

MERLEAU-PONTY: AMBIGÜEDAD EXISTENCIAL DEL CUERPO

Maurice Merleau-Ponty reacciona, como hemos dicho en trabajos precedentes (1), frente a las doctrinas mecanicistas e intelectualistas que en Psicología se mantenían en la Universidad de París por el año treinta. Doctrinas que, sin embargo, siguen vigentes aún hoy en todas o casi todas las universidades civiles del mundo occidental. Unas y otras están íntimamente ligadas con lo que se ha llamado “pensamiento moderno” a partir del siglo XVII y, más en concreto, de Descartes. Por eso, podrán rectificarse determinadas conclusiones, podrán negarse las tesis mecanicistas o materialistas para trasladarse a las intelectualistas, aunque sean de la *Gestalttheorie*; pero, en definitiva, como las estructuras del investigador siguen siendo las mismas, les será imposible liberarse de unas y otras mientras no se evadan del ambiente filosófico que las dio origen, sobre cuyos supuestos reposan y en función de cuyos principios basculan. Que las explicaciones mecanicistas, las puramente intelectualistas o las sincretistas, están en crisis, eso es notorio para todos; pero lo que ya no es tal es que lo que verdaderamente haya que poner en crisis sean los fundamentos cartesianos del “pensamiento moderno”. Esta fue la gran obsesión de nuestro filósofo. Convencer a sus lectores de ésta, para él, gran y evidente verdad fue la meta de sus dos grandes obras fundamentales *La Structure du Comportement* y *Phénoménologie de la Perception*. Y como contrapartida, no el quedarse en la pura nada, en la crítica negativa, sino en la necesidad y el esfuerzo por levantar una filosofía radical que, partiendo de la experiencia sin prejuicios ni deformaciones, nos diera solución a los eternos interrogantes del filosofar.

El método que siguió fue tremendamente realista: analizar las explicaciones que empiristas e intelectualistas dan de los hechos de experiencia, de los experimentos que ellos mismos aportan; para hacer resaltar el contrasentido de sus explicaciones y que los hechos aducidos evidencien la falsedad de sus enunciados y la fragilidad de sus supuestos básicos. Era pues necesario comenzar con la psicología —campo común de sus investigaciones y resultado

(1) *Maurice Merleau-Ponty y su filosofía*, Estudios Filosóficos, 11 (1962), pp. 371-442; 12 (1963) pp. 81-133; *Merleau-Ponty: Fenomenología y campo fenoménico*, Est. Fil., 13 (1964), pp. 41-80.

final de aquellos supuestos— para demoler las explicaciones de unos y otros, y establecer por contraste lo que queda de positivo, de verdadero, de real en ese campo fenoménico que nos proporciona nuestra experiencia cotidiana, cuando se va a ella sin deformaciones ni postulados *a priori*. Y, partiendo de él, en polémica constante con empiristas e intelectualistas, va levantando su propio sistema, su filosofía.

Ni el cuerpo es un puro objeto entre los objetos, un *en sí*; ni la conciencia un puro pensamiento constituyente, un *para sí* cerrado. Tampoco la extensión y el pensamiento son las dos sustancias irreductibles que se repartiría todo el orden de la realidad. Las explicaciones filosóficas no dan razón de los fenómenos psíquicos, como tampoco se reducen a éstos. Las relaciones alma y cuerpo no pueden explicarse en función del dualismo cartesiano, ni del paralelismo psico-fisiológico, sino que hay que acudir a la unidad integral de ser y operación (2). El mundo tampoco es lo que “está ahí” y yo el espectador imparcial o desinteresado, en tercera persona, que lo contempla y analiza como un *universo* u objeto en sí, cerrado, determinado, acabado por completo, penetrado de claridad de uno a otro extremo; sino que es el lugar en el que vivo, la patria de todos mis pensamientos y de mis acciones, en implicación recíproca con mi yo, surcado por una serie de oscuridades e intencionalidades aún sin develar, cuajado de indeterminaciones (3). En una palabra: no dualidad sino ambigüedad; ni claridad pura, ni oscuridad pura; ni total determinación, ni plena indeterminación; ni tesis ni anti-tesis; ni cuerpo frente al alma, ni alma directora del cuerpo; sino unidad dinámica integral superadora o, lo que es lo mismo, existencia ambigua del hombre como ser-en-el-mundo formando una unidad que continuamente se integra porque continuamente también se está desintegrando.

El estudio del cuerpo propio le sirve para explayar, una vez más y desde otra perspectiva, esa intuición, motor y fundamento de toda su filosofía. Comienza yendo de la mano de la fisiología mecanicista en su concepción del cuerpo como objeto, hasta que ese mismo cuerpo elude el tratamiento que se le quiere imponer. A continuación relata la experiencia del cuerpo según la psicología clásica (cartesiana), hasta el momento en que esa misma experiencia niega tales explicaciones. Después considera la llamada “espacialidad” del cuerpo propio, en polémica con las explicaciones anteriores, para hacer ver cómo

(2) Cf. *La estructura del comportamiento*, (Buenos Aires, Hachette, 1957), pp. 286-308.

(3) Cf. *Phénoménologie de la perception*, (Paris, Gallimard, 1945), p. 85; trad. esp. *Fenomenología de la percepción*, (Buenos Aires, F. C. E., 1957), p. 77. NOTA: En lo sucesivo, nos referimos al original francés con las siglas PhP y a la traducción española con las FP, añadiendo a continuación el número que corresponde a la página que se cita.

esa espacialidad es, a la vez, surgimiento de un mundo y ser en el mundo o la función primaria de la motricidad; para darnos cuenta de la síntesis del cuerpo propio. La repulsa definitiva de mecanicistas e intelectualistas, a la vez que confirmación de la naturaleza enigmática del cuerpo como apropiación transcendente y modo de existencia ambigua, la formula a través de la descripción del cuerpo como ser sexuado y como expresión y la palabra.

I.—EL PROBLEMA.

Para nuestro autor, empiristas e intelectualistas basculan sobre el concepto o la idea del “mundo objetivo” (fundamentado a su vez en el dualismo cartesiano) y esto enmascara *a radice* sus estudios acerca del cuerpo. El modo de explicar a éste será, aparentemente al menos, en las conclusiones opuesto; pero el supuesto básico que les impide atenerse a la experiencia perceptiva tal y como se da en la vida cotidiana es el mismo. Su constitución del “objeto” es una desfiguración *a priori* de la experiencia, tanto desde el punto de vista espacial, como desde el temporal. Y al considerar al cuerpo, “mi cuerpo, que es mi punto de vista sobre el mundo, como uno de los objetos de este mundo” (4) le aplican idéntica deformación; parten de un postulado que no sólo invalida la experiencia sino que incluso exige construirla en función de él.

1.—*Perspectiva espacial.*

Comienzan por considerar al objeto, no como se nos da en la experiencia perceptiva, o sea, en función de una perspectiva encuadrada dentro del marco figura-horizonte, sino como algo constituido (por una elaboración científica que, en cuanto tal, es siempre posterior a la experiencia perceptiva y por consiguiente la supone), como el “geometral de todas las perspectivas posibles”, a saber, reuniendo en una consistencia *actual* todos los puntos de vista *posibles*, tanto externos como internos, del objeto. Así resulta un objeto acabado, translúcido, fruto de la conjunción actual de las infinitas relaciones posibles, de las infinitas miradas a que puede estar sometido desde los infinitos puntos de vista posibles. Tendría una densidad perfecta y sería dado como *visión única* de mil miradas, un objeto *absoluto* como sería para una mirada divina.

Mas la experiencia cotidiana nos dice que “ver un objeto significa, o bien tenerlo en el margen del campo visual y poder fijarlo, o bien responder efec-

(4) PhP 85, FP 76.

tivamente a esta sollicitación fijándolo... los objetos restantes se van al margen y se adormecen, pero no dejan de estar ahí... mi mirada humana no *pone* nunca del objeto sino una cara, inclusive si, por medio de los horizontes, apunta a todas las demás" (5). Poner, pues, un objeto absoluto equivale a "rebasar los límites de nuestra experiencia efectiva" (6).

¿Cómo, entonces, ha podido ocurrir la "constitución científica" del objeto? ¿cómo este superar los límites de la experiencia? Por el prejuicio cartesiano del dualismo de sustancias: extensa (*partes extra partes*, espacial, temporal) y pensante (*cogitatio* pura, desencarnada, inespacial, intemporal). Al pensamiento así concebido se le atribuyen las cualidades de una *cogitatio* transcendental o divina. Frente a ella se levanta lo que no es ella: el mundo "objetivo", como constituido ahí de una vez por todas, claro, translúcido, determinado; como lo estaría si se sumaran las infinitas miradas que cabrían, sobre las cosas, desde todas las perspectivas o puntos de vista posibles a que podrían ser sometidas, en una coexistencia actual. A esta constitución científica, posterior a la experiencia, es a la que se llama objeto.

2.—*Perspectiva temporal.*

Se olvida que yo veo los objetos desde un horizonte, un presente; mas como este presente supone un pasado y anuncia un futuro inminente, para el cual mi presente será ya pasado, se unen en mi presente efectivo: el pasado, que es retenido como si fuera presente actual y el futuro inminente, que es pretendido o proyectado ya como presente también actual. De este modo se adquiere una especie de visión de eternidad que convierte mi presente de hecho "en un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo" (7). Mi visión de esta casa resulta así una visión eterna, desde todos los tiempos, con toda su historia y todo su futuro contemplados en una visión actual, siempre presente. El objeto absoluto queda así constituido y la experiencia o percepción temporal habrá que explicarla o constituir la en función de este ideal o constitución científica.

Pero la realidad es que mi visión del objeto siempre la tengo desde un presente efectivo, el cual "aunque concentre en sí mismo el tiempo transcurrido y el tiempo por venir, *no los posee sino en intención*" (8). Incluso, "si la conciencia que tengo ahora de mi pasado me parece recubrir exactamente lo que fue, este pasado que pretendo recoger en sí mismo no es el pasado en persona, es mi pasado tal como lo veo ahora y quizás lo he alterado. De igual

(5) PhP 81-83, FP 73-75.

(6) PhP 85, FP 76.

(7) PhP 83, FP 75.

(8) PhP 84, FP 75-76.

modo, en el porvenir, desconoceré quizá el presente en el que vivo. De esta manera la síntesis de los horizontes no es sino una síntesis *presuntiva*... deja el objeto inacabado y abierto, como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva" (9).

3.—*Perspectiva corporal.*

Así, olvidando el perspectivismo de mi experiencia, consideran al cuerpo propio, que es el punto de vista personal sobre el mundo, como uno de los objetos de este mundo; a los ojos, no ya como medio de conocer, sino como fragmentos de materia, situados en el mismo espacio objetivo en que se intentó situar el objeto exterior, y creen engendrar la perspectiva recibida por la proyección de los objetos sobre la retina. La propia historia perceptiva es considerada ya como resultado de mis relaciones con el mundo objetivo y mi presente se convierte en un momento del tiempo objetivo, entre todos los otros y no en mi punto de vista sobre el tiempo, mi duración en un reflejo o en un aspecto abstracto del tiempo universal. Con ello han rebasado la experiencia perceptiva e imposibilitado todo saber real de mi cuerpo y de lo que es para mí.

Si pasamos al intelectualismo, el desprendimiento de la experiencia no es menos radical. Se habla ya sólo de mi cuerpo en idea, del universo en idea, de la idea de espacio y de la idea de tiempo. La individualización del objeto en un punto del tiempo y del espacio objetivos, parece como la expresión de una facultad ponente universal. La vida de la conciencia se reduce a poner objetos. No se ocupan ya del cuerpo propio, ni del tiempo, ni del mundo tal como se les vive en el saber antepredicativo, en la comunicación interior que se tiene con ellos, en la experiencia vivida cotidiana. Esto equivale a "la muerte de la conciencia, puesto que coagula toda la experiencia, como un cristal introducido en una solución la hace cristalizar de golpe" (10).

Por ello, "no podemos quedarnos en esta alternativa de no comprender nada del sujeto o de no comprender nada del objeto. Es menester que reencontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y que comprendamos cómo es que paradójicamente hay *para nosotros* el *en sí*" (11). Bastará que sigan los pasos del "pensamiento objetivo" trabajando en la constitución de nuestro cuerpo como objeto —lo que es un momento decisivo en la génesis del mundo objetivo— y al ver cómo el cuerpo mismo elude en la ciencia el tratamiento que se le quiere imponer y se retira del mundo objetivo arrastrando consigo los hilos intelectuales que lo ligan a su contorno, se nos revelará tanto el sujeto percipiente como el mundo percibido.

(9) PhP 84, FP 76.

(10) PhP 86, FP 77-78.

(11) PhP 86, FP 78.

II.—EL CUERPO COMO OBJETO Y LA FILOSOFIA 'MECANICISTA

Partiendo *a priori* de que el cuerpo pertenece a la sustancia extensa, al universo de los objetos, se trató de constituirlo como objeto. Y esta ha sido la tarea de la fisiología mecanicista. Si la definición del objeto consistía en existir *partes extra partes*, sin que haya entre éstas o entre él y los demás objetos otras relaciones que las puramente exteriores y mecánicas, sea en el sentido estrecho de un movimiento recibido y transmitido, sea en el más amplio de una relación de función a variable; también el cuerpo debía ser un compuesto de *partes extra partes* y las relaciones entre éstas explicadas por relaciones puramente exteriores y mecánicas como la teoría del arco reflejo o dependencia lineal estímulo-receptor, receptor y *Empfinder* (12), o las de la teoría de la energía específica de los nervios, la de las localizaciones cerebrales, la de la región central de la corteza cerebral, etc. Así, la relación entre el estímulo y la percepción llegaba a presentarse clara y objetiva y el acaecer psicofísico era del mismo tipo que las relaciones causales que se habían construido sobre ese "mundo objetivo". Las cualidades diferentes de un mismo sentido y los datos de los diferentes sentidos quedaban ligadas a distintos instrumentos materiales de excitación. El cuerpo había sido, pues, reducido por completo a objeto y nuestro organismo insertado en ese universo de los objetos científicos.

1.—Retorno a la experiencia corporal propia.

La fisiología moderna ha desechado todos esos artificios para explicar la percepción. "En realidad las lesiones de los centros e inclusive las de los conductores no se traducen por la pérdida de determinadas cualidades sensibles o de determinados datos sensoriales, sino por una indiferenciación de la función... El progreso de la lesión en la sustancia nerviosa no destruye uno por uno los contenidos sensibles bien acabados, sino que hace más y más incierta la diferenciación activa de las excitaciones, diferenciación que aparece como la función esencial del sistema nervioso" (13). En las lesiones no corticales de la sensibilidad táctil no es que se destruya un territorio determinado que nos sirviera para sentir el calor o el frío, sino que se disminuye la capacidad de reacción ante los estímulos normales y se requiere otro más enérgico. Y en las lesiones centrales, la localización confusa del excitante no se explica por la

(12) Una ampliación y mejor explicación de este punto se encontrará en nuestro artículo citado *Maurice Merleau-Ponty y su filosofía*, pp. 387-414.

(13) PhP 87-88, FP 79-80.

organizadora de las excitaciones. Estos hechos indican que las excitaciones de un mismo sentido difieren no tanto por el instrumento material que utilizan cuanto por la manera que tienen los estímulos elementales de organizarse entre sí. “Esta organización y no la energía específica del aparato interrogado, es la que permite que un excitante dé lugar a una sensación táctil o a una sensación térmica” (14), como lo prueban las experiencias y estudios de J. Stein (15).

Por eso, la llamada “cualidad sensible”, las determinaciones espaciales de lo percibido e incluso la presencia o ausencia de una percepción, no son los efectos puntuales de los estímulos exteriores, la reproducción interior fiel de la situación de hecho que está fuera del organismo, sino que representan la manera como el organismo aborda las estimulaciones y se refiere a ellas. La función del organismo en la recepción de los estímulos consiste, por decirlo así, en “concebir” una determinada forma de excitación. El cerebro es el lugar donde se da forma a las relaciones estímulo-organismo. La excitación es captada y reorganizada por funciones transversales que la hacen *asemejarse* a la percepción que *va* a suscitar. Pero esta forma, que se esboza ya en el sistema nervioso, este despliegue de estructura, sólo puedo adivinar lo que es, abandonando la concepción del cuerpo-objeto (*partes extra partes*) y plegándome al cuerpo propio, del que tengo experiencia actual: mi mano, por ejemplo, circunscribe el objeto que toca, anticipándose a los estímulos y esbozando ella misma la forma que voy a percibir; cuando mi mano se dirige al objeto lo hace ya con una intención, que es la que estructurará la pregunta a los estímulos, y los hará aparecer como tales para mí. Luego si “la exteroceptividad exige un dar forma a los estímulos, la conciencia del cuerpo invade el cuerpo, el alma se difunde por todas sus partes” (16), el comportamiento no puede explicarse —como lo hacía la fisiología mecanicista— por el sector central de la corteza cerebral. Y no puedo comprender la función del cuerpo viviente, considerándolo como un objeto ahí, impersonal, uno más entre los objetos, sino realizándola yo mismo y en la medida en que soy un cuerpo que se endereza hacia el mundo (17).

2.—La experiencia del cuerpo ¿es una “representación”?

Podría replicarse que esta “experiencia del cuerpo” no es sino una “representación”, un “hecho psíquico”, que supone toda una serie de acaeceres

(14) PhP 89, FP 81.

(15) *Pathologie der Wahrnehmung*, pp. 358-364; citado por M-P, PhP 88-89, FP 80-81.

(16) PhP 90, FP 82.

(17) Cf. PhP 89-90, FP 81-82.

físicos y fisiológicos que constituyen el "cuerpo real". Mi cuerpo no sería, entonces, sino un objeto que al actuar sobre los receptores daría lugar, en definitiva, a la conciencia del cuerpo. Y puesto que encuentro en él hilos que los órganos internos envían al cerebro y que habrían sido instituídos por la naturaleza para dar al alma ocasión de sentir su cuerpo; como en el caso del amputado al que alguna estimulación en el trayecto muñón-cerebro le hace sentir una pierna fantasma, ¿no será porque el alma esté unida inmediatamente al cerebro y sólo a él?

Sin embargo las experiencias de Lhermitte desmuestran: que la anestesia con cocaína no suprime el miembro fantasma; que hay miembros fantasmas sin ninguna amputación, a consecuencia de lesiones cerebrales; que el miembro fantasma conserva frecuentemente la misma posición que el brazo real ocupaba en el momento de la herida; que una emoción u ocasión que recuerde las de la herida hace aparecer un miembro fantasma en sujetos que no lo tenían, y que, una vez que el enfermo se ha resuelto a aceptar su mutilación, el brazo fantasma se contrae por fin en el muñón. Todo lo cual obliga a rechazar la explicación fisiológica pura, fundamento de la hipótesis anterior.

¿Habría, entonces, que sustituirla por una explicación psicológica, diciendo que el miembro fantasma es un recuerdo, una voluntad o una creencia? Tampoco, pues está demostrado que la sección de los conductores sensitivos que van al encéfalo suprime el miembro fantasma.

Necesario es concluir, con J. Lhermitte, que el miembro fantasma no se presta ni a una explicación fisiológica pura ni a una psicológica también pura (18). La experiencia del cuerpo propio no es, pues, una representación, un hecho psíquico; como tampoco es efecto de una causalidad en tercera persona o mecanicista. Para comprenderla sería preciso comprender antes cómo los determinantes psíquicos y las condiciones fisiológicas se engranan unas en otras. Mas como los "hechos fisiológicos" están en el espacio y los "hechos psíquicos" no están en ninguna parte, no se ve cómo se podrá encontrar un punto idéntico de aplicación o un terreno común; cómo se podrán fundir el orden del en-sí y el del para-sí, los procesos "objetivos" y las *cogitationes*, salvo que superemos la contradicción por un rechazo de la dualidad cartesiana de sustancias completas.

3.—*El ser en el mundo: una perspectiva preobjetiva.*

Schilder (19), Menninger-Lerchenthal (20), el mismo Lhermitte (21) y

(18) Cf. *L'Image de notre Corps*, pp. 47, 57, 73, 126, 129 ss.; cit. por M-P, PhP 90-91, FP 82-83.

(19) Cf. *Das Körperschema*, cit. por M-P, PhP 92, FP 84.

(20) Cf. *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 174, *ibid.*

(21) Cf. o. c., p. 143, *ibid.*

sus seguidores, pretenden hallar un pensamiento orgánico que hiciera concebibles las relaciones entre lo "fisiológico" y lo "psíquico". Fruto del mismo serían las teorías de la "represión" y del "repliegue orgánico", con que quieren explicar o describir la creencia en el miembro fantasma y el rechazo de la mutilación. Y es que, o bien consideran al ser en el mundo como una suma de reflejos y lo estudian como un proceso en tercera persona o modalidad de *res extensa*, o bien como un *acto* de conciencia, una *cogitatio*, un conocimiento en primera persona.

Pero nuestro autor estudió ya en *La Structure du Comportement* (22) el problema de las suplencias, es decir, de fenómenos que rebasan la alternativa dualista de lo fisiológico y de lo psíquico, del mecanicismo y de la finalidad expresa. Demostró que, en el animal, el fenómeno de suplencia no se debe a que un dispositivo de auxilio, establecido de antemano, sustituya por una acción automática el circuito que acaba de quedar fuera de uso; ni tampoco que el animal tenga conciencia del fin que ha de alcanzar y utilice sus miembros como medios diferentes; sino que el animal, instintivamente, se proyecta por sí mismo hacia su propio "medio de comportamiento" o "mundo para él", que le ha sido dado por el *a priori* (determinación *ad unum*) de la especie, y sustituye un miembro por otro para resolver su situación vital. "Lo que hay detrás del fenómeno de suplencia es el movimiento del ser en el mundo... cuando se dice que un animal *existe*, que *tiene* un mundo, o que es *en* el mundo, no se quiere decir que tenga percepción o conciencia objetiva de él" (23). La confusión surge cuando se considera el "mundo para el animal" como un universo cerrado, un mundo "objetivo", todo determinado y clarificado. Entonces, o se afirma que los movimientos del animal son fruto de un mecanismo de reflejos más o menos complicado, con una serie de dispositivos de auxilio y otras teorías laterales para explicar los hechos de experiencia que vayan contra esta concepción, o se supone que el animal tiene conciencia del fin que ha de alcanzar. Pero las experiencias alegadas en *La Structure du Comportement* nos han hecho ver que el animal tiene acotado, por el *a priori* (determinado *ad unum*) de su especie, su propio "medio de comportamiento" dentro del medio geográfico, común a todos, es decir, la región y el sentido para él, y que el resultado de esta acotación es lo que llamamos "mundo para el animal". Todo lo que no esté en función de su estructura *a priori* específica no tiene sentido para él. El animal, pues, está abierto totalmente, lanzado hacia esa región del medio geográfico que es su mundo; que es su situación, y que provoca sus operacio-

(22) Cf. nuestro artículo citado, pp. 392-393 y 107. MERLEAU-PONTY, *La estructura del comportamiento*, o. c., pp. 47 y 196.

(23) PhP 93, FP 84.

nes instintivas; la cual no está totalmente articulada y determinada, como lo muestran los errores y ceguera del instinto; pero que, por invitar a un reconocimiento corporal, llama los movimientos del animal instintivamente hacia un determinado modo de resolución, que no le es conocido por sí mismo y que es lo que le permite sustituir un miembro por otro, ser equivalente ante la evidencia de la tarea.

Este anclaje del ser en el mundo, a un determinado medio, no es sinónimo de la "atención a la vida" (conciencia que tomamos de los "movimientos que nacen" en nuestro cuerpo) de Bergson. Los reflejos mismos nunca son procesos ciegos o resultado de estímulos objetivos (válidos para todos); sino que suponen la presencia global de una situación que es la que da un "sentido" a los estímulos parciales y los hace figurar, valer o existir como estímulos, para el organismo. Porque existe —antes de todo conocimiento o "mundo objetivo"— un "medio de comportamiento", una situación, una intencionalidad que mueve nuestro ser, los agentes físicos reciben el sentido o valor de estímulos, ser como situación, figurar en nuestro mundo. Por ello, el reflejo expresa nuestra orientación hacia un "medio de comportamiento" o mundo abierto y la acción del "medio geográfico" sobre nosotros.

"El reflejo, en tanto que se abre al sentido de una situación, y la percepción en tanto que no pone primeramente un objeto de conocimiento y en tanto que es una intención de nuestro ser total, son modalidades de una perspectiva *preobjetiva*, que es lo que llamamos ser en el mundo. Más acá de los estímulos y de los contenidos sensibles, es preciso reconocer una especie de diafragma interior que, mucho más que ellos, determina aquello a lo que nuestros reflejos y nuestras percepciones aluden en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida" (24).

Nos dirigimos, pues, a nuestro medio geográfico, común para todos, en función de una intencionalidad, de una perspectiva o punto de vista anterior a aquello que luego conoceremos; buscamos algo y es precisamente esa intención la que nos hará dar sentido de estímulos a determinados agentes físicos, hacerlos valer para el organismo y no reparar en otros; es lo que hará surgir un mundo para nosotros, una multiplicidad de sentidos, una significación; lo que hará organizar, en mundo para nosotros, ese medio geográfico, recibiendo sus acciones a través de esa especie de diafragma interior, perspectiva anterior a la constitución científica o reflexiva del objeto, intencionalidad de nuestro ser total. Esta situación real nuestra de estar abiertos a un mundo que estamos integrando y desintegramos continuamente, haciendo y deshaciendo para volver a hacer es lo que se llama ser en el mundo.

(24) PhP 94-95, FP 86.

4.—*Cuerpo habitual y cuerpo actual.*

Para describir el modo de esta conjunción que, el ser en el mundo, puede realizar entre lo “psíquico” y lo “fisiológico”, Merleau-Ponty trae tres problemas pendientes que no admiten explicación fisiológica, ni psicológica, ni mixta; aunque los quieren reducir a esas dos series de condiciones. Son la anosognosia, el miembro fantasma y la represión.

En la hipótesis fisiológica, la anosognosia sería la ausencia de un fragmento de la representación del cuerpo que debería estar dado, puesto que el miembro correspondiente está ahí; el miembro fantasma sería la presencia de una parte de la representación del cuerpo, que no debería darse, puesto que el miembro correspondiente no está ahí.

La explicación psicológica hace, por su parte, del miembro fantasma un recuerdo, un juicio positivo o una percepción; y de la anosognosia un olvido, un juicio negativo o una impercepción.

Y la represión, de que habla el psicoanálisis, consiste en que el sujeto se compromete en una cierta empresa —faena amorosa, carrera, obra—, encuentra en esta empresa una barrera y no tiene ni la fuerza para franquear el obstáculo, ni la de renunciar a la empresa; se queda bloqueado en esta tentativa y emplea indefinidamente sus fuerzas en representársela una y otra vez.

Sin embargo, la realidad es que el anosognóstico no ignora simplemente el miembro paralizado, ya que lo describe, cuando se le pide, como “una serpiente larga y fría”; no hay pues verdadera anestesia, sino un saber preconsciente y un rechazo de la deficiencia, poniéndolo fuera de la circulación. En el psicoanálisis, el sujeto sabe lo que no quiere ver de frente, pues de otro modo no podría evitarlo tan perfectamente. En el amputado, en cambio, parece como si el sujeto ignorase su mutilación, ya que intenta caminar con su pierna fantasma y no se desanima por una caída; pero la realidad es que si la trata como un miembro real ello se debe a que, como el sujeto normal, no tiene necesidad, para andar, de poseer una percepción clara y articulada de su cuerpo; sino que le basta tenerlo “a su disposición” como una facultad indivisa. Siente su presencia como yo puedo sentir vivamente la de un amigo que, sin embargo, no está ante mis ojos; no la ha perdido porque continúa contando con ella en la actividad habitual de su vida.

Estos rechazos de la mutilación, deficiencia o de lo que está enfrente, no son decisiones deliberadas, no son del orden del “pienso que...” Para comprenderlas hay que situarlas en la perspectiva del ser en el mundo. “Lo que

en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo comprometido en determinado mundo físico e interhumano, que sigue tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o de las amputaciones y que, en tal medida, no las reconoce *de jure*. El rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares. Tener un brazo fantasma significa permanecer abierto a todas las acciones de que únicamente el brazo es capaz, significa salvaguardar el campo práctico que se tenía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo y tener un cuerpo es, para el ser viviente, unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos, comprometerse en ellos permanentemente” (26). Pero, al mismo tiempo, precisamente por ser mi cuerpo el vehículo del ser en el mundo es también él quien me revela mi brazo deficiente, mi mutilación, mi represión. ¿Cómo? “En el momento mismo en que mi mundo habitual hace despertar en mí intenciones habituales, no puedo ya, si estoy amputado, unirme efectivamente a él; los objetos manuales, justamente en tanto que manuales, piden una mano que no tengo” (27).

El enfermo sabe, pues, de su deficiencia, justamente en tanto que la ignora, y puede ignorarla justamente en tanto que la sabe. Esta ambigüedad del saber del enfermo se reduce a esto, que nuestro cuerpo entraña algo así como dos capas distintas: la del cuerpo habitual y la del cuerpo actual. La experiencia de cada día nos enseña que no estamos obrando siempre dentro de la más pura espontaneidad, con un presente siempre pleno y actual, sino que todo nuestro pasado (tanto el emocional e intelectual, la misma toma de conciencia de un mundo objetivo, como el de nuestro cuerpo con sus circuitos sensorio-motores) está en cada instante de nuestra existencia, como un compromiso con ese mundo; gracias al cual compromiso podemos adquirir el espacio mental y práctico que nos permitirá desprendernos de nuestro medio y nos lo hará *ver*. “Es una necesidad de la existencia más integrada darse un cuerpo habitual” (28).

El fenómeno de la represión sirve para esclarecer esto. En la represión lo que se conserva es la *forma típica* o estructura de un presente que ya pasó (continuamos siendo aquel que un día se comprometió en este amor adolescente o que vivió en aquel universo paternal), las nuevas percepciones y emociones que reemplazan a las de aquel presente no son sino el contenido (la cuasi-materia) de esta forma típica o estructura que sigue permaneciendo y que da una

(26) PhP 97, FP 88.

(27) PhP 97, FP 89.

(28) PhP 103, FP 95.

orientación o intención personal a nuestra existencia. Nuestra experiencia cotidiana es enfocada siempre a través de esa estructura habitual, de esa forma típica. No es pues un recuerdo, incluso lo excluye, ni una representación; sino que es un estilo de ser, un modo de vivir los presentes del tiempo impersonal que se irán sucediendo, un cierto tipo de generalidad que, al haber perdido su sustancia (la soldadura forma-contenido), termina por no ser más que una cierta *angustia* (29).

Igual acontece con mi organismo. En tanto que tengo órganos de los sentidos, un cuerpo y funciones psíquicas, estoy habitando un “mundo físico”, con “estímulos” constantes y situaciones típicas. A este mundo general que rodea mi actual mundo humano (el de mi ambición o de mi amor, que me he formado o fabricado yo), es al que mi existencia se abrió primeramente por intermedio de mi organismo y es del que conserva su forma típica; las percepciones, situaciones y emociones habrán ido cambiando, pero la forma primera de reaccionar ante él queda en mí conservada como típica o habitual y a esta especie de existencia *casi* impersonal o habitual, que va —vulgarmente hablando— por su propia cuenta, es a la que encargo el mantenerme en la vida. Es pues una especie de represión o conservación de un presente típico, que irá engrosando con otras nuevas represiones de nuevos presentes, que me darán formas típicas o habituales de conducirme a medida que nuevas actividades, que se hayan de transformar en habituales, surjan en el horizonte de mi existencia. Así, “mi organismo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*” (30).

En este sentido, por una parte, es la condición que hace posible el encerrarme dentro de este mundo humano fabricado por mí; pero, por otra, no existe como cosa inerte, sino que está ahí siempre presente como forma típica o habitual, nutriendo mi vida personal, ya que a ella dedica gran parte de sus fuerzas, informando el sentido de mi presente actual. Y si bien mi existencia actual es la de mi presente, no es menos cierto que debajo de él se encuentra todo un pasado personal recogido a través de mi cuerpo, toda una historia de mi ser en el mundo, que está nutriendo este mismo presente, puesto que actúa como su forma típica o habitual. Y que si, por un lado, le permite ser libertad y apertura, por otro, le obliga a un pasado típico, habitual. Por eso “lo que nos permite centrar nuestra existencia es también aquello que nos impide centrarla absolutamente y el anonimato de nuestro cuerpo reúne inseparablemente libertad y servidumbre. De este modo y resumiendo, la ambigüedad del

(29) Cf. PhP 98-99, FP 90.

(30) PhP 99, FP 91.

ser en el mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo" (31).

El brazo fantasma, por consiguiente, ya no es una rememoración o cuasi-presente ni tampoco un brazo en imagen, errando a través de la conciencia, que se haya venido a posar sobre el muñón; sino que es "algo así como la experiencia reprimida de un antiguo presente que no se decide a convertirse en pasado" (32), que queda encuadrado dentro de la forma típica de nuestro cuerpo habitual, y reaparecerá tantas veces cuantas una actitud existencial motive otra habitual de nuestro ser en el mundo. Y si la sección de los conductores aferentes suprime el miembro fantasma es precisamente por esta condición de nuestro cuerpo habitual: para que el hombre no tenga que estar encerrado en el medio sincrético en que vive el animal, es preciso que las situaciones momentáneas, las respuestas particulares no ocupen todo el campo de su actividad práctica; no exijan cada vez una toma de posición singular, sino que se dibujen de una vez por todas en su generalidad, adquiriendo una forma típica o habitual de comportamiento; que se elaboren en la periferia y no en el centro de su existencia. Y esta es la función de los circuitos sensorio-motores en nuestro organismo. Y también el por qué nuestro ser en el mundo, que da sentido a todos nuestros reflejos y bajo tal relación los funda, se entrega y funde, sin embargo, en ellos de un modo habitual. Por eso, mientras que los circuitos sensorio-motores son tanto más perfectos cuanto más integradas son las existencias en que se hallan, los reflejos en estado puro, en cambio, apenas si se encuentran en el hombre, que dispone no sólo de un medio (*Umwelt*) sino también de un mundo (*Welt*)" (33).

De este modo, lo "fisiológico" y lo "psíquico", reintegrados a la existencia, ya no se distinguen como el orden de en sí y del para sí, sino que ambos están orientados hacia un polo intencional o hacia el mundo. "El hombre, concretamente tomado, no es un psiquismo unido a un organismo, sino este vaivén de la existencia que en un momento se deja corporeizar (habitualidad) y en otro va hacia actos personales (actualidad espontánea y abierta). Los motivos psicológicos y las acciones corporales pueden entrelazarse, porque no hay un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cuando menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas... En un revolverse insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se hace sentimiento, o

(31) PhP 101, FP 92.

(32) PhP 101, FP 93.

(33) Cf. ntro. art.º cit., pp. 393-394; *La estr. del comp.*, o. c., p. 55.

inversamente, un acto humano cae en sueño y se prosigue distraídamente como reflejo. Entre lo psíquico y lo fisiológico pueden darse relaciones de intercambio que impiden casi siempre definir un trastorno mental como psíquico o como somático... el acontecer psicofísico no puede ser ya concebido a la manera de la fisiología cartesiana, como contigüidad de un proceso en sí y de una *cogitatio*. La unión de alma y cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y otro sujeto. Se lleva a cabo en todo instante en el movimiento de la existencia” (34).

III. LA EXPERIENCIA DEL CUERPO Y LA PSICOLOGIA CLASICA

Maurice Merleau-Ponty, después de encontrar la existencia en el cuerpo, aproximándose a él por la vía de la fisiología, cuya insuficiencia explicativa ha demostrado, se dirige ahora a esa misma existencia por la vía de la psicología. La psicología clásica describía el cuerpo propio atribuyéndole ya “caracteres” que son incompatibles con su calidad de objeto. Y, sin embargo, tales psicólogos no llegaron nunca a hacer esa distinción o, al menos, no llegaron a deducir ninguna consecuencia filosófica. ¿Por qué? Debido “a que, por una tendencia natural, se colocaban en un pensamiento impersonal al cual la ciencia se remitía, en cuanto creía poder separar en sus observaciones lo que pertenece a la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto” (35). Veámoslo más despacio.

1.—*Caracteres del cuerpo según la psicología clásica.*

a.—Es un objeto que no me abandona nunca, es constantemente percibido; lo que no ocurre, por ejemplo, con la lámpara o la mesa, de las cuales puedo apartarme.

Pero en este caso ¿es que puedo seguir llamándolo objeto? Si el objeto es una estructura invariable no lo es *a pesar* del cambio de perspectivas, sino *en* este cambio o *a través* de él. Y sólo es objeto para nosotros en cuanto que es observable, es decir, situado en el extremo de nuestros dedos o de nuestras miradas, indivisiblemente transformado y restaurado por cada uno de sus movimientos; y en cuanto que puede alejarse e incluso desaparecer, de mi campo visual. Su presencia es de tal especie que nunca se da sin una ausencia posible.

(34) PhP 104-105, FP 95-96.

(35) PhP 110-111, FP 101.

Mi cuerpo, en cambio, está siempre *conmigo*; se me presenta siempre bajo el mismo ángulo, esquivo la exploración indefinida en cuanto que nunca está ante mí y se queda al margen de todas mis percepciones. No puedo desplegarlo bajo mi mirada.

Cierto que *de hecho* hay objetos que quizás no me ofrecen más que una perspectiva (la torre que contemplo desde la celda de mi prisión, el traje que nunca me quito y por consiguiente no me permite ver su forro); pero esto no prueba que la presencia de mi cuerpo sea comparable a la permanencia de hecho de esos objetos, sino más bien al revés: que porque mi cuerpo es el *hábito primordial* que condiciona a todos los otros, pueden mis acciones comprometerse habitualmente, incorporando sus útiles o sus instrumentos. Que, para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la torre, es preciso, antes, que mi cuerpo me imponga o ate a un punto de vista sobre el mundo; de no ser así no estaría prisionero, no me sentiría situado o comprometido a mirar siempre desde una perspectiva. "Las situaciones de hecho no pueden alcanzarse sino debido a que primariamente soy de tal naturaleza que hay para mí situaciones de hecho" (36). La permanencia de mi cuerpo es absoluta y sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos que se eclipsan. En la presentación del cuerpo propio hay algo que hace impensables su ausencia o su variación; se me da siempre bajo una misma perspectiva que me oculta grandes partes de él. Cierto que lo puedo contemplar en un espejo de varias caras, pero no es la presencia viva de mi cuerpo, sino la de una imagen que remite al original y éste no está allá, como una cosa entre las cosas, sino a mi lado, más acá de toda visión. En tanto que es quien ve y toca el mundo no es tangible ni visible por mí, sino que es aquello por lo cual existen para mí objetos visibles y tangibles. La presentación en perspectiva de los objetos sólo se comprende por la resistencia de mi cuerpo a sufrir una variación de perspectiva; porque yo estoy, por mi cuerpo, situado en un cierto lugar es por lo que veo de los objetos sólo una cara y no las otras o todas coexistiendo en una mirada actual. Y si creo en sus lados escondidos y en un mundo que los abarca a todos y que coexiste con ellos, es también gracias a que mi cuerpo, siempre presente en mí, está comprometido en medio de ellos por múltiples relaciones objetivas y los mantiene en coexistencia conmigo mismo.

"La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haberla llevado a definir el cuerpo no ya como objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él, y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte

(36) PhP 107, FP 98.

latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinante" (37).

b.—Mi cuerpo, se decía, se caracteriza porque me da "sensaciones dobles": cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de sentir también a su vez.

Pero la verdad es que nunca las dos manos son, *a la vez*, tocadas y *tocantes*. Se da una alternancia en la función de "tocante" y "tocada", que permite reconocer la mano tocada como idéntica a la que un momento después será tocante. De todos modos esta "especie de reflexión" hubiera bastado para distinguirlo de los objetos y no considerarlo ya como uno de ellos.

c.—Mi cuerpo es un objeto afectivo, decían, mientras que las cosas exteriores sólo son representadas. En efecto, cuando digo "me duele el pie", no significa "pienso que mi pie es causa de este mal", sino que "mi pie padece". Luego mi cuerpo no se da a la manera de los objetos del sentido externo, e incluso éstos sólo pueden esbozarse gracias al fondo afectivo que lanza originariamente la conciencia fuera de sí misma.

d.—Reservaban para el cuerpo ciertas "sensaciones kinestésicas" que nos darían globalmente sus movimientos, mientras que atribuían los movimientos de los objetos exteriores a una percepción mediata y a la comparación de las posiciones sucesivas.

Como quiera que tal tipo de movimientos es una relación y ésta no puede ser sentida sino que exige un recorrido mental, ello les debería haber bastado para negar al cuerpo la calidad de objeto. Sin embargo, expresaban mal la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo, atribuyéndolo a "sensaciones kinestésicas". La realidad es que estos movimientos suponen ya en su origen una intención, esbozan directamente la situación final que, secundariamente, se realizará en un recorrido objetivo. Y mientras que muevo los objetos exteriores con mi cuerpo, a éste lo muevo directamente; no lo encuentro en un punto del espacio objetivo, está siempre conmigo.

2.—El pensamiento impersonal de la psicología clásica.

Para el sujeto viviente, es claro que su cuerpo se distingue y es diferente de todos los objetos exteriores. Los psicólogos clásicos al asignar los caracteres que acabamos de señalar tenían que haber concluido esto mismo que la experiencia nos enseña a todos. Y, sin embargo, no fue así. Porque, despreciando la propia experiencia de su cuerpo, pretendieron estudiar el cuerpo desde un punto de vista no interesado, como si no estuvieran comprometidos en él, como

(37) PhP 109, FP 99.

si fueran un puro pensamiento no situado en ninguna parte y presente en todas. Así, comenzaron por tratar la experiencia del sujeto viviente como si fuera un objeto, constituía el "psiquismo", que si bien se oponía a lo real (*res extensa*) era, no obstante, tratado como una segunda realidad, como un objeto de ciencia al que se trataba de someter a leyes. Después, la experiencia del cuerpo se degradó en "representación" del cuerpo. Se constituyó totalmente el cuerpo, gracias a la biología y se hizo de él un objeto determinado, translúcido, absoluto, una representación ante mi conciencia, un en-sí, un objeto como los otros. El inacabamiento de mi percepción, la presencia de mi cuerpo y la unión de cuerpo y alma (al modo de Descartes) fueron entendidos como fenómenos *de hecho*, resultado de la organización de mis aparatos sensoriales. El psicólogo contemplaba su cuerpo por los ojos del otro y el cuerpo del otro como una mecánica sin interior. El aporte de experiencias ajenas borraba las suyas y era ciego con relación al comportamiento del otro. Su instalación en un pensamiento universal reprimió tanto la experiencia de sí mismo como la del otro. Imitaron, pues, el modelo de la ciencia físico-química.

Ahora bien, el físico o el químico pueden olvidarse de sí mismos, porque no son ellos el objeto de que hablan. En cambio, "el psicólogo es *él mismo*, por principio, el hecho de quien se ocupa... como psiquismo que hablaba del psiquismo, *era lo que hablaba*" (38). Con esto no se propugna el ideal de una psicología de la introspección, ya que este saber de sí mismo, como todos los otros, no se adquiere sino por nuestra relación con los demás. El psicólogo, pues, podía y debería haber descubierto la preferencia preobjetiva (antes de toda constitución científica o del mundo objetivo) que existe entre sí mismo y el otro y entre sí mismo como sujeto y como objeto de su estudio. En su propia existencia está contraída, como latente recuerdo, toda la historia del psiquismo que el psicólogo pretendía desenvolver en la actitud objetiva. Y por debajo del mismo pensamiento del psicólogo, como necesidad que sabía que estaba en su ser mismo, a la vez que la comprobaba por el conocimiento, estaba la unión de alma y cuerpo, que no se había realizado de una vez por todas en un lejano mundo, sino que estaba renaciendo en cada momento de su actividad. La génesis de la percepción desde los "datos sensibles" hasta el "mundo" se renovaba en todo acto de percepción.

"Ser una conciencia, o más bien, *ser una experiencia*, significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros; ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos. Ocuparse de la psicología quiere decir topar, por debajo del pensamiento objetivo que se mueve entre cosas ya hechas, con una primera apertura a las cosas (la apertura original de nuestra experiencia, de **nuestra**

(38) PhP 112, FP 103.

vida, de nuestra percepción), sin la cual no habría conocimiento objetivo” (39).

Cómo ha llegado a practicar esto la psicología moderna, retornando a la experiencia, es lo que nuestro autor va a mostrarnos reanudando el estudio de los “caracteres del cuerpo propio”.

IV.—LA ESPACIALIDAD DEL CUERPO PROPIO Y LA MOTRICIDAD.

Si la espacialidad de los objetos consiste en ser *partes extra partes* y estar unos al lado de otros; es claro que la experiencia de mi cuerpo me lo revela de un modo distinto. Así, cuando pongo mi brazo sobre la mesa no se me ocurrirá decir que está *al lado* del cenicero como éste está *al lado* del teléfono, ya que mi brazo (no el del otro) y el cenicero están para mí en un relación viva que, en cambio, no se da entre cenicero y teléfono. Las partes de mi cuerpo se relacionan más con otras de una manera original: no están replegadas unas al lado de otras, sino envueltas unas en otras. “Mi cuerpo entero no es para mí un amontonamiento de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo tengo como una posesión indivisa y conozco la posición de cada uno de mis miembros por un *esquema corporal* en el que todos están envueltos” (40).

1.—*El esquema corporal.*

La idea de esquema corporal es ambigua. Esto ha sido entendido de varias maneras que no pueden ser utilizadas aquí. Primero se designó como “esquema corporal” a esa gran cantidad de asociaciones de imágenes que hemos ido adquiriendo a lo largo de nuestra experiencia corporal, que están fundadas firmemente y listas constantemente para entrar en juego. Así en los trabajos de Head, Pick y Schilder (41). Su representación fisiológica no podía ser más que un centro de imágenes en el sentido clásico. Sin embargo, el empleo que de él hacen los psicólogos supone rebasada esta concepción asociacionista. Una segunda definición, dada por Konrad, Bürger-Prinz y Kaila (42), lo describe co-

(39) PhP 113, FP 104.

(40) PhP 114, FP 105.

(41) HEAD, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, p. 189; PICK, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*; SCHILDER, *Das Körperschema*; cit. por M-P, PhP 115, FP 106.

(42) KONRAD, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, pp. 365 y 367; Bruger-Prinz y Kaila definen el esquema corporal como “un saber del cuerpo propio a la manera de un término de conjunto y relación mútua de sus miembros y de sus partes”, *ibid.*, p. 365; cf. M-P, PhP 116, FP 107.

mo una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intrasensorial, una "forma" en el sentido de la *Gestaltpsychologie*. Mas también esta concepción ha sido superada por los análisis de los psicólogos; si el miembro paralizado del anosognóstico no figura ya en el esquema corporal del sujeto, es porque el esquema corporal no es ni la pura copia, ni siquiera la conciencia global de las partes existentes del cuerpo, sino que más bien las integra activamente en razón de su valor para los proyectos del organismo.

Los psicólogos (43) dicen a menudo que el esquema corporal es *dinámico*. Esto es verdad si se reduce a su sentido preciso: que mi cuerpo se me aparece como postura en vista de una cierta tarea actual o posible. Por consiguiente, que su espacialidad no es de posición, como la de los objetos exteriores, sino de *situación*: mi cuerpo no es que esté "aquí" o "allí", sino que los objetos tienen esa posición determinada por el "aquí" o "allí" en relación con mi cuerpo, que es el que sitúa las coordenadas de su espacio en función de la tarea que va a asumir. Y las mismas partes de mi cuerpo están proyectadas en orden a la actividad que voy a ejercer (si estoy de pie ante mi escritorio y apoyo en él mis dos manos, sólo mis manos están acentuadas y mi cuerpo va tras ellas como la cola de un cometa; no es que ignore el emplazamiento de mi espalda o de mis riñones, sino que está envuelto en el de mis manos y toda mi postura se describe por la situación que aquellas han adoptado en orden a la tarea).

"El esquema corporal" es, en fin de cuentas, "una manera de expresar que mi cuerpo es en el mundo"; que lo tengo como una posesión indivisa y que conozco la posición de mis miembros no por su relación con el espacio exterior, sino por su envoltura en orden a mi proyección activa en el mundo. Y que, gracias a él, pueden surgir ante mí figuras proyectadas sobre un fondo, como gracias a la oscuridad de la sala se destaca el espectáculo en la pantalla. Mi cuerpo pues, en la perspectiva espacial, es "el tercer término, siempre sobreentendido, de la estructura, figura y fondo... toda figura se esboza sobre el doble horizonte del espacio corporal y del espacio exterior" (44).

2.—*Relaciones cuerpo-espacio.*

El espacio abstracto no existe en realidad y mi cuerpo no es, para mí, sólo un fragmento del espacio —como pretendían los cartesianos—; sino que ese espacio es una elaboración científica posterior, un "objeto" ("espacio objetivo" le llaman) construído o constituído por y para un pensamiento desencarnado,

(43) KONRAD mismo, o. c.

(44) PhP 117, FP 108.

desinteresado, como espectador en tercera persona. Existe, sí, un espacio exterior, pero "no podría haber para mí espacio, si no tuviera cuerpo" (45).

Puesto que el espacio corporal y el espacio exterior forman un sistema práctico, en cuanto que el primero es o bien el fondo o bien el vacío por el cual puede, respectivamente, destacarse o aparecer el objeto como propósito de nuestra acción, "es evidente que por la acción se realiza la espacialidad del cuerpo" (46). Un análisis de motricidad enferma, contrastada con la de nuestro cuerpo normal, nos va a permitir comprender mejor las relaciones entre el cuerpo y el espacio:

Se trata del caso de Schneider, un enfermo que padece lo que la psiquiatría tradicional clasifica como "ceguera psíquica", a consecuencia de una herida en la región occipital producida por un fragmento de obús. Y las experiencias que nuestro autor aporta son las relatadas por Gelb y Goldstein (47), que examinaron muy particular y detalladamente este caso; aun cuando su interpretación no coincida con la de estos autores.

El enfermo es incapaz, cerrados los ojos, de ejecutar movimientos "abstractos", o sea, movimientos que no se enderezan a ninguna situación efectiva, tales como mover bajo mandato los brazos o las piernas, extender o flexionar un dedo. Tampoco puede describir la posición de su cuerpo o de su cabeza ni los movimientos pasivos de sus miembros. Cuando se le toca la cabeza, el brazo o la pierna, no puede decir qué punto de su cuerpo ha sido tocado; no distingue dos puntos de contacto en su piel, ni siquiera si hay una distancia de 80 mm. entre ellos; no reconoce ni la magnitud ni la forma de los objetos que se aplican a su cuerpo.

Puede ejecutar esos movimientos abstractos si se le permite mirar el miembro que está encargado de ejecutarlos o si puede realizar con todo su cuerpo movimientos preparatorios. La localización de los estímulos y el reconocimiento de los objetos táctiles se le hace posible si puede recorrerlos con su mano o efectuar movimientos preparatorios.

En cambio, ejecuta, aún con los ojos cerrados, con una rapidez y seguridad extraordinarias, los movimientos necesarios para la vida, con tal de que le sean habituales (sacar el pañuelo del bolsillo, encender una cerilla, fabricar portafolios que es su oficio). Incluso ejecuta esos mismos movimientos "concretos", ba-

(45) PhP 119, FP 110.

(46) *Ibid.*

(47) En *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögen auf das taktik Erkennen. Psychologische Analyse hirnpathologischer Fälle*, cap. II, pp. 157-250; dos años más tarde publica nuevas observaciones GOLDSSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*, y el mismo en *Zeigen und Greifen* estudia casos de cerebelosos.

jo mandato, sin preparación ninguna. Pero si se le da contraorden antes de terminar el movimiento o se le recuerda que está en situación de experiencia, toda su destreza se desvanece. Y aun cuando sea incapaz de señalar, bajo mandato, una parte de su cuerpo, lleva sin embargo la mano rápidamente a ella si un mosquito le pica; o se agarra la nariz si se le ordena, aun cuando no sepa señalarla. Hay, pues, un privilegio de los movimientos concretos y de captura, cuya razón debemos buscar.

Lo primero que se observa es que "tomar" o "tocar", para el cuerpo, es distinto que "señalar"; luego que un punto de mi cuerpo puede estarme presente como punto para asir, y no para señalar. Así "el espacio corporal me puede ser dado en una intención de captura sin serme dado en una intención de conocimiento" (48); señal de que el espacio como medio de acción habitual supone una integración distinta de la del espacio como medio objetivo, o de expresión de un pensamiento espacial, gratuito y libre.

El enfermo sólo atina con los movimientos concretos, bajo mandato, cuando se ha colocado mentalmente en la situación efectiva a la cual corresponden. Jamás sabe "jugar con su cuerpo", escaparse de la vida real (como hacen el normal y el actor) para hacer realizar a su cuerpo situaciones imaginarias. Está pegado siempre a lo actual, a lo fenoménico; ha perdido la capacidad de lo virtual. "No movemos nuestro cuerpo objetivo, sino nuestro cuerpo fenoménico, y esto sin misterio, puesto que es nuestro cuerpo el que, como facultad de tales o cuales regiones del mundo, se enderezaba ya hacia los objetos para captarlos y los percibía. El enfermo no tiene que buscar para los movimientos concretos una escena y un espacio en que desplegarlos, este espacio le es dado también, es el mundo actual, el pedazo de cuero que hay que cortar, el dobladillo que hay que coser. El banco, las tijeras, los pedazos de cuero, se ofrecen al sujeto como polos de acción; definen, combinando sus valores, una determinada situación, una situación abierta, que exige cierto tipo de resolución, determinado trabajo... En el movimiento concreto, el enfermo no tiene conciencia tética del estímulo, ni conciencia tética de la reacción. Sencillamente es su cuerpo y su cuerpo es la facultad de un determinado mundo" (49).

El mundo del hombre normal es más amplio, no está determinado a los "manipulanda", a lo concreto. El normal "no sólo dispone de su cuerpo, como implicado en un medio concreto, no sólo está en situación con respecto a tareas determinadas de un oficio, no sólo está abierto a situaciones reales (que es lo que ha conservado el enfermo y a lo que se ha reducido su mundo); sino que tiene, además, su cuerpo como correlato de puros estímulos desprovistos de

(48) PhP 121, FP 112.

(49) PhP 123-124, FP 114.

significación práctica, está abierto a significaciones verbales y ficticias que puede elegirse, o que un experimentador puede proponerle” (50). No está encerrado en lo actual y concreto, sino que puede colocarse en lo virtual y abstracto. El normal *cuenta* con lo posible; que, de este modo, adquiere, sin dejar su condición de posible, una especie de actualidad. En el enfermo, el campo de lo actual se limita a aquello que realmente se encuentra en un contacto efectivo o se enlaza a estos datos por una deducción explícita. “El fondo del movimiento concreto es el mundo dado; el fondo del movimiento abstracto es, por el contrario, construido... El primero tiene lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser; el primero adhiere a un fondo dado, el segundo despliega por sí mismo su fondo. La función normal, que hace posible el movimiento abstracto, es una función de “proyección”, por la cual el sujeto del movimiento se procura ante sí un espacio libre, donde lo que no existe naturalmente puede asumir un semblante de existencia” (51). Es un poder de señalar, de trazar, en el mundo dado, fronteras, direcciones, establecer líneas de fuerza, preparar perspectivas que, las experiencias del enfermo, demuestran no tiene éste. Es también la función de organizar el mundo dado a tenor de los proyectos del momento, construir en el ambiente geográfico un medio de comportamiento, un sistema de significaciones que expresa hacia afuera la actividad interna del sujeto. Para el enfermo, en cambio, el mundo sólo existe como algo coagulado, acabado, determinado, concretizado. En cuanto que tiene un mundo está abierto a él; pero no dispone de la facultad de romper sus estructuras para darse nuevos mundos, para construir otros mundos más amplios, más repletos de significación, dentro del mismo ambiente geográfico.

3.—*Empiristas e intelectualistas.*

Hasta ahora se han descrito los trastornos que nos han dado el sentido o la esencia de la enfermedad. Pero se podría argüir que no nos han dado su causa. La psicología empirista, ateniéndose a los procedimientos de análisis inductivo que señalan que los trastornos motores de Schneider coinciden con trastornos generales de la función visual, ligados, a su vez, a la herida occipital, origen de la enfermedad, aplicaría las reglas de Mill para concluir que los movimientos abstractos y el *zeigen* (señalar), dependen del poder de representación visual y que los movimientos concretos y el *greifen* (agarrar, tomar) son del orden kinestésico o táctil. Así, la distinción de movimiento concreto y abstracto como la de *greifen* y *zeigen*, se podría reducir a la distinción clásica de lo táctil

(50) PhP 126, FP 116-117.

(51) PhP 128-129, FP 119-120.

y visual, y la función de proyección, que se acaba de poner en evidencia, se reduciría a la percepción y representación visuales. Esta fue la primera interpretación de Gelb y Goldstein al caso de Schneider.

En realidad, el análisis inductivo no lleva a ninguna conclusión. Pues los trastornos del movimiento abstracto y concreto no sólo ocurren en los casos de ceguera psíquica sino también en los cerebelosos y en muchas otras enfermedades. Las experiencias con cerebelosos prueban que, si los movimientos de designación se hacen imposibles, no es porque la función visual esté lesionada; sino al contrario, las excitaciones visuales suscitan únicamente reacciones imperfectas, precisamente porque la función designativa es imposible. Lo que ha quedado disminuido, en todos los casos, es una determinada manera de dar forma o de estructurar el ambiente. Para que un objeto pueda suscitar un movimiento es menester que esté dentro del campo del enfermo y el trastorno consiste precisamente en una reducción de ese campo motor, limitado ahora a objetos efectivamente tangibles, con exclusión del horizonte de posibilidades que los rodea en el normal. "La definición afectaría, en fin de cuentas, a una función más profunda que la visión, más profunda aún que el tacto como suma de cualidades dadas; afectaría al área vital del sujeto, a esta apertura al mundo que hace que objetos actualmente fuera de su alcance cuenten, sin embargo, para el normal; existan táctilmente para él y formen parte de su universo motor (52). "La ceguera psíquica, las imperfecciones del tacto y los trastornos motores son tres *expresiones* de un trastorno más fundamental, mediante el cual se comprenden, y no tres componentes del comportamiento enfermizo: las representaciones visuales, los datos táctiles y la motricidad, son tres fenómenos recortados en la unidad del comportamiento" (53). El pensamiento inductivo y causal, encerrando en la visión o en el tacto o en algún otro dato de hecho la facultad de proyección que los habita todos, nos la oculta y nos hace ciegos para la dimensión del comportamiento que es justamente la de la psicología.

La psicología intelectualista y reflexiva pretende hallar la *razón* o condición de posibilidad inteligible de esos trastornos tratando al sujeto humano como una conciencia indivisible y presente por entero en cada una de sus manifestaciones. La conciencia no es que *tenga* sino que *es* el poder de disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante que dé razón y dé forma a la materia de la experiencia. La conciencia es siempre conciencia de algo, precisa un objeto intencional hacia el que se lanza "irrealizándose". Si un ser es conciencia será preciso que no sea otra cosa sino un tejido de intenciones.

(52) PhP 136, FP 126..

(53) PhP 138-139, FP 129.

Cuando, pues, el enfermo no puede significar, ello quiere decir que no existe como conciencia sino como cosa. Los movimientos concretos del enfermo se explicarían por ser reflejos en el sentido clásico (el enfermo se rascaría porque circuitos nerviosos preestablecidos ajustarian la reacción al lugar de la excitación; se conservarían los movimientos del oficio porque dependerían de reflejos condicionados sólidamente establecidos; serían movimientos en sí). La distinción de movimiento concreto y abstracto, de *greifen* y *zeigen*, correspondería a la de lo fisiológico y lo psíquico, existencia en sí y existencia para sí.

Pero esta distinción no soluciona tampoco nada. En efecto, si el movimiento de captura o concreto está asegurado por una conexión de hecho entre todo punto de la piel y los músculos motores que llevan allí la mano, no se ve por qué cuando el mosquito pica la piel el circuito nervioso produce el reflejo y en cambio cuando la reglita del médico se aplica en el mismo punto no lo produce para ejecutar un gesto designativo; la diferencia física del estímulo es mínima. Sólo considerando el *zeigen* y el *greifen* como dos maneras distintas de referirse al objeto y de ser en el mundo podría encontrarse la explicación. Mas esto es imposible una vez que el cuerpo vivo ha sido reducido a la condición de objeto para una conciencia: los gestos, como los movimientos son entonces procesos sin interior, insertados en las "condiciones fisiológicas". Mas si, por otra parte, se otorga a la conciencia el *gesto* de señalar, resulta que el estímulo —en este caso, al menos—, no es ya la causa de la reacción y se convierte en su objeto intencional, ¿por qué no ocurre lo mismo con los gestos aprehensivos? Si en los movimientos "abstractos" hay conciencia del punto de partida y del de llegada, tendría también que haberla incluso de los movimientos "automáticos" y no sería posible que hubiera movimientos en-sí en nuestro cuerpo. Y si todo espacio objetivo no es sino espacio para la conciencia intelectual, tendríamos que encontrar también la actitud categorial en el movimiento de captura. ¿Consecuencia? que o se renuncia a la explicación fisiológica o se admite que es única y total; o se niega la conciencia o se admite que es única y total; no se pueden referir ciertos movimientos a la mecánica corporal y otros a la conciencia; puesto que cuerpo y conciencia no se limitan entre sí, tienen que ser paralelos. Mientras se siga definiendo al cuerpo como objeto, por la existencia en sí, funcionará tan uniformemente como un mecanismo, y en tanto que el alma se siga definiendo como la pura existencia para sí no conocerá sino objetos desplegados ante ella. Y será imposible hallar la razón o la causa de la diversidad de movimientos: abstracto y concreto. Esta definición sólo encuentra lugar en la dimensión del comportamiento, que supera la dualidad del en-sí y del para-sí (54).

(54) Cf. PhP 142-144, FP 132-134.

4.—*La función simbólica.*

La función simbólica o “función de representación”, es decir, esa capacidad para la conciencia de proyectarse hacia el exterior, de construir nuevos mundos, darse nuevas significaciones, es evidente que está debajo de todos nuestros movimientos. Pero en lo que se equivoca el intelectualismo es en suponerla como el término del análisis, en dejarla reposar sobre sí misma, en concebirla como un puro Cogito; efectúa entonces una abstracción que, sin pretenderlo, la despega de los materiales en los cuales se realiza y llega a reconocer en nosotros, como originaria, una presencia en el mundo sin distancia; porque a partir de esta conciencia sin opacidad, de esta intencionalidad que no entraña el más o el menos, todo aquello que nos separa del mundo verdadero —el error, la enfermedad, la locura, nuestra encarnación— se encuentra reducido a la condición de simple apariencia. El análisis del sentido de la enfermedad, si termina con una función simbólica, identifica todas las enfermedades, trae a unidad todas las afasias, apraxias y agnosias, como hace Cassirer (55) y no tiene ni siquiera medio de distinguirlas de la esquizofrenia. No extraña, pues, que tanto médicos como psicólogos se aparten del intelectualismo y vuelvan al pensamiento causal del empirismo; éste, al menos, toma en cuenta lo que de particular tenga la enfermedad y cada una de las enfermedades. Por otra parte, la patología moderna enseña que no hay nunca un desarreglo rigurosamente electivo, pero también que todo desarreglo está matizado de acuerdo con la región del comportamiento en que principalmente se ceba.

Si queremos, pues, conocer lo que está por debajo de la “función simbólica” misma, hemos de comenzar por comprender que ni siquiera la inteligencia se aviene con el intelectualismo; ya que el pensamiento vivo no consiste en subsumir bajo una categoría (56). Comprendemos, sin más, una serie de relaciones o analogías, como por ejemplo la que hay entre ojo-visión y oreja-oído (mientras que el enfermo necesitaba reducirlas a un término común o medio), porque ojo y oreja nos son dados, de golpe, como medios de acceso a un mismo mundo; porque, antes de toda predicación o discurso, tenemos la evidencia de un mundo único que es vivido previamente a ser concebido o conceptuado. Y los mundos adquiridos, a lo largo de nuestra vida, que confieren a mi experiencia su sentido segundo, están recortados en un mundo primordial, que funda su sentido primero. De este modo hay en mí un “mundo de pensamientos” o sedimentación de mis operaciones mentales, que me permite contar con mis con-

(55) Cf. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, ca. VI, *Pathologie des Symbolbewusstseins*; cit. p. M-P, PhP 146, FP 136.

(56) Cf. PhP 149, FP 139.

ceptos y juicios adquiridos como una especie de panorama mental; el cual, a la vez que ofrece un sentido a cada nuevo movimiento del pensamiento, se nutre también de él reagrupándose y reorganizándose. De este modo, pues, lo adquirido no es adquirido verdaderamente, sino en cuanto se reasume en un nuevo movimiento del pensamiento, y un pensamiento sólo está situado si asume asimismo su situación. “La estructura mundo con su doble momento de sedimentación y de espontaneidad, está en el centro de la conciencia y podremos comprender como rasamiento del “mundo” a la vez los trastornos intelectuales, los trastornos perceptivos y los trastornos motores de Schneider, sin reducirlos unos a otros” (57). Por debajo, pues, de la inteligencia como función anónima o como operación categorial, hay que reconocer un núcleo personal que es el ser del hombre, su facultad de existir. Y es aquí donde hay que buscar la localización de la enfermedad de Schneider, o de los cerebelosos y en general de todos aquellos que acusan una reducción, un coagulamiento del mundo primordial; concreción o coagulamiento que les impide el ejercicio de la función simbólica o proyectiva en el orden de lo virtual.

“La vida de la conciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— está traspasada y fundamentada por un *arco intencional* que proyecta, en torno nuestro, nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral, o más bien, que nos hace situarnos bajo todas estas relaciones. Este arco intencional constituye la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y motricidad. Este arco es el que se “distiende” en la enfermedad” (58).

Por eso, siendo la conciencia una actividad de proyección que dispone en torno suyo los objetos como huellas de sus propios actos, pero que se apoya en ellos para ir a otros actos de espontaneidad, se comprende a la vez que toda deficiencia de los “contenidos” repercute sobre el conjunto de la experiencia e inicie su desintegración; que toda inflexión patológica interese la conciencia entera, y que, sin embargo, la enfermedad ataque la conciencia siempre por cierto “lado”; que, en cada caso, determinados síntomas sean los predominantes en el cuadro clínico de la enfermedad, y que la misma conciencia sea vulnerable a la enfermedad.

5.—*La motricidad como intencionalidad original.*

“Estos esclarecimientos —añade Merleau-Ponty— nos permiten comprender finalmente, sin equívoco, la motricidad como intencionalidad original. La

(57) PhP 152, FP 141.

(58) PhP 158, FP 148.

conciencia es originariamente no un “yo pienso que”, sino un “yo puedo” (59). Expliquemos esto.

Para nuestro autor el origen de todos los problemas y equívocos que en el estudio del hombre y de las relaciones entre alma y cuerpo, pululan a través de las corrientes filosóficas de su tiempo, se encuentra en la dualidad apriorística cartesiana de sustancias, que se ha venido manteniendo explícita o implícitamente desde el siglo XVII. Para Descartes el *Cogito* era el principio original y originario de todo nuestro saber verdadero. El cuerpo no era sino sustancia extensa, un objeto entre los demás que comunicaba con ellos en la definición de espacialidad y mecanicidad. De ahí a considerarlo como pura máquina de reflejos sólo había un paso, que es el que dio la psicología empirista; la porción materialista de la misma terminó reduciendo lo psicológico a lo fisiológico y con ello la misma psicología a fisiología. Por su parte, el racionalismo elucubró sobre el concepto de conciencia, reducida a puro pensamiento desencarnado, que se coloca dentro de la reflexión para estudiar el mundo como espectador desinteresado o en tercera persona; como si no tuviera nada que ver con él, como si fuera un pensamiento universal, trascendental, con caracteres divinos. Se seguía manteniendo la “idea” de que el cuerpo no era sino un objeto, una máquina de reflejos y que para la conciencia únicamente contaba en cuanto que era “representación del cuerpo” o “cuerpo en idea”. Dos mundos se delimitaron: el del en-sí (cerrado, determinado, graníticamente hecho, regido por leyes rígidamente mecánicas) y el del para-sí (abierto, libertad pura, constitución creadora de la realidad en el seno de la conciencia); el de los objetos y el de la conciencia. Esta, en su afán de constituir “objetos” para sí, constitución que se hace mediante la reflexión, olvidó o despreció la experiencia cotidiana o experiencia vivida; que es anterior a toda reflexión, a toda constitución del objeto o del mundo objetivo para la conciencia. El principio original y originario, la intencionalidad primaria que hacía surgir los objetos para la conciencia, que constituía el “mundo objetivo”, era el “yo pienso que”; fórmula que equivalía siempre a un pensamiento reflexivo, que se aleja del cuerpo y del alma, para colocarse en la posición de un tercero desinteresado que, a distancia, pretende explicar las relaciones entre uno y otra. Olvidaba que, mientras tanto, seguía encarnado en ese mismo cuerpo y en ese mismo pensamiento vital; que todos sus conceptos habían sido obtenidos mediante esa encarnación y que el pasado de ese pensamiento encarnado —pasado representado por la actividad vital de la integración cuerpo-alma— estaba debajo de ella como una especie de panorama mental y vital que le permitía constituir

(59) PhP 158, FP 149.

“objetos” para sí y crear su “mundo objetivo”. Con otras palabras, no advirtieron los intelectualistas que toda la constitución de su mundo objetivo y todas sus elucubraciones, eran posibles gracias a que antes que su “yo pienso que” había una actitud vital en el mundo, un pensamiento encarnado volcado al mundo, en mutua interacción con él. Y que gracias a haber vivido primeramente ese mundo podían más tarde reflexionar sobre los conceptos adquiridos en esa actividad vital.

De este modo, sabiendo que la obsesión de Merleau-Ponty es destruir *a radice* los postulados empiristas, para volver por los fueros de la experiencia vivida, directa, tal como se ofrece a nuestra percepción cotidiana, sin prejuicios; se comprenderá que rechace con toda energía el principio intelectualista de que la conciencia es un “yo pienso que”. De otra manera fácilmente se volverá a caer en los mismos errores, ya que bajo esa fórmula estará siempre implícito el postulado cartesiano de la sustancia pensante. Si se añade que su estudio acerca del cuerpo tiene como finalidad hacer imposible para siempre el volver a considerarlo como un objeto, el volver a integrarlo dentro de la sustancia extensa, se verá mejor que, el sentido de la fórmula “yo puedo” con la que quiere resumir su idea de que la motricidad es la intencionalidad original de nuestro ser en el mundo, es, en principio, un modo de expresar su oposición al sistema de la conciencia pura y a la teoría del cuerpo-máquina o conjunto de reflejos. Antes de toda constitución científica existe el mundo vivido, al que nos hemos lanzado desde nuestros primeros actos vitales, gracias a nuestros gestos y al movimiento general de la existencia; en contacto con él hemos ido conociendo, reflexionando, elaborando conceptos, ideas, representaciones y el mismo “mundo objetivo” para la conciencia. Pero este mundo vivido, el movimiento general de la existencia no excluye sino que incluye el conocimiento y todos los demás actos vitales del hombre, conjugados en la unidad integral de ser (pensamiento encarnado) en el mundo.

Las experiencias aducidas nos indican que los trastornos de Schneider, tanto visuales como motores, no pueden ser explicados por un desfallecimiento de la función general de representación, ya que en él la inteligencia no ha sido disminuída; hay pues que atribuirlos al desfallecimiento de una función más honda: la de la motricidad o del movimiento del ser en el mundo. Los casos de apraxia pura, mantienen intacta la percepción del espacio y la misma “noción intelectual del gesto que se debe hacer” no parece perturbada; pero, sin embargo, el enfermo no sabe copiar un triángulo (60). En los de apraxia constructiva, el sujeto no manifiesta ningún trastorno gnósico, salvo cuando se trata

(60) Cf. LHERMITTE, G. LEVY et KYRIAKO, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597; cit. p. M-P, PhP 162, FP 152.

de localizar los estímulos sobre su cuerpo; en cambio no es capáz de copiar una cruz, una *v* o una *o* (61). Esto demuestra que la función de representación no ha sido disminuída, ya que los objetos o el espacio están presentes en el conocimiento; pero el cuerpo no los posee como movimientos, porque no los ha aprendido: "Se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, esto es, cuando lo ha incorporado a su 'mundo', y mover su cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas, dejarlo responder a la sollicitación que se ejerce sobre él sin que medie ninguna representación" (62). Se trata, por consiguiente, de una motricidad que supone el ser integral del hombre, el uso vital y ordinario de la conciencia encarnada; pero como opuesto a la actividad de la conciencia pura o reflexión. El cuerpo pues —en cuanto se quiere decir con esto que incluye el movimiento ordinario de la vida y como opuesto al concepto de la conciencia pura—, tiene su mundo. No es que esté *dentro* del espacio (como un objeto) ni *dentro* del tiempo, sino que *habita* el espacio y el tiempo: existe siempre en un *aquí* y un *ahora*, nunca puede hacerse pasado para una conciencia; pero está siempre reasumiendo en la posición actual toda la serie de posiciones anteriores, que se envuelven unas en otras, al par que se proyecta hacia la posición inminente o que va a llegar. "No soy dentro (*dans*) del espacio y del tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy en (*à*) el espacio y en el tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca" (63). Mas este abarcamiento nunca es total, porque el espacio y el tiempo que yo habito siempre tienen horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. El cuerpo, pues, nunca es un en-sí.

"La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento: más bien nos procura una manera de acercarnos al mundo y al objeto, una 'praktognosia' que ha de ser reconocida como original y quizá como originaria" (64). El sujeto normal tiene su cuerpo no sólo como sistema de posiciones actuales, sino también como sistema abierto a una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones. El esquema corporal es precisamente ese sistema de equivalencias mediante el cual las diferentes tareas motrices son inmediatamente trasladables. No es pues solamente una experiencia de mi cuerpo, sino también de mi cuerpo en el mundo; esto es lo que da un sentido motor a las consignas verbales y es lo que falta en los apráxicos. Por consiguiente, la función destruída en esos trastornos no es la de representación, como ya

(61) Cf. LHERMITTE et TRELLES, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, p. 428; cit. p. M-P, PhP 162, FP 152.

(62) PhP 161, FP 151.

(63) PhP 164, FP 153.

(64) *Ibid.*

hemos visto, sino la motriz. La misma representación objetiva del espacio presupone que hayamos sido introducidos en él por nuestro cuerpo y que nos haya sido dado el primer modelo de transposiciones, equivalencias e identificaciones que hacen del espacio un sistema objetivo. La motricidad pues, en cuanto que es la expresión de nuestro ser que se abre al mundo a través de nuestro cuerpo, está ya dotada —antes de toda representación— del poder elemental de dar un sentido. Y por eso es la intencionalidad original.

6.—*El hábito.*

El problema de la motricidad pone por sí mismo el de la adquisición de los hábitos, en cuanto que son la mejoría y renovación del esquema corporal. No se realiza por una asociación exterior, ya que el aprendizaje es sistemático (65), ni tampoco por un acto del entendimiento. La adquisición del hábito es la captación de una significación, cierto, pero también la captación motriz de una significación motriz. Habitarse a un sombrero, a un automóvil o a un bastón, es instalarse en ellos, o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del cuerpo propio. El hábito expresa la facultad que tenemos de dilatar nuestro ser en el mundo o de cambiar la existencia anexionándonos nuevos instrumentos (66). “Decíamos más arriba que el cuerpo es quien ‘comprende’ en la adquisición del hábito. Esta fórmula parecerá absurda, si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno del hábito nos invita a rectificar nuestra idea de ‘comprender’ y nuestra idea de cuerpo. Comprender es experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectucción; y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo” (67).

El sujeto que aprende a mecanografiar, lo que hace es integrar el espacio del teclado en su espacio corporal. Un organista diestro, cuando tiene que tocar un órgano que no conoce, se sienta en el banco, acciona los pedales, tira de los registros, mide el instrumento con su cuerpo, se incorpora las direcciones y las dimensiones, se instala en el órgano como quien se instala en una casa. Una hora de entrenamiento le basta para ejecutar su programa. No ha tenido tiempo suficiente, pues, para que nuevos reflejos condicionados hayan sustituido a los montajes ya establecidos; ni tampoco ha analizado el órgano como quien levanta un plano del que conservará la representación; no ha aprendido las posiciones en el espacio objetivo de todo registro y de todo pedal confián-

(65) Cf. *La estr. del comp.*, o. c., pp. 125 ss.

(66) Cf. PhP 166-168, FP 155-157.

(67) PhP 169, FP 158.

dolas a su "memoria"; sino que en el ensayo, como en la ejecución, los registros, pedales y teclados le están dados como facultades de tal o cual valor emocional o musical, y su posición como los lugares en que este valor aparece en el mundo. Entre la esencia musical de la partitura y la que efectivamente resuena en el órgano se establece una relación tan directa que el cuerpo del organista y el instrumento no son sino el lugar de tránsito de esta relación. En el ensayo, sus gestos son gestos de consagración: tienden vectores afectivos, descubren fuentes emocionales, crean un espacio expresivo.

Y es que el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo; origen de todos los demás; el movimiento mismo de expresión; quien proyecta hacia fuera las significaciones dándoles un lugar; quien hace que se pongan a existir como cosas, bajo mis manos, bajo mis ojos. Si nuestro cuerpo no nos determina *ad unum*, como al animal, imponiéndonos instintos definidos desde el nacimiento, por lo menos sí da a nuestra vida la forma de la generalidad y prolonga como disposiciones estables nuestros actos personales. El cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo. Por una parte se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, pone en torno nuestro un mundo biológico; por otra, ejecutando sobre estos primeros gestos y pasando de su sentido propio hacia un sentido figurado manifiesta, a través de ellos, un núcleo de nuevas significaciones: es el caso de hábitos motrices como el baile. Finalmente cuando la significación apuntada no puede ser ya alcanzada por los medios naturales del cuerpo, es menester entonces que se construya un instrumento y proyecte un mundo cultural en torno suyo... Se dice del cuerpo que ha comprendido y del hábito que ha sido adquirido, cuando se deja penetrar por una significación nueva, cuando se asimila un nuevo núcleo significativo" (68).

V.—LA SINTESIS DEL CUERPO PROPIO.

Los anteriores análisis acerca de la espacialidad corporal permiten generalizar los resultados que se han ido obteniendo y así formular la síntesis del cuerpo propio:

1.º "La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser cuerpo, la manera en que se realiza como cuerpo" (69). Es una espacialidad primordial que permitirá surgir luego el espacio objetivo —para la conciencia—, en el que el cuerpo terminará tomando lugar. Y se identifica con el cuerpo porque el ser

(68) PhP 171, FP 160.

(69) PhP 174, FP 162.

de éste es estar anudado a un cierto mundo, estar en el espacio, pero no dentro del espacio: esto vendrá después cuando la conciencia constituya el espacio objetivo.

2.º Las diferentes partes de mi cuerpo forman una unidad con estructura de implicación y no de coordinación; se envuelven mutuamente en orden a una significación motriz o funcional. Los diferentes segmentos de mi cuerpo no son aprendidos y luego utilizados, sino que son conocidos en su valor funcional (70).

a).—Por eso, en los primeros intentos de prensión, los niños no miran su mano ni el objeto. No reconocemos nuestra mano en fotografía pero en cambio reconocemos siempre nuestra silueta o nuestra marcha filmada, aunque no la hayamos visto nunca. En la heautoscopía, el doble que el sujeto ve ante sí no siempre es reconocido por ciertos detalles visibles, pero el sujeto tiene el sentimiento absoluto de que es él mismo y, en consecuencia, declara que ve su doble. Conocemos perfectamente dónde y en qué posición tenemos cualquier parte de nuestro cuerpo aunque esté oculta.

b).—Yo no estoy ante mi cuerpo, éste no es un en sí para una conciencia, sino que estoy dentro de mi cuerpo, o más bien *soy mi cuerpo* (71). El cuerpo no necesita ser interpretado en la percepción, se interpreta a sí mismo: lo que reúne las “sensaciones táctiles” de mi mano y las enlaza a las percepciones visuales de la misma mano e igualmente a las percepciones de otros segmentos de mi cuerpo, no es un proceso reflexivo de mi conciencia sino un cierto estilo de los gestos de mi mano que implica un cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otra parte, a formar cierto talante de mi cuerpo. Si conozco de golpe mi silueta o mi marcha filmada, es porque *yo soy eso y me conozco*, antes de toda reflexión u objetivación.

c).—Mi cuerpo no puede compararse con un objeto físico, sino más bien con una obra de arte (72). Una novela, un poema, un cuadro, un trozo de música, son individuos, es decir, seres en los que no se puede distinguir la expresión de lo expresado, son ellos mismos expresión y lo que se expresa en ésta; su sentido sólo me es accesible por un contacto directo; irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Así es mi cuerpo: un nudo de significaciones vivas, implicadas entre sí, que expresan un mismo gesto, una misma actitud, una misma proyección en el mundo. No visualizaré muchas de

(70) Cf. PhP 174, FP 163.

(71) Cf. PhP 175, FP 164.

(72) Cf. PhP 176, FP 164-165.

sus partes pero me conoceré inmediatamente mi silueta en mi gesto o en mi marcha filmada. Hablan todas ellas de un estilo, un talante.

3.º “Todo hábito es a la vez motriz y perceptivo, porque se localiza, como hemos dicho, entre la percepción explícita y el movimiento efectivo, en esta función fundamental que delimita, a la vez, nuestro campo de visión y nuestro campo de acción” (73). La exploración que el ciego hace de los objetos con su bastón es un hábito motriz, porque es una extensión de la existencia (cuando el bastón se le convierte en un instrumento familiar participa de la voluminosidad de su cuerpo como si el brazo se le hubiera alargado, puesto que el mundo de los objetos táctiles no comienza ya en la epidermis de la mano sino en el extremo del bastón), pero es también al propio tiempo y en la misma medida un hábito perceptivo, porque es el instrumento *con* el cual percibe (como si la mano estuviera alargada) y le permite así adquirir un mundo más amplio. Recíprocamente todo hábito perceptivo es al propio tiempo y en la misma medida un hábito motriz y en ambos casos la aprehensión de una significación se hace por el cuerpo: cuando el niño se ha habituado a distinguir el azul del rojo, se comprueba que el hábito adquirido con relación a esta pareja de colores ha beneficiado todas las otras.

Disponemos con la mirada de un instrumento natural comparable al bastón del ciego; enseñarse a ver los colores es hacerse con un cierto estilo de visión, procurarse un nuevo uso del cuerpo propio, enriquecer y reorganizar el esquema corporal.

4.º “Como sistema de facultades motrices o de facultades perceptivas, nuestro cuerpo no es un objeto para un ‘yo pienso’: es un conjunto de significaciones vividas que se endereza hacia su equilibrio. Algunas veces se forma un nuevo nudo de significaciones: nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva unidad motriz, los primeros datos de la visión en una nueva entidad sensorial, nuestros poderes naturales reciben súbitamente una significación más rica, que hasta ahora sólo estaba esbozada en nuestro campo perceptivo o práctico, que no se anunciaba en nuestra experiencia sino por una cierta carencia, y cuyo advenimiento reorganiza súbitamente nuestro equilibrio y llena nuestra ciega perspectiva” (74).

VI.—EL CUERPO COMO SER SEXUADO.

El propósito constante e inmediato de Merleau-Ponty en esta descripción fenomenológica del cuerpo ha sido poner en evidencia la función por la cual

(73) PhP 177, FP 166.

(74) PhP 179, FP 168.

hacemos existir *para nosotros*, surgir en *nuestro* mundo, el espacio, el objeto o el instrumento en cuanto tales y hacer ver que el cuerpo es el vehículo o lugar de esta apropiación. Con ello apunta de modo mediato contra el mecanicismo empirista (espacio, objeto, instrumento serían producto automático de los reflejos, mas ya hemos visto que se necesita una función superior) y contra el intelectualismo (que hace de la conciencia el lugar de esa apropiación). En última instancia, contra la distinción radical de sustancias cartesiana.

Pero como la investigación ha sido llevada hasta ahora en torno al espacio y a la cosa percibida no era fácil descubrir la relación entre el sujeto encarnado y su mundo; el mundo natural se da como existente en sí más allá de su existencia para mí, la naturaleza no tiene necesidad de ser percibida para existir; nuestra apertura a ese mundo natural, a ese medio geográfico común a todos, trascendiéndolo para hacer existir un mundo *para nosotros*, en el que a los estímulos se les da un sentido, se descubre un espacio, se hace de la cosa un objeto o un instrumento para nosotros, se transforma de suyo en el puro comercio entre el sujeto epistemológico y el objeto. ¿Consecuencia? Que si se quiere poner en evidencia la génesis del *ser para nosotros*, hay que trasladarse a otro sector de nuestra experiencia que no tenga sentido ni realidad sino para nosotros: nuestro medio afectivo, y descubrir cómo ciertas cosas adquieren una significación nueva para nosotros, más allá de su ser de cosas o de objetos para una conciencia, cómo se convierten en objeto de un deseo o de un amor, y cómo esto no se realiza en una pura conciencia constituyente (pensamiento reflejo) ni en un cuerpo-máquina de reflejos, sino en este nuestro cuerpo vivo habitado de uno a otro extremo por una intencionalidad, subtendido por múltiples relaciones que implican una significación.

Sin embargo, nuestro autor, excesivamente influido por Freud, aún cuando no admita todas las explicaciones concretas de éste, reduce todo el estudio de la vida emotiva o afectiva al de la sexualidad. Es quizás el estudio menos original de Merleau-Ponty y no tiene otro valor sino el de ejemplo práctico que confirme las conclusiones anteriores. Por ello nos limitaremos a traer aquí sólo aquello que encaje dentro del esquema general de nuestra exposición.

Frente al problema de la afectividad nos encontramos con dos tipos de planteo: El primero y más general, suponer a la afectividad como un mosaico de estados afectivos, placeres y dolores encerrados en sí mismos, que no se comprenden ni pueden explicarse sino por nuestra organización corporal; es decir, se vincula la afectividad a aparatos reflejos autónomos exclusivamente. El segundo y menos corriente: pensar que la afectividad está "penetrada por la inteligencia" en el sentido de que simples representaciones podrían desplazar los estímulos naturales del placer y dolor, según las leyes de la asociación de las ideas, o las leyes del reflejo condicionado; que esas sustituciones liga-

rían placer y dolor a circunstancias que nos son indiferentes naturalmente y que, de transferencia en transferencia, se constituirían valores secundarios o terciarios que no tendrían relación aparente con nuestros placeres y dolores naturales. En este caso, el sujeto se definiría por su poder de representación. En ambos tipos de planteo la afectividad no es reconocida como un modo original de la conciencia.

De esta manera, tomando como modelo el caso de la sexualidad, que ha sido típico en ambos sistemas de planteo, habría que concluir que todo desfallecimiento de la sexualidad debería reducirse bien a debilitamiento del placer (que debilitaría los reflejos sexuales normales) bien a la pérdida de determinadas representaciones. Sin embargo, la experiencia con enfermos, como el citado caso de Schneider, en el que se da un debilitamiento tal de la sexualidad que se reduce prácticamente a la impotencia, demuestra lo contrario: para él los estímulos táctiles y visuales ordinarios han perdido su significación sexual, únicamente conservan algo los inmediatamente ligados con el orgasmo y, sin embargo, no ha perdido las representaciones. Por otra parte, si se supone que la sexualidad es en el hombre un aparato reflejo autónomo, el efecto de su herida en la región occipital tendría que ser el liberar esos automatismos, liberación que se traduciría por un comportamiento sexual acentuado.

Luego entre automatismo y representación la patología pone en evidencia una zona vital en la que se elaboran las posibilidades sexuales del enfermo; como (según vimos en páginas anteriores) también se elaboran las posibilidades motrices, perceptivas e incluso intelectuales. Lo alterado en Schneider es pues la estructura misma de la percepción o experiencia erótica; esa estructura que en el hombre normal "es la facultad de proyectar ante sí un mundo sexual, de colocarse en posición erótica, o, una vez que la situación está esbozada, de mantenerla o continuarla hasta la satisfacción" (75); es decir, la facultad de proyectar sobre la percepción de un cuerpo como objeto otra percepción más secreta que habite la anterior: la significación sexual del mismo. Y esta "comprensión" erótica del cuerpo no es del orden del entendimiento puro, ya que éste comprende al apereibir una experiencia bajo una idea y aquí se trata de un deseo que comprende ciegamente ligando un cuerpo a otro; ni tampoco de un automatismo periférico; sino que se trata de "una intencionalidad que sigue el movimiento general de la existencia en sus inflexiones" (76). Hay que acoplar pues la vida sexual, como intencionalidad original, con las raíces vitales de la percepción, motricidad y representación, y hacer descansar todos estos "procesos" sobre un "arco intencional" original y quizás originario; que sub-

(75) PhP 182, FP 170.

(76) PhP 183, FP 172.

tiende todo nuestro cuerpo; que es el que se tuerce o debilita en el enfermo, y que es el que en el hombre normal da a la experiencia su tono de vitalidad y fecundidad.

Por consiguiente, la sexualidad no es un círculo autónomo. "Interiormente está enlazado a todo el ser cognoscente y actuante, esos tres sectores del comportamiento revelan una única estructura típica, están en una relación de expresión recíproca" (77). Pero tampoco se trata de ahogarla en la existencia como si no fuera más que un epifenómeno, ya que la existencia biológica está implicada en la existencia humana y no es indiferente a su ritmo propio. "Vivir" (*leben*) es una operación primordial a partir de la cual se hace posible "vivenciar" (*erleben*) tal o cual mundo; debemos nutrirnos y respirar antes de y para poder percibir y llegar a la vida de relación; ser en relación a los colores y a las luces por la visión, a los sonidos por el oído, al cuerpo del otro por la sexualidad, antes de y para poder llegar a la vida de las relaciones humanas. La existencia humana o personal reasume y recoge en sí, a cada momento, toda su existencia biológica, motriz, perceptiva y representativa, todo su pasado y todo lo que hay implicado en ella (78). Y es en función de ese pasado e implicaciones y del advenir inminente como se proyecta hacia delante dándose nuevos mundos, estructurando nuevas significaciones, metamorfoseando los objetos.

En este poder de metamorfosear los objetos consiste la existencia personal. Y es el cuerpo quien tiene el papel de asegurar esa metamorfosis. Pero si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza, porque es su actualidad (79). Es el cuerpo quien me liga a un "aquí" y un "ahora", a unas situaciones interhumanas, a un pasado; quien me abre a un mundo y me pone en situación. Pero es también quien me permite esconderme: distraerme, fundirme en un pasado, en un placer o un dolor; encerrarme en esta vida anónima que late debajo de mi vida personal y que es un absorberme en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de mis sensaciones. Mas incluso cuando hago esto no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo, ya que en todo momento brota en mí de nuevo alguna intención, aunque no sea sino hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes nuevos que se van sucediendo y lanzan al pasado lo que acabo de vivir. La existencia corporal, anónima, que se difunde a través de mí sin mi complicidad, no es más que el esquema de una verdadera presencia en el mundo. Funda la posibilidad y celebra nuestro primer pacto con él. Mas nunca podré vivir sólo en esa existencia corporal o anónima, volveré siempre a encontrar en mi cuerpo aque-

(77) PhP 184, FP 173.

(78) Cf. PhP 186, FP 175.

(79) Cf. PhP 191-192, FP 180.

lla facultad de proyección o manifestación que es la que me hace ser en el mundo; precisamente porque el cuerpo es la realización, actualización o expresión de la existencia. No es pues un acompañante exterior de ella, sino que ésta no se da sin él y éste, a su vez, recibe el sentido de aquella. Este sentido o significación encarnada es nuestra existencia y es nuestro yo, es nuestro cuerpo actual: uno y otra no se pueden disociar. La distinción de cuerpo y espíritu es pura abstracción, pura coagulación generalizada de un momento de nuestra existencia que es encarnación permanente.

VII.—EL CUERPO COMO EXPRESION Y LA PALABRA.

Los pasos que Merleau-Ponty ha ido dando en la descripción del cuerpo y que nosotros hemos ido siguiendo, tendrían que superar definitivamente la dicotomía clásica (cartesiana) de sujeto y objeto; es decir, de un alma como pensamiento o ser presente a sí mismo sin distancia y de un cuerpo, *res extensa*, como suma de partes sin interior. Esa dicotomía supone un estudio posterior, una elaboración científica a partir de una idea o postulado *a priori*. Nuestro cuerpo vivo rechaza tal división o desintegración; la experiencia nos ha hecho ver que nuestro cuerpo no es un en-sí, un objeto entre objetos; que su unidad es distinta de la del objeto científico; que en todas sus actividades, hasta en la llamada "función sexual" que, tradicionalmente, se vinculaba a ese cuerpo-objeto, se descubre una intencionalidad y una facultad de significación; que éstas lo habitan, son el sentido inmanente del cual él es la expresión, actualización y realización. Con otras palabras, que no es pura materia, puro objeto, puro automatismo de reflejos, sino una significación encarnada. Por tanto, que nuestras reacciones nunca se podrán explicar por las físicas, químicas, fisiológicas o paralelismo psicofísico; ni tampoco, por las de una conciencia constituyente o pensamiento desencarnado. Decir nuestro cuerpo vivo es decir siempre superación de aquella dualidad cartesiana de sujeto y objeto: es, decir integración permanente de ambos en la unidad del sujeto existente, del yo. Pero faltaría todavía una confirmación muy importante de esta intuición de nuestro autor, si no nos describiera el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación; descripción que él juzga como la "ocasión de superar definitivamente la dicotomía clásica de sujeto y objeto" (80).

1.—Lenguaje concreto y abstracto.

La toma de conciencia de la palabra como región original es tardía. Incorporada al acervo de nuestros hábitos, quedó primeramente oculta por las rela-

(80) PhP 203, FP 191.

ciones intramundanas y ópticas. Más tarde, cuando se tomó conciencia de ella, hallamos también, como en las demás actividades humanas, dos corrientes explicativas: la empirista y la intelectualista.

Los primeros comenzaron explicando el lenguaje como la simple existencia efectiva de "imágenes verbales": huellas dejadas en nosotros por las palabras pronunciadas u oídas. Para unos, estas huellas serían corporales; la articulación de la palabra sería el resultado de excitaciones producidas por estímulos que seguirían las leyes de la mecánica nerviosa. Para otros, tales huellas reposarían en un "psiquismo inconsciente" y, entonces, se supondría que los estados de conciencia, en virtud de asociaciones adquiridas, arrastrarían la aparición de la imagen verbal conveniente. En ambos casos la palabra no tendría un *sentido*, éste habría que retrotraerlo bien a los estímulos, bien a los estados de conciencia; la palabra no sería un *gesto* humano, que tiene y es significación, un proyectarse del ser en el mundo; sino la articulación mecánica de un reflejo o de una asociación.

Mas el estudio de casos patológicos que representan trastornos en los que se ataca el lenguaje hablado, pero no el escrito o al revés, el escrito, pero no el hablado, enseñó que la posibilidad de desagregarse en fragmentos suponía su constitución por aportaciones independientes y, en consecuencia, que la individualidad de la "imagen verbal" se encontraba disociada. El estudio de la afasia verdadera, que nunca ocurre sin trastornos de la inteligencia, obligó a distinguir —como en los casos de motricidad examinados anteriormente—, también en el campo del lenguaje, una región de lo concreto o vital y otra de lo abstracto o virtual. El enfermo no había perdido el repertorio de palabras, ni siquiera el uso del mismo en las situaciones vitales y concretas de la vida; pero, en cambio, era incapaz de usarlo en las situaciones virtuales, abstractas o ficticias, es decir, cuando no tenían éstas un interés afectivo o vital concreto para él.

Los intelectualistas, por su parte, conciben la palabra como la envoltura vacía de un pensamiento; como un fenómeno articular, sonoro, de la verdadera denominación y palabra auténtica que es una operación interior del pensamiento; como el signo exterior de un reconocimiento interior que podría hacerse sin aquél y al cuál no contribuye. En fin, que el lenguaje, según ellos, no sería más que una compañía exterior del pensamiento.

Los problemas de la afasia los explicaban del siguiente modo: el lenguaje "concreto" o como instrumento de acción seguía siendo un lenguaje en tercera persona, resultado de un mecanismo fisiológico o psíquico; el lenguaje gratuito o como medio de designación desinteresada, la denominación auténtica se convertía en un fenómeno del pensamiento, del que la articulación o sonoridad no era más que el acompañamiento exterior. Observando una serie de casos de

amnesia, se comprobaba que los enfermos que no podían nombrar los colores que se les presentaban eran también incapaces de clasificarlos según una consigna dada. De aquí deducían que, como nombrar un objeto es arrancarle lo que tiene de individual y único para ver en él al representante de una esencia o una categoría, la imposibilidad de nombrar las muestras no se debería a que el enfermo hubiera perdido la imagen verbal de la palabra rojo o de la palabra azul, sino a que habría perdido la facultad general de subsumir un dato sensible bajo una categoría, cayendo así desde la actitud categorial a la concreta. Por consiguiente, que la denominación auténtica y verdadera de un color sería esa operación mental de subsunción. La palabra articulada no sería sino el *signo exterior* de ese reconocimiento interior, de esa operación. No estaría totalmente desprovista de sentido, puesto que tendría tras de sí una operación categorial; pero ese sentido no lo poseería o tendría por sí, ya que sólo al pensamiento se le reconocía el tener y poseer sentido y a la palabra el ser única-mente la envoltura vacía de ese pensamiento.

En fin de cuentas, por lo que se refiere a la palabra misma, intelectua-listas y empiristas apenas si difieren, ya que la aparición de la palabra como articulación fonética o sonora, en unos y otros, habría que ponerla siempre en un mecanismo, bien fisiológico, bien psíquico. En ambos, la palabra aparece como una envoltura inerte. La superación de ambos se realizará tan sólo cuando comprendamos que "la palabra tiene un sentido" (81).

2.—*La palabra tiene un sentido.*

Si fuera verdad la tesis intelectualista de que la palabra es sólo el signo exterior (como el humo lo es del fuego) de un pensamiento y que éste no necesita de la palabra para completarse y desarrollarse, entonces no se comprendería por qué el pensamiento tiende hacia la expresión como hacia su acabamiento; por qué el objeto más familiar nos parece indeterminado mientras no damos con el nombre; por qué el sujeto pensante mismo se encuentra en una especie de ignorancia de sus pensamientos, mientras no los ha formulado para sí, bien sea con la palabra interior bien con la exterior; por qué para el niño el objeto no es conocido mientras no es nombrado; por qué para el pensamiento precientífico nombrar el objeto es hacerlo existir o modificarlo; por qué para el filósofo o escritor, que despiertan una experiencia original y primordial, ésta sólo es poseída y entendida cuando han dado con la palabra original y auténtica que la expresa. Hay, cierto, una experiencia del pensar que

(81) PhP 206, FP 194.

progresa en el instante y como por fulguraciones, pero tenemos que apropiárnosla y sólo por la expresión se hace nuestra.

Y es que “la palabra lleva el sentido y al imponerlo al objeto, tengo conciencia de dar con el objeto” (82). La palabra lejos de ser el simple signo (exterior) de los objetos y de sus significaciones, habita en ellos y sirve de vehículo a las significaciones. La palabra, pues, en quien habla no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza; como el cuerpo realiza la existencia porque es su expresión y significación encarnada. Claro que se trata de la palabra auténtica, que se formula por vez primera y no de la expresión segunda, una palabra sobre palabras, que constituye ordinariamente el lenguaje empírico. Quien oye una palabra auténtica, si capta su sentido, recibe el pensamiento mismo. Ahora bien, es cierto que sólo se nos puede hablar en un lenguaje que ya comprendemos y que cada una de las palabras de un texto difícil despierta en nosotros pensamientos que nos pertenecían de antemano; pero no es menos cierto que tenemos el poder de comprender más allá de lo que pensamos espontáneamente; pues esas significaciones, ya adquiridas, se anudan a veces en un pensamiento nuevo que las readapta todas y entonces, al efectuar una reasunción del pensamiento del otro a través de la palabra, conseguimos una reflexión en el otro, un poder de pensar *según el otro*; que enriquece nuestros pensamientos que capta el sentido original de sus palabras. Para esto es necesario que “el sentido de las palabras sea, finalmente, inducido por las palabras mismas o, más exactamente, que su significación conceptual se forme como en relieve sobre una *significación gesticulante*, que es inmanente a la palabra” (83). La palabra es un *gesto humano* y como tal tiene un sentido porque es significación encarnada.

De aquí que, para comprender una filosofía nueva, nos sea necesario primero hacernos con el motivo central de la misma, metiéndonos en la manera de existir de ese pensamiento, en su “estilo”, su tono, su acento, que es lo que confiere a los textos del filósofo el valor de signos adecuados. “Todo lenguaje, en suma, enseña él mismo, y transporta su sentido al espíritu del auditor... Hay, pues, sea para quien escucha, o lee, sea para quien habla o escribe, un *pensamiento en la palabra* que el intelectualismo ni siquiera sospecha” (84).

3.—*El pensamiento no es una representación.*

El fenómeno de la palabra nos enseña que el pensamiento, en el sujeto que habla, no es una representación; no *pone* expresamente objetos o relaciones.

(82) PhP 207, FP 195.

(83) PhP 208-209, FP 196.

(84) PhP 209, FP 197.

En efecto, el orador no piensa antes de hablar ni mientras habla; su palabra es su pensamiento. El auditor no concibe con ocasión de los signos; mientras oímos, las palabras ocupan todo nuestro espíritu, llenan exactamente nuestra expectativa, no tenemos un pensamiento al margen de lo que oímos, nos sentimos poseídos por el discurso; cuando acabe advendrán los pensamientos sobre el mismo; pero mientras dure, el texto será comprendido sin ninguna representación, el sentido estará presente en todas partes, mas en ninguna puesto por sí mismo. El sujeto que habla no piensa, sino que vive el sentido de lo que dice; por ello tampoco se representa las palabras que emplea.

Las palabras que sé, están siempre detrás de mí, como los objetos detrás de mi espalda o como el horizonte de mi ciudad en torno de mi casa; cuento con ellos, o cuento sobre ellos, pero no tengo ninguna "imagen verbal". Y si antes se dijo que no tengo necesidad de representarme el espacio exterior y mi propio cuerpo para mover éste en aquél, tampoco ahora tengo necesidad de representarme la palabra para saberla o pronunciarla. Es suficiente que tenga su esencia auricular y sonora como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. Me refiero a la palabra como mi mano va hacia el lugar de mi cuerpo que es picado, la palabra está en cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi dotación; sólo dispongo de un medio de representármela, pronunciarla, como el artista no tiene más que un medio de representarse la obra en que trabaja: haciéndola (85).

Frente a la alternativa bergsoniana de memoria-hábito y recuerdo puro, lo dicho nos hace ver que el papel del cuerpo en la memoria no se comprende sino en el caso de que la memoria sea, no la conciencia constituyente del pasado sino un esfuerzo por reabrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y el cuerpo el medio de nuestra comunicación, lo mismo con el tiempo que con el espacio. "La función del cuerpo en la memoria es la misma función de proyección que ya hemos encontrado en la iniciación cinética: el cuerpo convierte en vociferación una determinada esencia motriz, despliega en fenómenos sonoros el estilo auricular de una palabra, desenvuelve en panorama del pasado la antigua actitud que reasume, proyecta en movimiento efectivo una intención del movimiento, porque es un poder de expresión natural" (86).

4.—*Gesto y expresión.*

La palabra y el pensamiento no soportan, según acabamos de ver, la relación exterior que supondría la definición de aquella como "signo" del pen-

(85) Cf. PhP 210, FP 198.

(86) PhP 211, FP 199.

samiento, en el sentido en que el humo lo es del fuego. Palabra y pensamiento, en realidad, están envueltos uno en otro, mutuamente implicados; el sentido está apresado en la palabra y la palabra es la existencia exterior del sentido. Por consiguiente, rechazan igualmente el que se considere a la palabra como simple medio de fijación del pensamiento o como la envoltura de éste. "La palabra es la presencia del pensamiento en el mundo sensible y no en su vestido, sino en su emblema o en su cuerpo" (87). Si ya vimos que no se da el cuerpo-objeto por una parte y el pensamiento puro o conciencia por el otro, sino que lo que existe es el pensamiento o significación encarnada; así tampoco se da la palabra como envoltura por una parte y el pensamiento como significación por la otra, sino la significación o pensamiento encarnado que es, en verdad, la palabra.

Se da, ciertamente, una significación conceptual de las palabras (un "concepto lingüístico" o concepto verbal, experiencia interna central, específicamente verbal, gracias a la cual el sonido oído, pronunciado, leído o escrito se convierte en un hecho del lenguaje) ya que hay enfermos que pueden leer un texto "con la inflexión correcta", pero no lo comprenden. Y esto es lo que ha permitido a empiristas e intelectualistas suponer que la palabra es la articulación exterior de un reflejo o la envoltura, sin habitar, de un pensamiento. Mas por debajo de esa significación conceptual descubrimos una significación existencial que adhiere a la palabra, que la habita, que le es inseparable y que es la que captamos, en la misma palabra, cuando comprendemos el pensamiento del que habla. El pensamiento no es nada "interior", no existe fuera del mundo y fuera de las palabras. "Lo que nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría por sí mismo antes de la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos evocar silenciosamente y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior" (88).

La intención significativa nueva sólo se conoce a sí misma recubriéndose de significaciones ya disponibles, resultado de actos de expresión anteriores. Mas cuando estas significaciones se anudan súbitamente, según una ley desconocida, y de una vez por todas, un nuevo ser cultural ha comenzado a existir. El pensamiento y la expresión se constituyen simultáneamente, como nuestro cuerpo se presta de improviso a un gesto nuevo en la adquisición del hábito. La palabra es un verdadero gesto y entraña su sentido como el gesto entraña el suyo. Y aun cuando vivamos en un mundo de la palabra ya constituida, al menos tal como juega en la vida cotidiana, no podemos olvidar

(87) PhP 212, FP 200.

(88) PhP 213, FP 201.

que esa palabra supone como ya realizado el paso decisivo de la expresión.

La psicología moderna (89) ha mostrado muy bien que el espectador no busca en sí mismo y en su experiencia interior el sentido de los gestos de que es testigo. Tampoco el sentido está oculto como un hecho psíquico detrás del gesto; el gesto de cólera, por ejemplo, *no me hace pensar* en la cólera, sino que es la cólera misma. Tampoco es dado, como una cosa, sino que es comprendido, es decir, reasumido por un acto del espectador. “La comunicación o comprensión de los gestos es resultado de la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto de que soy testigo dibuja, como sobre un papel cuadriculado, un objeto intencional. Este objeto se hace actual y se comprende plenamente cuando los poderes de mi cuerpo se le ajustan y lo recubren” (90). Por mi cuerpo comprendo al otro, al igual que por mi cuerpo percibo “cosas”.

5.—*El origen del lenguaje.*

“El gesto lingüístico, como todos los otros, esboza por sí mismo su sentido” (91). Esta idea sorprende, dice nuestro autor, pero es necesario volver a ella si se quiere comprender el origen del lenguaje. Y sorprende porque estamos acostumbrados a oír que el gesto o la mímica emocional son “signos naturales”, mientras que la palabra es un “signo convencional”, como al parecer se muestra por la existencia de múltiples lenguas. Pero hay que tener en cuenta que las “convenciones” son un modo de relación tardío entre los hombres y, por consiguiente, que suponen una comunicación previa y que hay que colocar al lenguaje en esta corriente comunicativa primera, anterior a las convenciones. Hay que saber cómo ha nacido el lenguaje.

Cierto que si se considera únicamente el “sentido conceptual” (recuérdese lo dicho antes) y terminal de las palabras, es verdad que la forma verbal —a excepción de las desinencias— parece arbitraria. No lo sería si se tomara en cuenta el *sentido emocional* de la palabra, su sentido gesticulante que le es esencial. “Si se pudiera extraer de un vocabulario lo que se debe a las leyes mecánicas de la fonética, a las contaminaciones de lenguas extranjeras, a la racionalización de los gramáticos, a la imitación de la lengua por sí

(89) Por ejemplo MAX SCHELER, *Nature et Formes de la Sympathie*, pp. 347 ss.; cit. p. M-P, PhP 215, FP 202.

(90) PhP 215-216, FP 203.

(91) PhP 217, FP 204.

misma, se descubriría, sin duda, en el origen de todo lenguaje, un sistema de expresión muy reducido, pero de tal naturaleza que no resulta arbitrario llamar luz a la luz, si se llama noche a la noche. La predominancia de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representarían otras tantas convenciones arbitrarias hechas para expresar el mismo pensamiento, sino las múltiples maneras que tiene el cuerpo humano de celebrar el mundo y, al fin y al cabo, de vivirlo” (92). Por eso el sentido *pleno* de una lengua no es nunca traducible a otra, y, aun cuando podamos hablar muchas lenguas, lo cierto es que sólo una de ellas es siempre la que vivimos. Para asimilar completamente una lengua, sería menester asumir el mundo que expresa y no se pertenece nunca a dos mundos a la vez. Las palabras, pues, concentran la historia de una lengua y realizan la comunicación, sin ninguna garantía, en medio de increíbles azares lingüísticos.

Para alcanzar el origen del lenguaje tendremos que buscar sus primeros esbozos en la gesticulación emocional, mediante la cual el hombre superpone al mundo dado el mundo a tenor suyo. Esto no es caer en las concepciones naturalistas que reducen el signo artificial al signo natural, porque en el hombre no hay tal signo natural. Lo habría si a “estados de conciencia” dados, la organización anatómica de nuestro cuerpo hiciera corresponder gestos definidos. Pero la experiencia dice lo contrario: de hecho, la mímica de cólera, por ejemplo, no es la misma en un japonés que en un occidental y encubre una diferencia entre las emociones mismas (el japonés sonríe, el occidental enrojece y golpea). Lo que importa es la manera de usar del cuerpo propio, el poner en juego simultáneamente el cuerpo y su mundo en la emoción. Nuestra dotación psico-fisiológica deja abiertas infinitas posibilidades de expresión y el uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente en relación con este cuerpo como ser simplemente biológico. No estamos determinados (*ad unum*) por un *a priori* de la especie y por ello, “en el hombre todo es fabricado y todo es natural, según se quiera, y en este sentido no hay palabra, ni conducta que no deba algo al ser simplemente biológico y que no escape a la vez de la simplicidad de la vida animal; que no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de *evasión* y por un ingenio de lo equívoco que podría servir para definir al hombre” (93).

“Lo que es verdad —y justifica la situación particular que se da ordinariamente al lenguaje— es que la palabra es, entre todas las operaciones ex-

(92) PhP 218, FP 206.

(93) PhP 221, FP 208

presivas, la única capaz de sedimentarse y de construir una adquisición intersubjetiva" (94).

Pero siempre queda que la palabra, cuando es auténtica y en su sentido inicial, "es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones" (95); es decir, que el gesto hace realidad, tanto para el sujeto que habla como para los que le escuchan, una determinada estructuración de la experiencia, una determinada modulación de la existencia; del mismo modo como el comportamiento de mi cuerpo envuelve, para mí y el otro, los objetos que me rodean con una cierta significación. Si el sentido del gesto no está contenido en el gesto como fenómeno físico, tampoco el de la palabra lo está en cuanto fenómeno fonético: una contracción de la garganta, una emisión de aire silbante entre la lengua y los dientes, una determinada manera de mover nuestro cuerpo se dejan súbitamente envolver por un *sentido figurado* y lo dan a significar fuera de nosotros. Verdad es que ordinariamente la gesticulación fonética utiliza un alfabeto de significaciones ya adquiridas, el gesto verbal se opera en un determinado panorama común a los interlocutores, en el que se desenvuelve y despliega su sentido; pero si la palabra es auténtica hace surgir un sentido nuevo, como el gesto de iniciación confiere, por vez primera, un sentido humano al objeto. Pero siempre queda el hecho de que las significaciones ahora adquiridas y que usamos, tuvieron que ser alguna vez significaciones nuevas. "Hay que reconocer pues, como un hecho último, esta facultad abierta e indefinida de significar —es decir, de captar y comunicar un sentido a la vez— por la cual el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra" (96).

"No se puede decir de la palabra ni que es una 'operación de la inteligencia', ni que es un 'fenómeno motor': es por entero motricidad y por entero inteligencia" (97).

CONCLUSION

Las observaciones sobre la espacialidad y unidad corporales, pero en especial el análisis de la palabra y de la expresión "nos hacen reconocer la naturaleza enigmática del cuerpo propio. No es un conjunto de partículas en el que cada una quedaría encerrada en sí, ni tampoco un entrelazamiento de

(94) *Ibid.*

(95) PhP 225, FP 213.

(96) PhP 226, FP 214.

(97) PhP 227, FP 214.

procesos definidos de una vez por todas —no es donde está, no es lo que es—, puesto que lo vemos segregarse en sí mismo un *sentido* que no le viene de algún lugar, proyectarlo sobre su contorno material y comunicarlo a los otros sujetos encarnados. Siempre se había observado que el gesto o la palabra trasfiguraban el cuerpo, pero se contentaba con decir que desarrollaban o manifestaban otra facultad, pensamiento o alma. No se veía que, para poder expresarlo, el cuerpo debe convertirse en último análisis, en el pensamiento o la intención que nos significa (98).

La tradición cartesiana nos tenía habituados a desprender el objeto del sujeto y el sujeto del objeto. Definía al cuerpo como una suma de partes sin interior y al alma como un ser presente a sí mismo sin distancia. De este modo, la actitud reflexiva nos daba sólo el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en idea, pero no la experiencia del cuerpo o cuerpo en realidad. Como el objeto tenía que ser, según ellos, objeto de punta a cabo y la conciencia también conciencia de punta a cabo, no cabían más que “dos sentidos, sólo dos, de la palabra existir: se existe como cosa o se existe como conciencia. La experiencia del cuerpo propio, por el contrario, nos revela un modo de existencia ambiguo. Si intento pensarlo como un haz de procesos en tercera persona —*visión, motricidad, sexualidad*— me doy cuenta de que estas *funciones* no pueden estar ligadas entre sí y con el mundo exterior por relaciones de causalidad, todas están confusamente reasumidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que tengo de él no es un pensamiento, es decir, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formar una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre otra cosa de lo que es, siempre sexualidad a la vez que libertad, arraigado en la naturaleza en el momento mismo en que se transforma por la cultura, nunca encerrado sobre sí mismo y nunca superado... Soy, pues, mi cuerpo, por lo menos en la medida en que tengo algo adquirido y, recíprocamente, mi cuerpo es algo así como un sujeto natural, como un esquema provisional de mi ser total (99).

TOMAS MONTULL, O. P.

(98) PhP 230, FP 217.

(99) PhP 231, FP 218.