

# El pensamiento de Merleau Ponty: la importancia de la percepción\*

Fabio B. Dasilva<sup>†</sup>

## Resumen

El presente artículo analiza el pensamiento del filósofo francés Merleau Ponty. El marco del presente trabajo está dado por la importancia de la percepción en su pensamiento. En primer lugar se desarrolla la idea establecida por el autor acerca de que toda conciencia es conciencia perceptiva, realizando un giro significativo en el desarrollo de la fenomenología. A partir de esta premisa, se indaga acerca de la importancia del cuerpo y el lenguaje en su sistema de pensamiento y que relaciones se establecen respecto al arte y la ciencia. Se indagan asimismo, la influencia de la posición crítica de Merleau Ponty respecto a la ciencia en las ramas anti cognitivistas. Finalmente, se establecen las discusiones alrededor del concepto de identidad personal.

*Palabras clave:* Fenomenología; Merleau Ponty; Percepción; Conciencia

## Abstract

This article analyzes the thought of the French philosopher Merleau Ponty. The framework of this work is given by the importance of the perception in his thought.

---

\* La traducción de este artículo fue realizada por María de las Nieves Puglia (Licenciada en Sociología USAL y Maestranda de la UNSAM; Luciana Castronuovo, Licenciada en Sociología USAL, becaria doctoral del CONICET en el IDICSO y doctoranda de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y Emiliano Marelló, Licenciado en Filosofía (UBA) y Doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

<sup>†</sup> Professor University of Notre Dame. Correo electrónico: : [Fcuruca@aol.com](mailto:Fcuruca@aol.com).

MIRÍADA. Año 3, No. 6 (2010) p. 93-118

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (IDICSO), ISSN: 1851-9431

First, it is developed the thesis according to which all consciousness is perceptual consciousness, and in doing so, he establishes a significant turn in the development of phenomenology. Taking this idea as departure point, it is analyzed the importance of the body and the language in his system of thinking and its connections with art and science. They are also analyzed, the influence of Merleau Ponty's critical position with respect to science on anti cognitivist perspectives. Finally, it is explained the discussion around the concept of personal identity.

*Keywords:* Phenomenology; Merleau Ponty; Perception; Consciousness

## **Introducción**

Merleau-Ponty no coincidía con la concepción subjetivista ni materialista de la percepción. Aquella desarrollado por Edmund Husserl es el resultado de su método radical de "epoché" la cuál reduce la complejidad del mundo a la conciencia, pero al hacer eso consigue una reconstrucción idealista del mundo desde una posición egocéntrica. Por otro lado, los materialistas redujeron el mundo al fenómeno de la materia pura escapando a la subjetividad. No obstante, es claro que en el caso de la subjetividad humana está presente una mente que es materialidad positiva. Merleau-Ponty quiere evitar la clásica antinomia entre mente y materia. Para hacerlo apela a algo intermedio, que para él vendría a ser el cuerpo humano (carne), ubicado entre la conciencia (mente) y el mundo natural. Más adelante, veremos que no supera completamente este problema.

Además, también como resultado de la aproximación fenomenológica Husserl, etc., en Merleau-Ponty, la investigación se mantiene en una posición egocéntrica. Aún, la aproximación se mueve de la subjetividad de la conciencia a la objetividad y

subjetividad del cuerpo humano. Por un lado, el cuerpo humano no puede ser aceptado tal como es descrito por las ciencias que, estando compartimentadas, siempre dan una descripción parcial desde su propia perspectiva: una cosa física, química, biológica como si fuera un producto acabado. Al no ser autocríticas, no dan cuenta de que esa descripción hace a un lado la penumbra que envuelve al fenómeno, al cual encubren y no explican. Por supuesto esto es intrínseco al proyecto de las ciencias, que desean alcanzar un resultado que es indudable y acabado.

Según Ricoeur, Gabriel Marcel fue una figura seminal en el desarrollo de la fenomenología existencial francesa. Marcel, escribe Ricoeur, “sentó las bases de lo que Merleau-Ponty y otros luego llamaron la fenomenología de las percepción” (Ricoeur, 1977, p. 222). Merleau-Ponty parecería acordar con esa posición. En una charla dada en 1959, Merleau-Ponty citó a Marcel como una de las figuras que más lo influyó a él y a su generación en su esfuerzo por desarrollar, en oposición al neo-kantismo dominante de Leon Brunschvicg (un profesor de filosofía de la Sorbona), una “filosofía de la existencia”.

Merleau-Ponty sugirió que fue especialmente en el tratamiento del tema de la **encarnación** en the *Metaphysical Journal* de Marcel – la noción de **Yo soy mi cuerpo** - donde se encuentra la premisa central para el ataque a la tradición idealista dominante, con sus raíces en Descartes y en Kant. Ya que, Merleau-Ponty argumentó, la idea de **encarnación**, de la centralidad de mi cuerpo en mi existencia, involucraba una manera particular de filosofar, **una nueva manera de pensar**. Particularmente, implicaba que el filósofo no debía concebirse a sí mismo como un **espectador** desafectado separado de la realidad, sino como un actor **situado**. Esta aproximación también planteaba como problema central la relación

entre sí mismo y **la otredad** como un problema central de la relación del sí mismo con **el otro**.). Esta pregunta no tenía relación directa con Descartes ni con Kant. Además, también planteaba la pregunta por la **historia**. Merleau-Ponty insistió diciendo que el tema de la historia es... al final, lo mismo que el tema de la otredad.

Con estas últimas declaraciones, Merleau-Ponty se desvió de las preocupaciones centrales de Marcel y comenzó, en su lugar, a referirse a otras cuestiones, que eran más centrales para él.

La fenomenología existencial es política. Esto podía ser una afirmación escolástica, dada la amplia influencia de los fenomenólogos existenciales canónicos como Heidegger y Merleau-Ponty, y otros prominentes teóricos políticos continentales como Habermas, Foucault, Derrida, Arendt, Rorty, Butler y Taylor. O podría ser una afirmación histórica, dado el involucramiento personal de Merleau-Ponty y Sartre en luchas políticas, por ejemplo (y el infeliz involucramiento del propio Heidegger, que es político en una forma distinta). Pero la central, y original, afirmación del trabajo de Diana Coole en *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-Humanism*, es que la fenomenología existencial, en su mejor forma, es política. Coole se focaliza en Merleau-Ponty porque más que cualquier otro fenomenólogo existencial, argumenta, llegó a desarrollar una versión de ser-en-el-mundo que mostró como la “coexistencia” diaria, descubierta por la interrogación fenomenológica, está siempre cubierta de prácticas de poder y conflicto.

Desde 1945 a 1952 colaboró con Jean Paul Sartre en el diario *Les Temps Modernes*. Durante esos años compartió muchas de las visiones políticas de Sartre. Más adelante, sin embargo, Merleau-Ponty rechazó la posición de Sartre y, en *Adventures of the Dialectic* (1955), argumentó que la historia era irreductiblemente

plural y que ningún movimiento, ni siquiera el marxismo (con el cual seguía simpatizando), podía ser tomado como la agencia exclusiva del progreso histórico.

Se convirtió en editor detrás de escena de la política, literaria y filosóficamente influenciante revista que fue *Les Temps Modernes* (fundada por Sartre), mientras se negaba repetidamente a ser explícitamente llamado como editor junto a su amigo y compatriota Jean-Paul Sartre. En todo caso, era al menos igual de importante detrás de escena.

En 1947 Merleau-Ponty publicó *Humanism and Terror*, un grupo de ensayos que defienden el Comunismo Soviético. Junto con Sartre, era frecuentemente asociado con el movimiento filosófico del existencialismo, a pesar de que nunca propuso las mismas explicaciones extremas de libertad, responsabilidad angustiada y relaciones conflictivas con otros, ideas por las cuáles el existencialismo se volvió famoso y notorio. En efecto, pasó gran parte de su carrera contestando y reformulando varias de las posiciones de Sartre, incluyendo una sostenida crítica de lo que observó como la ontología dualista y cartesiana de Sartre. También llegó a estar en desacuerdo con el marxismo duro de Sartre y esto era, indudablemente, un factor importante en lo que, eventualmente, fue un final bastante mordaz de su amistad<sup>1</sup>. Aún cuando él murió antes de completar su obra final, en la cual buscaba reorientar completamente la filosofía y la ontología (*The Visible and the Invisible*), su obra política todavía conserva cierta importancia para la filosofía europea contemporánea. Más aún, habiendo sido uno de los primeros en traer el estructuralismo y el énfasis lingüístico de pensadores como Saussure en relación con la fenomenología, su influencia es aún considerable. La detallada y explícita crítica de Merleau-Ponty a Sartre aparece en el capítulo titulado *Interrogation and*

dialectics en *The Visible and the Invisible*, y también puede observarse en la introducción.

Merleau-Ponty también estaba interesado en psicología, neurología, física, literatura y arte. Esto le dio una oportunidad de debatir no sólo su posición filosófica establecida en tiempos vigentes, sino también de usar los instrumentos provistos por su fenomenología para retomar la idea de espacio y tiempo en la era de la comunicación.

Los conceptos de tiempo y espacio de Merleau-Ponty no refieren sólo a un análisis de la relación entre esas categorías y los objetos y eventos percibidos por la conciencia, sino mas bien abren un diálogo constructivo entre la fenomenología pura y otras ciencias como la psicología, el psicoanálisis, la literatura, la neurología, la biología, la física y las artes, debatiendo la **conciencia espacial**.

De hecho, Merleau-Ponty introduce una nueva concepción del espacio y, con ésta, una de tiempo. En *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty afirma que el espacio no es el lugar **real** o **lógico** dentro del cual las cosas están ubicadas, sino **el ambiente en el cual la posición de las cosas es posible**. Desde este punto de vista, el espacio no sería una especie de **éter** en el cual las cosas están suspendidas, sino – como el mismo filósofo explica- **el poder universal de sus conexiones**. Puedo pararme entre objetos y considerar el espacio como su ámbito natural o, simplemente, como su atributo común. Aparte de eso, puedo captar la naturaleza del espacio como de un sujeto y su interioridad. Aunque cuando antes de mí, el espacio existió sólo en relación a un sujeto que percibe. Cuando observo el frente de una casa, soy capaz de adivinar sus dimensiones y la posición de las paredes laterales aún cuando no soy capaz de observarlas directamente. Aislando la casa de su **horizonte** (las otras casas, los patios, etc.), parece como si emergiera de una textura

plana y bidimensional para convertirse en tridimensional. La casa **se desprende** gracias a una síntesis especial entre lo que el ojo es capaz de ver y lo que el ojo es capaz de adivinar, geoméricamente, detrás del frente. Si doy vuelta la casa, el frente, las paredes laterales, desaparecen progresivamente y la parte trasera de la casa **aparece** de repente. Pero la casa que veo siempre es la casa observada desde uno u otro punto preciso de vista.

Según Merleau-Ponty, el espacio no existe en sí mismo, sino en relación al sujeto y al campo fenomenal de la **conciencia**. Considera que el cuerpo no se mueve porque hay un espacio vacío. El cuerpo es **una actitud en vistas de una tarea presente o posible** y el espacio es el medio para esta posibilidad. El cuerpo está dentro del espacio como el corazón está dentro del cuerpo. Mantiene la **visión** de cosas visibles viva y crea con ésta un sistema. Si camino en un espacio sin tener una percepción global de todas las posibles perspectivas abiertas por mi camino, no sería capaz de juzgar esas perspectivas como aspectos diferentes de la misma realidad. Gracias a la presencia de un sujeto dentro de una situación y gracias a su movimiento dentro del espacio, esta síntesis puede ser posible. El espacio está dentro del sujeto y la conciencia misma es espacial. Las implicancias de esta concepción pueden ser vistas hoy en día. Tratando con el espacio y las ciencias neuro-cognitivas hoy en día, dice Alain Berthoz, no podemos hablar más sobre un **solo** espacio porque para un organismo viviente hay una multiplicidad de mecanismos y niveles de tratamiento de procedimientos espaciales. Siguiendo los pasos de Poincaré y Einstein, Berthoz rechaza una aproximación **axiomática** al espacio porque no considera el rol de la experiencia sensible, de la acción y el movimiento. Según Berthoz, la idea dominante de hoy en día acerca del espacio está basada en la idea preconcebida de que el cerebro trata los elementos espaciales con

los instrumentos provistos por la geometría euclidiana. Merleau-Ponty también se las ha arreglado para evitar el concepto clásico de profundidad (basado en las relaciones geométricas entre distancia, ancho y superficie aparente) para introducir la noción de un **punto de vista cambiante**. Esto le permite a un cuerpo virtual evaluar una vista y no un ancho medido. En el famoso ejemplo de una mujer con un sombrero grande que pasa través de una puerta ligeramente baja, la mujer incluye su sombrero dentro de las líneas límite de su movimiento. El sombrero se convierte, definitivamente, en una parte de su esquema corporal interno.

El espacio, la motricidad y el cuerpo también son transformados por esta formulación. Según Merleau-Ponty, el espacio es motricidad. Para explorar un objeto, debo moverme hacia él colocándolo a una distancia determinada. Si cambio la perspectiva, la percepción del objeto también cambia. Gracias a este movimiento, puedo verificar la profundidad y el grosor del objeto. Pero el objeto que veo es la consecuencia de una síntesis inmediata de sus proporciones geométricas. Como resultado, por ejemplo, según Stephan Kristensen de la Universidad de Ginebra, el sujeto no debe ser concebido como **sustancia** sino como una **figura móvil** y el cuerpo es la condición de su subjetividad. Desde este punto de vista, el acceso a la interioridad es posible solo a través de la exposición y la representación del cuerpo. Esos conceptos son la base del arte corporal moderno. La fenomenología de Merleau-Ponty, de hecho, inspira a artista como Vito Acconci y Lygia Clark.

También toma en consideración las ideas de tiempo y simultaneidad: desde San Agustín a Einstein, pasando por Freud y Proust. Inspirado por las ideas elaboradas por Martin Heidegger en su famosa conferencia *Der Begriff der Zeit* (1925), Merleau-Ponty hace a un lado la concepción de un tiempo **cronométrico**. El tiempo, según Aristóteles, está relacionado al movimiento y a la duración en el espacio. Esa

es la razón por la que puede ser medido y cuantificado. Pero las investigaciones espaciales de Merleau-Ponty en los campos de las ciencias neuro-cognitivas y la psicología experimental le hicieron abandonar este concepto de tiempo. Por ejemplo, cronológicamente el 3 viene antes que el 5 pero ambos están ubicados dentro del tiempo y lo presuponen. El tiempo no existe *per se*, pero sí lo hace en relación a los eventos que ocurren dentro de él. Invirtiendo la famosa metáfora de Heráclito, el tiempo no sería unidireccional dependiendo del punto de vista de un observador. El tiempo necesita de una **visión en el tiempo**. Según Merleau-Ponty, el río no está viniendo del pasado, pasando por el presente y yendo hacia el futuro. Es todo lo contrario. La fuente parece estar viniendo desde el futuro y, una vez pasado el observador, el río cae al abismo del pasado.

Desde este punto de vista, Merleau-Ponty está cerca de San Agustín cuya concepción del tiempo está estrictamente relacionada con la **presencia** del sujeto en el pasado, el presente y el futuro (gracias a las facultades de la memoria, la atención y la anticipación). Pero en las notas de *Le Visible et l'Invisible*, como enfatizó Mauro Carbone (Universidad de Milan), Merleau-Ponty se refiere también al psicoanálisis de Freud y *A la Recherche du Temps Perdu* de Proust. La idea de tiempo se conectaría con el inconsciente de Freud y con un pasado **indestructible** y **a-temporal**. Este pasado sigue viviendo y modificando el presente. Los eventos no se desarrollan sucesivamente sino simultáneamente, más allá de la distinción entre tiempo y espacio. Al afirmar que la realidad solo se forma dentro de la memoria, Merleau-Ponty quiere decir que el pasado no es solo una ilusión de realidad sino, gracias a la distancia temporal, puede desarrollar su propio significado. Proust, en sus famosas páginas en las cuales describe los espinos de Méséglise, al afirmar que

los verdaderos espinos son aquellos del pasado, pinta la esencia de un tiempo mítico, un tiempo **anterior al tiempo, más allá de India y China.**

Esta sinopsis es ofrecida como una introducción a una presentación más sostenida del trabajo de Merleau-Ponty.

### **La primacía de la percepción**

En su *Phenomenology of Perception* (publicado por primera vez en francés en 1945), Merleau-Ponty desarrolló el concepto del sujeto-cuerpo como una alternativa al “cogito” cartesiano. Esta distinción es especialmente importante en cuanto Merleau-Ponty percibe las esencias del mundo existencialmente, oponiéndose a la idea cartesiana que el mundo es simplemente una extensión de nuestras propias mentes. La conciencia, el mundo y el cuerpo humano como una cosa que percibe están estrechamente entremezclados y **comprometidos imbricados** mutuamente. La cosa fenomenal no es el objeto invariable de las ciencias naturales, sino el correlato de nuestro cuerpo y sus funciones sensorio motoras. Asumiendo y coincidiendo con las cualidades sensibles que encuentra, el cuerpo como subjetividad encarnada intencionalmente reconstruye cosas dentro de un marco del mundo siempre presente, a través del uso de su preconsciente, entendimiento pre-predicativo de la estructura del mundo. Las cosas son aquello sobre lo cual nuestro cuerpo tiene un **prisé**, mientras que el asir mismo es una función de nuestra consustancialidad con las cosas del mundo.

La parcialidad esencial de nuestra visión de las cosas, siendo dadas sólo en una cierta perspectiva y en un cierto momento en el tiempo<sup>2</sup> no disminuye su realidad, sino que por el contrario la establece, ya que no hay otra manera de que las cosas

sean copresentes con nosotros y con otras cosas más que a través de esos *abschattungen* (perfiles, escorzos). La cosa trasciende nuestra perspectiva, pero se manifiesta precisamente presentándose a sí misma ante una gama de perspectivas posibles. El objeto de percepción está inmanentemente atado a su fondo –al nexo de relaciones significativas entre objetos dentro del mundo. Porque el objeto está inextricablemente dentro del mundo de relaciones significativas, cada objeto refleja al otro (muy al estilo de las mónadas de Leibniz). A través de la participación en el mundo –estar-en-el-mundo- el perceptor experimenta tácitamente todas las perspectivas sobre ese objeto que vienen de todas las cosas que lo rodean en su ambiente, como también las perspectivas potenciales que ese objeto tiene sobre los seres que lo rodean. Cada objeto es **un espejo de todos los otros**. Nuestra percepción del objeto a través de todas las perspectivas no es aquella de una percepción proposicional o claramente delineada. Más bien, es una percepción ambigua fundada sobre la participación primordial del cuerpo y el entendimiento del mundo y de los significados que constituyen la gestalt perceptual del paisaje. Sólo después de haber sido integrados dentro del ambiente como para percibir objetos como esos, podemos girar nuestra atención hacia el paisaje para definirlos más claramente. (Esta atención, sin embargo, no opera clarificando lo que ya ha sido visto, sino construyendo una nueva Gestalt orientada hacia un objeto particular). Porque la participación corporal con las cosas es siempre provisional e indeterminada, encontramos cosas significativas en un mundo unificado aunque siempre abierto.

Algunos críticos han resaltado que mientras Merleau-Ponty hace un gran esfuerzo por distanciarse del dualismo cartesiano, al final *Phenomenology of Perception* sigue partiendo de la oposición de la conciencia y sus objetos. Merleau-

Ponty también reconoció esto y en su trabajo más tardío intentó proceder desde un punto de vista de nuestra unidad esencial con lo que él llamó la **carne** (chair) del mundo.

Desde el momento en que escribió *Structure of Behavior* y *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty quiso mostrar, en oposición a la idea que condujo a la tradición que comienza con John Locke, que la percepción no es el producto causal de sensaciones atómicas. Esta concepción causal-atomista era perpetuada en ciertas Corrientes psicológicas de la época, particularmente en el behaviorismo. Según Merleau-Ponty, la percepción tiene una dimensión activa, ya que es una apertura primordial al mundo de la vida (a la *Lebenswelt*).

Esta apertura primordial está en el corazón de su tesis de la primacía de la percepción. El slogan de la fenomenología de Edmund Husserl es **toda conciencia es conciencia de algo**, lo que implica una distinción entre “actos del pensamiento” y **objetos intencionales de pensamiento**. Así, la correlación entre noesis y noema se convierte en el primer paso en la constitución del análisis de la conciencia

Sin embargo, estudiando los manuscritos póstumos de Husserl, quien se mantuvo como una de sus mayores influencias, Merleau-Ponty resaltó que, en su evolución, el trabajo de Husserl trae a la luz fenómenos que no son asimilables a la correlación noética-noemático. Este es, particularmente, el caso del fenómeno del cuerpo (que es a la vez sujeto-cuerpo y objeto-cuerpo), el tiempo subjetivo (la conciencia del tiempo no es un acto de conciencia ni un objeto del pensamiento) y el otro (las primeras consideraciones del otro en Husserl llevaron al solipsismo).

La distinción entre **los actos del pensamiento** (*noesis*) y **los objetos intencionales del pensamiento** (*noema*) no parece constituir, por lo tanto, una base irreductible. Aparecen, más bien, en un nivel superior de análisis. Así, Merleau-

Ponty no postula que **toda conciencia es conciencia de algo**, lo que supone, en principio, una base **noética-noemático**. En su lugar, desarrolla la tesis según la cual **toda conciencia es conciencia perceptiva**. Al hacerlo, establece un giro significativo en el desarrollo de la fenomenología, indicando que sus conceptualizaciones deben volver a examinarse a la luz de la primacía de la percepción, sopesando las consecuencias filosóficas de su tesis.

### **Corporeidad**

Tomando el estudio de la percepción como su punto de partida, Merleau-Ponty fue llevado a reconocer que el propio cuerpo (*le corps propre*) no es sólo una cosa, un potencial objeto de estudio para la ciencia, sino que también es una condición permanente de la experiencia, un componente de la apertura perceptiva al mundo. Entonces, subraya el hecho de que hay una herencia de la conciencia y del cuerpo sobre las cuales el análisis de la percepción debería dar cuenta. La primacía de la percepción significa una primacía de la experiencia, por así decirlo, en la medida en que la percepción se vuelve una dimensión activa y constitutiva.

Merleau-Ponty demuestra tanto una corporeidad de la conciencia como una intencionalidad del cuerpo, y así se coloca en contraste con la ontología dualista de cuerpo y mente de René Descartes, un filósofo a quien Merleau-Ponty volvía continuamente, a pesar de las importantes diferencias que los separaban. En *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty escribió: “En la medida en que tengo manos, pies; un cuerpo, sostengo a mi alrededor intenciones que no son dependientes de mis decisiones y que afectan lo que me rodea de una manera que yo no elijo” (Merleau Ponty, 1962, p. 440).

La pregunta acerca de la corporeidad se conecta también con las reflexiones en el espacio (*l'espace*) y a la primacía de la dimensión de profundidad (*la profondeur*) como implicadas en la noción de ser-en-el-mundo (*être-dans-le-monde*; *eco del In-der-Welt-sein* de Heidegger) y en el de propio cuerpo de Merleau-Ponty (*le corps propre*).

## **Lenguaje**

Considera cuidadosamente el lenguaje, entonces, como el núcleo de la cultura, examinando en particular las conexiones entre el despliegue de pensamiento y sentido –enriqueciendo su perspectiva no sólo con un análisis de la adquisición del lenguaje y la expresividad del cuerpo, sino también tomando en cuenta las patologías del lenguaje, la pintura, el cine, la literatura, la poesía y la canción.

Puede verse cierta preocupación por el lenguaje, comenzando con la reflexión sobre la expresión artística en *The Structure of Behavior* – que contiene un pasaje (p. 203ff) que prefigura los comentarios que desarrolla en *Cézanne's Doubt*, que en sí mismo continúa la discusión de *Phenomenology of Perception*. En este sentido, el trabajo realizado mientras ocupó la Cátedra de Psicología y Pedagogía Infantil en la Universidad de la Sorbona, no es un interludio en sus preocupaciones filosóficas y fenomenológicas, sino que representa, más bien, un momento no insignificante en el desarrollo general de su pensamiento.

Como indican los lineamientos de sus clases en la Sorbona, en este periodo continua un diálogo entre fenomenología y el trabajo diverso llevado a cabo en psicología, todo con el objetivo de volver al estudio de la adquisición del lenguaje en los niños, como también abiertamente tomar ventaja de la contribución de

Ferdinand de Saussure a la lingüística, y para trabajar en la noción de estructura a través de una discusión entre los trabajos de psicología, lingüística y antropología social.

## Arte

Es importante aclarar, y ciertamente enfatizar, que la atención que presta Merleau-Ponty a las diversas formas de arte (visual, plástico, literario, poético, etc.) no debería atribuirse a una preocupación con la belleza per se. Tampoco es su obra un intento de elaborar criterios normativos para el **arte**. Por lo tanto, no se encuentra en su trabajo un intento teórico de discernir lo que constituye una gran obra o una obra de arte, o incluso una artesanía.

Sin embargo, es útil notar que, aún cuando no establece ningún criterio normativo para el arte como tal, hay en su trabajo, una distinción prevalente entre modos de expresión primarios y secundarios. Esta distinción aparece en *Phenomenology of Perception*<sup>3</sup> y es, a veces, repetida en términos de lenguaje hablado y habla (*le langage parlé et le langage parlant*). El lenguaje hablado (*le langage parlé*), o expresión secundaria, regresa a nuestro bagaje lingüístico, a la herencia cultural que hemos adquirido, así como la masa bruta de relaciones entre signos y significaciones. El habla (*le langage parlant*), o expresión primaria, tal como es, es el lenguaje en la producción de un sentido, el lenguaje en el advenimiento de un pensamiento, en el momento en que se hace a sí mismo un advenimiento del sentido.

Es el lenguaje hablado, es decir, la expresión primaria, lo que le interesa a Merleau-Ponty y que mantiene su atención a través de su tratamiento de la

naturaleza de la producción y la recepción de las expresiones, tema que también se superpone con un análisis de la acción, de la intencionalidad, de la percepción, así como de las conexiones entre libertad y condiciones externas.

La noción de estilo ocupa un lugar importante en *Indirect Language and the Voices of Silence*. A pesar de ciertas similitudes, Merleau-Ponty se distingue de Malraux respecto de tres concepciones de estilo, la última de las cuales es utilizada en *The Voices of Silence* de Malraux. Merleau-Ponty resalta que en este trabajo “el estilo” es, a veces, usado por Malraux en un sentido altamente subjetivo, entendiéndolo como una proyección de la individualidad del artista. A veces, es usado, por el contrario, en un sentido muy metafísico (según la opinión de Merleau-Ponty, un sentido místico) en el cual el estilo es conectado con una concepción de un **über-artista** que expresa **el Espíritu de la Pintura**. Finalmente, a veces, es reducido a designar simplemente una categorización de una escuela o movimiento artístico.

Para Merleau-Ponty son estos usos de la noción de estilo que llevan a Malraux a postular un clivaje entre la objetividad de la pintura del Renacimiento Italiano y la subjetividad de pintar en su propia época, una conclusión que Merleau-Ponty discute. Según Merleau-Ponty, es importante considerar el corazón de esta problemática, reconociendo que el estilo es, ante todo, una demanda debida a la primacía de la percepción, que también implica tomar en consideración las dimensiones de historicidad e intersubjetividad.

## Ciencia

En su ensayo *Cézanne's Doubt*, en el cual identifica la teoría impresionista de la pintura de Cézanne como análoga a su propio concepto de reflexión radical, el intento de volver a, y reflejar en, la conciencia pre reflexiva, Merleau-Ponty identifica a la ciencia como lo opuesto al arte. En lo que respecta a Merleau-Ponty, mientras el arte es un intento de capturar una percepción individual, la ciencia es anti-individualista. En el prefacio, Merleau-Ponty presenta una objeción fenomenológica al positivismo: que no puede decirnos nada sobre la subjetividad humana. Todo lo que un texto científico puede explicar es la experiencia individual particular de un científico, que no puede ser trascendida. Para Merleau-Ponty, la ciencia deja de lado la profundidad e intensidad del fenómeno que se esfuerza por explicar.

Merleau-Ponty entendía que la ciencia es una abstracción ex post facto. Las consideraciones causales y psicológicas de la percepción, por ejemplo, explican la percepción en términos a los que sólo puede arribarse luego de abstraer desde el fenómeno mismo. Merleau-Ponty castigó a la ciencia por considerarla como el área en la cual podría brindarse una consideración completa de la naturaleza. La profundidad subjetiva de los fenómenos no se puede dar en la ciencia tal cual es. Así, se caracteriza el intento de Merleau-Ponty de colocar las bases de la ciencia en la objetividad fenomenológica y, en esencia, instituir un **retorno a los fenómenos**.

#### *Ciencia cognitiva anticognitivista*

A pesar de la propia posición crítica de Merleau-Ponty con respecto a la ciencia – describe los puntos de vista científicos como **siempre ingenuos y al mismo tiempo deshonestos** en su prefacio a la *Phenomenology* – su obra se ha vuelto una piedra de

toque para las ramas **anticognitivistas** de la ciencia cognitiva, en gran parte por la influencia de Hubert Dreyfus.

La crítica seminal de Dreyfus al cognitivismo (o la consideración computacional de la mente), en *What Computers Still Can't Do*, repite conscientemente la crítica de Merleau-Ponty a la psicología intelectualista para argumentar a favor de la irreductibilidad del saber hacer corporal a procesos discretos, sintácticos. A través de la influencia de la crítica de Dreyfus, y de la alternativa neuropsicológica, Merleau-Ponty llegó a ser asociado con las consideraciones neuropsicológicas, conexionistas de la cognición.

Con la publicación en 1991 de *The Embodied Mind* esta asociación fue extendida, aunque sea parcialmente, a otra rama “anti-cognitivista” o posrepresentacionista de la ciencia cognitiva: ciencia cognitiva incorporada o enactiva, y más tarde en la década, a neurofenomenología.

Fue a través de esta relación con la obra de Merleau-Ponty que nació la relación de la ciencia cognitiva con la fenomenología, la cual es representada por un número creciente de trabajos, incluyendo *Being There* de Andy Clark (1997), la colección *Naturalizing Phenomenology* editada por Petitot et al. (1999), *Action in Perception* de (2004), *How the Body Shapes the Mind* (2005), y la publicación *Phenomenology and the Cognitive Science*.

Para Merleau-Ponty, el sí mismo es conceptualizado en términos del **cogito**. Pero este lenguaje cartesiano no debe confundir. Porque, a pesar de que él a veces acompaña a gran cantidad de europeos contemporáneos en el ofrecer incienso al altar de Descartes, el cogito de Merleau-Ponty's difiere radicalmente del de su predecesor. La conciencia no es ni una sustancia mental cartesiana yuxtapuesta con, o **contenida** en, una que es física, ni un ego trascendental kantiano. Mejor dicho,

Merleau-Ponty conceptualiza la existencia humana en términos de **cuerpo-vivido** (*le corps propre*) – un término que tiene por objeto denotar mi cuerpo mientras lo vivo, mi propio cuerpo – y, a diferencia de un objeto material cartesiano, el cuerpo-vivido es una unidad **pre-objetiva**, concreta de aspectos psíquicos y físicos independientes. El cuerpo-vivido es la unidad de pensamiento-en-acto, su propia versión del **universal concreto** hegeliano. Es un sistema de potencias de motor para explorar y encontrarle sentido al mundo, y como tal, el cogito se vuelve más un **Yo puedo** que un **Yo pienso**.

Podemos reconstruir brevemente a continuación un argumento prominente que trae a Merleau-Ponty a esta nueva noción del cogito y que, de esta manera, nos llevará a la cuestión de la identidad personal.

- (1) Para Descartes, las relaciones entre un objeto percibido y el cuerpo perceptor no son diferentes que aquellas entre todos los eventos naturales, procesos y objetos. Es decir, en esta visión mecanicista de la naturaleza –una matriz de relaciones externas entre relata independiente, aislable- el objeto percibido consiste en una causa activa, incondicionada, mientras el evento de percibir existe como un efecto pasivo, determinado de ésta y otras causas, como el último eslabón “en el fin de una cadena de eventos físicos y psicológicos que sólo pueden atribuirse al ‘cuerpo real’” (Merleau Ponty, 1962, p.75). Así, la respuesta perceptiva debería siempre corresponder a lo que el estímulo prescribe.
- (2) Además, los procesos corporales, perceptivos son básicamente ininteligibles porque, según el clásico análisis “materia-forma”, la experiencia consiste de

una síntesis de sensaciones físicas intrínsecamente insignificantes recibidas pasivamente vía los órganos-sentidos –la **materia**- junto con un pensamiento activo, reflexivo, mental –la **forma** - que los interpreta.

- (3) Pero los psicólogos de la Gestalt generaron una riqueza de evidencia experiencial y experimental que socava la plausibilidad de (1) y (2). La percepción es revelada como un proceso activo de organización o estructuración espontánea de un campo perceptivo dada y no es, por lo tanto, ni pasiva ni rígidamente distinta de ciertos estímulos que supuestamente lo determinan. Más bien, en la organización de la forma y la disposición de **estímulos**, la percepción **se dobla hacia atrás en** esos estímulos, por decirlo así, y ayuda a constituirlos como tales. Para Merleau-Ponty, entonces, las propiedades del objeto y las intenciones del sujeto... no están sólo entremezcladas; sino que también constituyen una nueva totalidad. Esto significa que la relación organizacional del cuerpo-vivido con su mundo desdibuja la clara distinción entre **estímulo** y **respuesta** y demanda para su conceptualización adecuada una matriz de relaciones internas entre relata independiente (aquí, el perceptor y lo percibido). Estas relaciones internas, estas nuevas totalidades sujeto-objetos –que desdibujan la distinción entre sujeto y objeto- son para Merleau-Ponty estructuradas, ya que una característica de una Gestalt es que cada parte lleva a las otras así como al todo independiente más que a relaciones independientes.

- (4) Como resultado de (3), podemos ver ahora que la percepción es básicamente significativa antes de la elaboración de la conciencia teórica, reflexiva. En contra del análisis materia/forma de la experiencia, hay una organización perceptiva inteligible de estímulos, y surge porque la percepción está

típicamente influenciada por la presencia de la anticipación. Esto es, a través de nuestra retención – o, como Merleau-Ponty lo denomina, **sedimentación** – de experiencias pasadas, estamos, como dicen los psicólogos de la Gestalt, **establecidos** para percibir en situaciones dadas, y este **establecimiento** forma, en gran medida, lo que percibimos. Así, la percepción está, básicamente, adaptada a la forma del estímulo; organiza el mundo pre reflexivamente para ciertos propósitos que serán explicados más abajo. Pero como objeto material, el cuerpo puede, con expectación, tomar **en cuenta** la forma de **estímulo** sólo si introducimos el cuerpo fenomenal además del objetivo uno, si hacemos un cuerpo-conocedor de éste, y si, en breve, sustituimos a la conciencia (como la percibía Descartes), como el sujeto de percepción, por la existencia o estar en el mundo a través de un cuerpo. Consecuentemente, lo que necesitamos es un relato perceptivo de la causalidad en lugar de una explicación causal de la percepción.

- (5) El resultado de (3) y (4) es el fracaso de las partes física y mental del dualismo cartesiano. Lo psíquico y lo físico se vuelven rasgos independientes del cuerpo intencional-motor. Esto es, la intencionalidad de la conciencia significa, en parte, que es conciencia de algo, de tal manera que percibir es percibir algo, querer es querer algo, y así sucesivamente. Dado que para Merleau-Ponty, la conciencia es una conciencia-cuerpo y el cuerpo-vivido es un activo, el cuerpo móvil, intencionalmente, se convierte en una intencionalidad motriz. Mi cuerpo, entonces, es para mí un **esquema corpóreo o postural**, un sistema de potencias motrices en el cual la espontaneidad del cuerpo-conocedor se presenta a sí misma como un **Yo puedo**, como un **Yo soy capaz de**. Esta potencia de existir, el “proyecto

hacia el mundo en el que estamos” (Merleau Ponty, 1962, p. 405), constituye mi más inmediata conciencia de mí mismo como un **cogito tácito** que es llevado a expresión y conciencia explícita a través del lenguaje.

Para Merleau-Ponty, las habilidades interpretativas espontáneas del yo no son caprichosas o arbitrarias; más bien, son gobernadas teleológicamente por el objetivo de conseguir un cierto equilibrio con el mundo. En y a través de la intencionalidad motriz, el cuerpo-conocedor busca hacer frente al mundo inteligiblemente y exitosamente. Y es este **saber hacer** práctico en el que la intencionalidad será **el concepto que llevará la inteligibilidad al comportamiento corporal observado fisiológicamente y psicológicamente, y la percepción explorada transcendentamente**. Ahora bien, decir que buscamos existir **exitosamente** en el mundo revela el objetivo de un equilibrio porque el éxito aquí implica un cierto balance con el mundo –una habilidad de hacerle frente-. Pero el desiderátum de equilibrio, usualmente, se manifiesta a sí mismo en motricidad corporal cuando perdemos la habilidad de orientarnos. Esto es, cuando nuestras anticipaciones son cumplidas, el equilibrio es mantenido. Es la fundación de lo que podemos denominar **normal**, porque las **normas** son las condiciones que constituyen el balance equilibrado del cuerpo-vivido con su medio. Pero cuando las normas no son cumplidas, nos desorientamos, y en desorientación el balance es perturbado.

Para usar un ejemplo ético de a lo que Merleau-Ponty está arribando, un padre puede desarrollar ciertos hábitos de cuidado de su hijo: estar adaptado a sus llantos, alimentarlo en ciertos momentos, y así sucesivamente. Incorpora, éticamente, al niño en el modo en que habitualmente habita en el espacio, y el equilibrio alcanzado constituye una experiencia valorada. Esto sugiere, entonces, que, para usar la frase

de Gilbert Ryle, **saber cómo** vivir en el mundo es habitual. Saber cómo andar en bicicleta, usar una máquina de escribir y tocar instrumentos musicales involucra la habitual apropiación de los instrumentos respectivos. Igualmente, ser una persona ética significa, como percibió Aristóteles, desarrollar hábitos morales.

Por un lado, entonces, la potencialidad de la espontaneidad es la potencia general de existir, ponernos en situaciones vía intencionalidad-motriz. Anticipando el futuro inmediato, mi cuerpo se manifiesta como un **Yo soy capaz de**. Por otro lado, el hábito ofrece espontaneidad práctica, modelos contextuales en los cuales puede operar continuamente. Aquí, el cuerpo-vivido se presenta como un **Yo soy capaz de mantenerme involucrado** en, y comprometido a situaciones particulares. Nuestro **saber cómo** enfrentarnos al mundo es profundizado con esta estabilidad y, en muchos casos, comienza a ser con esta permanencia.

Entonces, para ser realmente efectivo, la espontaneidad debe estar anclada en patrones habituales de comportamiento, y éstas son instancias de lo que Merleau-Ponty denomina **significados sedimentados**. Este último consiste de capas pasadas de experiencia constituidas tanto por mí mismo como por otros y que son dadas por sentado –como **establecidas** y **adquiridas** en nuestros actos presentes. Pero a pesar de que nuestros objetos ocupan un lugar en el contexto de influencias condicionantes pasadas, el pasado no encadena la experiencia presente del sujeto concreto en conformidad con él. O, para decirlo de otra manera, los hábitos, como patrones de comportamiento sedimentados, ofrecen a la espontaneidad la permanencia que necesita para una existencia continua y sostenida, en el sentido en que esta permanencia establece la perspectiva en el mundo que es mi motricidad corporal y le da una continuidad temporal. Pero la sedimentación no determina el carácter final de la motricidad.

La retención del pasado sedimentado por hábitos es una condición necesaria de la espontaneidad continua del cuerpo-vivido, pero no es una condición suficiente.

Pues, los actos creativos de sedimentación de nuevos significados también conciernen relaciones de presente-futuro (la espontaneidad anticipativa de la conciencia). Así, tanto la actividad estructurante espontánea de la conciencia como los hábitos-motrices son necesarios para nuestra experiencia mundana.

Parafraseando a Kant, la espontaneidad sin hábito está vacía (de compromiso durable), mientras el hábito sin espontaneidad es ciego (sin orientación para nuevas situaciones).

Desde este punto de vista, podemos ver cómo la identidad personal consiste primariamente de patrones de comportamiento habituales y, fuertemente relacionado a esto, el autoconocimiento tiene que ver tanto con la espontaneidad perceptiva, comportamental como con hábitos corporales. Nuevamente, para usar el análisis de Ryle (que en este tema está de acuerdo, fundamentalmente, con Merleau-Ponty), hay dos sentidos básicos de autoconocimiento. Existe ese sentido en que de una persona se dice, comúnmente, que sabe lo que en este momento está haciendo, pensando, sintiendo, etc. Esto es lo que Merleau-Ponty expresa en términos de espontaneidad anticipativa de la conciencia porque, como indica Ryle, cuando me conozco a mí mismo en este sentido espero y estoy preparado para ciertos eventos, pasos de proyectos en los cuales estoy comprometido, y así sucesivamente.

Más allá de este sentido inmediato de autoconocimiento, también puedo conocerme en términos de una apreciación de propensiones y capacidades a largo plazo, de ciertas maneras en las que algunos de los incidentes de mi vida están **ordenados**. Y esto es lo que expresa Merleau-Ponty en términos de patrones comportamentales que forman una continuidad de pasado y presente en un cogito

idéntico, en desacuerdo con el Profesor Weiss, esta noción de identidad es independiente de un compromiso con una filosofía de la sustancia.

Los patrones de comportamiento habitual nos permiten hablar significativamente de una igualdad continua (identidad) a través del tiempo sin hacer referencia a una ontología de la sustancia. Pero se puede decir más acerca de las ventajas filosóficas de este concepto de identidad. Por ejemplo, hay ciertos momentos en los que confiamos mucho más fácilmente en el comportamiento habitual como índice confiable de autoconocimiento que, por ejemplo, el modelo cartesiano de privado, acceso incorregible al propio ego. Si, por ejemplo, digo que soy una persona generosa y alguien señala que nunca hago contribuciones a la caridad, nunca dejo propinas en las mesas de los restaurantes, y así sucesivamente, estos hábitos deberían llevarme a ver que no soy, después de todas mis protestas, un individuo generoso. Si admito, por otro lado, todos estos hechos y, sobre la base de lo privado, intuición **privilegiada**, sigo sosteniendo mi generosidad, uno estaría justificado en concluir que estoy ignorando la verdad sobre mí mismo o que no entiendo el concepto de generosidad.

Ahora bien, cualquiera que busque entender la identidad personal en términos de hábitos comportamentales rápidamente encuentra dos conocidas objeciones. La primera concierne a la aparente falta de permanencia respecto del sí mismo. Es decir, si yo dejo o agrego un hábito o hábitos dados, ¿es, de este modo, cambiada mi identidad personal? ¿Cuánto cambio puede ser tolerado cuando se mantiene con razón una igualdad persistente sobre el yo? ¿Puedo ser la misma persona si por una vez, y nunca más, fumara, supiera alemán y fuera filantrópico?

No creo que haya una dificultad insuperable aquí. Es verdad que no soy exactamente el mismo luego de tales cambios, al igual que una casa no se

mantendría estrictamente idéntica si se reemplazara su techo. Sin embargo, al igual que cuando decimos que es la misma casa porque sus otros rasgos estructurales se mantienen intactos, lo que se mantiene igual acerca de mí (mejor: lo que constituye el **mí** que es igualdad continuada) son los antecedentes, estructura contextual de otros patrones comportamentales en contra de la presencia estable de la cual un cambio habitual dado es notado y contrastado. En otras palabras, ciertos patrones pueden cambiar, pero otros patrones pueden mantenerse para que cambios como los de arriba tengan sentido.

¿Pero cuánto de un cambio de patrones comportamentales es requerido para un cambio fundamental en la identidad personal? Es claro que un cambio de unos pocos no alcanzará, y es igualmente claro que un cambio radical de todo o, por lo menos, de la gran mayoría será suficiente. Por ejemplo, un hombre puede volverse loco y su comportamiento subsiguiente puede ser el reverso de sus patrones de acción previos. Pero creo que también es evidente que no existe esperanza de localizar el número preciso de cambios de hábitos necesarios y suficientes para un cambio significativo en la identidad personal, al igual que es imposible decir cuántos pocos cabellos en la cabeza de un hombre constituyen una calvicie. Pero esto no significa que la calvicie no difiere de la no-calvicie, y tales **disputas de límites** son igualmente infructuosas al tratar de fijar un número o porcentaje exacto de cambios de hábito necesarios para un cambio sustancial de la identidad personal.

La segunda objeción a la conceptualización de la identidad personal en términos de hábitos comportamentales no es más que una aplicación ética de la primera. Involucra la justificación del castigo, una ética de la obligación, y la existencia de la culpa –todos puntos importantes en la crítica del Profesor Weiss a Whitehead. La fuerza de esta objeción puede ser vista en el siguiente tipo de caso. Supongamos que

una persona comete un crimen serio, pero escapa de la subsecuente detección y castigo. Supongamos, además, que es capturado diez años después, pero resulta que ha reformado los patrones de comportamiento anteriores que se habían manifestado en su acto criminal. Como es justo castigar sólo a la misma persona que comete el crimen, ¿puede esta persona ser castigada justamente si los hechos mencionados anteriormente son ciertos? ¿Tienen sentido la responsabilidad y la culpa en tal caso?

Antes de mostrar cómo puede contestarse afirmativamente estas preguntas, debo señalar que la continuidad de la identidad personal es una condición necesaria, pero no suficiente, para la justificación del castigo. Lo que es suficiente depende de la visión de castigo aprobada, y no es mi propósito aquí argumentar a favor de una visión frente a otra. (Sin embargo, siendo un *obiter dictum*, creo que puede mostrarse que Merleau-Ponty, y en efecto, Whitehead, están mucho más inclinados hacia un modelo de castigo más utilitario que retributivo) Sólo deseo mostrar que el castigo, la culpa y la responsabilidad son posibles en cuanto a la continuidad de la identidad personal se refiere.

No puede haber obligación y culpa si no hay responsabilidad, ya que la última significa literalmente la habilidad de responder o *answerability*. Los significados usuales de responsabilidad y culpa indican la persistencia de un agente idéntico que hizo el acto(s) en cuestión y que, subsecuentemente, puede hacerse que responda por el mismo. Por regla general, este es el caso. Incertidumbres se levantan, sin embargo, en conexión con la culpa alegada de generaciones presentes por crímenes de sus mayores –como en el caso de las atrocidades nazis- y con la culpa y la responsabilidad de corporaciones (instituciones con membresías cambiantes) por, por ejemplo, actos de contaminación medioambiental pasados. Más tarde, indicaré un sentido de culpa y responsabilidad extendido que encaja en estos casos y que

también es aplicable al rompecabezas sobre cambios de comportamiento sustanciales que afectan la identidad personal.

Ahora, con estas presuposiciones generales en mente, las conclusiones siguientes parecen claras. Primero, el cambio de un individuo de uno o dos hábitos comportamentales, incluyendo aquel o aquellos responsables por la comisión de un crimen, no es suficiente –por las razones establecidas más arriba- para cambiar la identidad personal. Todavía hay un núcleo de igualdad sobre el individuo de manera tal que existe un **él** para ser **answerable** (responsable), a pesar de la reforma subsecuente y la improbabilidad de repetir el crimen. Así, en lo que a identidad personal se refiere, todavía puede ser castigado. Pero nuevamente, esto no supone que debe serlo. Mientras los teóricos retributivos como Kant sostendrían que sólo hay **una obligación a prima facie**, la obligación de la sociedad de castigar al que ha infringido los derechos de otros; es un absoluto sobre todas las obligaciones –el castigo debe ser absolutamente impuesto o la sociedad misma es culpable de la injusticia, un teórico utilitarista vería las cosas de manera bastante diferente. Moritz Schlick, por ejemplo, nos cuenta que una represalia natural por la injusticia pasada, ya no debe ser defendido en la sociedad cultivada; ya que la opinión de que un incremento en la pena pueda ser **reparado de nuevo** por más pena es completamente bárbaro. En el modelo de reforma y disuasión de Schlick, el individuo en cuestión probablemente no sería castigado.

Pero cuando un cambio masivo de hábitos comportamentales ha tenido lugar, y esto es suficiente para constituir un cambio de identidad personal –como, por ejemplo, en el caso de demencia- entonces, en la visión aquí propuesta, no hay responsabilidad ni culpa en los sentidos usuales de esas palabras. Podría haber

habido en el momento de la comisión del crimen, pero no luego del dramático cambio de personalidad en cuestión.

Más temprano hablé sobre un sentido de la responsabilidad y culpa extendido que puede ser aplicable a cambios en la identidad personal. Este es un tipo **más débil** que la especie normal descrita arriba en el sentido en que las sanciones prescriptivas obligatorias pueden atribuirse de manera menos directa a un agente. A diferencia del caso en el cual uno y el mismo agente comete un crimen y es castigado por éste, los cuerpos con personalidades cambiadas –como las instituciones con membresías cambiadas- pueden, justamente, decirse que son responsables por actos anteriores a esos cambios solo en el sentido de estar, inevitablemente, involucrados en las implicaciones causales del pasado. Esto no es sino un hecho general que los objetos presentes deben tener en cuenta el legado del pasado sedimentado, a pesar de que este último no determina la forma del primero. Ser responsable y culpable en este sentido es, entonces, estar involucrado en el contexto de decisiones pasadas –teniendo que contar con ellos de alguna manera- pero sin tener la conducta prescripta por ellos.

Hemos visto que, para Merleau-Ponty, mi cuerpo no es para mí un objeto natural, sino un centro de orientación de un campo de comportamiento inteligible. Pero, desde la visión de Whitehead, el cuerpo es tan parte de la naturaleza como cualquier otra cosa –un río o una montaña o una nube. No existe, sin embargo, contradicción actual aquí porque el concepto de naturaleza de Whitehead no tiene nada en común con el atacado por Merleau-Ponty –la visión mecanicista expresada por Descartes- y, consecuentemente, las nociones de **objeto** y **causalidad** son conjuntamente diferentes de sus contrapartidas en el esquema mecanicista. Desde la visión de Whitehead, el cuerpo humano es un nexo macrocósmico de identidades

microcósmicas en acto, pero –y este es el punto crucial en contra de la visión mecanicista- estas entidades en acto son interdependientes más que independientes. En efecto, las sensaciones físicas que componen la primera fase de cada ocasión en acto-aquellas de **eficacia causal**- llegan **intencionalmente**, como diría Merleau-Ponty, a incorporar su mundo pasado real en su propio acto de ser orgánico. Así, la naturaleza resulta ser una matriz de relaciones internas entre relata interdependiente más que el esquema de relaciones externas relacionado con la visión mecanicista. Y es esta interconectividad de ocasiones, la **solidaridad** de la naturaleza, como lo denomina Whitehead- lo que hace posible el empuje unificado de la intencionalidad- motriz en proyectos corporales y, como demostraré, también las habilidades organizacionales espontáneas del cuerpo-conciencia. Un proyecto coherente es posible porque el cuerpo es un todo balanceado y equilibrado de partes interdependientes y **procesos**, cada uno de los cuales es sensible en su composición y actividades al resto del patrón corporal.

El cuerpo humano es intrínsecamente complejo, y por lo tanto encontramos en él formas especializadas de orden tales como sociedades y sociedades estructuradas. Entre los caracteres especiales de una sociedad hay un elemento de forma común ilustrado en la definitud de cada una de sus entidades en acto incluidas, y... la forma común es la **característica definitiva de la sociedad** . Y la interdependencia de ocasiones de experiencia corporales es tal que no existe sociedad en aislamiento. Cada sociedad debe ser considerada con su contexto de un ambiente más amplio de entidades en acto, que también contribuyen con sus objetivaciones a lo que las miembros de la sociedad deben cumplir... Así, arribamos al principio de que toda sociedad requiere de un contexto social, del que ella misma es parte.

Ahora bien, Merleau-Ponty ha mostrado que cada cuerpo-vivido ocupa habitualmente espacio estructurando campos perceptuales en proyectos motrices-intencionales unificados, y esto impone a Whitehead una tarea dual: para dar cuenta de la estructuración anticipativa de los campos perceptuales en los cuales la libertad del cuerpo-vivido se origina, y para mostrar por qué, en este proceso, hay un cuerpo –por qué, esto es, sociedades corporales pueden ser unificadas armoniosamente de tal manera que la identidad personal sea posible-.

La originalidad de las ocasiones e nexos de apoyo es **canalizada... vía hilos de herencia, de manera tal que la identidad personal pueda combinar originalidad de respuesta con un orden adecuado del cual depende**. Así, la parte final de la explicación de cómo la espontaneidad anticipativa del nexo de apoyo influencia al resto del cuerpo es que el orden es impuesto por medio de la sociedad dominante trabajando en contra de un contexto de orden más elemental provisto por las **personas que viven** subordinadas. Las experiencias corporales están constituidas por percepciones multisensoriales estructuradas por anticipaciones provistas por nexos de apoyo (que son, a su vez, condicionados por experiencias previas) vía las actividades canalizadas de **personas que viven** subordinadas y la sociedad reinante. La mayor parte del orden corporal pre reflexivo y el comportamiento habitual es manejado por las **personas que viven** subordinadas, pero a veces una sensación de dominio personal y control reflexivo ocurre, el cuál requiere la sociedad reinante. En estos casos, como se señaló anteriormente, la conciencia reflexiva ocurre en el conjunto anticipativo debido a ciertas presiones de la ocasión actualmente concreta del nexo de apoyo que reaccionó a los datos previamente recibidos desde el resto de su ambiente corporal –y a través de esto, extra-corporal-. No toda ocasión presidente

de una sociedad reinante incluye reflexión consciente y decisión en su fase final, sino cuando son requeridas, es la tarea de la sociedad dominante o reinante.

Es en este sentido entonces, que el cuerpo manifiesta una dirección central, un control central que nos permite tener no sólo comportamiento unificado, que puede ser observado por otros, sino también conciencia de una experiencia unificada. Esta es la centralidad del control incorporado en el **Yo puedo** del esquema corporal en y a través del cual mi cuerpo es mío: mi cerebro, mi corazón, mis entrañas, mis pulmones son míos con una intimidad de ajuste mutuo. No es que esta unidad de intencionalidad-motriz es el producto de un acto reflexivo: hay varios grados de dominio de la sociedad reinante y, correspondientemente, hay varios grados de conciencia. Como hemos visto, Merleau-Ponty lo menciona al señalar que, si él quisiera hacer precisamente la experiencia perceptual, debería decir que se percibe en mí y no que es él quién percibe. O, como Gallagher hace eco de Merleau-Ponty, diciendo que a veces, actúa **en primera persona**, mientras otras veces, de hecho la mayor parte del tiempo, un hilo de ocasiones más habituales o pre personales (**personas que viven subordinadas**) unifica su comportamiento.

Estas observaciones sobre el equilibrio, la proyectividad y la estabilidad parecen ser irrelevantes al concepto de identidad personal interpretado en términos de cuerpo habitual, pero de hecho, no lo son. En efecto, la sociedad de la estructura corporal es **estabilizada** cuando el cuerpo puede sobrevivir suficientes cambios en el ambiente. Los hábitos corporales, de los cuales uno ha señalado Merleau-Ponty como una reflexión del equilibrio con el propio medio, espejo del comportamiento de una sociedad estabilizada. Esto es, el comportamiento estabilizado se ha convertido en un patrón o habitual –influencias **canalizadas** de la sociedad reinante y nexos de apoyo- porque ha sido descubierta como exitosa en hacer frente al ambiente.

Pero, como Merleau-Ponty también ha notado, el hábito con su habilidad abastecimiento-equilibrio es necesario, pero no suficiente para sobrevivir. Sólo debido a que hay cambios en el ambiente a los cuales el cuerpo debe hacer frente, el hábito, por lo tanto, es ambiguo: una reflexión de estabilidad y un peligro a la misma. La estabilidad es la capacidad de persistir a través de los cambios, y el hábito puede llevar a la inhabilidad de hacer frente a estos cambios. Así, como dice Merleau-Ponty, a pesar de que estamos situados en un contexto de significados sedimentados, los significados particulares son tenues y están sujetos al cambio.

Los viejos hábitos, por lo tanto, pueden requerir reemplazo por nuevos. La novedad creativa existe en una cierta tensión con el hábito: el hábito necesita ser suplementado por la creatividad, y aún, para ser efectiva, esta creatividad es estructurada en hábitos. Así, el rol protector del nexo de apoyo es (1) usar su originalidad creativa para desarrollar nuevos hábitos para hacer frente exitosamente al ambiente, y (2) también para usar esta creatividad para evitar los peligros de la especialización. Un equilibrio con el ambiente es mantenido buscando un balance entre patrones de comportamiento establecidos y la creación de nuevos. Como diría Merleau-Ponty, el cuerpo-vivido está siempre balanceado entre el pasado sedimentado y la sedimentación presente en la toma de sentido de nuestro mundo.

## Referencias

Coole, Diana H. (2007) *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*.

Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Dreyfus, H. L. (1992) *What computers still can't do: a critique of artificial reason*.

Massachussets: The MIT Press.

Malraux, A. (1978). *The voices of silence*. Princeton University Press.

Marcel, G. (1952). *The metaphysical journal*. Chicago: Henry Regnery Company.

Merleau-Ponty, M. (1955) *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. New York: Humanities

Press.

Merleau-Ponty, M. (1963). *Structure of behavior*. Boston: Beacon Press.

Merleau-Ponty, M. (1964). *The primacy of perception*. Evanston: Northwestern

University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Sense and non-sense*. Evanston: Northwestern

University Press.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible: followed by working notes*.

Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1969). *Humanism and terror: an essay on the Communist*

*problem*. Boston: Beacon Press.

Merleau-Ponty, M. (1970). *Themes from the lectures at the College de France 1952-*

*1960*. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1973). *Vorlesunge*. Berlin/New York: Gruyter.

Merleau-Ponty, M. (1973). *The prose of the world*. Evanston: Northwestern

University Press.

- Merleau-Ponty, M. (1973). *Consciousness and the acquisition of language*.  
Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Das auge und der geist: philosophische essays*.  
Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Adventures of the dialectic*. Evanston: Northwestern  
University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Phenomenology, language and sociology: selected  
essays*. [s.l.]: Heinemann Educational.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris:  
Centre de Documentation Universitaire.
- Merleau-Ponty, M. (1980). *Perception, structure, language: a collection of essays*.  
New York: Humanity Press.
- Merleau-Ponty, M. (1980). *Humanism and terror: an essay on the communist  
problem*. [s.l.]: Greenwood Press.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumés de cours 1949-  
1952*. Paris: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *Le primat de la perception et ses conséquences  
philosophiques; précédé de projet de travail sur la nature de la perception  
(1933) et la nature de la perception (1934)*. Grenoble: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Texts and dialogues: on philosophy, politics and culture*.  
New York: Humanities Books.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *Texts and dialogues*. Atlantic Highlands: Humanities  
Press.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au College de France: 1958-1959 et  
1960-1961*. Paris : Gallimard.

- Merleau-Ponty, M., Barbaras, R. (1998). *Notes de Cours sur L'origine de la Geometrie de Husserl; suivi de Recherches sur la Phenomenologie de Merleau Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours Deux, 1951-1961*. [s.l.] : Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *The incarnate subject: Malebranche, Biran and Bergson on the union of body and soul*. New York: Prometheus Books.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at the limits of phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries 1948*. Paris: Editions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature: course notes from the Collège de France*. Illinois : Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique; le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au collège de France, 1954-1955*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Basic writings*. [s.l.]: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Notes de cours au College de France 1958-1959*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1977). *The rule of metaphor: multi-disciplinary studies in the creation of meaning in language*. Toronto: University of Toronto Press .
- Sartre, J.P. (1947). *Situations, I*. Paris: Gallimard.

## Notas

---

<sup>1</sup> Para la evaluación de Merleau-Ponty acerca de sus diferencias ver *Adventures of the Dialectic*, pero para la versión de Sartre de los eventos, ver *Situations*.

<sup>2</sup> Ver el *Principio de incertidumbre* de Werner Heisenberg.

<sup>3</sup> Página 207, 2º nota de la edición en francés.