, en tanto se me dan en la percepción vivida puedo manejarlos y disponerlos a mi antojo. Esto sólo puedo realizarlo cuando los considero como ideas, como significaciones ideales, pero éstas se han formado a través de mis percepciones vividas, mediante las perspectivas con que se me ofrecieron. Por ello «la idea de una filosofía trascendental, es decir, de la conciencia como constituyendo ante sí el universo y aprehendiendo los objetos mismos en una experiencia externa indubitable, nos parece una adquisición definitiva como primera fase de la reflexión» (153). Mas ¿cuál es la relación que se da entre uno y otro aspecto de la conciencia, entre la «fisonomía» rectangular de este libro y la significación «rectángulo» que puedo aolarar por un acto lógico?

3.º «El realismo es un error como filosofía porque transpone en tesis dogmática una experiencia que, por ello mismo, deforma o hace imposible. Pero es un error motivado, se apoya sobre un fenómeno auténtico, que la filosofía tiene por función aclarar. La estructura propia de la experiencia perceptiva, la referencia de los 'perfiles' parciales a la significación total que 'presentan' sería ese fenómeno» (154), pues nos hace pensar en que ese perceptivismo fuera el efecto de la proyección de los objetos sobre mi retina o sobre cualquier otro de mis sentidos, cuyas impresiones serían a la vez recogidas y ordenadas por mis estructuras fisiológicas y proyectadas así en mi conciencia. Mas ya hemos visto que no se puede reconstituir de este modo (combinando estímulo-

(152) EC, pp. 295-296.

(153) EC, p. 297.

(154) EC, p. 299.

los, receptores, circuitos asociativos, etc.) la estructura de la experiencia perceptiva. Además la percepción va más allá de las perspectivas para aprehender una estructura, una inteligibilidad que está encarnada en esos datos, pero que no puede, en cuanto tal, ser captada por los sentidos en un funcionamiento autónomo.

4.º *El campo perceptivo, retorno a la experiencia original.* Nos encontramos así con que primero *vivimos* el conocimiento como un flujo de hechos individuales, de estructuras concretas y resistentes y luego intentamos conceptualizar en términos de idea u objeto esas experiencias perceptivas, constituyendo unas significaciones ideales, todo un universo en la conciencia y para la conciencia. De este modo hemos llegado a constituir también la significación ideal cuerpo y la significación ideal alma, como si fueran dos sustancias distintas, sin tener en cuenta que en el acto mismo del ser y del obrar, tal como nos lo revela la experiencia perceptiva, forman una unidad integral indiscernible y, por consiguiente, que las pretendidas relaciones entre alma y cuerpo son más bien entre la significación ideal alma y la significación ideal cuerpo, es decir, entre dos significaciones. Y lo mismo hay que decir respecto de las demás significaciones ideales (que tienen, sí, como las anteriores, un fundamento muy real, de experiencia, pero deformada) cuando son interpretadas como «hechos de naturaleza».

«Es verdad decir que mi percepción es siempre un flujo de hechos individuales... Pero también es verdad decir que mi percepción accede a las cosas mismas, puesto que esas perspectivas están articuladas de una manera que hace posible el acceso a las significaciones interindividuales, ya que 'presentan' un mundo. Hay entonces cosas *exactamente en el sentido en que las veo*, en mi historia y fuera de ella, inseparables de esta doble relación. Percibo las cosas directamente sin que mi cuerpo haga pantalla entre ellas y yo» (155), puesto que soy yo (la unidad integral indiscernible) quien percibe.

El problema de la percepción, pues, deberá ser enfrentado por una filosofía trascendental que *a radice* procure «comprender, sin confundirla con una relación lógica, la relación vivida entre los *perfiles* y las cosas que presentan, entre las perspectivas y las significaciones ideales que a través de ellas se alcanzan» (156). Este será el objetivo de la *Phénoménologie de la perception* cuyo camino, en el orden de la expe-

(155) EC, p. 302.

(156) EC, p. 303.

riencia científica, ha desbrozado aquí, estableciendo la necesidad de volver a la experiencia original y originaria de todo conocimiento, de todo objeto de conciencia que se encuentre en el campo de la percepción vivida.

5.º *El error, las estructuras psíquicas y sociales.* Esa distinción de los dos aspectos de la conciencia sirve para comprender justamente el llamado determinismo corporal, psíquico o social en la alucinación y en el error. En el fondo no es que haya una desintegración de la *estructura* efectiva de nuestro ser, en forma tal que ésta dejara de actuar para dejar autónomamente libres a los órdenes inferiores o a las estructuras sociales que actuaran como causas sobre nuestro comportamiento; lo que ocurre es que hay que distinguir entre la *estructura* efectiva de nuestro ser, con su significación inmanente y la *significación ideal* que nos hemos forjado. La primera se mantiene siendo siempre la ley eficaz de nuestra vida, pero la segunda ha hecho que no podamos comprender nuestros estados reales porque los hemos vivido bajo una idea que no les es adecuada.

Así, la pretendida acción del «inconsciente» sobre nuestro mundo «consciente» no es otra cosa sino las exigencias de nuestra *estructura* efectiva que se imponen al mundo falso o artificial que hemos formado en la conciencia como lugar de las significaciones ideales. Interpretamos erróneamente los datos de nuestra experiencia perceptiva porque hemos estructurado unas significaciones ideales en nuestra conciencia que nos hacen considerar las percepciones bajo una idea falsa. Las estructuras económicas que rigen nuestra conducta no son más que la conciencia de tales estructuras y suponen la aceptación libre de las mismas y su integración en la zona de las significaciones ideales de nuestra conciencia. Por consiguiente, no determinan, no desintegran nuestro ser. Nuestra estructura efectiva sigue siendo la ley eficaz de nuestra vida en cuanto que acepta libremente, como una forma más de integración, esa *aparente* desintegración o ese aparente determinismo.

«El psiquismo, hemos dicho, se reduce a la estructura del comportamiento. Como esta estructura es visible desde afuera y para el espectador, al mismo tiempo que desde dentro y para el actor, el otro me es, en principio, accesible como yo mismo... Pero así como puedo equivocarme sobre mí mismo y aprehender sólo la significación aparente o ideal de mi conducta, así puedo equivocarme sobre otro y conocer sólo la envoltura de su comportamiento... Comunico con él por la significación de su conducta, pero se trata sólo de alcanzar su estructura,

es decir, por debajo de sus palabras e incluso de sus acciones, la región en que éstas se preparan... el comportamiento de otro expresa una cierta manera de sentir antes de significar una cierta manera de pensar. Y cuando ese comportamiento se dirige a mí... se me arrastra entonces a una *coexistencia* de la que no soy el único constituyente y que funda el fenómeno de la naturaleza social, así como el de la experiencia perceptiva funda el de la naturaleza física» (157).

8.—*Conclusión.*

«Si se entiende por percepción el acto que nos hace conocer las existencias, todos los problemas que acabamos de tratar se reducen al problema de la percepción. Este reside en la dualidad de las nociones de estructura y significación» (158). La «estructura» es la verdad filosófica del naturalismo y del realismo. Sin embargo, contra ellos, «la *cosa* natural, el organismo, el comportamiento del otro y del mío sólo existen por su sentido, pero el sentido que en ellos surge no es un objeto kantiano, la vida intencional que los constituye no es tampoco una representación, la 'comprensión' que da acceso a ellos no es tampoco una intelección» (159). Para resolver, por lo tanto, ese problema al que se reducen todos los anteriores, habrá que desechar lo mismo el naturalismo y realismo como el criticismo y «definir nuevamente la filosofía trascendental de manera de integrar en ella (hasta el fenómeno de lo real)» (160).

Este será el intento de la *Phénoménologie de la Perception*.

(continuará)

TOMAS MONTULL, O. P.

(157) EC, pp. 305-306.

(158) EC, p. 307.

(159) EC, p. 308.

(160) EC, *Ibid.*