



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La “Fenomenología de la percepción” de Merleau-Ponty como sustento del enfoque enactivo de la cognición

Carolina Angulo Orozco

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia

2017

La “Fenomenología de la percepción” de Merleau-Ponty como sustento del enfoque enactivo de la cognición

Carolina Angulo Orozco

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Filosofía

Director (a):

M.Sc. y Dr (c)., Juan José Botero Cadavid

Línea de Investigación:

Mente, lenguaje y ciencia cognitiva

Grupo de Investigación:

Filosofía y Cognición

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2017

*A Eric Rafael Caraballo Herrera y Rafael Eduardo Meza Salgado,
apoyo incondicional en la vida y en la muerte.*

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mi madre Julia del Rosario Orozco García y a mis hermanos Emmanuel, Diana, Daniela A. Orozco por su incondicional apoyo en todas las decisiones que he tomado a lo largo de mi vida y, especialmente, durante este proceso. Ellos bien saben las dificultades que he tenido que sortear.

Quisiera agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia que hizo posible, junto con el Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena, la realización de mis primeros estudios de Postgrado. Fue valioso que los docentes de la Universidad Nacional, Juan José Botero, Gonzálo Serrano, Ángela Uribe, Germán Meléndez, se movilizaran a nuestra ciudad cuando fue necesario, para que contáramos con las mínimas condiciones académicas a las que podían acceder los demás estudiantes de la Maestría en la sede de Bogotá. Agradezco también a los docentes de la Universidad de Cartagena por su compromiso con el proceso: Vladimir Urueta León, Raúl Puello Arrieta y Vicente Raga y, por supuesto, a las secretarias Melba Triana (Universidad Nacional), Didier Polo y Katherin Moreno (Universidad de Cartagena).

Especialmente quiero agradecer a mi asesor, el profesor Juan José Botero Cadavid, por su paciencia y su apoyo. Su asesoría en este proceso fue clave para conseguir este resultado. Le debo toda mi formación en fenomenología y el continuo aprendizaje en la investigación que fue enriqueciendo este trabajo.

A los compañeros del semillero de Merleau-Ponty: Diana Pérez Angulo, David Castañeda Ayala Andrés Buriticá Chica, María Clara Garavito Gómez, Andrés Villamil Lozano, por su crítica y comentarios. Así como también a mi amiga Amada Tinoco, quien aportó desde su experiencia en la danza contemporánea y finalmente, aun cuando no menos importante, a Guillermo Serrano por sus comentarios que me permitieron navegar a Merleau-Ponty desde una perspectiva más artística, más humana.

Resumen

Maurice Merleau-Ponty desarrolla, a partir de la crítica a la tradición clásica representada en el empirismo y el intelectualismo –que incluye, no sólo, la perspectiva filosófica sino además la fisiológica y la psicológica-, un enfoque fenomenológico existencial que permite re-interpretar la percepción, dejando de ser considerada como una facultad cognoscitiva. Esta debe ser comprendida como fenómeno corporizado que permite al sujeto navegar el entorno y a partir del cual se constituye *sentido* para él. La fenomenología en general y, en particular, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty proveen una perspectiva adecuada para comprender y desarrollar el enfoque enactivo actual de la cognición. Se explorará entonces su *Fenomenología de la percepción* para caracterizar de manera detallada su propuesta fenomenológica. Esta tesis de maestría se propone, pues, examinar aquellos elementos que se han planteado desde el enfoque enactivo y que se encuentran en la propuesta de Merleau-Ponty, a saber, la crítica al reduccionismo, el privilegio de la percepción, la intencionalidad operante, la idea de la conciencia encarnada y la cognición y la acción sin representación.

Palabras clave: fenomenología, percepción, corporalidad, intencionalidad operante, enacción, cognición

Abstract

Maurice Merleau-Ponty develops, from the critique of the classical tradition represented in both, the empiricism and the intellectualism –which includes not only the philosophical but also the physiological and psychological perspectives-, an existential phenomenological approach that allows reinterpreting the perception, ceasing to be considered as a cognitive faculty. This must be understood as an embodied phenomenon that allows the subject to navigate the environment and from which constitutes meaning for him. Phenomenology in general, and in particular Merleau-Ponty's phenomenology of perception, provide an adequate perspective for understanding and developing the current enactive approach to cognition. His Phenomenology of perception will be explored to characterize in detail his phenomenological proposal. This master's thesis proposes, therefore, to examine those elements that have been raised from the enactive approach and that are in the proposal of Merleau-Ponty, the criticism to the reductionism, the privilege of the perception, the motor intentionality, the idea of embodied consciousness and cognition and action without representation.

Keywords: Phenomenology, perception, corporality, motor intentionality, enaction, cognition

Contenido

	Pág.
Resumen.....	IX
Abstract.....	X
Introducción.....	13
1. Percepción como facultad cognoscitiva.....	17
1.1 La influencia de la psicología de la Gestalt.....	18
1.2 Conexión con el mundo exterior.....	22
1.3 La consciencia constituyente.....	26
1.4 Limitaciones de los clásicos.....	30
1.4.1 Frente al empirismo.....	30
1.4.2 Frente al intelectualismo.....	33
1.5 Enfoque fenomenológico como alternativa.....	36
2. La percepción según Merleau-Ponty.....	39
2.1 Enfoque fenomenológico existencial.....	40
2.2 Rasgos de la percepción.....	43
2.2.1 El cuerpo vivido vs cuerpo físico.....	43
2.2.1.1 El cuerpo partes extra partes.....	44
2.2.1.2 El cuerpo de la psicología.....	45
2.2.1.3 El miembro fantasma y la anosognosia.....	47
2.2.1.4 La explicación desde la perspectiva del ser-del-mundo: cuerpo vivido.....	50
2.2.2 Movimiento.....	53
2.2.2.1 Esquema y espacio corporal.....	53
2.2.2.2 El caso Schneider.....	56
2.2.2.3 La explicación empirista e intelectualista del	

caso patológico.....	57
2.2.2.4 Consciencia de lugar y esquema corporal en Schneider.....	61
2.2.3 Espacio.....	66
2.2.3.1 Reflexión radical y reflexión fenomenológica.....	67
2.2.3.2 El espacio como forma de la percepción.....	70
2.2.3.3 Espacio vivido.....	73
3. Merleau-Ponty y el enfoque enactivo.....	75
3.1 El enfoque enactivo y la Fenomenología de la percepción.....	76
3.2 El cuerpo: La naturaleza sensoriomotriz de la cognición.....	81
3.2.1 Movimientos corporales vividos (cinestesis) para la constitución de sentido.....	82
3.2.2 Interacción con el ambiente para la constitución de la cognición.....	85
3.3 La fuente esencial del enfoque enactivista actual.....	87
4. Conclusiones.....	89
Bibliografía.....	93

Introducción

La tradición, tanto de la filosofía como de la ciencia, ha estado marcada por dicotomías, tales como: apariencia/realidad, alma/cuerpo o sujeto/objeto. Estas generaron formas de comprender el mundo y al hombre que estaban ancladas en el mismo prejuicio que desde Edmund Husserl era cuestionado. Este prejuicio no era otro que el del *mundo-en-sí*. Dichas formas de comprensión fueron, de un modo u otro, forjando una distancia entre el sujeto y el mundo. El interés que mueve la propuesta de Maurice Merleau-Ponty es precisamente aquel que pretende volver a encontrar ese primer contacto ingenuo con el mundo y de otorgarle a éste un estatuto filosófico (Merleau-Ponty, 1993, p. 7).

La fenomenología considera el mundo dado antes de toda reflexión. Tal como la concibió el filósofo francés será ésta la que posibilite el re-situar de las esencias con lo que pueda comprenderse el mundo y el hombre desde su facticidad. En este quehacer, la fenomenología se centra en la descripción de la experiencia y devela que el mundo de la ciencia, todo el mundo objetivo, está constituido a partir de las vivencias, del mundo vivido, de la experienciación del mundo que habitamos. Este es el mundo de la percepción que se me aparece en la vida diaria, desde el mismo momento en que abro los ojos. Es en ese sentido que la percepción es primordial para Merleau-Ponty, pues ella permite al sujeto navegar el entorno y actuar en él.

En su investigación fenomenológica de la percepción, Merleau-Ponty apunta a la tradición filosófica clásica representada en el empirismo y el intelectualismo. Estas dos corrientes esbozan una teoría de la percepción soportada en el prejuicio del *mundo-en-sí* y las concepciones dicotómicas. Mientras que el empirismo y el racionalismo presuponen la separación entre lo físico y lo mental y privilegian cada una un solo lado de la división, el filósofo francés presenta su propuesta como una tercera vía que vincula los dos extremos, basándose en el hecho de que es el cuerpo quien percibe. El cuerpo no es una simple

estructura física, sino además una estructura experiencial, a través de la cual los objetos del mundo adquieren *sentido* para nosotros. Se trata, pues, de un cuerpo vivo cuyos movimientos prefiguran nuestros modos de conocer.

La primacía de la percepción para Merleau-Ponty radica, precisamente, en ser el fenómeno corporizado que da lugar a la constitución de *sentido*; es la capacidad de relacionarse con el entorno, que luego hace emerger la categorización, el juicio, el pensamiento. En esa medida, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty proporciona el enfoque adecuado para entender y desarrollar la propuesta enactivista contemporánea sobre la cognición. Este enfoque parte de la crítica a la teoría representacional de la cognición, según la cual, los símbolos con los cuales opera el pensamiento se combinan constituyéndose en una suerte de lenguaje interno, el cual se conecta de manera arbitraria con aquello que representa: un mundo percibido que no es más que una suma de objetos.

En el presente trabajo me ocuparé de mostrar los elementos presentes en la fenomenología de Merleau-Ponty que dan cuenta de que ésta —su fenomenología de la percepción— es una fuente teórica esencial para la corriente enactiva de la cognición. Algunos autores han llevado a cabo investigaciones en torno a la problemática de la comprensión de la cognición, atendiendo al giro significativo de la interpretación de la percepción y la corporalidad. Francisco Varela, Eleanor Thompson y Rosch, por su parte, en una conjugación de la biología, la neurociencia, la filosofía y la psicología cognitiva, han argumentado en su obra *The embodied mind*, que la cognición está conectada a la acción, donde la interacción del sujeto con el medio determina los contenidos de su percepción a partir de su constitución corporal —esto es, sus capacidades sensoriomotoras—. Del mismo modo el filósofo Shaun Gallagher se ha interesado por la cognición corporizada. En sus investigaciones explica la noción de esquema corporal como un sistema sensoriomotor que regula tanto las posturas como el movimiento corporal del sujeto sin que éste sea reflexivamente consciente sobre el mismo. Para este autor el movimiento y la postura corporal constituyen el acto cognitivo.

La obra que guía esta investigación es la *Fenomenología de la Percepción* publicada en 1945, aun cuando se emplea *La Estructura del comportamiento* publicada 1942 para la comprensión y explicación de algunos conceptos o ideas fundamentales, como lo son: la

noción de «forma» y la relación y distancia entre Merleau-Ponty y la Psicología de la Gestalt que en buena medida orienta su propuesta. En el primer capítulo será menester mostrar, en primera instancia, dicha influencia y separación. Seguidamente, dado que la propuesta de Merleau-Ponty parte de una crítica al empirismo y al intelectualismo, corrientes que desarrollaron una teoría de la percepción otorgándole en ella a la sensación un lugar privilegiado y ambas teorías dieron cuenta de la percepción como facultad cognoscitiva, presentaré cómo Merleau-Ponty caracteriza ambas posturas clásicas; para el caso puntual del empirismo será necesario esbozar tanto la perspectiva filosófica como la fisiológica.

Posteriormente, me centraré en los problemas que se configuran al interior de estas perspectivas clásicas, y finalmente el contraste de estas corrientes, desde la óptica de Merleau-Ponty, permitirá mostrar el enfoque fenomenológico como alternativa. Es necesario resaltar aquí que el autor a lo largo de toda su obra *La fenomenología de la percepción* se refiere a estas corrientes tradicionales clásicas en términos generales. Para el caso del intelectualismo en algunas secciones menciona a Descartes; frente al empirismo, no puntualiza en ningún momento a qué autores hace referencia. En esa medida, se conservará aquí, la mayoría de las veces, dicha generalización. Sin embargo, dada la concordancia entre las tesis empiristas que Merleau-Ponty señala y la propuesta de David Hume se presentará éste último como representante de dicha postura.

La crítica a la tradición permitirá a Merleau-Ponty proponer un enfoque fenomenológico cuyo punto de partida será despojarse del prejuicio de la sensación y considerar la percepción ya no como facultad cognoscitiva, sino como fenómeno corporizado. En el segundo capítulo, presentaré el enfoque fenomenológico existencial y los rasgos esenciales de la percepción: cuerpo vivido, movimiento y espacio. Para ello será fundamental explorar la concepción fisiológica y psicológica del cuerpo como *partes extra partes*, así como también dos casos patológicos, a saber, la experiencia del miembro fantasma y la de la anosognosia, esto con el objetivo de poder introducir la noción de *ser-del-mundo*.

La concepción sesgada de la corporalidad que defendió tanto la fisiología como la psicología desembocó en la asimilación del esquema corpóreo a la imagen corporal. Esta distinción será primordial para la comprensión del enfoque fenomenológico existencial, la cual

explicada desde el caso patológico de Johann Schneider devela la importancia del movimiento dentro de la propuesta merleau-pontyana. Finalmente, abordaré la noción de espacio como último rasgo de la percepción como fenómeno corporizado y como fenómeno emergente en el movimiento corpóreo. El espacio, para Merleau-Ponty, no es meramente el espacio objetivo de la actitud natural en el que todos los objetos aparecen con el mismo grado de importancia y el mismo derecho de existir, sino que es un espacio vivido que compone nuestra manera de proyectar el mundo.

Habiendo explorado toda la propuesta de Merleau-Ponty desde su crítica al empirismo y al intelectualismo hasta los rasgos esenciales de la percepción corporizada, el tercer capítulo estará dedicado, en primer lugar, a presentar cómo el enfoque enactivo surge de una crítica al cognitivismo similar a la que desarrolla el filósofo francés. En segundo lugar, esbozaré cómo la propuesta de Merleau-Ponty de una fenomenología de la percepción se constituye en fuente esencial para el enfoque enactivo de la cognición. Para ello, profundizaré la idea de la naturaleza sensoriomotriz de la cognición y la interacción del sujeto con el ambiente para la constitución de la misma.

1. Percepción como facultad cognoscitiva

Para presentar su propio enfoque de la percepción, Maurice Merleau-Ponty se vale de una crítica extensa y detallada de las posiciones más comunes en la filosofía: el empirismo y el intelectualismo o racionalismo. Ambas otorgan un lugar destacado a la “sensación”.

La idea de sensación, por su carácter inmediato y claro, fue empleada para explicar la percepción. Esto, en el caso de los clásicos –empiristas y racionalistas- desvió la atención del fenómeno mismo de la percepción. Los empiristas llevaron a cabo sus explicaciones atendiendo a la impresión, como impresión pura, a los sensibles como cúmulo de cualidades diferenciadas, a la asociación de impresiones y a la proyección de recuerdos; por su parte el racionalismo o intelectualismo, como prefiere llamarlo Merleau-Ponty, lo hizo empleando el juicio y la atención.

Mientras que los empiristas planteaban conexiones externas dadas entre el sujeto y el objeto, los intelectualistas apostaban por conexiones internas en el sujeto. Sin embargo, para ambos la sensación se convirtió en elemento constituyente del conocimiento y la percepción, en facultad cognoscitiva.

En este capítulo me centraré en señalar, en primer lugar, la influencia de la psicología de la Gestalt en el pensamiento de Merleau-Ponty, que en buena parte guiará su lectura de los clásicos y así mismo su crítica; en segundo lugar, abordaré la descripción que lleva a cabo el autor en su obra *La fenomenología de la percepción* (1993) acerca del empirismo y el intelectualismo, la forma como éstos entre sí intentan dar cuenta de soluciones a las problemáticas irresolutas del otro partiendo del mismo prejuicio, a saber, el *mundo-en-sí*; y,

finalmente, en tercer lugar, exploraré la caracterización del enfoque fenomenológico como alternativa propuesta por el filósofo francés.

1.1 La influencia de la psicología de la Gestalt

En sus obras *La estructura del comportamiento* y *La fenomenología de la percepción* se evidencia la relación entre el pensamiento merleau-pontyano y la llamada psicología de la Gestalt, siendo esta una de sus fuentes tempranas. En reiteradas ocasiones a lo largo de ambas obras el autor alude a los principales representantes de esta corriente de la psicología moderna: Max Wertheimer, Kurt Koffka, Paul Guillaume, Wolfgang Köhler. Su interés por la *Gestalttheorie* se puede rastrear en un primer momento con la tramitación de una solicitud de beca para estudiar "las investigaciones experimentales emprendidas en Alemania por la escuela de la Gestalttheorie" en la primavera de 1933. Así mismo el apoyo en esta corriente como fuente para desarrollar en 1934 sus tesis: "La naturaleza de la percepción" y "El problema de la percepción en fenomenología y en la psicología de la Gestalt" (Embree, 1980).

En este apartado es, pues, de mi interés señalar aquellas ideas o conceptos que heredó Merleau-Ponty de esta corriente de la psicología y que sirven de suelo fértil para la crítica que el autor expondrá frente al intelectualismo y el empirismo. En primer lugar, atenderé al concepto de «forma» que desarrolla en primera instancia en *La estructura* y que luego retoma en *La fenomenología* y su relación con la crítica de la hipótesis de constancia y, seguidamente, abordaré la idea de una conciencia activa que no es separable de la acción como aspecto que lo distancia de la psicología de la Gestalt.

a.) El concepto de «forma»

En su primera obra, el autor realiza un análisis de la noción de comportamiento que permite re-pensar las distinciones clásicas de lo psíquico y lo fisiológico y ofrecer lo que para él sería un paso adelante en las discusiones que permanecían abiertas (y aún hoy lo están) alrededor del mecanicismo y el vitalismo, tanto en la filosofía como en la psicología. Ahora bien, su objetivo no era poner a prueba una postura frente a otra, sino introducir una nueva categoría que pudiera tener dominio tanto en lo orgánico como en

lo inorgánico (Merleau-Ponty, 1957, p. 76). Esta sería el concepto o noción de «*forme*», el cual se traduce en algunos casos como forma y, en otros como estructura o configuración.

Este concepto es tomado de la psicología de la Gestalt. Los teóricos que la representan, como Wolfgang Köhler, habían argumentado para entonces que no percibimos una suma de sensaciones, sino que tenemos experiencia de una totalidad, esto es, de una estructura o una «forma», donde la percepción más básica es siempre la de una figura en relación con un fondo. La Gestalt *-forma-* se definía como un todo que no era igual a la suma de sus diversas partes, sino que era algo distinto. Sin embargo, la *Gestalttheorie* a partir de la idea de procesos nerviosos estructurales que compartían su configuración tanto con lo psíquico como con lo físico (Merleau-Ponty, 1957, p. 192) tendía a reducir las *formas* a lo fisiológico (Flynn, 2011, p. 3; Embree, 1980, p. 97).

Si bien Merleau-Ponty retoma el concepto de «forma» en *La estructura*, diverge de los psicólogos de la Gestalt en cuanto a fundar las estructuras biológicas y psíquicas sobre las estructuras físicas. A juicio del autor la reducción de la «forma» al plano de lo físico limita dicha noción y pasa por alto un aspecto relevante, a saber, que la Gestalt, la «forma» o, lo que es lo mismo, la estructura existe porque hay un sujeto perceptor (Flynn, 2011). Así, el primer paso adelante de la *Gestalttheorie* que propone Merleau-Ponty es un análisis riguroso de la noción de «forma». Para ello describe tres órdenes distintos que, más que realidades o tipos de ser, son tres planos de significado o modos de unidad inseparables de la percepción. Estos son: el orden físico, vital y humano.

El primer orden referencia el mundo observable, descrito en ocasiones como el mundo de las apariencias, cuyas relaciones estructurales se expresan a través de las leyes científicas, y cuyos elementos constituyentes no responden a finalidad alguna. En el orden vital las relaciones estructurales refieren al modo de enfrentar o asumir las situaciones por parte del organismo vivo. Estas están expresadas en dos modos: sincréticas (respuestas instintivas) y amovibles (respuestas ante situaciones concretas). Finalmente, el tercer orden que menciona el autor es el humano, con el cual refiere a las formas simbólicas. Estas aluden a la adquisición de hábitos motores y la aptitud asumida

frente al uso de un objeto, tomando posesión con nuestro cuerpo de un tipo de comportamiento. El objeto no está en este orden en relación con una función biológica, sino cultural. (Merleau-Ponty, 1957, pp. 185-257). Dada la diferencia entre estos tres órdenes la «forma» "no es pues una realidad física, sino un objeto de percepción, sin el cual por otra parte la ciencia física no tendría sentido, puesto que está construida a propósito de él y para coordinarlo" (Merleau-Ponty, 1957, p. 204).

Esta es una posición que va en contra de la llamada "hipótesis de constancia": hipótesis según la cual todas las cosas en el mundo tienen unas características intrínsecas que se dan siempre del mismo modo, de manera tal que se produzcan siempre las mismas relaciones uno a uno entre estímulos y respuestas. Por el contrario, para Merleau-Ponty, todos los procesos perceptivos y las acciones del sujeto deben comprenderse como parte de una totalidad dinámica. Lo cual llevaría a considerar que las cualidades de cada uno de sus componentes dependerían de su disposición respecto de la totalidad generando siempre una *gestalt* particular. La noción de *campo* perceptivo, que Merleau-Ponty empleará para el análisis de la percepción, asume pues un rol fundamental y el 'algo' percibido deja de ser un simple dato perceptual. En el campo perceptivo se da siempre una figura sobre un fondo, lo cual deja en evidencia que no se trata de elementos aislados, sino de relaciones

b.) Conciencia activa

Aun cuando la psicología de la Gestalt da cuenta del concepto de *campo*, somete el comportamiento humano y la percepción a condiciones físicas. Las acciones del sujeto estaban mediadas por los cambios que se efectuaran en el entorno, tal como lo evidenciaba el experimento de Köhler, en el que un chimpancé sólo alcanza el banano con el palo que se ha colocado a su disposición si éste establece un vínculo perceptivo con su brazo, esto es, si aquel se encuentra dentro del mismo *campo* perceptivo (Yañez & Garavito, 2011). Ahora bien, en el *campo* perceptivo se dan reflejos y fisuras que el sujeto vincula con el mundo y no con el ensueño, afirma Merleau-Ponty (1993, p. 10), de tal modo que tanto el comportamiento como el acto perceptivo requieran del mundo, de un entorno habitable. Tanto el entorno como la experiencia y participación del sujeto

jugarán un rol fundamental en el análisis de la percepción y el comportamiento, pues el objeto aparece ante el sujeto como una unidad, como un “forma” en la medida en que éste integra lo que aparece del objeto y lo que del mismo se proyecta; una actividad de síntesis que se lleva a cabo en el mismo acto perceptivo. No es la simple asociación de cualidades que despiertan en el organismo siempre los mismos estímulos.

La consideración del sujeto y el aspecto cultural permite comprender la experiencia no como representada en la posibilidad de realizar ciertos movimientos, sino en la aptitud que el organismo vivo es capaz de asumir. Según el autor, la experiencia surge de la capacidad de responder a situaciones concretas en formas variadas, las cuales solo comparten el sentido (Merleau-Ponty, 1957, p. 186). Los comportamientos humanos no son ni físicos ni espirituales. En cada uno de ellos se revelan estructuras que integran ambos aspectos. La introducción de la noción de «forma» posibilita considerar al ser humano, el sujeto, como una realidad estructural y no substancial. Las dos sustancias que tradicionalmente se disputaban la supremacía —el cuerpo y el alma— quedan ahora integradas en una unidad.

Es el orden humano el que permite conectar con su segunda obra *La fenomenología de la percepción*, pues con este se expresa claramente su crítica a la psicología de su tiempo, según la cual la «forma» solo existe en tanto se le presenta a un sujeto perceptor, en tanto es percibida. En esta obra el autor retoma el concepto de «forma» y añade el aspecto fenomenológico, el cual proviene de su lectura atenta de las obras de Husserl, y en particular de manuscritos inéditos en su tiempo, que Merleau-Ponty consultó en los Archivos Husserl de Lovaina. El objetivo del autor es volver a la experiencia del mundo como primera expresión de todo conocimiento; mostrar que no se da primero el mundo descrito por la ciencia y luego la percepción sino que, por el contrario, aquel solo tiene sentido para el sujeto en la medida en que puede percibirlo y ordenarlo en torno suyo. Es a través de la percepción que se da forma o se estructura el entorno.

Ahora bien, tal como lo expresa en la introducción a *La fenomenología*, el sujeto perceptor no es el cogito cartesiano ni el sujeto kantiano, pues para ellos la certeza de la propia existencia es condición de posibilidad de cualquier otra existencia, de cualquier

otro conocimiento. Para Merleau-Ponty no es el hombre interior quien conoce, de hecho no hay para él un hombre interior. El hombre se encuentra en el mundo y es en el que logra conocer. Este hombre como cuerpo vivo se entrelaza con el entorno y el comportamiento aparece orientado, dotado de intención. La relación entre estos dos polos, sujeto perceptor-entorno, no es una causalidad lineal, donde el primero determina el segundo y el conocedor es separado de lo conocido sino que, por el contrario, es una causalidad circular o dialéctica, donde el conocedor y lo conocido son indisolubles, uno requiere del otro para su generación y realización.

1.2 Conexión con el mundo exterior¹

Atendiendo a las consecuencias que se derivarán luego en la crítica de Merleau-Ponty a la tradición, abordaré aquí la postura empirista, en primera instancia, desde una perspectiva filosófica y posteriormente, desde la fisiológica:

a.) Perspectiva filosófica

Para los empiristas el sentir resulta de la articulación entre un 'algo' que se encuentra delante de nosotros y la vivencia que genera en el interior del sujeto al afectarlo. Pero nuestra experiencia del mundo está basada en unos términos absolutos es decir, percibimos cada punto por separado, cada elemento que constituye un conjunto o unas relaciones cargadas

¹ En *La fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty critica el empirismo, pero no enuncia a autores concretos. Sin embargo, dadas las tesis empiristas que el autor señala puede afirmarse que se trata del empirismo clásico. En mi análisis haré referencia a las tesis de David Hume que se enmarcan bien en la propuesta empirista que el filósofo francés desdibuja, aun cuando la alusión a éste se realiza solo en dos ocasiones: la primera, una referencia a pie de página en una cita de Scheler (cfr. op. cit., p. 55) y la segunda, una mención directa (cfr. op. cit., p. 235) para valorar la pretensión humeana de acercarnos a los fenómenos por medio de la experiencia. Si bien Merleau-Ponty no alude reiteradamente a Hume como lo hace con Descartes y Kant, la obra de éste presenta los rasgos principales a los que el autor francés se refiere para construir su crítica al empirismo, especialmente lo relacionado a la visión atomista de la sensación.

de sentido. Esto es posible porque tenemos acceso a unos sensibles, apariencias no compuestas², unas impresiones simples:

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones e ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden ser divididas en partes. (Hume, 2008, I, I, I, p. 44)

La división de las percepciones propuesta por Hume en su *Tratado de la naturaleza Humana* contempla un vínculo entre ideas e impresiones. Hay entre ellas unas semejanzas en cuanto a su modo de afección³. Las percepciones se dan siempre dobles en el espíritu humano y ello es fundamental para la teoría del conocimiento. Un sujeto solo puede al cerrar los ojos formarse una idea de ‘algo’ si antes ha tenido unas impresiones de lo mismo.

Ahora bien, estos sensibles que menciona el empirismo tienen un sentido pleno y determinado, haciendo que el objeto sea siempre del mismo modo. Estas cualidades dan cuenta del sentir de cada sujeto, en tanto que hacen posible percibir el mundo dentro de unos límites precisos. La imaginación, afirma Hume, podrá separar y volver a unir las ideas simples, sin embargo esta facultad estará siempre guiada por unos principios universales – semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto-, de manera tal que los resultados de su actividad sean uniformes en todo tiempo y lugar (2008, I, I, IV, p. 54-55).

² LOCKE, J. (1999) Ensayo sobre el entendimiento humano, Libro II, Capítulo II: De las ideas simples. México: Fondo de Cultura Económico, pp. 97-99. En el *Ensayo*, Locke enfatiza que para comprender el “modo y alcance de nuestro conocimiento” debe atenderse a las ideas que tenemos. De las cuales unas son simples y la mente no puede ni crearlas, ni destruirlas. Estas, además, aun cuando se presentan unidas en un mismo sujeto son tan distintas entre sí como las que llegan por diferentes sentidos.

³ En el *Libro I* del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume se refiere a la distinción entre impresiones e ideas en términos de su grado de fuerza o vivacidad. Sin embargo, en el apéndice de 1740 se refiere a ello aduciendo un error y afirma que hay otras diferencias entre las impresiones y las ideas que no pueden ser subsumidas a estos términos. A su juicio, habría estado más cerca de la verdad si hubiese considerado que la diferencia radicaba en el *modo de afección*. Cfr. Op. cit. p. 832.

Más allá de los sensibles nada es perceptible; estos límites son el borde exterior de la existencia y todo cuanto queda afuera no es susceptible de ser conocido.

En ese sentido, en tanto tenemos al alcance los sensibles, cualidades o impresiones puras (Merleau-Ponty, 1993, pp. 25 – 26), nada resulta confuso para un sujeto, nada resulta confuso *para mí*. El mundo se muestra evidentemente determinado. Mas, si el sujeto que percibe es presa de una confusión, si el paisaje se muestra nublado, claramente la atención está dispersa. ¿Entonces no puedo acceder a un conocimiento del mundo? Para los empiristas no es posible tal hecho, pues los órganos de los sentidos son el vehículo al que el mundo le confía los mensajes que se deben descifrar para reproducir el texto original (Merleau-Ponty, 1993, p. 28 – 29). Se da siempre una correspondencia entre el mensaje recibido y lo descifrado, porque hay una conexión constante entre el estímulo que recibo y mi percepción, esta es la hipótesis de constancia⁴, y ello garantiza que no se de ambigüedad y el mundo se muestre tal cual es.

Es posible tener conocimiento del mundo porque coinciden absolutamente el sentir –*mi sentir*- y lo que el mundo me transmite. El sujeto puede tener una representación del mundo mediante los estímulos que recibe de él. De este modo, comienza mi conocimiento del mundo por unas impresiones puras o cualidades puras. Ellas adquieren sentido, significación porque es posible poseer de manera simultánea sensaciones puntuales que forman parte de un todo. Sin embargo, un sujeto perceptor no solo tiene un conjunto de datos presentes sino que, además, estos evocan datos antes percibidos y que vienen a complementar a los primeros.

De acuerdo con Hume, la memoria cumple una función primordial, a saber, la de preservar el orden y posición de las ideas simples (Hume, I, I, III, p. 53), sin embargo lo que

⁴ Merleau-Ponty se refiere en varias ocasiones a la hipótesis de constancia que es criticada porque supone una correspondencia exacta, determinada entre el estímulo y la idea, imagen o representación. Por su parte, en el *Tratado*, Hume se refiere a esta hipótesis de constancia como "conjunción constante", una relación dada entre la causa y el efecto y que de hecho se presenta como conexión necesaria entre los objetos. De este modo, siempre que se tiene la impresión de un objeto nos formamos una idea de su acompañante habitual (I, III, VI, p.150-157). Hume concluye que este es el elemento esencial para definir una creencia como una idea vivaz relacionada con una impresión presente.

propiamente la distingue de la facultad de la imaginación es la fuerza y vivacidad de sus ideas (Hume, I, III, V, p. 147). Esta característica de las ideas de la memoria es la que posibilita la conexión entre la experiencia presente y la pasada, dado que por ser más fuertes y vivaces afectan al sujeto de una manera más profunda.

Por estas asociaciones es que se constituyen los objetos según el empirismo. A ello subyace, nuevamente, la hipótesis de constancia: en la percepción deben darse siempre las mismas asociaciones (Merleau-Ponty, 1993, p. 38). De este modo, cuando el objeto se vuelve irrecognoscible por la disposición de las impresiones solo hay un camino al que puede recurrir el sujeto y es apelar a los recuerdos. Aquello irrecognoscible no es más que una percepción incompleta. Apelar a la memoria posibilita completar la percepción y precisar la fisionomía de lo percibido (los datos, los sensibles). La percepción resulta así una operación de conocimiento que de manera progresiva permite grabar unas cualidades y las formas habituales en las que se configuran, este registro según Locke lo posibilita la atención⁵.

b.) Una perspectiva fisiológica

La dualidad sensación-idea que atravesó la tradición filosófica llegó a la fisiología como el dualismo estímulo-respuesta. La adaptación de la acción del sujeto a su entorno está dada, según la fisiología clásica, por las correlaciones pre-existentes en el sistema anatómico. De tal manera que, un agente físico opera sobre un receptor siempre definido ocasionando una respuesta. En esa medida y en un sentido empirista, el estímulo es una causa constante e incondicionada y el sujeto es pasivo pues sólo se limita a ejecutar lo que disponen tanto el lugar de la excitación como los circuitos nerviosos. En ello consiste la teoría clásica del reflejo simple que Merleau-Ponty esboza en *La Estructura* en la voz del neurofisiólogo Carl Sherrington. El reflejo simple siempre depende de las relaciones pre-establecidas entre la superficie sensible y los músculos efectores. Así, el comportamiento está vinculado a elementos constantes –hipótesis de constancia- que requieren que en el análisis tanto el

⁵ LOCKE, J. *Op. cit.*, p. 208.

estímulo como la respuesta se descompongan hasta encontrar los procesos elementales que se encuentran siempre asociados en la experiencia y están gobernados por leyes mecánicas.

Para la fisiología el estímulo es siempre localizable corporalmente y el lugar de la excitación deberá decidir la reacción (Merleau-Ponty, 1957, p. 27). La modificación de la respuesta sólo es posible si se modifica la ubicación espacial y temporal del excitante o su intensidad. En ese sentido, el contenido del estímulo podrá variar sin que varíe la respuesta siempre que el primero conserve su forma espacio-temporal. La relación entre las acciones del sujeto y el entorno es, para la fisiología, contingente; el entorno sólo pone en marcha la máquina, sin embargo, el sujeto sólo actúa en función de las conexiones anatómicas pre-establecidas. El comportamiento queda así oculto tras el reflejo (Merleau-Ponty, 1993, p. 29).

Del mismo modo en que el comportamiento quedaba supeditado a la correspondencia entre un estímulo y su reacción, la percepción quedaba reducida a una relación constante dada en el trayecto anatómico entre un receptor determinado, un transmisor definido y un órgano que retenía y conservaba la información. Cada órgano de los sentidos se ocuparía pues de vehicular la información obtenida del mundo externo que debía ser descifrada para dar una adecuada representación de aquel, lo cual sólo era posible por la correspondencia entre el estímulo y la percepción elemental. El cuerpo era para la fisiología clásica, propiamente mecanicista, un objeto más sin interior dependiente de las relaciones causales y la percepción estaba al nivel de la naturaleza física.

1.3 La consciencia constituyente

El empirismo aseguraba que el mundo era siempre del mismo modo, determinado, por ello su conocimiento era posible a través de las impresiones o cualidades puras; cuando un sujeto no podía dar cuenta de lo percibido la atención debía estar dispersa, dado que su única función era la de revelar lo que se escondía tras el velo de la confusión haciéndolo irrecognoscible. Sin embargo, la forma como la atención era comprendida por los empiristas, según Merleau-Ponty, sugería que ésta se dirige "indiferentemente a todos los contenidos de la consciencia" (1993, p. 48), sin mostrar interés por algo en particular. Por ello, el

intelectualismo clásico pretende dar cuenta de la atención, tratando de vincularla a la vida de la conciencia, al mostrar cómo se relaciona con una percepción.

Al iniciar la *Primera meditación metafísica*⁶, Descartes expresa el primer paso de su modo de proceder, a saber, rechazar todo lo que se ha admitido como verdadero y que ha sido recibido por los sentidos. Estos hacen parte del cuerpo, principio constante de distracción para el sujeto, en tanto nos confunde y hace creer que vemos lo que en realidad no existe. El empirismo proponía, según el intelectualismo, una mezcla de ensueño y mundo verdadero:

¡A buena hora! Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquéllos cuando están despiertos. ¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! (Descartes, 2009, p. 71)

Tanto en el sueño como en la vigilia los sentidos nos proporcionan unos estímulos que por su vivacidad pueden confundirnos. “Todo lo que veo es falso” (2009, p. 81), afirma Descartes. Las cosas del mundo sufren modificaciones aun cuando siguen siendo ellas, como en la cera que afectada por el calor cambia su color, figura, temperatura y consistencia. A pesar de ello no puede negarse que ésta siga siendo cera, sin embargo para el intelectualista no puede esto saberse con certeza si se ha confiado en los sentidos, los cuales han mostrado primero unas características y luego otras.

De este modo es como el intelectualismo se inclinó por la fecundidad de la atención, esto es, que a través de ella el sujeto pudiera acceder a la verdad del objeto. En ese sentido, lo que plantea no son, pues, conexiones externas entre los sensibles y los órganos de los sentidos, sino una conexión interna que es necesario comprender, en la que una percepción

⁶ DESCARTES; R. (2009) R. Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

despierta la atención y luego esta última desarrolla a la primera y la enriquece. Lo que hace falta al empirismo es la conexión interna entre el objeto y el acto que pone en marcha.

Cuando para el sujeto los objetos no son claros debe haber caído en un semisueño y la imposibilidad de representarse el mundo, de acuerdo a los intelectualistas, se debe a cuán centrada se encuentre nuestra atención, haciendo de nuestra inspección confusa e imperfecta o clara y distinta (Descartes, 2009, p. 93). En esa medida, el sujeto del empirismo se encuentra atrapado en la red que tejen sus órganos de los sentidos⁷, pero la atención no debe ser asociación de imágenes o una evocación del recuerdo a partir de la experiencia presente, sino el retorno a la conciencia que contiene en sí y de manera permanente la estructura inteligible de todos sus objetos.

La dispersión de las sensaciones, la confusión, la ilusión a las cuales da cabida el empirismo solo pueden anularse por la acción del juicio. El cuerpo recibe unos estímulos, tal como lo expresa el empirismo y el juicio los interpreta para poder explicar las impresiones. Al respecto Merleau-Ponty afirma en la voz del intelectualismo que "como tengo dos ojos, tendría que ver el objeto doble, y si no percibo más que uno es porque, con el auxilio de las dos imágenes constituyo la idea de un objeto único a distancia" (Merleau-Ponty, 1993, p. 55). El sentir está limitado al estímulo real. No puede el sujeto partir de ilusiones, de apariencias, *de lo que le parece que*. Cuando no tiene un estímulo real juzga lo que se le presenta de un modo o de otro: grande, pequeño, pesado, liviano. No hay conocimiento sensible, sino que se siente como se juzga:

¿Acaso lo que yo imagino, que esta cera puede pasar de una figura redonda a una cuadrada, o de ésta a una triangular? De ninguna manera, porque comprendo que ella es capaz de innumerables cambios de esa especie, y no puedo sin embargo recorrer con la imaginación esos innumerables, por lo cual esa comprensión tampoco se lleva a cabo por la facultad de imaginar.
¿Qué es lo extenso? ¿Acaso su misma extensión no es también desconocida?

⁷ En la *Segunda meditación metafísica*, Descartes, cuestionando el valor de los sentidos para definir la propia existencia, se pregunta: "¿Estoy acaso tan atado al cuerpo y a los sentidos que no puedo ser sin ellos?" (2009, p. 83).

Porque en la cera que se derrite se vuelve mayor, aún mayor en la hirviente, y todavía mayor si se aumenta el calor; y no juzgaría correctamente lo que es la cera, si no juzgara que admite también más variaciones en cuanto a la extensión de las que he abarcado alguna vez con la imaginación. Sólo me queda conceder que en verdad no imagino lo que es la cera, sino que lo percibo con la sola mente. (Descartes, 2009, p. 93)

No son pues los sentidos los que nos permiten conocer el mundo. La percepción para el intelectualismo ocurre no en la experiencia, sino más allá de ésta. El sujeto no percibe un objeto en tanto lo ve, lo huele, lo toca. Lo percibe por la acción del intelecto, de la facultad de conocer. El cuerpo, receptor de los estímulos en tanto que principio constante de distracción no puede ser fuente de conocimiento. Mas, no hay duda para un sujeto que está rodeado de *su* cuerpo, que con él habita el mundo y se distingue de las demás cosas. No es un objeto más, sino una conciencia, cuya existencia se corrobora a través del pensamiento – Pienso, luego existo-.

El “*yo pienso*” conduce a la reflexión, esta es una inclinación natural, un conocimiento vital a través del cual el sujeto alcanza la idea de lo verdadero y del ser, labor constitutiva de la conciencia. Para el intelectualismo, el mundo en sí es constituido mediante la operación de una conciencia subjetiva, la cual se encuentra en una relación de familiaridad con un ser absoluto que, como lo señala Merleau-Ponty, posee completamente acabados todos los conocimientos de los que nuestro conocimiento efectivo es solo un bosquejo (1993, p. 62). Dado que, como lo expresa Descartes en *La tercera meditación*, este ser absoluto es perfecto e infinito no existe posibilidad alguna de que un genio maligno pueda confundir al sujeto en su propósito de hallar las ideas claras y distintas, pues todos los fenómenos se encuentran ya coordinados por un sistema de pensamiento en el que todas las ideas existentes son verdaderas. Ya no se trata de una objetividad absoluta sino de una subjetividad, igualmente, absoluta y, el pensamiento es ahora el vehículo del mundo.

Ahora bien, en *La cuarta meditación* Descartes explicita que la facultad de juzgar (2009, p. 133) ha sido recibida de este ser absoluto: Dios; si el sujeto juzga acertadamente no es por causa de la percepción (2009, p. 101) es por su dependencia de esta subjetividad absoluta y

precisamente puede errar en tanto solo es un reflejo de ella. En ese sentido, la percepción no es una cosa en tanto no se encuentra en un lugar en el mundo –y de estarlo no sería posible que hiciera existir las demás cosas para mí. Afirmará Merleau-Ponty acerca del intelectualismo que, del mismo modo que solo tiene sentido estar rodeado del *propio* cuerpo porque el sujeto se *piensa* dentro de él, la percepción solo puede ser “el pensamiento de percibir” (1993, p. 59). La experiencia no puede entonces ser un garante de conocimiento, pues el pensamiento humano se apoya en un pensamiento absoluto. La atención y el juicio sugieren una toma de conciencia, un modo nuevo en que la conciencia se relaciona con sus objetos. Nada puede existir para el sujeto si antes no tiene claridad de su propia existencia en el acto mismo de aprehender el objeto.

1.4 Limitaciones de los clásicos

Empiristas e intelectualistas defendieron cada uno su postura dando cuenta de la percepción, pero centrados ambos en lo percibido y no en la percepción misma. Ya sea desde las conexiones externas o internas, el suelo desde el que se levantan ambas tradiciones es el *mundo-en-sí*. De un lado, se plantea una relación sujeto-mundo en la cual el primero es absolutamente pasivo y el segundo está plenamente determinado; de otro lado, el mundo emerge como término inmanente del conocimiento, situación en la que la experiencia es prescindible, pues la conciencia posee la estructura de todos sus objetos y sólo tiene que volver sobre sí misma. Ello ocurre a razón de estar arraigados al mundo a tal punto que, según Merleau-Ponty, es difícil desligarse de él para acceder a la conciencia del mundo. En el presente apartado exploraré las limitaciones que el filósofo francés señala frente a las mencionadas corrientes clásicas, qué rescata de estas y en qué considera necesaria una reevaluación de sus postulados.

1.4.1 Frente al empirismo

Al centrarse en lo percibido y no en el fenómeno mismo de la percepción, el empirismo cree poder encontrar impresiones puras o percibir de modo inmediato las cualidades de los objetos. La primera dificultad que Merleau-Ponty señala al empirismo radica en que

atendiendo a la impresión pura, cada sensación se concibe como puntual; sin embargo – siguiendo a la psicología de la Gestalt-, señala el autor que todo cuanto percibimos no referencia en modo alguno términos absolutos, sino relaciones. Y si la explicación se centra en las cualidades, éstas no tienen lugar sino solo como elementos de una configuración espacial, no son elementos de la conciencia sino propiedades de los objetos (Merleau-Ponty, 1993, pp. 25-26).

Ahora bien, no siempre el fenómeno va de la mano con el estímulo, por ejemplo, en muchas ocasiones la vista nos ofrece un espectáculo que no coincide con lo que objetivamente se ha considerado: contemplamos con la mirada objetiva un objeto de un color blanco, verde o rojo; mas, perceptivamente no tiene el mismo color en toda su superficie, sino que este varía, quizá, por acción de la luz. Otros ejemplos los encontramos en el sonido que se dispersa por el cambio de altura o un objeto que por la distancia varía su magnitud. Frente a ello, tanto el empirismo como el intelectualismo proponen la atención dispersa o no atenta como explicación; en el primer caso, ésta debe recobrar su función; en el segundo, debe intervenir el juicio para completar la percepción y diluir la confusión.

El problema que representa, en este punto, la percepción de las cualidades a través de las cuales se deben adquirir las significaciones, viene a resolverse con la introducción de las ideas de asociación y proyección de los recuerdos. En un lenguaje atomicista, el empirismo propone unas sensaciones puntuales que percibidas de manera simultánea y junto con la evocación de algunos datos de la experiencia pasada que complementan la percepción actual constituyen una significación *para mí*. Aunque la experiencia presente puede evocar unos recuerdos, esa impresión que se revive debe estar comprendida en la perspectiva de la experiencia pasada, pues de no ser así la significación de lo percibido no sería otra cosa que una aglomeración de imágenes que aparecen sin razón (Merleau-Ponty, 1993, p. 37), debido a que éstas solo guardan entre sí relaciones extrínsecas y no pueden por tanto identificarse como la misma.

Para que la experiencia presente pueda evocar unos recuerdos requiere, en primera instancia, configurarse, ordenarse y adquirir sentido para poder precisamente evocar un recuerdo determinado. De lo contrario, solo tendríamos un teatro en el que se encienden y apagan las

luces para poder ver ciertas imágenes cuya relación no es posible establecer. La significación no es el resultado de una asociación, sino que viene ya presupuesta en cada asociación:

No existen datos indiferentes que empezarían a formar conjuntamente una cosa porque ciertas contigüidades o semejanzas de hecho los asociarían; es, al revés, porque percibimos un conjunto como cosa que la actitud analítica puede ver en él semejanzas o contigüidades. (Merleau-Ponty, 1993, p. 38)

Una impresión nunca por sí sola puede asociarse o evocar otra. Merleau-Ponty afirma que la unidad del objeto no se constituye por la asociación entre impresiones o percepciones presentes y pasadas. En la fluidez de la experiencia se van constituyendo los objetos, sin embargo pese a la condición temporal de la misma, la experiencia actual que puede evocar un momento del pasado no lo evoca siendo este el mismo de entonces sino que, por el contrario afirma Merleau-Ponty, permite captarlo como ahora se ve, incluso es posible que haya sido alterado (1993, pp. 89-90).

Impresiones o cualidades requieren de una superficie que las haga perceptibles y la relación que entre estas –impresiones o cualidades y superficies- se establece hace emerger la significación que las habita. En otras palabras el «algo» que percibo está siempre en un contexto, en un campo y, en ese sentido, ningún objeto aislado es concebible; sobre ese campo se funden los horizontes temporales de la experiencia: pasado y presente. De acuerdo con Merleau-Ponty, se ofrece a la percepción una figura, la cual contiene algo más que las cualidades actualmente dadas. Se develan no solo sus límites espaciales como contorno, sino además un fondo ilimitado, de color incierto (Merleau-Ponty, 1993, p. 35). De este modo sentir, como sentir puro, nos dejaría objetos aislados o el vacío físico, en otras palabras una ausencia absoluta de sentir. Si el sentir se comprende a partir de cualidades puras, determinadas, la percepción de los objetos no sería de ninguna manera presa de equívocos, convirtiéndose en ideal de conocimiento.

Lo que plantea Merleau-Ponty es precisamente que el fenómeno de la percepción lo que devela no es la necesidad de algo más y por fuera de él, como la atención –y el juicio, en el caso del intelectualismo-, para comprenderlo. Contrariamente, el fenómeno muestra que un

estímulo puede dar como resultado una sensación distinta a aquella que se esperaría exige un estímulo objetivo. En esa medida, “«lo sensible» no puede definirse ya como efecto inmediato de un estímulo exterior” (Merleau-Ponty, 1993, p. 30); lo que hay es una complicidad, una colaboración entre los estímulos entre sí. No se trata de la simple transmisión de un mensaje dado, sino de una integración, de una estructura, que no pretende ser copia del mundo.

1.4.2 Frente al intelectualismo

Pero la limitación de los clásicos no cesa allí. Al igual que el empirismo, el intelectualismo toma como punto de partida el mundo objetivo, pero en lugar de establecer unas conexiones exteriores a partir de los estímulos que desembocan en una conciencia pobre, el intelectualismo propone una conciencia demasiado rica en tanto que posee eternamente la estructura inteligible de todos sus objetos. En cualquiera de los dos contextos la atención carece de función alguna: de un lado, la atención no crea nada, solo devela las relaciones externas entre los estímulos y lo percibido, sin centrarse en algo particular; de otro lado, dado que la conciencia contiene todos sus objetos nada aparece de manera fortuita y en ese sentido ningún objeto dado podría excitar un acto de atención. La principal limitación de esta postura es que anula toda posibilidad de las contingencias del pensar, pues la atención posee de antemano lo que busca en la experiencia perceptiva.

Si el intelectualismo se centrara en el fenómeno mismo de la percepción, comprendería que la primera operación de la atención es:

La de crearse un *campo*, perceptivo o mental, que uno pueda «dominar», en el que unos movimientos del órgano explorador, las evoluciones del pensamiento, sean posibles sin que la conciencia pierda sucesivamente sus adquisiciones y se pierda a sí misma en las transformaciones por ella provocadas. (Merleau-Ponty, 1993, p. 51)

En el darse ese proceso de creación de un campo, el cuerpo deja de contemplarse como elemento distractor. Por el contrario, a través del movimiento, de la orientación de sus extremidades, puede la atención fijarse y, luego, objetivar ese punto al que se limita. En la

percepción, la atención es un acto originario, no una asociación de imágenes, ni un retorno hacia una conciencia poseedora de todos sus objetos; no se limita a recordar o clarificar unos datos ya existentes, sino que pretende nuevas articulaciones en lo percibido para poder tomarlas por figura (Merleau-Ponty, 1993, p. 52).

Junto a la atención el intelectualismo introduce el juicio, como se ha visto anteriormente, como aquello que le falta a la sensación para posibilitar una percepción, en otras palabras, como la contrapartida de la sensación pura. Su función debe ser la de anular la dispersión que presentan las sensaciones. Pero, una vez más, se olvida el fenómeno de la percepción. Esta, a juicio de Merleau-Ponty, se comprende aquí como una interpretación de los signos que la sensibilidad proporciona a través de los estímulos y para lo que se requieren determinaciones de orden predicativo como condición de posibilidad de su clarificación. De este modo el juicio se convierte, según el autor francés, en la puesta en escena de una actividad lógica-analítica.

Cuando por efecto de la atención dispersa el objeto dado se presenta revestido de ambigüedad, según el intelectualismo, el juicio ofrece de aquel objeto una determinación clara basado en el hecho de que el sentir está limitado a una acción real sobre el cuerpo y en ese sentido se siente tal como se juzga. No existe posibilidad alguna de que me represente un objeto con las dimensiones equivocadas a causa de la distancia, pues para impedirlo está el juicio. Sin embargo, no puede decirse que juzgar sea percibir. En la percepción se capta un sentido anterior a todo juicio, a todo orden predicativo (Merleau-Ponty, 1993, p. 56).

Sea que la percepción sea verdadera o falsa (como en la ilusión), ya trae consigo una significación inherente y una predicación solo es posible después. No ocurre lo contrario. Lo percibido está inserto en un campo y no se trata de que el espíritu lleve a cabo un recorrido de las impresiones aisladas para progresivamente dar cuenta del sentido de la totalidad o, lo que es lo mismo, dar cuenta de la unidad del objeto. La percepción no queda reducida a un acto intelectual sino que, ligada a un sujeto que no es otro que el cuerpo como campo de percepción y acción, se abre al horizonte propuesto por el sujeto a quien el mundo se le presenta y al cual puede captar por partes en tanto delimita los aspectos

perspectivos del objeto y luego, dada su posibilidad de movimiento —lo que en Husserl serían las cinestesis, concepto en el que me detendré más adelante— configura lo real para sí en un proceso de síntesis perceptual.

El intelectualismo toma a la sensación por interpretación, quedando ésta más allá de toda conciencia perceptiva. El modo en que se llega a ella —la sensación— es a través de la reflexión sobre nuestras percepciones para demostrar que las primeras no son producidas por nosotros mismos. Este modo de comprender la sensación muestra un desgarramiento de lo humano, mediante la separación de la mente o el espíritu y el cuerpo. El análisis reflexivo nos traslada del mundo determinado del empirismo a una conciencia sin fisuras, olvidando que el objeto perceptivo se hace y deshace sin cesar. A juicio de Merleau-Ponty, la aparente toma de conciencia que propone el intelectualismo solo pretende dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la percepción, en lugar de revelar la operación que constantemente la actualiza:

En la percepción efectiva, y tomada en estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y su significación ni siquiera idealmente son separables. Un objeto es un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican una a otra y se ajustan una a otra según una lógica real que la ciencia tiene por función explicitar y cuyo análisis está muy lejos de haber acabado. Frente a esta vida perceptiva el intelectualismo es insuficiente, ora por defecto ora por exceso: el intelectualismo evoca, a título de límite, las cualidades múltiples que no son otra cosa que la envoltura del objeto, de donde pasa a una consciencia del objeto que poseería su ley y su secreto, y con ello despojaría de contingencia al desarrollo de la experiencia y al estilo perceptivo de su objeto. (Merleau-Ponty, 1993, p. 60)

Pese a que el intelectualismo pretende ser contrapartida del empirismo se edifican ambos sobre el suelo del mundo objetivo, solo que ahora con el retorno a la conciencia o con el pensamiento como vehículo del mundo cree fundar la idea de lo verdadero y la idea del ser. Arrojado al mundo un sujeto ya no está presa de las apariencias, de la ilusión, de la

ambigüedad, la actitud natural le ofrece una seguridad absoluta al captar la realidad en la que el otro como sujeto y el mundo se convierten en un dato más.

El análisis reflexivo hace creer que el *mundo-en-sí* se constituye a partir de una operación de la conciencia, la cual a su vez es constituida para dar cabida a una conciencia absoluta, "la idea de un ser absolutamente determinado" (Merleau-Ponty, 1993, p. 62). Con ello, el conocimiento que puede un sujeto poseer del mundo es un reflejo, una parte, un bosquejo del conocimiento que aquel absoluto posee. Es así como rompe con la objetividad absoluta del empirismo y se abre a una subjetividad igualmente absoluta. Pero solo en un acto originario como la percepción un sujeto se instala en la verdad. Cuando percibo un objeto traspaso los límites de mi vida individual y lo percibo como un objeto para todos; se unifican diversas experiencias repartidas en el tiempo, estos fenómenos separados en el tiempo, duraderos *para mí* y para el otro son la evidencia que deja mi experiencia.

La reflexión no está dada sino en la misma experiencia (Merleau-Ponty, 1993, p. 64). Y aunque haya una distancia entre el yo que analiza la percepción y el yo que percibe, esto solo sirve para demostrar que un sujeto es capaz de saber que percibe. El análisis reflexivo del intelectualismo, de acuerdo con Merleau-Ponty, no conduce a una subjetividad auténtica en tanto su propósito es encontrar las condiciones de posibilidad de un ser absolutamente determinado, por el contrario nos separa del mundo verdadero y pretende una desconexión entre el yo y la corporalidad, los cuales constituyen el sistema, la estructura que posibilita la experiencia perceptiva.

1.5 Enfoque fenomenológico como alternativa

El empirismo redujo la sensación a cualidad o impresión pura y el intelectualismo la comprendió como interpretación incompleta requiriendo por ello del juicio. Sensación, impresión o juicio necesitaban del prejuicio del mundo para cumplir con su función y poder de ese modo dar cuenta de la percepción como facultad cognoscitiva mutilándole su fondo existencial al considerar el mundo constituido de antemano.

El objeto para ser objeto estaba en función de los métodos y determinaciones de la ciencia y toda expresión del cuerpo humano –un gesto, una sonrisa- debían reducirse a procesos

en tercera persona para “anivelar la experiencia a la altura de la naturaleza física y convertir el cuerpo viviente en algo sin interior” (Merleau-Ponty, 1993, p. 76). En ese sentido, el sentir no tenía ningún tipo de conexión con la motricidad y la afectividad. Así las cosas, el cuerpo era un objeto entre los demás, dejaba de ser el cuerpo de un sujeto, *mi cuerpo*, expresión visible de un ego concreto. El trasfondo fisiológico de los clásicos constituyó un mundo de máquinas, no de yoes coexistentes. El «otro» mucho menos podía ser un sujeto, una conciencia, cuando mucho un autómatas escondido bajo un sombrero a quien a través de un proceso inferencial podía adjudicarle unas percepciones. El cuerpo viviente y la subjetividad quedaban desprovistos de ese algo más: en el primer caso, de un interior y, en el segundo, de un exterior.

Contrario a ello, para Merleau-Ponty la sensación es la “comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida” (Merleau-Ponty, 1993, p. 73); es a través de ella que una cualidad adquiere una significación para nosotros como corporalidad. Por esta razón, no puede en ningún caso llevarse a cabo aquella separación de la naturaleza humana por la que apostaron los clásicos, a saber, espíritu o alma de un lado y el cuerpo de otro. Se requiere eliminar el prejuicio de las sensaciones, considerar un nuevo *cogito* y una teoría de la reflexión para comprender la percepción. Ésta no es, para el filósofo francés, una ciencia que se inicia, sino que la ciencia clásica es una percepción que olvidó sus orígenes y se considera acabada. Volver al mundo vivido es el primer paso de un acto filosófico:

[...] volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisionomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar el mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema «Yo-El Otro-las cosas» en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda. (Merleau-Ponty, 1993, p. 78)

Al despojar a la sensación de su prejuicio, una conducta, un gesto recobra su significación y dejan de ser simples datos sensibles. El retorno a los fenómenos no es una operación basada en el análisis de los datos dados en su inmediatez para reconstruir la realidad ni una introspección, pues ello conllevaría a una vida solitaria. El gesto como fenómeno es comprendido, no por una coincidencia o una relación fortuita, sino por una especie de apropiación de la corporalidad, que me dirige a él con la mirada, y de la experiencia misma de percibirlo. Lo inmediato deja de ser la sensación, la impresión, la cualidad. Ahora, en el campo fenomenal lo inmediato se halla en el orden, en la estructura, el sentido espontáneo de las partes. Esta estructura, esta forma, es privilegiada en la percepción pues ella es la aparición misma del mundo e identidad del interior y el exterior, más no la proyección del primero en el segundo.

El mundo vivido o campo fenomenal, como estrato de experiencias vivientes en el que se dan el «otro», las cosas, y que posibilita reconocer la originalidad de los fenómenos respecto del mundo objetivo, se convierte en campo trascendental. Ello ocurre en la medida en que ya no se trata de una conciencia poseedora de todos sus objetos, la cual solo describe al mundo vivido que trae ya en sí, sino que debe ahora constituirlo. El análisis que condujo al mundo vivido se efectúa sobre el mismo para pasar de lo constituido al constituyente.

Una conciencia constituyente universal diluiría la opacidad de los objetos, de los hechos, por ello la teoría de la reflexión que aquí se requiere no es aquella que postulaba el intelectualismo. La reflexión debe ser una operación creadora que conserva lo característico de los objetos y al mismo tiempo los comprende inacabados, incompletos; no tiene pues el mundo entero bajo su mirada (Merleau-Ponty, 1993, p. 82). Es precisamente ese el propósito de la fenomenología, a saber, no suponer el ser sino indagar su aparición.

2. La percepción según Merleau-Ponty

El empirismo y el intelectualismo pretendían alcanzar el mundo renunciando a habitar las cosas. Bosquejar ante la mirada un mundo de formas determinadas y constantes en el que fuese posible desvanecer las ilusiones de las que somos presa por causa de nuestros sentidos y que además, la claridad y distinción de las ideas alcanzada mediante el juicio nos hiciera acceder a la “verdadera” naturaleza de las cosas. La percepción parecía ser un comienzo de ciencia aún vertida en la confusión, forjándose entre éstas –percepción y ciencia- una relación basada en la apariencia de realidad⁸.

En la *Fenomenología*, Merleau-Ponty afirma que “la percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10). Esta no puede, a juicio del autor, asimilarse al orden del juicio. La realidad no espera por éstos para que unos fenómenos puedan asirse a ella o para rechazar los productos de nuestra imaginación. Si podemos distinguir entre la realidad y el sueño, entre una ilusión, lo imaginario y lo real es porque antes de toda predicación hemos llevado a cabo esta distinción. Todo acto predicativo no hace sino desvanecer el fenómeno del mundo.

Al igual que el sujeto, el mundo deja de ser suma de cosas o procesos vinculados por causalidad y se convierte en el horizonte de todo pensamiento, de todos *mis* pensamientos.

⁸ Véase Merleau-Ponty, M. (2002) *El mundo de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 12. La ciencia es, para el autor, un campo que tiene su validez como espacio al que es necesario recurrir para aprender “qué es una verificación y lo que es una investigación escrupulosa, lo que es la crítica de uno mismo y de sus propios prejuicios”; sin embargo, en esta obra señala que no es su objetivo negar o limitar la ciencia como modo de acercamiento al mundo, por el contrario, su pretensión es la de saber si ella tiene el derecho de negar como ilusorias otras formas de búsqueda que no operen como ella mediante medidas y comparaciones y no concluyen en leyes que entrelazan causas y efectos.

Buscar su esencia consiste pues en comprender lo que éste es de hecho para nosotros, antes de toda predicación, "antes de toda tematización" (Merleau-Ponty, 1993, p.15). No se trata de fundar una idea de la verdad, como verdad absoluta, como pensamiento que pueda aclarar la totalidad del mundo o pueda ser, en su claridad y distinción, su principio constituyente. El mundo es lo que percibimos y es en la conciencia originaria, esto es, en la experiencia perceptiva donde emerge el *sentido* de lo que las palabras y las cosas quieren decir *para mí*.

De este modo, la crítica de Merleau-Ponty a la tradición clásica marcaría el primer paso hacia el enfoque fenomenológico. Con esta, mostraría que el hombre y el mundo solo pueden comprenderse en su facticidad (Merleau-Ponty, 1993, p.7) y que, habiéndose despojado del prejuicio de la sensación, la percepción no puede circunscribirse como facultad cognoscitiva, fuente de aquel conocimiento del que habla la ciencia, el cual no es más que un producto tardío, cuyo principio u origen se encuentra en la experiencia perceptiva. En esa medida, será menester en este capítulo explorar en qué sentido comprende o asume Merleau-Ponty la percepción y qué rasgos resalta en ella en ese retorno al mundo vivido que no guarda pretensión alguna de constituir lo real-objetivo, sino de descubrir sus propios límites.

2.1 Enfoque fenomenológico existencial

La resignificación del sujeto como conjunto, compuesto o articulación entre lo físico y lo mental posibilita comprender al hombre como sujeto percipiente. Éste no habita un mundo de estados de conciencia desde los que actúa sobre el mundo exterior, sino que habita un universo de experiencias. El "yo soy" no responde a las teorías clásicas mecanicistas, anatómicas o psicológico-inductivas, éstas no justifican, soportan o constituyen la existencia del sujeto sino que, por el contrario, es su existencia la que se dirige a aquellas –o al mundo en general- para producir un *ser* para mí.

Es a través de la propia existencia, la cual no puede separarse de la conciencia de existir, que el mundo se ordena en torno mío. En la medida en que no hay un pensamiento absoluto que pueda cubrir todos los posibles pensamientos, el mundo no es verdadero en tanto puedo

pensarlo, lo es en tanto puedo vivirlo. No es posible poseerlo; éste es inagotable. El cuerpo se encargará de animar el espectáculo visible mediante la acción, el movimiento y es por ello que Merleau-Ponty puede afirmar que: “El cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo” (1993, p. 219), éste da vida a todo cuanto se presenta en mi campo perceptivo.

Soy siempre consciente de mi cuerpo, de mi propio movimiento y que es por este movimiento que puedo obtener diferentes perspectivas de un mismo objeto y a partir de la síntesis de percepciones “construir” el objeto de verdad. ¿Cómo es posible esto? La percepción permite acceder al objeto, ya sea teniéndolo al margen del campo visual donde existe la posibilidad de fijar la mirada sobre él o, de manera efectiva lograrlo. En el segundo caso, el contexto como fondo se vuelve borroso, se desdibuja para hacer visible el horizonte interior del objeto, el cual no puede devenir objeto si antes aquellos que lo circundan no han devenido horizonte (Merleau-Ponty, 1993, p. 87).

El horizonte es pues lo que garantiza la identidad del objeto mientras lo exploro y constituyo su sentido. La estructura objeto-horizonte es la perspectiva que puedo tener del objeto desde una posición determinada y que no imposibilita la síntesis a través de la cual puedo “tener el objeto en su totalidad”. Esta estructura permite al objeto ocultarse entre los otros del campo fenomenal y, al mismo tiempo, es por ella que puede revelarse. Merleau-Ponty afirma que “mirar un objeto, es venir a habitarlo”, es decir, el sujeto percipiente establece una relación vivencial con el mundo. Para que pueda darse luego una idea de la silla o del árbol primero es necesario haberlo experimentado, haberlo vivido; tener una vivencia siempre incompleta o inacabada del objeto, en tanto mi mirada solo propone una sola cara del mismo, pero que no me limita para reconocerlo entre los otros.

El cuerpo establece con el mundo un contacto vital, en el que lo habitual exige de nosotros una presencia efectiva. Cuando lo habitual se ve afectado por una ausencia, una modificación de cualquier índole (la muerte de un ser querido o la pérdida de un miembro), “nos apartamos de las regiones de nuestra vida, donde podríamos volver a encontrar esa nada” (Merleau-Ponty, 1993, p. 100). Esta ausencia no aceptada se da precisamente por el empeño del yo en cierto mundo físico en el que se despliegan preocupaciones, tareas,

obligaciones y proyectos; un yo que pese a sus limitaciones o deficiencias tiende al mundo. En su consideración del caso de la experiencia del "miembro fantasma" Merleau-Ponty expresa lo siguiente:

En la evidencia de este mundo completo, en el que aún figuran objetos manejables, en la fuerza del movimiento que va hacia él y en donde aún figuran el proyecto de escribir o de tocar el piano, el enfermo encuentra la certidumbre de su integridad. Pero en el momento en que le oculta su deficiencia, el mundo no puede dejar de revelársela: ya que, si es cierto que tengo consciencia de mi cuerpo a través del mundo, que éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo: sé que los objetos tienen varias caras porque podría repasarlas, podría darles la vuelta, y en este sentido tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo. (1993, pp. 100-101)

Es el contacto con el mundo el que hace emerger la significación práctica que lleva al propio reconocimiento corporal, al tiempo que se identifica la perspectiva del objeto y su condición siempre inacabada. Esta relación y la condición de enfermedad o de pérdida dejan en evidencia dos estratos distintos de la corporalidad, a saber, el cuerpo habitual y el cuerpo actual. El primero conserva la memoria de los gestos que ha perdido; en el segundo, al tener contacto con el mundo se despiertan en el sujeto unas intenciones perceptivas y prácticas habituales y al estar amputado, por ejemplo, encuentra una imposibilidad que lo atasca e impide su conexión efectiva con el mundo⁹. Es necesario que se dé un cuerpo habitual de tal modo que pueda darse la orientación del conjunto, lo psíquico-lo fisiológico, hacia un polo intencional o hacia el mundo (Merleau-Ponty, 1993, p. 106). Es el movimiento de la existencia lo que consuma la unión de estos dos términos.

⁹ En *La fenomenología*, Merleau-Ponty explicita que es precisamente esto lo que constituye la paradoja del *ser-del-mundo* (1993, p. 101); en *La estructura del comportamiento* se refiere a la enfermedad como una limitación corporal (1957, p. 264). En ambos casos lo que se muestra es precisamente la imposibilidad de lograr un contacto efectivo con el mundo. Sin embargo, para el primer caso el sujeto, pese a esta imposibilidad, explica el autor, permanece abierto a este futuro imposible (1993, p. 102).

La función del cuerpo solo se puede comprender porque es mi cuerpo, soy yo misma quien las lleva a cabo y soy un cuerpo vertido al mundo. Es en este ser vertido al mundo, que tiene consciencia de sus propios movimientos, en el que lo psíquico (el *para sí*) y lo fisiológico (el *en sí*) encuentran su suelo común. Para Merleau-Ponty es esto lo que constituye la visión pre-objetiva que denomina ser-del-mundo¹⁰, cuyas modalidades son el reflejo, el movimiento que se abre a una situación y la percepción que no propone desde el principio un objeto de conocimiento y que es la intención de nuestro ser.

2.2 Rasgos de la percepción

La percepción es un modo de existir. A diferencia de los clásicos, para Merleau-Ponty la percepción no es una facultad de conocimiento, además, es mediante el cuerpo que se establece un contacto vital con el mundo. Este cuerpo no es el cuerpo de la fisiología clásica, cuyas partes asociadas y su funcionamiento eran explicadas por leyes mecánicas. El cuerpo, si bien es un algo exterior, se distingue de los demás objetos, es un cuerpo viviente. Su posibilidad de movimiento permite construir el sentido, la estructura de lo real para mí como sujeto percipiente y de él emergen el espacio y el tiempo.

2.2.1 El cuerpo vivido vs cuerpo físico

La fisiología explicó el cuerpo como *partes extra partes* y dada la influencia empirista y como resultado de la hipótesis de constancia consideró que todos los estímulos recibidos eran localizables corporalmente, lo cual dejaba sin explicación posible el fenómeno de la ambigüedad perceptual. Por su parte, la psicología, queriendo, quizás, ser más concreta, explicó el cuerpo como un objeto, pero distinto a los demás. Para ello tuvo en cuenta la

¹⁰ A diferencia de Heidegger, quien emplea la expresión ser-en-el-mundo, Merleau-Ponty utiliza la expresión «*être au monde*» y que en la traducción se encuentra como ser-del-mundo, cuyo significación para el francés va más allá de un ser que está arrojado al mundo, de algún modo el sujeto en condición pasiva; por el contrario, «*être au monde*» refiere a un ser vertido al mundo, que no sólo está ahí en una situación concreta, sino que vivencia el mundo a través de la corporalidad.

permanencia del propio cuerpo, la capacidad que tiene de producir sensaciones dobles y el hecho de ser un objeto afectivo, como explicaré en este apartado. Sin embargo, atendiendo al enfoque fenomenológico existencial es necesario resignificar el cuerpo como cuerpo vivido y tomar el comportamiento como hilo conductor que permita explorar y comprender el *ser-del-mundo*.

2.2.1.1 El cuerpo partes extra partes

La fisiología clásica de corte mecanicista daba cuenta del cuerpo como un objeto que existe *partes extra partes*. En una lesión central, por ejemplo, lo que variaba para ellos no eran las cualidades, sino la forma en que se organizaban espacialmente los datos y la percepción de los objetos. Esto ocurría, según la fisiología, por la existencia de unos centros gnósicos especializados en la localización e interpretación de las cualidades. En este contexto, a un estímulo debía corresponderle una respuesta localizable, es decir, el excitante debía localizarse siempre en el mismo lugar. Las estructuras –visión, tacto, audición- mediante las cuales se accedía al objeto se transformaban en cualidades derivadas de los órganos de los sentidos implicados. Con ello, la relación percepción-estímulo se conservaba como relación objetiva por proyectar la causalidad mundana de todo acontecimiento psico-físico.

Sin embargo, de acuerdo con Merleau-Ponty, bajo la circunstancia de una lesión, para el enfermo puede tornarse confusa la diferenciación de las excitaciones. Esta confusión en la localización del excitante no se explica por la destrucción del centro localizador, sino por la nivelación de las excitaciones, que no consiguen organizarse en un conjunto estable y con un valor unívoco:

Si, varias veces consecutivas, excitamos con un cabello una región dada de la piel, tendremos, primero, unas percepciones puntuales, netamente distinguidas, y localizadas cada vez en el mismo punto. A medida que repetamos la excitación, la localización se hará menos precisa, la percepción se exhibirá en el espacio al mismo tiempo que la sensación dejará de ser específica: ya no será un contacto, será una quemazón, ya de frío, ya de calor. Más tarde el sujeto creará que el excitante se mueve y trazará un círculo sobre su piel. Por fin, no sentirá ya nada. (1993, pp. 93-94)

Las excitaciones difieren no por el instrumento del que se sirven, esto es, el centro localizador, sino por la forma en que espontáneamente se organizan los estímulos elementales entre sí. Lo que da lugar a una sensación táctil es pues esta manera de organización y no específicamente la energía del aparato interrogado. El modo en que ocurre la situación efectiva fuera del organismo no es lo que causa una cualidad sensible, ni la determinación espacial de lo percibido, ni la presencia o ausencia de una percepción. Lo que estas particularidades representan es la manera en que el organismo va al encuentro de las estimulaciones. Para que una excitación sea percibida, el organismo debe estar dirigido a ella.

Concebir cierta forma de excitación es la función del organismo en la percepción de los estímulos (Merleau-Ponty, 1993, p. 94). Estas estructuras, las excitaciones que se asemejan a las percepciones que suscitan, emergen al dejar el cuerpo objeto a un lado y empezamos a referirnos al cuerpo como la experiencia actual que se posee, esto es, la comprensión de la función del cuerpo viviente que se eleva hacia el mundo.

2.2.1.2 El cuerpo de la psicología

Para la psicología, el cuerpo era distinto a los demás objetos. Su definición se centraba en: la permanencia del propio cuerpo, la capacidad de producir sensaciones dobles y en el hecho de ser un objeto afectivo.

El cuerpo visual era objeto en cuanto a las partes alejadas de la cabeza, pero en la medida en que se daba un acercamiento a los ojos se convertía en un objeto distinto, que no está del lado de las cosas, sino del lado del sujeto (Merleau-Ponty, 1993, pp. 108-109). La permanencia del cuerpo se planteaba como aquella que posee un objeto que nunca dejaba al sujeto y, que al mismo tiempo, no podía desplegarse completamente bajo su mirada. Al igual que los demás objetos, no mostraba todos sus lados. Esta permanencia del cuerpo era absoluta y servía de fondo a la permanencia relativa de los demás objetos; era una necesidad física de la que era posible servirse para conocer todas las perspectivas de aquellos. Que los objetos se presentaran o no eran variaciones al interior de un campo de presencia primordial sobre el cual el cuerpo tenía poder. Y, que éstos no mostraran todos

sus lados respondía precisamente a que el cuerpo ocupaba un lugar desde el que las ve, pero que él mismo no puede ver.

En cuanto a las sensaciones dobles, el cuerpo se diferenciaba de los demás objetos pues en el proceso de tocarse a sí mismo, la mano por ejemplo, podía alternar la función de tocante y de tocada (Merleau-Ponty, 1993, p. 110), sorprendiéndose a sí mismo al ejercer una función de conocimiento; los demás objetos en cambio solo pueden tocar el cuerpo, sin generar sorpresa en el sujeto. Como objeto afectivo la psicología concebía el cuerpo como fondo afectivo sobre el que se perfilan los demás objetos y para el que las sensaciones, por ejemplo de dolor, no corresponden al orden de una cogitación, sino que indican un espacio doloroso (Merleau-Ponty, 1993, p. 111).

Merleau-Ponty afirma que si la psicología hubiese analizado la permanencia del propio cuerpo, no habría asumido a éste como objeto del mundo, "sino como medio de comunicación con él" (1993, p. 110) y, del mismo modo, el mundo habría sido concebido como horizonte latente de nuestra experiencia y no como suma de objetos. La permanencia que exponía la psicología intentaba dar cuenta de unas sensaciones cinestésicas, cuyos movimientos se establecían como relaciones de posiciones sucesivas, exigiendo un recorrido mental. A juicio de Merleau-Ponty, lo que la psicología expresó mal fue la originalidad de los movimientos que el sujeto ejecuta con el cuerpo:

Muevo los objetos exteriores con el auxilio de mi propio cuerpo que los toma en un lugar para conducirlos a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo para conducirlo a otro, no preciso buscarlo, está ya conmigo: no necesito conducirlo hacia el término del movimiento, ya toca al mismo desde el principio y es el mismo que al mismo se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas. (1993, pp. 111-112)

El situarse en la posición impersonal de la actitud natural, llevó a la psicología no solo a considerar el cuerpo como otro objeto, solo que con unas particularidades que lo hacían distinto, sino a tratar a la experiencia del sujeto también como otro objeto. Ésta quedaba

sumida en el ser universal y reducida a representación del cuerpo, en tanto no era un fenómeno sino un hecho psíquico. Este psiquismo no era pues parte del mundo objetivo, sino algo que podía el sujeto tocar desde dentro. La unión del alma y del cuerpo se perfilaba como una posibilidad de la consciencia que comunica interiormente con el mundo y con el cuerpo.

2.2.1.3 El miembro fantasma y la anosognosia

Los casos de miembro fantasma –en el que se da la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse porque el miembro correspondiente no está ahí- y de anosognosia –en el que se da la ausencia de la representación de una parte del cuerpo que debería darse pues el miembro está ahí- evidencian las limitaciones de la fisiología y la psicología en cuanto a las explicaciones que parten del cuerpo como objeto que existe *partes extra partes*.

La fisiología se centra en unas condiciones periféricas en las que la experiencia del miembro fantasma es el resultado de unas lesiones cerebrales y que puede caracterizarse por la conservación de la posición del miembro en el momento de la herida. Este fenómeno se explica como la persistencia de estimulaciones interoceptivas que conlleva a tener la presencia efectiva de una representación; en el caso de la anosognosia consiste en la supresión de las mismas. La psicología, por su parte, da cuenta de unas condiciones centrales –o determinantes psíquicos-, según las cuales en dichos fenómeno intervienen relaciones de conciencia. Desde esta perspectiva el miembro fantasma aparece como resultado de una emoción o circunstancia que recuerda a las de la herida. Este fenómeno es la representación de una presencia efectiva y, en muchas ocasiones va acompañada de la sensación de reducción del miembro para sumirse finalmente al muñón. La anosognosia, desde este enfoque, es el olvido, juicio negativo, impercepción o representación de una ausencia efectiva.

Estas explicaciones basadas en condiciones fisiológicas, por un lado, y determinantes psíquicos, por otro lado, según Merleau-Ponty se traban mutuamente. La perspectiva fisiológica no explica cómo la condición del amputado depende de la historia personal del

enfermo, de sus recuerdos, emociones y voluntades. Del mismo modo, la psicología no puede ignorar el efecto de supresión del miembro fantasma causado por la supresión que producen los conductores sensitivos que se dirigen al encéfalo (Merleau-Ponty, 1993, pp. 95-96) A primera vista, pareciese necesario una teoría mixta que vincule tanto lo fisiológico como lo psíquico, sin embargo, a juicio de Merleau-Ponty, una teoría de este tipo aun cuando pudiese ser válida como enunciado de los hechos conocidos, resultaría profundamente oscura.

Lo que ocurre en el enfermo es un sentimiento de rechazo. El anosagnóstico sabe lo que no quiere ver y que de otro modo no podría evitar tan bien. Él ignora su brazo paralizado para no experimentar su caducidad. Hay en ello un saber preconsciente. Solo porque sabe en dónde corre peligro de encontrarse con la deficiencia es que no puede desentenderse de la misma. Evento que se asemeja a la situación ocurrente en el organismo con la pérdida de un amigo:

No comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo más que cuando esperamos de él una respuesta o cuando experimentamos que ya no la habrá más; evitamos interrogar para no tener que percibir este silencio, nos apartamos de las regiones de nuestra vida, donde podríamos volver a encontrar esta nada, como si dijéramos que ya las adivinamos. (Merleau-Ponty, 1993, pp. 99-100)

Cuando alguien fallece hay un sentimiento de pérdida y de rechazo de esta pérdida. Las afirmaciones se realizan en tiempo presente y la persona se niega a habitar los espacios que pueden llevar finalmente a la constatación de la pérdida. En el caso del miembro fantasma lo que se ignora es la mutilación. El enfermo cree tener su miembro y lo trata como si fuese real. No requiere una percepción nítida y articulada de su cuerpo, le basta con tenerlo a su disposición como potencia y dar cuenta, aunque sea vagamente, de la pierna fantasma implicada en él. Pero esta consciencia es también equivocada:

El amputado siente su pierna como yo puedo sentir vivamente la existencia de un amigo que, sin embargo, no está ante mi vista; no la ha perdido porque continua contando con ella, como Proust puede constatar

la muerte de su abuela sin perderla mientras la retenga en el horizonte de su vida. (Merleau-Ponty, 1993, p. 100)

Así como el enfermo, el animal al que le falta la pata cortada la sustituye con la que está normal, sin embargo, si la pata está solo atada no se presenta sustitución. Pese a que el medio geográfico presenta condiciones similares, la respuesta del organismo es distinta¹¹. Para contrastar, Merleau-Ponty utiliza el experimento realizado por Robert Milikan y Harvey Fletcher en 1909 para medir la carga elemental del electrón, usando una gota de aceite. A través de este experimento se buscaba lograr el equilibrio entre a.) la fuerza gravitatoria (dirigida hacia abajo), b.) la flotabilidad (dirigida en sentido contrario a la gravitacional) y c.) las fuerzas eléctricas en las gotas de aceite suspendidas entre dos electrodos metálicos, pudiendo con ello medir la carga de un electrón. En el proceso tres cosas podían suceder: 1. Si la fuerza gravitacional era mayor que la repulsión eléctrica, la gota seguía cayendo aunque a menor velocidad, 2. si la fuerza de repulsión eléctrica era mayor que el peso, la gota invertía el sentido de su movimiento y subía y 3. si las fuerzas se igualaban, la gota permanecía quieta en el aire. Lo que muestra Merleau-Ponty es que la gota, bajo estas condiciones, se adapta a unas fuerzas externas dadas; en cambio, el animal proyecta él mismo las normas de su medio y plantea los términos de su problema vital.

¹¹ Lester Embree presenta la distinción entre entornos geográficos y comportamentales como elemento común entre Merleau-Ponty y la psicología de la Gestalt. Hay una distinción entre estos dos entornos pero no una correspondencia uno a uno entre ellos. En el mundo fenoménico, medio comportamental, la percepción varía según las condiciones aun cuando se manifieste en términos objetivos, por ejemplo, la variación del sonido por la distancia y la del color por la luz. Además, las condiciones que presenta el mundo objetivo pueden ser iguales para dos sujetos y las respuestas de cada uno de estos pueden variar, verbigracia: “Dos chimpancés ubicados en un entorno geográfico idéntico, o sea, en una jaula donde hay una caja y bananas suspendidas del techo; entonces uno toma la caja y la utiliza para alcanzar las bananas; el otro se sienta sobre la caja. –Si los entornos geográficos son los mismos, los entornos comportamentales son diferentes. Hay de modo inmanente en el comportamiento una valoración del objeto-caja ya como algo para subirse, ya como algo para sentarse”. (Merleau-Ponty citado por Embree, (1980) *El examen de la psicología de la forma de Merleau-Ponty*. Publicado en: Revista española de fenomenología, vol. Extra: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer aniversario 1908-2008, 73-107, p. 98). En ese sentido, el sujeto parece definir él mismo las normas de su entorno, no está determinado su comportamiento por las condiciones del entorno geográfico, físico u objetivo.

Detrás del fenómeno de la suplencia está el movimiento del *ser-del-mundo*. La situación que desencadena operaciones instintivas como movimientos reflejos no es articulada, ni determinada. Ésta solo devela una significación práctica e invita a un reconocimiento corpóreo. Se vive como situación abierta que invoca los movimientos que permiten la sustitución del miembro. Estos movimientos reflejos no son resultado de estímulos objetivos, sino que se vuelven hacia ellos; tampoco son procesos ciegos, sino que se ajustan a un sentido de la situación; expresan nuestra orientación hacia un medio de comportamiento (mundo fenoménico), así como la acción del medio geográfico (mundo objetivo) sobre nosotros. Los movimientos reflejos que se abren a un sentido de una situación y la percepción, en cuanto no plantea un objeto de conocimiento desde el principio, son modalidades de una visión pre-objetiva, esto es, el *ser-del-mundo*.

2.2.1.4 La explicación desde la perspectiva del *ser-del-mundo*: cuerpo vivido

Los sentimientos de rechazo, tanto en el anosognóstico como en el paciente con miembro fantasma no se dan en el plano de la consciencia tética. No pertenecen al orden del "yo pienso que...". Este sentimiento de rechazo resulta inherente a la vida del sujeto. Para Merleau-Ponty, esto sólo se puede comprender por el movimiento del *ser-del-mundo*, como una atención a la vida que no es más que la consciencia que tomamos de unos movimientos nacies en nuestro cuerpo (1993, p. 97). El *ser-del-mundo* se distingue tanto de todo proceso en tercera persona, como de todo conocimiento en primera persona. Y, a juicio de Merleau-Ponty, éste puede realizar la unión de lo psíquico y lo fisiológico.

Lo que lleva al rechazo de la mutilación y la deficiencia es un *Yo* empeñado en un mundo físico e interhumano, un *Yo* que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones. "Poseer un miembro fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que se poseía antes de la mutilación" (Merleau-Ponty, 1993, p. 100). Es una inclinación vital a negarse a todo cuanto se oponga al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas y proyectos, esto es, la posibilidad de conectar con un medio definido mediante el cuerpo como vehículo del ser del mundo.

El sujeto se dirige al mundo y al hacerlo estrella sus intenciones perceptivas y prácticas en unos objetos que se le revelan como anteriores a aquellas intenciones; éstos no existen más que en cuanto suscitan en el sujeto unos pensamientos o voluntades. En ese contacto vital con el mundo se devela la ambigüedad del cuerpo, que constituye la paradoja del *ser-del-mundo*, a saber, que éste comporta dos estratos distintos: el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual. El enfermo cuando se topa con el mundo intenta mantener su ser habitual, en tanto éste –el mundo- le revela su deficiencia:

(...) si es cierto que tengo consciencia de mi cuerpo a través del mundo, que éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo (...) (Merleau-Ponty, 1993, p. 101).

Por la necesidad de mantener ese cuerpo habitual y volcarse a sus proyectos es necesario que ignore la deficiencia o la mutilación. El enfermo sustituye el miembro faltante intentado ocultarlo o ignora su presencia a causa de su caducidad, sin embargo, el mundo no dejará de revelárselo. El mundo despierta en el sujeto unas intenciones habituales y al estar amputado ya no puede unirse a éste de manera efectiva. Cada objeto manejable interroga el cuerpo en busca de aquellas intenciones habituales. De este modo se figuran unas zonas de silencio en el conjunto de la corporalidad. La ambigüedad del cuerpo devela una ambigüedad del saber: el anosognósico sabe su caducidad porque la ignora, y la ignora en tanto la conoce; o el enfermo de miembro fantasma sabe de su miembro faltante, porque lo rechaza y lo rechaza en tanto conoce la limitación que representa para unirse de manera efectiva al mundo.

Merleau-Ponty señala que el fenómeno del miembro fantasma se conecta de este modo con la contención que lo clarificará. Aborda, pues, el concepto desde la perspectiva psicoanalítica, según la cual, la contención consiste en que el sujeto emprende un camino y en el que éste encuentra una barrera, quedando bloqueado en esa tentativa, ya que no puede ni superar el obstáculo ni renunciar a la empresa, lo que lo lleva a ocupar sus fuerzas en renovarla en su espíritu (1993, p. 101). Pero, este bloqueo no implica que quede encerrado en la experiencia traumática, sino que permanece abierto al mismo futuro

imposible en su ser efectivo. Dicha experiencia no permanece como representación, sino como un estilo de ser.

Toda contención es el paso de la primera persona a una existencia que permanece anclada en el recuerdo, o que vive en el recuerdo de la experiencia antigua. La contención conecta la estructura temporal del *ser-del-mundo* a nuestra condición de seres encarnados. Mediante la contención el sujeto mantiene a través del tiempo uno de los mundos momentáneos que ha atravesado y en medio de su circunstancia actual "un presente entre todos los presentes adquiere, pues, un valor excepcional: desplaza a los demás y los destituye en su valor de presentes auténticos" (Merleau-Ponty, 1993, p. 102). Continúa siendo aquel que un día fue, volcado a sus proyectos y tareas.

La ambigüedad del *ser-del-mundo* se traduce en la ambigüedad del organismo y esta a su vez en la del tiempo. Este no es una cosa inerte, sino que esboza el movimiento de la existencia. En él se entrecruzan una multiplicidad de causalidades, en el que las particularidades físicas o psíquicas solo existen en función del conjunto. Este organismo, este sujeto, este cuerpo habita un mundo físico al que es necesario pertenecer para poder encerrarse en el medio particular de un mundo humano. Y corre el peligro de que su situación humana borre su situación biológica; que el cuerpo se entregue sin reserva a la acción.

Pero a su vez esta ambigüedad se traduce en otra, a saber, en la ambigüedad del tiempo. El brazo fantasma es la experiencia contencionada de un antiguo presente que no se decide a devenir pasado. No se acepta la situación actual y en medio de ese atolladero existencial hace estallar el mundo objetivo que le cierra el camino y busca una satisfacción simbólica, a través de la ilusión del miembro existente que posibilita la obliteración de la realidad. El rechazo de la deficiencia es una actitud de conjunto de nuestra existencia y necesita un circuito sensomotor para realizarse.

2.2.2 Movimiento

Casos de anosognosia, miembro fantasma y aloquiria ponen en evidencia la deficiencia de las consideraciones tanto fisiológicas como psicológicas. No es suficiente para la explicación de estos casos concebir el cuerpo como *partes extra partes*. Esta idea sesgada de la corporalidad condujo a pensar el esquema corporal –concepto que se introducirá en este apartado– como resumen de la experiencia corpórea del sujeto, por la que le era posible tener significaciones de sus propiocepciones e interocepciones, y, de algún modo, el concepto fue asimilado como sinónimo de imagen corporal. El cuerpo era, pues, de acuerdo a una perspectiva empirista guiada por la hipótesis de constancia, un centro de asociaciones de imágenes obtenidas por el cambio de posición de cada una de las partes del mismo; asociaciones que para la psicología debían estar reguladas por la presuposición de un diseño global del cuerpo. Pero, éste seguía siendo un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio objetivo, que no es el espacio corpóreo al que debe, desde la perspectiva del enfoque fenomenológico existencial, hacerse referencia.

Es en este espacio corpóreo en el que se manifiesta el esquema corporal, el cual puede ser una «forma» en el sentido de la psicología de la Gestalt, pero no una simple forma en el que el *todo* es anterior a las partes. La permanencia del dolor de un miembro ausente, el miembro paralizado o la sensación sobre una parte del cuerpo de estímulos aplicados en otras dan cuenta de que este esquema corpóreo “no es ni el simple calco ni siquiera la consciencia global de las partes del cuerpo existentes” (Merleau-Ponty, 1993, p. 117).

Es menester en este apartado, describir el modo en que Merleau-Ponty comprende el movimiento. Para ello, será necesario en primer lugar, distinguir entre el espacio objetivo y el espacio corpóreo, con lo cual podrá introducirse la noción de esquema corporal. Finalmente, me ocuparé de mostrar el caso de Schneider como evidencia de una intencionalidad motriz como elemento fundamental para generar *sentido*.

2.2.2.1 Esquema y espacio corporal

El sujeto puede centrar su atención en una parte de su cuerpo sin desconocer la ubicación del resto; este “conocer” sólo es posible por la posesión de un esquema corpóreo. Pero,

antes de clarificar este concepto es necesario distinguir primero entre el espacio objetivo o exterior y el espacio corpóreo. En *La fenomenología* Merleau-Ponty se refiere al espacio corpóreo como el fondo que posibilita una realidad para el sujeto, al respecto afirma el autor:

El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos (1993, p. 117).

Ambos espacios configuran un sistema. Si bien el espacio objetivo no determina el espacio corpóreo existe entre estos una relación. El espacio corpóreo no se reduce a espacialidad objetiva y ésta no hace comprensible el primero. Sin embargo, forman estos un sistema práctico en el que el espacio corpóreo es el fondo sobre el que se destacan o aparecen los objetos como objetivos de la acción del sujeto. El cuerpo constituye el tercer término de la estructura figura-fondo y una figura siempre se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y el espacio corpóreo. La distinción entre espacio corpóreo y exterior permite dar cuenta del cuerpo como potencia que hace posible el espacio objetivo y no simplemente como un fragmento del mismo, asunto al que volveré más adelante.

Muchos autores han confundido el esquema con la imagen corporal, llegando a emplear estos conceptos como sinónimos. En Gallagher (1986) se encuentra una clarificación conceptual¹². De acuerdo con él, en la imagen corporal no se tiene una consciencia del

¹² Gallagher (1995, pp. 374-375) presenta como ejemplificación el caso del paciente IW, en el que se da una alteración del esquema corporal, cuya deficiencia se sustituye con un alto desarrollo de la imagen corporal. Éste padece una neuropatía periférica que ha deteriorado las fibras neurales generando una insuficiencia de los nervios que llevan la información hacia el cerebro y la médula espinal. La sintomatología del individuo consiste en la pérdida de la propiocepción y del sentido del tacto del cuello hacia abajo. El paciente en principio pierde control total de sus movimientos, incluso teniendo una percepción visual de sus miembros. Con el tiempo, IW logra tener control de sus movimientos y llevar a cabo tareas diarias, como alimentarse, escribir y caminar, como resultado de una imagen corporal altamente desarrollada y sin mayor intervención del esquema corporal. El individuo para llevar a cabo el movimiento debe conceptualizarlo al igual que la postura. Como no cuenta con información propioceptiva necesita mirar sus miembros para poder saber cuál de ellos debe ejercer el

cuerpo como un todo, aun cuando hay conocimiento consciente del propio cuerpo y este emerge como propio, lo que incluye lo percibido en la consciencia inmediata, una construcción conceptual del mismo y una actitud emocional hacia éste (1986, pp. 545-546). Por su parte, el esquema corporal atiende a la performatividad operativa no-consciente del cuerpo, en la que este adquiere una cierta organización en su relación con el entorno y es más que una copia, imagen o modelo global de la existencia de partes del cuerpo (1986, p. 548). La ambigüedad que ha girado en torno a estos conceptos, señala Gallagher, es el resultado de atender al cuestionamiento acerca de si hay o no consciencia de la imagen o el esquema corporal (1986, p. 544).

Por su parte, en *La fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty emplea el concepto de esquema corporal, el cual no es resultado de unas asociaciones que tienen lugar en el curso de la experiencia, sino que es por éste que el sujeto puede asociar los contenidos efectivos y fortuitos de la misma. En palabras del autor, el esquema corporal es “una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la Gestaltpsychologie” (1993, p. 116). Sin embargo, Merleau-Ponty añade a esta caracterización de la psicología de la Gestalt, que el esquema corpóreo no es una simple forma sino que éste, además, es dinámico. Ello le posibilita al sujeto conocer una posición de su cuerpo, de cada uno de sus miembros de cara a una tarea actual o posible, poniendo en cuestión no una *espacialidad de posición*, sino *de situación*.

Esta *espacialidad de situación* no indica unas coordenadas sobre las que debe ubicarse el cuerpo en un espacio objetivo, sino la situación del mismo ante sus actividades a realizar; ese primer momento en el que se da el anclaje del cuerpo activo en un objeto, pues el cuerpo existe hacia unas tareas, está polarizado por ellas. El sujeto, el mundo y su tarea se traslapan, se configuran para que pueda esta última llevarse a cabo de modo efectivo; la

movimiento. En ese sentido, estando en la oscuridad IW no puede llevarlos a cabo. En consecuencia, sólo puede mover su cuerpo cuando se concentra en sus miembros y los mantiene dentro de su campo visual y conceptualiza tanto postura como movimiento.

intencionalidad del sujeto está, pues, dirigida en una única dirección que variaría sólo en función del aparecer de una nueva tarea.

En la medida en que ello ocurre, el estar polarizado, es que pueden unas figuras resaltar en lugar de otras sobre el fondo. El esquema corporal es el sistema constituido por el sujeto y el mundo para el que la tarea emerge en la situación concreta y le arranca los movimientos (Merleau-Ponty, 1993, p. 123); es vivenciar el cuerpo en función de lo que está haciendo y se convierte en expresión del ser-del-mundo.

2.2.2.2 El caso Schneider

Aquella potencia que se adjudica al cuerpo es propiamente una intencionalidad motriz (Jensen, 2009). Esta intencionalidad o potencia motora es explicada por Merleau-Ponty retomando los resultados de los estudios realizados por Goldstein y Gelb en el caso de Johann Schneider, soldado de 24 años que recibió dos impactos en la parte posterior de su cabeza, dejándole dos heridas: una profunda que dejó expuesto el cerebro y otra menos profunda en la zona parietal-occipital izquierda. La experimentación llevada a cabo con el paciente consistía en que éste con los ojos vendados se tocara la nariz. Tarea que el individuo era incapaz de realizar de manera inmediata, aun cuando en la vida cotidiana podía efectuarla sin ninguna dificultad visible cuando esta es constituyente de una tarea determinada. Debido a los resultados de la experimentación Goldstein introdujo la distinción entre movimientos abstractos y concretos –la cual es también retomada por Merleau-Ponty-, como una diferenciación entre movimientos arbitrarios, aislados, realizados por encargo y movimientos habituales realizados durante la vida cotidiana, respectivamente.

Schneider había desarrollado, a causa de su lesión, una ceguera psíquica. Como lo expresa Merleau-Ponty, un individuo que ha desarrollado una ceguera de este tipo no puede, con los ojos cerrados, llevar a cabo movimientos abstractos, esto es, aquellos que no están dirigidos a una situación efectiva (1993, p. 120). Frente a la deficiencia el individuo generó una compensación a partir del reconocimiento de simples figuras geométricas mediante el rastreo de los contornos visuales por el movimiento de las manos o la cabeza. Con dicha

compensación de la deficiencia, aquellas formas que antes no tenían significado se transformaron en otra modalidad espacial que le permitía hacer inferencias sobre las formas del objeto (Marotta & Behrmann, 2004).

El paciente requería siempre de una suerte de movimientos preparatorios que le permitieran ubicar un punto tocado de su cuerpo o la magnitud y la forma de los objetos. Sin embargo, en su vida diaria el individuo no manifestaba deficiencia visual. Por el contrario, llevaba a cabo sin dificultad alguna los movimientos necesarios para la vida, siempre que estos fueran habituales para él. En ese sentido, sin necesitar de unos movimientos preparatorios con los que pudiera observar el miembro de su cuerpo que ejecutaría la tarea, Schneider podía desarrollar movimientos concretos. Hay, pues, en él, un privilegio de estos movimientos que se da porque la tarea en cuestión está implicada en totalidades habituales y no requiere una consciencia del espacio, como espacio objetivo (Gelb y Goldstein citados por Merleau Ponty, 1993, p. 139).

Que pueda ocurrir el acto de coger y no el de señalar podría servir para objetar que el paciente lleve a cabo una compensación cinestésica de su déficit y que, por el contrario lo que sucede es que emplee la visión para realizar la tarea. Con ello, se evidencia una disociación entre los actos de señalar (*Zeigen*) y las reacciones de tocar o coger (*Greifen*) (Merleau-Ponty, 1993, p. 120), las cuales constituyen instancias del movimiento abstracto y concreto, respectivamente. Ahora bien, la cuestión radica en resolver cómo es posible que un sujeto bajo estas condiciones pueda coger su nariz, pero a petición no pueda señalarla.

2.2.2.3 La explicación empirista e intelectualista del caso patológico

El análisis empirista del caso de Schneider intentaría dar explicación buscando por debajo del fenómeno de la ceguera psíquica sus causas. Para ello, parte de lo que se conoce del caso, a saber, 1. que las perturbaciones motrices en el paciente coinciden con unas perturbaciones de la función visual, las cuales se vinculan, a su vez, con la herida occipital; 2. que los datos visuales de los objetos presentes se dan como manchas y de los objetos ausentes no puede hacerse una representación; y, 3. que los movimientos abstractos sólo

son posibles cuando el paciente fija su mirada en el miembro de su cuerpo que debe ejecutarlo.

Atendiendo a estos tres elementos, el empirismo, basado en métodos inductivos, concluiría que los movimientos abstractos de Schneider se apoyan en el conocimiento o poder de representación visual; mientras que los movimientos concretos que se conservan dependen del sentido táctil que ejerce el paciente. La distinción entre estos movimientos quedaría reducida a la distinción clásica entre lo visual y lo táctil y la función de proyección quedaría reducida a representación visual. En ese sentido, si no se dan movimientos abstractos es por la pérdida de los contenidos visuales. Como hay una perturbación del campo visual, como campo práctico para Schneider, la visión no es suficiente para generar un fondo sólido para el movimiento, haciendo que sea necesario, por ejemplo, que el objeto implicado esté a una distancia conveniente de la mano para que sea posible una experiencia táctil. Así, esta última experiencia se convierte en el fondo del movimiento abstracto.

Ahora bien, hay situaciones en las que no puede decirse que haya una deficiencia visual, por ejemplo, "un sujeto sabe llamar a la puerta, pero no sabe hacerlo ya si la puerta está oculta o si no está a una distancia adecuada de la mano del sujeto" (Merleau-Ponty, 1993, p. 134). En este caso, el paciente tiene una percepción visual del objeto u objetivo en cuestión, sin embargo, no puede ejecutar el movimiento aun cuando no tenga los ojos vendados; frente a esto, en el plano inductivo del empirismo, las asociaciones que resultan más frecuentes permitirían al sujeto conectar las impresiones táctiles a las impresiones cinestésicas. Sin embargo la deficiencia, a juicio de Merleau-Ponty, remitiría a una función más profunda que la visión y el tacto, que afectaría el área vital del sujeto.

Una de las dificultades latentes, para Merleau-Ponty, en el método inductivo es precisamente que el problema de los movimientos concretos no sólo se evidencia en la ceguera psíquica, sino además en casos de cerebelosos y otras enfermedades. Ello implicaría una imposibilidad de subsumir la caracterización de una a otra, escogiendo entre

las concordancias que se den entre éstas una sola que sería la decisiva.¹³ El médico y el psicólogo toman del sentido común el concepto de vista y lo asumen unívoco porque nuestro cuerpo consta de un aparato visual anatómicamente distinguible y al cual deben corresponder unos contenidos de consciencia separables, de acuerdo a la hipótesis de constancia.

Con ello, el empirismo se ve abocado a renunciar ante la ambigüedad de los hechos y dejarse llevar por las estadísticas que evidencien las coincidencias y tratar de establecer la relación entre ellas (Merleau-Ponty, 1993, p. 131) y de este modo no descubre una explicación sino que la inventa, teniendo únicamente unas interpretaciones probables de los fenómenos. El único modo de coordinar las perturbaciones motrices de los cerebelosos con las de la ceguera psíquica es si “se define el fondo del movimiento y la visión, no por medio de un montón de cualidades sensibles, sino por medio de cierta manera de poner en forma o estructurar el contexto inmediato” (Merleau-Ponty, 1993, p. 132).

Dado que el método inductivo no permite dar cuenta de una explicación concreta de las perturbaciones del movimiento abstracto a partir de las causas, se requiere entonces explorar la vía intelectualista. Esta consiste en remontar la perturbación a una condición de posibilidad inteligible, desde la que el sujeto sea una consciencia que no pueda descomponerse y esté presente en todas sus manifestaciones.

Para el intelectualismo, los movimientos concretos persisten en el estado patológico porque no son pensados, son procedimentales, mecánicos, reflejos en el sentido clásico. El *Greifen* viene asegurado por una conexión entre los puntos de la piel que hayan sido excitados y el circuito de nervios y músculos motores. Para que pueda Schneider ejecutar estos movimientos no se exige que tenga una consciencia del espacio, simplemente que

¹³ En los cerebelosos no puede aducirse una perturbación primaria de la función visual sólo porque se obtengan reacciones motrices imperfectas a partir de excitantes visuales, a diferencia de lo que sucede con excitantes sonoros. El sonido nos conduce hacia su contenido, exige un movimiento de captación; en la visión, por su parte, es posible la abstracción del contenido, lo que es inevitable es estar orientado hacia el lugar del espacio donde se halla el objeto, exige un gesto de designación (Merleau-Ponty, 1993, p. 131).

estos movimientos sean parte constituyente de totalidades habituales (Gelb y Goldstein citado por Merleau-Ponty, 1993, p. 139). Por su parte, el movimiento abstracto, según el intelectualismo, está habitado por un poder de proyección o función simbólica o representativa, la cual se encuentra ya en la constitución de las cosas y por la cual es posible darles un sentido a todos los datos sensibles y hace aparecer una unidad identificable detrás de las múltiples perspectivas de las cosas. Este poder es la consciencia. Ser consciencia implica tener un objeto intencional; ser un tejido de intenciones.

Que Schneider no pueda llevar a cabo movimientos abstractos se explica porque éste no puede adoptar la actitud categorial (Merleau-Ponty, 1993, p. 138). Éste no puede, por la deficiencia visual, subsumir datos concretos bajo una categoría o *eidos* único. Si no puede un sujeto asumir la actitud categorial, dejando de definirse por el acto de significar cae pues en la condición de cosa. Esta no puede conocerse a sí misma ni al mundo. Si el enfermo no existe como consciencia, entonces ahora existe como cosa y ello impide que puedan pensarse si quiera como posibles tanto el *Greifen* como el *Zeigen*.

De este modo, la diferencia entre el *Greifen* y el *Zeigen* sería, para el intelectualista, la de lo fisiológico y lo psíquico. Sin embargo, estos movimientos dejarán de confundirse cuando se consideren como "dos maneras de referirse al objeto y dos tipo de ser-del-mundo" (Merleau-Ponty, 1993, p. 140). El intelectualismo pierde de vista, por un lado, que en los movimientos abstractos también están implicados los músculos, tejidos y nervios que posibilitan el movimiento concreto; por otro lado, que incluso los movimientos automáticos se anuncian a la consciencia. En ese sentido, no hay una existencia en sí para los movimientos de nuestro cuerpo, pues de lo contrario habría que adjudicar unos a la consciencia y otros al cuerpo. El intelectualismo mezcla dos estratos de reflexión, a saber, la distinción entre cuerpo y mente con la distinción de los movimientos abstractos y concretos.

El cuerpo se mantiene funcionando mecánicamente, mientras la mente tiene ante sí desplegados una multiplicidad de objetos. Y aquella función simbólica une nuestros movimientos como extremos o polos opuestos; ésta, a su vez, utiliza los contenidos de la visión y los sublima a nivel del pensamiento (Merleau-Ponty, 1993, p. 143). Pero, el

pensamiento viviente, dirá Merleau-Ponty, no consiste en la subsunción de un contenido a una forma categorial, sino que “una categoría impone a los términos que reúne una significación exterior a los mismos” (1993, p. 145). Lo que interesa indagar es cómo el sujeto del pensamiento comprende una analogía y cómo ese pensamiento temporal se anuda a sí mismo y realiza su propia síntesis; que no se trata de que el sujeto se ubique en el ser eterno e intemporal sino que, por el contrario, sea el primero quien comunique al segundo la conversión que permite la comprensión de la analogía.

De acuerdo con Merleau-Ponty, el error del intelectualismo es considerar que esta función simbólica se apoya en sí misma y coloca una consciencia opaca y representacional como la forma común de todos los contenidos lingüísticos, perceptivos y motores; la pura esencia de la consciencia que incluso borra la posibilidad de su variedad empírica –consciencia primitiva, infantil, la del otro- así como la variedad de las patologías. La función simbólica a la que hace referencia el intelectualismo requiere, de acuerdo con Merleau-Ponty, de la visión para constituirse no como su causa, sino como un don al que la mente daría un sentido nuevo y que será necesario tanto para encarnarse como para ser.

2.2.2.4 Consciencia de lugar y esquema corporal en Schneider

Desde una perspectiva intelectualista como lo referencia Jensen (2009, p. 376), las acciones intencionales deben comprenderse a la luz de dos componentes: primero, la intención consciente que representa como mínimo el objetivo de la acción y, segundo, el movimiento físico causalmente iniciado por la intención de la acción. En este sentido en el sujeto viviente, sus afecciones y prácticas quedaban resueltas en términos de un mecanicismo psico-fisiológico. Merleau-Ponty afirma que para el intelectualismo “las intenciones motrices del viviente se convertían en movimientos objetivos: a la voluntad no se le otorgaba más que un fiat instantáneo, dejando para el mecanismo nervioso la ejecución del acto” (1993, p. 76).

Los componentes de las acciones intencionales debían poder ser separables: de un lado, el cuerpo accesible desde la perspectiva de la tercera persona y comprendido como conjunto

de partes relacionadas externamente y de modo causal; de otro lado, la consciencia, comprendida como contenido representacional accesible sólo desde la perspectiva de la primera persona. La relación entre los movimientos corporales y las intenciones quedaba trazada de un modo externo, pudiendo considerar que ocurriesen sin presencia de un sujeto que actuase por voluntad. Los movimientos corporales, de ese modo, se convierten en movimientos objetivos, reduciendo la conducta corporal a un reflejo inducido mentalmente.

En este marco contextual, una consciencia representacional es suficiente y necesaria en un caso normal para llevar a cabo acciones intencionales, dado que se cumplen todas las condiciones fisiológicas y extracorporales. Como consecuencia de esta postura intelectualista, un individuo debe poder llevar a cabo movimientos siempre que cuente con una consciencia representacional de lugar. Sin embargo, hay en ello un dilema: Si se adjudica tal consciencia al individuo y existe una imposibilidad de señalar, por ejemplo la nariz, habría que decir que no es suficiente para la realización o ejecución normal de un movimiento la combinación entre la disposición física para el movimiento y una consciencia de representación del mismo; y, si fuera el caso en el que sin tener consciencia de lugar o representación de la ubicación de la nariz, el individuo pudiera efectuar el movimiento sin dificultad, habría que considerar que no es necesaria una consciencia representacional de la localización espacial del propio cuerpo o de los objetos circundantes para agarrar los objetos.

Tanto el *Zeigen* como el *Greifen* presuponen una consciencia de lugar que varía en ambos casos, en cada uno de los cuales referencia el espacio objetivo, o bien el espacio corpóreo, respectivamente. De acuerdo con Merleau-Ponty, la psicología clásica no dispone de conceptos para dicha variación; como resultado de la influencia intelectualista, su consciencia de lugar siempre es posicional y por ende representacional (1993, p. 121). En esa medida se dirige siempre al espacio objetivo y cree ofrecer objetos sin ninguna ambigüedad. En el caso de Schneider, éste tiene consciencia del espacio corpóreo –en el que no hay intención de conocimiento- como resultado de su acción habitual, mas no del

espacio objetivo. Su cuerpo emerge como medio que se inserta en unos contextos familiares, pero no como medio de expresión del espacio objetivo.

Schneider no puede imaginarse la situación efectiva en la que debe señalar su nariz, sino que debe situarse en ella para lograrlo. Instalado en la situación efectiva sus movimientos fluyen armónicamente con esta. El enfermo puede tocar el punto picado por el mosquito, no porque tenga consciencia del lugar que ha sido picado respecto a unos ejes de coordenadas, sino porque lo que está implicado es su esquema corpóreo. Lo que ha de hallar es un cierto lugar doloroso en su cuerpo fenomenal:

El enfermo picado por un mosquito no ha de buscar el punto picado, y lo encuentra en seguida porque no se trata, para él, de situarlo con respecto a unos ejes de coordenadas en el espacio objetivo, sino de llegar con su mano fenomenal a un cierto lugar doloroso de su cuerpo fenomenal, y que, entre la mano como potencia de rascar y el punto picado como punto que rascar, se da una relación vivida dentro del sistema natural del propio cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, p. 122).

El movimiento ejecutado es pues el del cuerpo fenomenal y no el del cuerpo objetivo (Merleau-Ponty, 1993, p. 123); para un sujeto normal, su cuerpo le es dado a la vez como potencia motora y como conjunto de órganos. Tiene, pues, consciencia tanto de su esquema y espacio corpóreo en la medida que lo habita, como de su imagen corpórea y espacio objetivo. Sin embargo, en Schneider el espacio objetivo desaparece, su espacialidad es meramente fenomenal. Así, afirma Merleau-Ponty, “en el movimiento concreto, el enfermo no tiene ni consciencia tética del estímulo, ni consciencia tética de la reacción: simplemente él es su cuerpo y su cuerpo es la potencia de un cierto mundo” (1993, p. 123).

Siguiendo a Rasmus Jensen (2009), parece que la explicación de Merleau-Ponty de esta potencia motora o intencionalidad motriz debe comprenderse tanto cuando ella se preserva (movimientos concretos) como cuando se da su deterioro (movimientos abstractos). Lo que dificulta asimilar el movimiento concreto en el caso patológico, a mi parecer, radica en la consciencia de lugar y la distinción entre esquema corpóreo e imagen corporal. Los

movimientos concretos que lleva a cabo el paciente conducirían a pensar que hay un modo especial de dirigirse a los objetos que no implica o requiere una consciencia representacional de la ubicación espacial. Lo que realmente sucede en el sujeto en estado patológico, al igual que en el caso normal, es que por la familiaridad con el entorno teje, entre los objetos y él, unos «hilos intencionales» (Merleau-Ponty, 1993, p. 123). Debe considerarse entonces una anticipación o previsión no-representacional del punto final del movimiento que permita la realización efectiva de agarrar, una intencionalidad motriz o proyecto motor.

Ahora bien, cuando se trata de movimientos abstractos el paciente se enfrenta a una dificultad. Requiere poner en movimiento todo su cuerpo para poder señalar un punto de su cuerpo que ha sido requerido; la posición de una parte de su cuerpo sólo puede determinarla efectuando movimientos pendulares que le dan la posición por la de otras partes; y, reconoce objetos por movimientos exploratorios en los contornos de los mismos. A diferencia del individuo normal, para quien aunque en la inmovilidad su cuerpo y los objetos le parezcan extraños, puede sin movimiento distinguir un estímulo táctil aplicado sobre su cuerpo.

El normal no dispone de su cuerpo únicamente como implicado en un contexto actual, no simplemente se halla en situación respecto a unas tareas a realizar, sino que su cuerpo lo tiene como correlato de unos estímulos que no tienen significación práctica, está siempre abierto a unas situaciones posibles y en esa medida no sólo se moviliza por las situaciones reales. En el caso de Schneider su lesión parece generar una alteración de su esquema corporal, a tal punto que para poder efectuar un movimiento abstracto como señalar su nariz, requiere hacer pasar la parte de su cuerpo a estado de figura. Para ejecutar el movimiento abstracto implica mayormente su imagen corporal. Esto se da en la medida en que se encuentra atrapado en lo actual y este campo de lo actual se limita a aquello con que tropieza de forma efectiva. El enfermo no busca ni encuentra el movimiento efectivo, sino que agita su cuerpo hasta que éste aparece (Merleau-Ponty, 1993, p.127).

Lo que parece faltar en el caso patológico cuando falla es aquella previsión o anticipación no-representacional. El enfermo tiene que pensar el movimiento, objetivarlo, para

ejecutarlo cuando no es parte constitutiva de su tarea en situación; por el contrario, en el normal el movimiento y la consciencia de movimiento son uno. El movimiento tiene un fondo que no es una representación asociada externamente a él, sino que forma con él una totalidad única. El mundo dado es el fondo del movimiento concreto, mientras que el fondo del movimiento abstracto es construido. No se da una percepción y a esta le sigue un movimiento; son un sistema (Merleau-Ponty, 1993, p. 128), una estructura que le confiere sentido al mundo en la experiencia. No adopta el cuerpo una posición, un comportamiento o, mejor aún, no asume el sujeto una disposición de sus partes corporales o cambia sus gestos, porque primero algo haya sido percibido. Tampoco resulta que tiene primero un pensamiento en el que se prepara su intención develada luego en la experiencia. El movimiento abstracto se desarrolla en lo posible, abre un espacio virtual. Lo que falta al sujeto en el caso patológico es la función de proyección –o proyecto motor- “por la que el sujeto del movimiento reserva delante de sí un espacio libre en donde lo que no existe naturalmente pueda tomar un semblante de existencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 128).

La motricidad se comprende así como intencionalidad original que se oculta tras el mundo objetivo que contribuye a constituir. La consciencia no es un “yo pienso que”, sino un “yo puedo (Merleau-Ponty, 1993, p. 154). Los objetos no quedan subsumidos a una consciencia constituyente, sino que son orientados hacia la unidad intersensorial de un mundo y ni el movimiento ni el espacio son un pensamiento o una representación. Los movimientos voluntarios ocurren en un medio contextual, en el que el movimiento mismo determina su propio fondo, de tal forma que forman “momentos artificialmente separados de un todo único” (Goldstein citado por Merleau-Ponty, 1993, p. 155). El objeto, al cual un gesto hace referencia no yace como objeto representado, sino como algo determinado hacia lo que se proyecta el sujeto y en ese sentido es que la consciencia no puede ser definida por representación, pues si así fuera ella sólo podría formar representaciones.

Schneider sólo puede llevar a cabo un movimiento cuando lo ha comprendido, cuando lo incorpora a su mundo, por ello no puede imaginarlo sino que debe asumirlo como situación efectiva, real; debe incorporar la concordancia entre lo que intenta y lo que viene dado (Merleau-Ponty, 1993, p. 162). Mover el cuerpo es apuntar a través de él al mundo, hacia

las cosas, es dejar que éste responda a la solicitud que aquellas ejercen sobre él sin representación alguna. Para mover el cuerpo es necesario que el objeto exista primero y no que se represente un punto del espacio como destino al que se deba transportar.

2.2.3 Espacio

El cuerpo forma con el mundo un sistema. Para el intelectualismo este sistema corresponde a correlaciones objetivas; el enfoque fenomenológico existencial las concibe como correspondencias vividas. Es en ese sentido, que se distingue la forma en que se da la unidad del objeto para uno y para otro. Para el primero, la unidad del objeto es pensada y no se experimenta como correlato del propio cuerpo en la medida en que transpone las tesis empiristas y un estado de consciencia pasa a ser la consciencia de un estado. Además, para el intelectualismo, debe haber consciencia de este último como también del propio movimiento; se hace necesario pensar el objeto, el movimiento, el propio cuerpo y hasta el espacio antes de ubicarse en él.

Es cierto que para poder experimentar un objeto es necesario estar ubicado en el espacio, tomar una posición en él. Pero el pensamiento, tal como lo concibe el intelectualismo, es un pensamiento ciego que pretende la vinculación discursiva de ciertas nociones para definir el objeto, de tal modo que para definir, por ejemplo, "cubo" se requiere la vinculación de la noción de seis, lado e igualdad. Este pensamiento ciego o simbólico, según Merleau-Ponty, sólo puede evitarse siempre que se descubra al ser espacial por el que se vinculan estas nociones o predicados. Pues, para que se dé una dirección, un exterior o un interior, se requiere la presencia de un sujeto psico-físico.

El objeto va apareciendo ante la mirada del sujeto, quien con sus movimientos toma cada vez una nueva posición por la que obtiene otras perspectivas del objeto. Para dar cuenta, pues, de la nueva apariencia del objeto no es necesario, como lo haría el intelectualismo, tomar sobre el propio movimiento una visión objetiva ni tomarlo en cuenta para reconstituir la forma verdadera del objeto, pues esta ya ha entrado en composición con el movimiento vivido y se ha ofrecido como apariencia de un determinado objeto:

Si se da para mí un cubo de seis lados iguales y si puedo llegar al objeto, no es que lo constituya desde el interior: es que me sumerjo en la espesura del mundo por la experiencia perceptiva. El cubo de seis lados iguales es la idea límite por la que expreso la presencia carnal del cubo que está ahí, bajo mis ojos, bajo mis manos, en su evidencia perceptiva. Los lados del cubo no son sus proyecciones, sino sus lados. Cuando los descubro uno tras otro y según la apariencia perspectiva, no construyo la idea del geometral que da razón de estas perspectivas, sino que el cubo está ya ahí, delante de mí, y se revela a través de ellos. (Merleau-Ponty, 1993, p. 221)

Se establece una relación no entre un pensamiento y el objeto para acceder a la totalidad del *ser* sino que, por el contrario, el vínculo se establece entre el objeto y las partes del cuerpo del sujeto. La síntesis que conduce a la unidad del sujeto se hace a través de la síntesis del propio cuerpo. Si cambia la percepción del propio cuerpo, cambia la del mundo. Las percepciones, internas y externas, varían conjuntamente y en ese sentido, una alteración o perturbación del esquema corpóreo, como sistema sujeto-mundo, podría considerarse sin apoyo de estímulo alguno.

2.2.3.1 Reflexión radical y reflexión fenomenológica

Para el intelectualismo, como se describió en el primer capítulo, una sensación no sería nada si no es sensación de algo. Éstas únicamente aparecen en el acto concreto de conocimiento que permite al sujeto analizarlas. Las sensaciones no pueden aportar a la experiencia del espacio, en tanto que son materiales del conocimiento y no pueden poseerlo como propio, ya que éste es la forma general de la objetividad y es por él que se hace posible la consciencia de algo (Merleau-Ponty, 1993, p. 232). Los sentidos requieren ser espaciales para poder acceder a la plenitud del ser de las cosas, para tener consciencia de ellas y pro-ponerlas como verdaderos seres. Se trata siempre de una consciencia constituyente, de la forma del conocimiento. El empirismo, por su parte se concentra en el contenido del conocimiento, los datos sensibles, e intenta separar los sentidos. El espacio, de este modo, podría pertenecer originariamente a la vista y esta experiencia de datos puros

se desplaza luego al tacto y a los demás sentidos construyendo una experiencia total, al respecto afirma Hume (2008):

La idea del espacio es procurada al espíritu por dos sentidos: la vista y el tacto, y nada aparece extenso más que lo que es visible o tangible no poseemos una idea de espacio o extensión más que cuando la consideramos como un objeto de nuestra vista o tacto (Libro I, parte II, sección III, p. 45)

El vínculo entre sensaciones y espacio hizo posibles, según Merleau-Ponty, dos tipos de reflexión. De un lado, una reflexión radical que tematiza el objeto y la consciencia para llegar hasta el concepto; de otro, aquella que convierte al cuerpo en el sujeto de la percepción. Al tematizar la consciencia, el intelectualismo da cuenta de la existencia *para sí* y con ello demuestra que "toda cualidad sensible no es plenamente objeto más que en el contexto de las relaciones de universo y que la sensación no puede existir más que a condición de existir para un Yo central y único" (Merleau-Ponty, 1993, p. 234). A juicio de Merleau-Ponty, esta reflexión radical fue llevada lejos por Hume en la medida en que quiso volver a los fenómenos de los que tenemos experiencia, aun cuando haya mutilado la experiencia.

Esta primera reflexión conduce a la deducción de un espacio único, idea defendida por Kant en su *Crítica de la Razón Pura* (2007). Espacio y tiempo son, a juicio del filósofo alemán, los principios formales del mundo sensible. De acuerdo con la estética trascendental es necesario presuponer el espacio para poder recibir los objetos y aquel —el espacio— no puede recibirse por la percepción empírica, ya que son intuiciones *a priori* del conocimiento (Kant, trad. en 2007: B38). El espacio es, pues, condición de posibilidad de los fenómenos.

Sin embargo, para Merleau-Ponty la unidad tanto del sujeto como del objeto es presunta en el horizonte de la experiencia. Lo que tenemos es la experiencia de un Yo no como subjetividad absoluta, sino "indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo" (1993, p. 235). En ese sentido, el camino del intelectualismo hacia la consciencia requiere no la vía empirista de definir los sentidos, sino de volver a la sensorialidad que se vive.

Nada obliga a considerar *a priori* el mundo, a partir de las condiciones sin las que éste no podría ser pensado, pues en primera instancia para pensarlo debe existir para mí. Se hace necesario, al modo husserliano, poner entre paréntesis aquella idea de un espacio único, lo que nos dirige hacia la segunda reflexión, a saber, la fenomenológica.

Se ha aceptado la tesis de que las sensaciones son espaciales, no porque no puedan pensarse más que en el espacio, sino porque son constitutivas de un medio de coexistencia: el espacio (Merleau-Ponty, 1993, p. 236). La sensación no es pues una materia indiferente o abstracta sino un modo de contacto con el *ser* o una estructura de consciencia, maneras particulares del *ser-del-espacio*. De acuerdo con la reflexión fenomenológica, cada sentido configura a partir de los datos que recibe un pequeño mundo al interior del grande, por la particularidad de cada uno de aquellos son necesarios para la configuración del todo. Es de esta manera que, según Merleau-Ponty, se borran las distinciones entre la forma y contenido.

El ciego, después de la operación, se asombra con el nuevo mundo visual, sin embargo éste afirma no reconocer nada de lo que ve. Para poder hacerlo necesita recorrer los contornos de los objetos con los ojos del mismo modo que lo haría con la mano. Sólo cuando aprende a ver logra la aprehensión del movimiento y recorre el mundo con su mirada, siendo esta una mirada y no una mano. Ello “prueba que cada órgano de los sentidos interroga al objeto a su manera” (Merleau-Ponty, 1993, p. 238), cada uno de ellos ofrece un tipo de síntesis distinta que puede transfigurar el objeto.

El campo táctil no tiene la amplitud del campo visual. Difieren, tanto en la cantidad de material de que se dispone como por la estructura del conjunto, el mundo del ciego como el del normal. Ahora bien, para tener una experiencia única se requiere más que la comunidad de significación entre la experiencia táctil y visual, esto sólo puede darse en el terreno de un mundo intersensorial.

Cada espacio sensorial es un momento concreto de una configuración global. Un sujeto al tener la experiencia del espacio que habita, siente el terciopelo verde con el tacto e insinúa sobre el espacio negro otras posibles presencias. Lo mismo ocurre con la música en la sala

de conciertos, pese a no estar en el espacio visible insinúa una nueva dimensión en la que irrumpe. Ambos espacios solamente se distinguen sobre el trasfondo de un mundo común. La unidad del espacio no puede hallarse sin el engranaje de los dominios sensoriales. Para comprenderlo, Merleau-Ponty (1993) afirma que:

La percepción cinestésica es la regla y si no nos percatamos de ello, es porque el saber científico desplaza la experiencia, y que hemos dejado de ver, oír y en general sentir, para deducir nuestra organización corpórea y del mundo tal como el físico concibe lo que debemos ver, oír y sentir (p. 244).

La percepción reúne nuestras experiencias sensoriales de modo distinto a como la ciencia reúne objetos o fenómenos. La síntesis perceptiva consiste en asumir una mirada única ante el fenómeno, la cual no es efectuada por el sujeto epistemológico, sino por el cuerpo que escapa a su dispersión y se dirige a un término único de su movimiento (Merleau-Ponty, 1993, p. 247). Con ello, el cuerpo se ve proyectado hacia un medio concreto o intencional y la síntesis deja de ser una síntesis del cuerpo objetivo y pasa a ser una síntesis del cuerpo fenomenal.

2.2.3.2 El espacio como forma de la percepción

La consideración de un espacio como espacio real llevó a la psicología empirista a considerar que la orientación fenomenal de los objetos era un reflejo de la que éstos –los contenidos de la experiencia- tienen en el mundo; por su parte, la psicología intelectualista redujo la cuestión a relaciones que dependen del punto de referencia asumido por el sujeto. Este punto de referencia no se encuentra situado en el espacio, sino que debe establecerse por sus relaciones con otro eje de coordenadas. La consciencia constituyente tendrá pues el poder de determinar todas las direcciones en el espacio, pero requerirá siempre un punto de partida efectivo sin el cual no habrá ninguna dirección.

A partir de ello, la perspectiva clásica de un caso de inversión de la imagen y el retorno a la visión normal indicaría que las nociones espaciales «arriba» y «abajo» dependerían de la dirección de los contenidos del campo sensorial e intentaría, desde una perspectiva

empirista, dar cuenta del modo en que ello ocurre (el cómo es posible que se dé tal inversión). Desde la vía intelectualista, ni siquiera es pensable la situación de inversión de la imagen del mundo, en tanto cuando ocurre no se ha asumido un eje de coordenadas a partir del cual pueda distinguirse una experiencia de otra, en tanto las relaciones objetivas dadas en la primera experiencia se conservan en la segunda.

Ahora bien, para poder dar una dirección al campo es preciso que sus contenidos tengan de antemano una dirección. Pero, para comprenderlo Merleau-Ponty (1993) afirma que “hemos de buscar la experiencia originaria del espacio más acá de la distinción de la forma y del contenido” (p. 263). Lo que tenemos son campos sensoriales que no son aglomerados de sensaciones sino sistemas, cuya orientación varía en el curso de la experiencia. La orientación del mundo y del espacio no se da por los contenidos de la experiencia sensible o con el cuerpo en sí. Estos contenidos pueden orientarse de un modo u otro y las relaciones objetivas que se registran a través de nuestra retina no determinan nuestra experiencia del «arriba» y del «abajo».

Merleau-Ponty afirma que es un acto global del sujeto perceptor lo que constituye la orientación (1993, p. 264). Lo que interesa para la orientación en el espacio es el cuerpo como sistema de acciones posibles (cuerpo virtual), cuyo lugar fenomenal lo define su tarea y su situación y no el cuerpo tal cual es en el espacio objetivo. En este sentido, el cuerpo no determina dirección alguna, sin embargo cumple un papel primordial en el establecimiento de un nivel espacial, que es distinto a la orientación del cuerpo propio. Un sujeto podría ingresar a una habitación en la que hay un espejo al fondo de la misma. En tanto el individuo no la habita sólo es presa del reflejo en el espejo. Solo cuando dicho reflejo evoca en el sujeto la posibilidad de vivir en esa habitación, el cuerpo real es desplazado por el virtual y se obtiene cierta posesión del mundo por el cuerpo propio. Cuando el cuerpo aparece con unas intenciones motrices en conjunción con el campo perceptivo se constituye el nivel espacial respecto del cual se sitúan las cosas ya sea «arriba» o «abajo». Se da pues una coincidencia entre el cuerpo virtual y el cuerpo efectivo, entre el espectáculo (reflejo en el espejo) y el medio contextual que el cuerpo proyecta a su alrededor.

Cuando se da la imagen invertida y luego el retorno a la visión normal lo que hay, a juicio de Merleau-Ponty, es un paso de un sistema de posiciones a otro. Esto es posible por la posesión de un cuerpo que permite cambiar de nivel y comprender el espacio. En la experiencia invertida el sujeto no habita el espacio y por ello la imagen se le presenta de tal modo. En la medida en que lo habita y se proyecta en él, el paisaje se torna derecho. Contrario a esto, considerar la percepción nítida y garantizada como resultado del acople por parte del sujeto de las dimensiones de su comportamiento a las del mundo, en tanto están dadas unas direcciones absolutas, supone que el espacio se precede a sí mismo, que para darse un nivel espacial debe haberse dado otro. De lo que se trata aquí es de una experiencia perceptiva que evidencia un ser como sinónimo de *ser en situación* (Merleau-Ponty, 1993, p. 267) y el espacio como asentado en nuestra facticidad (Merleau-Ponty, 1993, p. 269).

Otro elemento que permitiría considerar cómo se constituye el espacio como medio contextual es la profundidad. Para las posturas clásicas, la profundidad del espacio no es visible. Todo acto de reflexión, en el sentido radical que antes se ha expuesto, exige que toda relación espacial exista sólo para el sujeto que haga la síntesis, para quien piensa la relación. Pero, para que el intelectualismo logre colocar un sujeto en la experiencia de la profundidad, requiere de una profundidad realizada de antemano. La originalidad de la anchura, de acuerdo con Merleau-Ponty se olvida porque en la construcción de un mundo intersubjetivo se admite sin reparos la equivalencia entre la anchura y la profundidad. Es necesario situarse en el estado naciente de esta relación espacial y encontrar desde el enfoque fenomenológico existencial la experiencia primordial de la que brota.

La profundidad es desde este enfoque la relación espacial más existencial (Merleau-Ponty, 1993, p. 271). Ella no está dada en las cosas, sino que pertenece a la perspectiva, a toda evidencia de la experiencia. Mientras que la anchura es una relación que bien puede establecerse en las cosas sin que se implique el sujeto, la profundidad establece un vínculo entre el sujeto y las cosas que es insoluble. Relacionarla a la anchura, a la convergencia o a la aparente magnitud del objeto es lo que ha llevado a considerarla como una construcción del entendimiento (Merleau-Ponty, 1993, p. 277).

Mientras que la anchura y la altura son las dimensiones por las que las cosas se yuxtaponen, la profundidad “es la dimensión por la que las cosas o los elementos de las cosas se envuelven unos a otros” (Merleau-Ponty, 1993, p. 278). Es una semisíntesis espacio-temporal, en tanto no propone la multiplicidad perspectiva del objeto pero evidencia de manera simultánea la existencia del objeto y del sujeto perceptor, vinculación que se da no sólo en el espacio sino en el tiempo (Merleau-Ponty, 1993, p. 280).

2.2.3.3 Espacio vivido

La actitud natural no da al sujeto percepciones. De acuerdo con Merleau-Ponty lo que hay en la actitud natural son flujos de experiencias que se implican y explican del mismo modo en lo simultáneo como en la sucesión (1993, p. 296), no hay objetos situados de los que se establecen relaciones espaciales. Sólo dentro de un campo perceptivo puede comprenderse la percepción espacial como fenómeno de estructura, cuyas modalidades expresan la vida total del sujeto y su tendencia hacia un futuro a través de su cuerpo y su mundo (Merleau-Ponty, 1993, p. 298). A través de las relaciones espaciales se da una distancia vivida que vincula al sujeto con las cosas (Merleau-Ponty, 1993, p. 301) y por la que se mide la amplitud de la vida propia.

Para el individuo normal el espacio es un espacio vivido. La experiencia del espacio, según Merleau-Ponty, muestra al sujeto un espacio claro en el que todos los objetos tienen el mismo grado de importancia y el mismo derecho de existir. Sin embargo, este espacio visible es penetrado por otro, el espacio vivido, “que compone a cada instante nuestra manera propia de proyectar el mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 302). En los casos patológicos, por el contrario, el sujeto se dirige a todos los objetos y es arrastrado por el movimiento que ha perdido su energía, lo que hace que el mundo se convierta para él en asombroso, absurdo o irreal. El cuerpo y su movimiento son los que posibilitan que el espacio no sea una suma de puntos yuxtapuestos ni un conjunto de relaciones cuya síntesis debería realizar la consciencia. El sujeto no piensa el espacio, el cuerpo no está en el espacio y el tiempo, sino que los habita (Merleau-Ponty, 1993, p. 156).

La existencia tiende hacia un exterior, por lo que puede decirse a juicio de Merleau-Ponty, que el espacio es existencial o la existencia espacial; es ella la que proyecta los mundos que la objetividad oculta y la consciencia destaca unos mundos en lugar de otros sobre el fondo único que es el mundo natural (1993, p. 309). La amplitud del espacio no es total, sino que tiene unos horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista (Merleau-Ponty, 1993, p. 157). El darse o aparecer del objeto no es para la consciencia un ser que remite a la distinción entre apariencia y realidad o verdad o falsedad, sino que es un fenómeno. Percibir, entonces, es estar empeñado en un futuro de experiencias en un presente que no las garantiza (Merleau-Ponty, 1993, p. 312). Es abrirse a un mundo y creer en él para poder posibilitar la verdad, como verdad perceptiva y distinguirla de lo ilusorio, pues sólo en la percepción misma es posible esta distinción.

3. Merleau-Ponty y el enfoque enactivo

El estudio de la mente ha permitido el desarrollo de lo que se conoce como ciencias cognitivas, desde la analogía estricta con un ordenador para caracterizar el modo en que conocemos, hasta la consideración de la cognición como la puesta en escena de un mundo y una mente a partir de la interacción del sujeto con su entorno. Es este último enfoque, conocido como enacción, el que resulta de nuestro interés. Si bien este enfoque ha sido trabajado por autores más contemporáneos como Francisco Varela, se encuentran antecedentes en la obra del francés Maurice Merleau-Ponty.

El enfoque enactivo de la cognición surge como una crítica –similar a la de Merleau-Ponty– a los modelos cognitivistas, para los cuales el mundo está constituido de unas propiedades particulares, tales como: color, longitud, sonido, entre otras, las cuales captamos y representamos en nuestra mente. Bajo estos presupuestos se fundamentaba un compromiso con el realismo, considerando al mundo como si fuese independiente del sujeto y su representación mental se constituía en la base para comprender el modo en que conocemos. Sin embargo, la corriente enactiva de la cognición permitirá considerar el movimiento, que junto a la percepción, se constituye en el primer esbozo de cognición.

El movimiento, como movimiento propio y corporal, tiene una relación esencial con la cognición (Gallagher, 2005, p. 11) en tanto el movimiento y la postura del observador configuran el acto cognitivo, por ejemplo, en los movimientos monosacádicos de los ojos que permiten visualizar ciertos aspectos de la realidad que bien pueden desaparecer del campo perceptual si la mirada se fija atentamente en un elemento particular como lo

evidenció el test de Troxler¹⁴ en 1804; o la percepción del tamaño del objeto que está ligado a la distancia en la que se encuentra el observador; o la constitución del objeto como síntesis de los esbozos del objeto dados en la percepción del mismo, la cual se da por los movimientos corporales vividos.

En este capítulo me interesa, en primera instancia, mostrar los elementos que en la obra *La fenomenología de la percepción* sirven como antecedentes de esta corriente o enfoque enactivo. En segundo lugar, me centraré en el papel que juega la corporalidad para la cognición enactiva; ello con el propósito de dar un paso más frente a las consideraciones acerca de la cognición humana. Será menester develar la conexión entre cognición y acción, reafirmando con Merleau-Ponty que la interacción del sujeto con el medio determina los contenidos de su percepción a partir de su constitución corporal. Esta idea de la corporalidad de un sujeto en interacción con su ambiente reemplazará la necesidad de procesos representacionales que se creían en el centro de la cognición, de tal modo que, por ejemplo, la posesión del lenguaje ya no pueda ser entendida como la existencia de unas imágenes que representan los objetos del mundo. Ahora, la cognición tendrá lugar en sistemas que no incluyen estados representacionales, en el sentido habitual en el que se los entiende en los enfoques cognitivistas, y puede ser explicada sin aludir a procesos de este tipo.

3.1 El enfoque enactivo y la Fenomenología de la percepción

La intuición que servía de motor para el auge de las ciencias cognitivas era aquella, según la cual, la inteligencia humana se podía caracterizar mediante una analogía estricta con un ordenador, y más precisamente, que era posible definir la cognición a partir de la computación de representaciones simbólicas; todo fenómeno mental se intentaba explicar a partir de mecanismos explícitos y formalismos matemáticos. En ese sentido, la conducta inteligente suponía, pues, la capacidad para *representar* el mundo y, ésta sólo tendría

¹⁴ El test de Troxler fue realizado por Ignaz Paul Vital Troxler en 1804. Con éste, el médico y filósofo suizo descubrió que, al fijar la mirada de forma deliberada, se desvanecían las imágenes estacionarias de su alrededor. Véase. Revista Investigación y ciencia. "Ventanas de la mente". Edición española de Scientific American. Octubre, 2007.

sentido si tal representación de los rasgos relevantes de una determinada situación era, en efecto, concordante con la realidad.

Las computadoras ofrecían un buen modelo mecánico del pensamiento, en tanto bajo este supuesto éste lo que hace es operar con símbolos. Ahora bien, en el caso de las computadoras el sentido de símbolos provenía de los programadores; en esa medida, la conducta inteligente presupone, desde la perspectiva cognitivista, tanto la aptitud para representar el mundo como una relación estrecha entre la sintaxis y la semántica, con lo que quedaba restringida semánticamente la operatividad de los símbolos, en tanto toda semántica debía estar ya implicada en la sintaxis (Varela, *et. al.* 2011, p. 65). De ahí que, la actividad cognitiva quedara reducida a la interpretación, procesamiento y almacenamiento de información o símbolos captados a través de la experiencia de la realidad (Gallagher & Zahavi, 2013, pp. 200-201).

La propuesta cognitivista, además, postulaba la idea de procesos mentales de los que no somos conscientes, pues de ocurrir lo contrario éstos no podrían ser rápidos y automáticos. Con ello desaparecía cualquier relación esencial y necesaria entre la consciencia y la mente (Varela, *et al.* 2011, p. 75). Desde la mirada del cognitivista, ni la consciencia ni la corporalidad serían necesarias para la cognición, pues mientras tengamos el programa y la información procesándose de manera adecuada será posible conocer la realidad. Sin embargo, mientras que algunos filósofos han apostado por el conocimiento como espejo de la naturaleza, otros por su parte han realizado la crítica a este modelo representacionista. Al hacerlo, han enfocado su interés en el fenómeno de la interpretación, entendida como actividad circular entre acción y conocimiento entrelazando al conocedor con lo conocido (Varela, 2005). En este sentido, la cognición no puede entenderse desligada de nuestra historia corporal y social. Son estas nuevas consideraciones las que se conocen como enfoque enactivo de la cognición y es precisamente a partir de éste que se sugiere un cambio de perspectiva en el que la representación no tiene un papel relevante.

De acuerdo con este enfoque, la cognición emerge de la interacción dinámica que se da entre el sujeto y su entorno, pues esta se dirige al mundo tal como lo experimentamos, a un mundo vivido (Varela, *et. al.* 2011, p. 78). Para conocer pues se requiere de un cuerpo

vivo que se relacione con su medio y sea afectado por él. No se trata de un mundo pre-configurado, cuyas características o propiedades deban ser captadas y representadas mentalmente por el sujeto para procesar y acumular información. Por el contrario, la cognición se propone, desde este enfoque, como dependiente de las experiencias que tienen lugar en un cuerpo que cuenta con una capacidad sensorio-motora y por medio de la cual establece un contacto y relación con el entorno. En otras palabras, para este enfoque de la cognición se trata de comprender la forma en que puede el sujeto guiar sus acciones en cada situación determinada, pese a que estas cambien constantemente por la misma actividad del sujeto.

Es este cuerpo vivo el que genera sentido, no es un observador pasivo que solo acumula información para luego sumarle algún tipo de significación. El pensamiento como operador de símbolos –o la reflexión intelectualista- que construía el mundo o la realidad en una representación era para Merleau-Ponty incompleto e ingenuo, al punto de no reconocer su propio comienzo. La realidad no está por ser construida o constituida sino que, por el contrario, está por ser descrita. El mundo está dado previamente a cualquier actividad del juicio u operación lógica y la percepción entra a considerarse como “el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10). No hay un hombre interior, cogito cartesiano, poseedor de la verdad o del poder constituidor de la realidad, el hombre yace en el mundo y es en el mundo en donde logra conocer.

Partiendo de la crítica a la tradición, la propuesta de Merleau-Ponty –y de la fenomenología en general-, se centraba en la descripción de la experiencia, develando la comprensión de un mundo dado antes de toda reflexión. El mundo objetivo, el mundo de la ciencia, desde esta nueva perspectiva, está constituido a partir de las vivencias, del mundo vivido, de la experienciación del mundo:

Yo no soy un «ser viviente», ni siquiera un «hombre» o «una consciencia», con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la

que va hacia estos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría —por no pertenecerle como propiedad— si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. (Merleau-Ponty, 1993, p. 8)

A diferencia de lo que postulara el cognitivismo acerca de la cognición como independiente de un sujeto o de una consciencia, para Merleau-Ponty el «sujeto» se manifiesta como única fuente del mundo conocido; incluso, la visión de la ciencia está sostenida sobre el presupuesto de la conciencia, en donde se configura el mundo y empieza a ser un mundo «para mí». La aprehensión del mundo ya no puede considerarse en el sentido de los cerebros en una cubeta de Putnam o el que ha sido atribuido a Descartes, quien concebía una mente desligada del mundo, la cual adquiriría existencia en el acto de reflexión. La esencia del hombre se centralizaba en el pensamiento, en la razón, una esencia mental, nunca corporal. Sin embargo, ahora la corporalidad adquiere un nuevo sentido: se convierte en el primer hilo conductor hacia el mundo, la primera conexión del sujeto con el entorno.

Hemos visto cómo la tradición —primordialmente cartesiana— desembocaba en la consideración de un mundo existente independientemente de los cuerpos. Según esta visión, lo que nos hacía verdaderamente humanos no era la relación que sosteníamos con el mundo material, sino la posesión de un *cogito* que nos otorgaba certeza absoluta sobre nuestra existencia. La desencarnación de la mente se constituía en lo realmente esencial del ser humano, pero nuestras mentes son realmente encarnadas, tal como lo afirman Gallagher y Zahavi: “simplemente es un hecho empírico: que realmente estamos corporizados, que nuestras percepciones y acciones dependen del hecho de que tenemos un cuerpo y que la cognición está configurada sobre nuestra existencia corporal” (2013, p. 202).

Para Merleau-Ponty el sujeto es un ser que se reconoce a sí mismo no por constatación de un acontecimiento psíquico o mediante un proceso de inferencia, sino por el contacto con

la experiencia de sí mismo. La conciencia de sí está dada, pues, en la actividad misma del sujeto que se encuentra mediada por su corporalidad, y nuestra relación con las cosas no son relaciones exteriores a modo del sujeto cognoscente tradicional (1993, pp. 381-384). Todo el tiempo nuestra constitución corporal-perceptiva nos posibilita tener un sin número de impresiones que distinguimos claramente como parte de lo real y no como constituyentes de un sueño o productos de la acción de un genio maligno.

Muy a diferencia de Descartes, Merleau-Ponty afirma que no se puede separar el acto de aquello a lo que remite –verbigracia: la percepción de lo percibido- en tanto el primero envuelve lo segundo. Tengo certeza de mi percepción porque en efecto hay algo frente a mí existente, no un supuesto visible, algo que pone mi imaginación o es producto de un sueño, sino un ser actualmente visto: “Ver es ver algo. Ver rojo, es ver rojo existente en acto” (1993, p. 384). Las percepciones del mundo no serían nada si no fueran habitadas por un sujeto capaz de sostener frente a él su objeto intencional.

El mundo, a la luz del autor, es el mundo de la percepción que se me aparece en la vida diaria, desde el mismo momento en que abro los ojos. Y, el sujeto es corporalidad, pero no una simple estructura física sino, además, una estructura experiencial, a través de la cual construye un vínculo con el mundo e inmerso en él, todo adquiere sentido. No se trata pues del fantasma en la máquina que Gilbert Ryle (2005) señalaba respecto a Descartes, sino por el contrario de un cuerpo vivo cuyos movimientos prefiguran nuestros modos de conocer. Recordemos que Merleau-Ponty asevera que “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo” (1993, p. 219), y con esta afirmación manifiesta la importancia del cuerpo, ya no como objeto portador de un *cogito*, sino como elemento vital, ese que le da vida, anima y alimenta el espectáculo visible. Es por mediación de la corporalidad que el mundo emerge ante la mirada del sujeto.

El sujeto como corporalidad adquiere gran importancia dentro de la propuesta del filósofo francés. Repensar la tradición permite al autor redescubrir al sujeto y al mundo: el primero, antes preso de un mundo interno en el que el acto de pensar era la única certeza y el segundo concebido como una suma de cosas o procesos vinculados por simples relaciones de causalidad. En la propuesta de Merleau-Ponty, el sujeto y el mundo se vinculan en una

circularidad incesante, en la que el segundo es el horizonte donde el primero nunca deja de situarse.

Es el movimiento del cuerpo el que se ajusta a cada situación dibujando a la distancia la estructura del objeto y sin esperar recibir una estimulación específica. No hay objetividad en ello, es absolutamente una *visión pre-objetiva* que según cada situación reviste de sentido al objeto, es el *ser-del-mundo*; un saber previo al saber objetivo, el modo en que el sujeto establece una relación con lo exterior, lo que lo ancla al mundo. Su vehículo es la corporalidad. En el vivenciar corporizado emergen el sujeto y el mundo. Los objetos interrogan su cuerpo y despiertan en él unas intenciones. Poseer un cuerpo “es para un ser viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (1993, p. 100). La corporalidad es el modo peculiar de cada sujeto de estar en el mundo y el medio general de poseerlo (1993, p. 163).

Sin embargo, para Merleau-Ponty no hay una primacía de lo corporal frente a lo mental. No concibe al hombre como una mente que reposa dentro de un cuerpo sino, por el contrario, un ir y venir de la existencia que unas veces es corpórea y otras remite a lo psíquico. Con ello, intenta el autor mostrar que en el sujeto se vinculan ambos aspectos. No hay acto del sujeto plenamente psíquico, ni uno que sea absolutamente corpóreo.

3.2 El cuerpo: La naturaleza sensoriomotriz de la cognición

Más que acumulación de información que permita representar la realidad, un acto cognitivo en su estado originario es la constitución de *sentido* dada en la experiencia en y con el mundo. Este *sentido* debe comprenderse como un saber básico experiencial y no como un saber proposicional. La percepción es, en cuanto fenómeno corporeizado, el despliegue de la capacidad de navegar el entorno que permite dicha constitución de *sentido* y posteriormente hará emerger la conceptualización y el pensamiento.

Mientras para las teorías cognitivas la corporalidad no tenía papel alguno para la cognición, la propuesta enactiva, que tiene sus cimientos en la obra de Merleau-Ponty, se inclina hacia

una conciencia que es configurada por la corporalidad, al punto de generar o afectar la experiencia intencional (Gallagher, 2005). Ya desde Husserl (Ideas II, p. 129) el “yo-hombre” debía integrar los dos componentes, lo físico –el cuerpo- y lo mental y no como realidades externas sólo ligadas de modo causal, sino como componentes entretejidos, compenetrados. Un cuerpo sin lo mental –sin conciencia- es materia muerta y una conciencia sin cuerpo no podría, en términos del Merleau-Ponty, estructurarse con el mundo y por ende no generaría *sentido*.

En la propuesta enactiva, pues, el papel del esquema corporal es fundamental, junto a la aclaración esbozada en el capítulo anterior acerca de la distinción entre éste y la imagen corporal, en la medida en que es esta distinción la que permitirá concebir el cuerpo no como cuerpo-cosa sino como organismo impulsado a la acción; también será de mucha importancia el rol del movimiento, que configura nuestra percepción y comportamiento, sin comprender este último, como lo hiciera Jerry Fodor (1983), como simple derivado de las estructuras mentales, sino como manifestación del acoplamiento con el mundo y el estar imbuido en una tarea, esto es, *estar en situación*.

3.2.1 Movimientos corporales vividos (cinestesias) para la constitución de sentido

En *Ideas II*, Husserl desarrolló el concepto de organismo animado, cuerpo-vivido o *Leib* como un yo que padece y actúa según la forma en que su cuerpo experimenta el entorno en el que se encuentra sumergido (2005, p. 184). Es en virtud del cuerpo que el yo-animado puede conectar con el mundo y toda cosa experimentada se constituye para él en el fluir de las vivencias. El *yo-hombre* se manifiesta, pues, como “miembro central fenomenal-real para la constitución aparicional del mundo espacio-temporal” (Husserl, Ideas II, 146). Cada objeto del mundo y el mundo mismo está allí, es *dado*, porque es perceptible para un ego y su conciencia en el proceso de constituir *sentido*. Del mismo modo, y como se esbozó en el capítulo anterior, Merleau-Ponty refiere igualmente al cuerpo-vivido como el hilo conductor hacia el mundo, en cuyo contacto se devela su ambigüedad como cuerpo actual y habitual.

Para Merleau-Ponty es la percepción, como fenómeno corporizado, “momento de la dialéctica viviente de un sujeto” (1957, p. 233), la que permitirá emerger la significación antes de cualquier signo. Pues bien, lo que será necesario aclarar es cómo es posible esta constitución de *sentido*. Según la teoría representacional de la cognición, por ejemplo, los símbolos con los cuales opera el pensamiento se combinan constituyéndose en una suerte de lenguaje interno, el cual se conecta de manera arbitraria con aquello que representa: un mundo percibido que no es más que una suma de objetos. Sin embargo, la fenomenología, tanto en Husserl como en Merleau-Ponty, dio lugar a la consideración del movimiento como aspecto fundamental en la relación sujeto-mundo, desde el que se constituye *sentido* sin aparecer todavía algún tipo de lenguaje.

En esta medida, el movimiento debe comprenderse como la instancia pre-reflexiva en la que el sujeto constituye *sentido* y no como simples outputs como lo expresara el modelo computacional; mientras que el cuerpo-vivido es el punto cero de orientación por el que se pueden localizar los objetos (Husserl, 2001, p. 584) o, en términos de Merleau-Ponty, “nuestro medio general de poseer un mundo” (1993, p. 163) y el *ser-en-situación* o el estar orientado es lo que posibilita captarlo –al mundo- (1993, p. 267).

El vínculo entre el sujeto y el mundo está dado por la capacidad corporal del primero. Éste en su campo perceptivo sólo puede percibir perspectivas de cada objeto. Toda experiencia tendrá pues un horizonte experiencial que se remite a la posibilidad de acceder a lo dado, como a la “re-posibilidad” de obtener cada vez más determinaciones de la misma cosa (Husserl, 1980, p. 33). Que el objeto no se presente en su totalidad y exista aquella posibilidad de irlo constituyendo se da a causa del movimiento propio. El mundo entonces se redescubre como horizonte de todas las cogitaciones, dimensión respecto a la cual el sujeto no deja de situarse, tal como lo expresa Merleau Ponty (1993, p. 13), o como el horizonte externo del objeto del que habla Husserl; y al tiempo, se devela su horizonte interno, por el que el lado visto del objeto sólo es lado en tanto hay unos no vistos, pero que se anticipan y determinan el *sentido* (Husserl, 1980, p. 36; Merleau-Ponty, 1993, p. 54), pues aunque el objeto de la percepción se presente perfilado, es éste el objeto tal como aparece y no sólo su perfil, por ejemplo, el cubo es el objeto de seis lados que se identifica

como cubo pese a que sólo es dado a la percepción una de sus perspectivas, y esto es porque ciertos movimientos ponen al descubierto partes ocultas de los objetos.

Este movimiento es lo que Husserl denomina cinestesis, "movimientos que pertenecen a la esencia de la percepción para convertir en dato, de ser posible, todos los lados del objeto de la percepción" (1980, p. 91). El sujeto de la percepción tiende a recorrer el objeto para tener todas las manifestaciones posibles del mismo, de tal modo que mueve los ojos, la cabeza y modifica la posición de todo su cuerpo. La cercanía o lejanía, la derecha o la izquierda, el arriba o el abajo del objeto es siempre respecto al sujeto perceptor que lleva a cabo el movimiento. Las cinestesis son pues para Husserl las que permiten que el objeto se exhiba ante la mirada del sujeto; las determinaciones de las cosas sólo son perceptibles en el movimiento (Husserl, 2005, p. 185). Pero, esta movilidad libre no es una conciencia de cambios de lugar sino, como lo expresara Merleau-Ponty, el medio contextual que sirve de trasfondo para todo acto de conciencia (1993, p. 291) y por el que se descifra la apariencia perceptiva y se construye el objeto (1993, p. 219). Sólo en el movimiento propio se distinguen los distintos modos de aparecer del objeto:

El movimiento de nuestro propio cuerpo-vivido revoluciona el modo de aparecer de cada una de las cosas. El cuerpo-vivido puede, por así decir, correr de manera especial con el movimiento, así cada cambio de apariencia es neutralizado. Sin embargo, el movimiento corporal vivido juega su rol con respecto a todo lo percibido: Las manos se mueven en el tocar, el ojo se mueve en el ver, y el resto del cuerpo asiste de múltiples formas (Husserl, 2001, p. 586).

El movimiento es, pues, la fuente primaria de nuestra capacidad de constituir *sentido*. Con el movimiento un sujeto puede ordenar cada perspectiva y obtener la unidad del objeto. Cada movimiento corporal permite al sujeto fijar la mirada y ser afectado por otros escorzos del objeto. Las cinestesis no son, pues, sólo fundacional del poder que tenemos de lograr que algo ocurra o del ejecutar una acción, sino de una perspectiva cognitivo-perceptual de nosotros como cuerpos-vividos u organismos vivos (Sheets-Johnstone, 2011, p. 116). A través de ellas la realidad adquiere sentido para el sujeto perceptor.

El sujeto necesita, pues, reconocerse como cuerpo-vivido en movimiento que está comprometido con una tarea; el primer proceso cognitivo del sujeto se da en la reflexión que lo distingue de los otros objetos. Este reconocimiento del cuerpo propio en movimiento es fundamental para la distinción entre el sujeto como perceptor y el objeto como percibido, así como también para que pueda éste distinguirse de otros organismos vivos. Así, la animación será la fuente primordial de la percepción de nuestro propio cuerpo, de nuestro mundo percibido, de todo conocimiento, de toda cognición.

3.2.2 Interacción con el ambiente para la constitución de la cognición

El origen de todo conocimiento no se encuentra pues en el pensamiento y el lenguaje. Husserl en su obra *Experiencia y juicio* habría señalado la necesidad de volver a la evidencia experiencial, como experiencia originaria, esto es, “su estar dado pre-predicativo” (1980, p. 28) para dar cuenta de “la generación gracias a la cual surge tanto el juicio como el conocimiento en su forma originaria, la de estar dado por sí mismo: una generación que, repetida cuantas veces se desee, produce siempre lo mismo, el mismo conocimiento” (Husserl, 1980, p. 24). Pero, según Husserl, este concepto de experiencia debe comprenderse no sólo como certeza entitativa, sino como modalidad de esa misma certeza (1980, p. 28), de tal modo que se amplíe el concepto de experiencia. El objeto afecta al sujeto, esto es, se destaca sobre un fondo dado para atraer sobre sí el interés, apareciendo como objetivo de nuestra acción (Husserl, 1980, p. 30; Merleau-Ponty, 1993, p. 119). Antes de cualquier juicio debe haber un mundo pre-dado a la conciencia y la certeza entitativa de cada uno de sus objetos se irá modificando o confirmando.

El *sentido* de las cosas emerge, pues, en la interacción del *cuerpo-vivido* con el entorno que habita. Es el esquema corporal el que, no como residuo de las cinestesis sino como su ley de constitución (Merleau-Ponty, 1993, p. 115), permite las asociaciones de los contenidos de la experiencia. El cuerpo en el movimiento se va ajustando a lo presente que ante su mirada adquiere *sentido*. Con ello, se pone en marcha una intencionalidad pre-reflexiva toda vez que el organismo se ve motivado a actuar. En los casos normales –sin presencia de patologías- y en niveles pre-reflexivos, convergen el esquema con la imagen corporal para que en efecto se lleve a cabo una estructuración con el mundo.

No hay dos naturalezas. No son dos tipos de cuerpo. Es una naturaleza única en la que confluye el poder de acción –esquema corporal- con el aparato anatómico –imagen corporal- (Merleau-Ponty, 1993, p. 125; Gallagher, 1986, p. 140). Ahora bien, en el nivel pre-reflexivo cuando el sujeto *está-en-situación*, está orientado hacia una tarea, éste no tematiza su cuerpo, en otras palabras, no tiene consciencia de su cuerpo como cuerpo objetivo, aun cuando ello no implique desvinculación de la imagen y el esquema corporal. La necesidad de tematizar el cuerpo emerge cuando se afecta la interacción con el entorno o el modo en que se da la habitual configuración sujeto-mundo. En esos casos se requiere un alto desarrollo de la imagen corporal para con ella sustituir la falencia en el esquema. Gallagher afirma que esta tematización se genera por alteraciones fisiológicas, tales como: estar fatigado, estar enfermo, sentir dolor o sentirse incomodo (1986, pp. 150-151). En primera instancia, un individuo que se encuentra leyendo no percibe tanto la fatiga como que algo no está fluyendo del modo habitual, ya sea porque la luz se sienta tenue, el libro aburrido o incomprensible, sólo después de cierto tiempo el sujeto es consciente del estado en que se encuentra su propio cuerpo:

Cuando el cuerpo está “sintonizado” con el medio, cuando los eventos se ordenan suavemente, cuando el cuerpo está comprometido con una tarea que es objeto de la consciencia, entonces el cuerpo permanece en una existencia muda y sombría y es vivido a través de una experiencia no-consciente (Gallagher, 1986b, p. 152).

El cuerpo se convierte en una cárcel cuando no armoniza con el ambiente, cuando resulta extraño a las intenciones del sujeto. En los casos normales cuando se estructuran sujeto y mundo, el cuerpo parece estar como oculto a la consciencia –en tanto no es tematizado-, éste se funde con el proyecto o la tarea que define la situación. En este proceso el *cuerpo-vivido* no es un simple instrumento que conecta con el mundo, un mediador o intermediario entre el sujeto y el objeto, pues de serlo sería un elemento más dentro de la representación del movimiento e implicaría estar en contra de su propia naturaleza pre-objetiva y nuevamente requerir las tradicionales distinciones entre lo psicológico y fisiológico y recaer una vez más en las representaciones (Gallagher, 1986, p. 162). La pérdida de equilibrio con el ambiente hace que el cuerpo sea objeto de la consciencia reflexiva y

anuncie su dolor, su fatiga, su estado. Tenemos pues el paso de lo pre-reflexivo a lo reflexivo y el sujeto se compromete en un proceso cognitivo. El cuerpo entonces sale del anonimato en que se encontraba en el flujo de la experiencia y se reconoce como propio. Y la experiencia vivida sigue siendo el momento originario de la cognición.

Ahora bien, Merleau-Ponty se refiere al cuerpo como intermediario al decir que “la consciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo” (1993, pp. 155-156), ello podría interpretarse en el sentido de que en el campo perceptivo, ámbito de lo fenomenal, el *cuerpo-vivido* se presenta como mediador, generando una distancia necesaria para que el sujeto que percibe se distinga del objeto percibido. Sin embargo, el sujeto no existe sin el entorno y viceversa, lo que implica más que una distancia una proximidad. En la medida en que el cuerpo es vivido, se vive el mundo también. El sujeto descubre lo abierto y lo cerrado en el abrir y cerrar de sus ojos, boca o manos (Sheet-Johnstone, 2011, p. 118) y el entorno ofrece las posibilidades. Estamos corporizados y nuestras percepciones y acciones dependen de que tengamos cuerpo y la cognición está configurada sobre nuestra existencia corporal, en otras palabras, la forma como hemos de considerar el mundo está definida por nuestra estructura corporal.

3.3 La fuente esencial del enfoque enactivista actual

Entre las ciencias cognitivas y la fenomenología se tejió un vínculo en aras de encontrar óptimas condiciones para brindar una comprensión de la relación entre los procesos cognitivos y sus manifestaciones fenomenales, integrando las descripciones fenomenológicas de la conciencia y las explicaciones científicas de la cognición humana (Botero, 2009). Uno de los resultados de este vínculo fue el auge de la corriente enactivista que, desde Francisco Varela a la actualidad, ha estado motivada no sólo por la fenomenología en general, sino particularmente por la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. Tal como se ha visto a lo largo de esta presentación, elementos que son fundamentales para el enactivismo son rastreables en la obra de este autor, a saber: la crítica al reduccionismo, el privilegio de la percepción, la intencionalidad operante, la conciencia encarnada y la idea de la cognición y la acción sin representación.

Es la orientación fenomenológica de los avances de las ciencias cognitivas lo que ha permitido considerar un sujeto que no diseña el mundo sino que, por el contrario se halla en él desde el momento mismo en que abre los ojos. Despertando no sólo él sino el mismo mundo que habita. Es nuestra configuración corporizada la que nos permite reflexionar sobre el mundo, siendo precisamente estas estructuras corporizadas y vividas el sustrato de la cognición (Varela, 2011, p. 27). Ella es pues un fenómeno experiencial y encarnado. En ese sentido, nuestro modo de conocer está dado en tanto primero habitamos y experimentamos el mundo.

En cada situación, el mundo motiva nuestras acciones sin requerir que haya en nuestra mente una representación de un objetivo, evitando el condicionamiento representacional de la cognición (Dreyfus, 1999). La habilidad para responder a las solicitudes del mundo no radica en lograr una representación mental de una meta a conseguir; por el contrario, el sujeto sólo aprende el movimiento cuando lo incorpora dentro de su mundo y en ese mover el propio cuerpo apunta a las cosas, responde a su llamado en ausencia de cualquier representación (1993, p. 156). Tal como lo afirma Merleau-Ponty: "nuestro cuerpo no es objeto para un «yo pienso»: es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio" (1993, p. 170). La conciencia originaria es más bien un «yo puedo» (1993, p. 154). La navegación del entorno gracias a la percepción, la acción del cuerpo vivido da lugar al equilibrio de la estructura sujeto-mundo y con ello constituye *sentido* para sí. El sujeto hace emerger el mundo, como el mundo al sujeto; el equilibrio del sistema hace emerger el *sentido*.

Tanto para la fenomenología como para el enfoque enactivo, la cognición no es la representación de un mundo pre-configurado por una conciencia también pre-configurada, sino la puesta en escena de un mundo y un sujeto a través de la variedad de acciones que el segundo ejecuta en el primero.

4. Conclusiones

Al comenzar la investigación de la presente tesis la finalidad principal era analizar los elementos presentes en la fenomenología de Merleau-Ponty que dan cuenta de que ésta –su fenomenología de la percepción- es una fuente teórica esencial para el enfoque enactivo de la cognición. Para este enfoque no objetivista, el conocimiento emerge de nuestra capacidad de comprensión que está arraigada en la estructura de nuestra corporización (Varela, 2011, p. 177) y ésta nos permite dar *sentido* a nuestro mundo. La orientación fenomenológica de algunas de las ciencias cognitivas contemporáneas es la que ha permitido considerar una conciencia encarnada que experimenta el mundo y, a partir de ello, constituye *sentido*.

Las teorías clásicas postulaban la percepción como facultad cognoscitiva. Por la vía empirista se consideraba el cuerpo como *partes extra partes* que establecían unas relaciones con el mundo en la que se daba una correspondencia uno a uno entre estímulos y respuestas. La posibilidad de llevar a cabo asociaciones de nuestras impresiones puras por acción de la memoria o por la atención permitía la constitución de un mundo determinado, cuya estabilidad estaba garantizada por la hipótesis de constancia. De otro lado, la vía intelectualista, en lugar de acentuar la experiencia proponía un retorno a la conciencia, pero una conciencia constituyente que poseía la estructura inteligible de todos sus objetos. El mundo era pues constituido una vez más como mundo determinado, en el que el sentir debía estar limitado al estímulo real, pues la atención no debía dar lugar a ambigüedades o confusión. En el primer caso se proponía una operación de conocimiento basada en la grabación progresiva de cualidades y formas habituales, dando lugar a una objetividad absoluta; en el segundo caso se apuntaba a una subjetividad, igualmente absoluta, en tanto la conciencia debía ser poseedora de todos sus objetos. Lo que la sensación no dejará percibir con claridad debía ser clarificado por la acción del juicio.

La propuesta clásica de una teoría de la percepción constituye, según Merleau-Ponty, la puesta en escena de una teoría de la representación, en la que el mundo es mundo para el sujeto en tanto puede representar los rasgos relevantes de una determinada situación. Merleau-Ponty, tal como se muestra en el presente trabajo, desarrolla una crítica a estas posturas que resultan similares a las críticas al cognitivismo de las que parte el enfoque enactivo de la cognición. El filósofo francés señala, en primera instancia, que el mundo no está configurado por impresiones puras, sino por relaciones que se configuran siempre dentro de un campo. El cual es creado por el cuerpo, por lo que éste no puede ser considerado como un elemento distractor, sino precisamente como el centro de toda posible percepción. No se requerirá ni una conciencia constituyente ni algo adicional como la atención o el juicio, pues no habrá nada que aclarar, no habrá realidad que constituir proposicionalmente. El *sentido* que emerge en la percepción es anterior a todo orden predicativo.

El empirismo y el intelectualismo pretendían alcanzar el mundo renunciando a habitar las cosas. Un intento de bosquejar ante la mirada formas determinadas y siempre constantes que desdibujaran toda posible ilusión por la acción del juicio. Pero, todo acto predicativo sólo lleva a desvanecer el fenómeno del mundo. Entonces, la fisiología y la psicología dan cuenta de un sujeto, cuyo cuerpo es comprensible sólo como *partes extra partes*. De acuerdo con la fisiología, todo excitante debía ser localizable corporalmente. Sin embargo, los casos patológicos evidenciaban las deficiencias de sus presupuestos, pues en el caso de la experiencia del miembro fantasma, por ejemplo, si bien se da en el paciente un excitante éste no es localizable. Para la fisiología esto sólo es posible como resultado de lesiones cerebrales que conllevan a la persistencia de estimulaciones interoceptivas; la psicología, por su parte, alude a la emoción que recuerda las de la herida del miembro amputado y que da lugar a la representación de una presencia efectiva.

Desde la óptica de Merleau-Ponty lo que hace identificable la sensación no es el instrumento del que se sirve, esto es, la parte del cuerpo implicada sino la forma en que se organizan los estímulos entre sí. Lo que ocurre en el caso de la experiencia del miembro fantasma es que el sujeto está abocado a un mundo que despierta en él ciertas intenciones y que le revela su ambigüedad como cuerpo actual y habitual. Esto es el movimiento del *ser-del-mundo*, que no es otra cosa que una atención a la vida que hace al sujeto consciente de unos movimientos

nacientes. En ese sentido, el rechazo de la deficiencia se justifica en el intento del sujeto por unirse al mundo de manera efectiva.

La discusión frente al caso patológico de la experiencia del miembro fantasma –o el anosagnóstico- conduce a explorar la noción de esquema corpóreo, pues la ausencia del miembro fantasma y la experiencia del mismo devela que no hay una correspondencia entre el medio objetivo y el fenoménico. Este concepto es, pues, fundamental para el desarrollo del enfoque fenomenológico en el que se apoyará luego el enfoque enactivo de la cognición.

El esquema corporal es la toma de conciencia de la postura propia en el mundo intersensorial, que en tanto dinámico permite conocer la ubicación de cada parte de nuestro cuerpo de cara a una tarea actual o posible, sin necesidad de ser reflexivamente consciente del propio cuerpo. Ello conlleva a re-considerar la espacialidad, no como *espacialidad de posición* sino *de situación*, en la medida en que el sujeto está polarizado por las tareas o actividades a realizar y que orientan su intencionalidad. Esta sólo varía en función del aparecer de una nueva tarea. Para Merleau-Ponty, el esquema corporal constituye pues el sistema sujeto-mundo, para el que la tarea emerge en la situación concreta que le arranca unos movimientos. De ahí que, la intencionalidad a la que refiere el autor sea una intencionalidad motriz. El caso de Johann Schneider permitió mostrar que aun cuando éste no tenga conciencia tética del estímulo o de la reacción, puede ejecutar el movimiento de tocar su nariz cuando es picado por un mosquito en tanto habita su cuerpo, él es su cuerpo y éste es una potencia en el mundo. El paciente ejecuta el *Greifen* que no es una referencia al espacio objetivo sino una conciencia de lugar del espacio corpóreo y no del espacio objetivo.

Es así como el cuerpo configura con el mundo un sistema y en la medida en que se da su movimiento se constituye el espacio. Para la perspectiva intelectualista el espacio es condición de posibilidad de la sensación, la cual es siempre sensación de algo y por tanto ésta no aporta a la experiencia del espacio; el empirismo por su parte, pretende separar los sentidos, en función de sus contenidos, del conocimiento y trasladarlos de uno a otro. El espacio entonces sólo es posible en tanto tangible, en tanto considerado como producto de los sentidos de la vista y el tacto. Ahora bien, para Merleau-Ponty, tal como se ha presentado, la sensación no es una materia indiferente o abstracta, sino una estructura de consciencia,

una manera de *ser-del-espacio*. En esa medida, los contenidos de los sentidos no pueden separarse en virtud de la configuración global del mundo. Cada uno de estos provee un tipo de síntesis distinta, pues cada órgano de los sentidos interroga el objeto a su manera. Para tener una experiencia única se requiere la comunidad de significación de la experiencia táctil y visual y este engranaje sensorial junto con el movimiento corporal, con el que el cuerpo se proyecta hacia un medio concreto o intencional constituye la síntesis fenomenal que da lugar a la unidad del espacio.

Por último, habiendo descrito y analizado la propuesta de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty se hizo énfasis en la relación entre dicha propuesta y el enfoque enactivo de la cognición. Para este enfoque la cognición no es la acumulación de información que permite representar la realidad, sino la constitución de *sentido* dada en la experiencia en y con el mundo. Al igual que para Merleau-Ponty, el enfoque enactivo considera que esta constitución está dada en la percepción como fenómeno corporizado que permite navegar el entorno. Las cinestias –concepto que emplea Husserl-, el movimiento corporal propio, es la instancia pre-reflexiva de la que emerge toda significación y el cuerpo vivido, el punto cero de orientación por el que se pueden localizar los objetos. Mientras que el esquema corporal permite las asociaciones de los contenidos de la experiencia.

En conclusión, el enfoque enactivo de la cognición tiene sus cimientos en la tradición fenomenológica. Tal como aquí se ha presentado la fenomenología de la percepción que desarrolla Merleau-Ponty particularmente tiene una pertinencia muy significativa en la emergencia de dicho enfoque. Hoy por hoy, la lectura de Merleau-Ponty no sólo permite conectar y comprender elementos que se encuentran en la base de la propuesta enactiva, tales como la crítica al reduccionismo, el privilegio de la percepción, la intencionalidad operante, la conciencia encarnada y la idea de la cognición y la acción sin representación, sino que además permite seguir desarrollando estas consideraciones contemporáneas de la cognición.

Bibliografía

BOTERO, J. (2009) *Fenomenología y ciencias cognitivas*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 19-29.

DESCARTES, R. (2009) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Traducción y edición a cargo de Jorge A. Díaz. Bogotá: Universidad Nacional.

DEWEY, J. (1896) The reflex arc in psychology. *The Philosophical review*. University of Chicago. Vol. III, N° 4, pp 357-370.

DREYFUS, H. & DREYFUS, S. (1999) *The challenge of Merleau-Ponty's phenomenology of embodiment for cognitive science*. In Gail Weiss & Honi Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*. Routledge. pp. 103--120

EMBREE, L. (1980) *El examen de la psicología de la forma de Merleau-Ponty*. Publicado en: *Revista española de fenomenología*, vol. Extra: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer aniversario 1908-2008, 73-107.

FLYNN, B. (2011) *Maurice Merleau-Ponty*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

FODOR, J. (1983) *The modularity of mind*. Cambridge: MIT Press.

GALLAGHER, S. (1986) *Body image and Body schema: A conceptual clarification*. Inc. *The Journal of Mind and Behavior*. Vol. 7, Número 4. The institute of Mind and Behavior: Págs. 541-554.

_____ (1986b) *Lived body and environment*. *Research in Phenomenology* 16: 139-170. Reprinted in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy* Vol II. D. Moran and L. Embree (eds.), London: Routledge, 2004.

_____ (2005) *How the body shapes the mind*. New York: Oxford University Press.

GALLAGHER, S., COLE, J. (1995) *Body schema and body image in a deafferented subject*. *Journal of Mind and Behavior* 16: 369-390; reprinted in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, ed. Donn Welton. Oxford: Blackwell, pp. 131-147

GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D. (2013) *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. Madrid: Alianza Editorial.

HUME, D. (2008) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.

HUSSERL, E. (2001) *Analyses concernig passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic*. Trad. Anthony Steinbock. Estados Unidos: Kluwer Academic Publisher.

_____ (1980). *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. de Jas Reuter. México: UNAM.

_____ (2005) *Ideas II*. Trad. Antonio Ziri3n Q. México: Fondo de Cultura Econ3mica.

JENSEN, R. T. (2009). *Motor Intentionality and the Case of Schneider*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(3), 371-388. DOI: 10.1007/s11097-009-9122-x

KANT, I. (2007) *Crítica de la Raz3n Pura*. Traducci3n, notas e introducci3n de M. Caimi. Colihue, Buenos Aires: Ediciones Cohhue.

LAKOFF, J. & JOHNSON, M. (1999) *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books.

LOCKE, J. (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económico.

MAROTTA, J.J. & BEHRMANN, M. (2004) Patient Schn: has Goldstein and Gelb's case withstood the test of time? *En: Neuropsychologia* 42 (2004) 633–638.

MERLEAU-PONTY, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Madrid: Editorial Planeta-De Agostini.

_____, (1957) *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso. Buenos Aires: Librería Hachette.

_____, (1964) *The primacy of perception and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*. Editor: John Wild. Estados Unidos: Northwestern University Press.

RYLE, G. (2005) *El concepto de lo mental*. Trad. Eduardo Rabossi. Barcelona: Paidós.

SCHEERER, E. (1984) *Motor theories of cognitive structure: A historical review*. En *Cognition and motor processes*. Ed. Prinz and A.F. Sanders. Berlín: Springer-Verlag.

SHAPIRO, L. (2010) *The embodied cognition. New problems of Philosophy*. New York: The Routledge Taylor & Francis Group.

SHEETS-JOHNSTONE, M. (2011) *The primacy of movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

VARELA, F. (2005) *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona: Editorial Gedisa.

VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCH, E. (2011) *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Ed. Gedisa.

YÁÑEZ, J. & GARAVITO, M. (2011) *Merleau-Ponty y las raíces de cognición encarnada*. En: *Cognición corporizada y embodiment*. Ed. Jaime Yáñez y Adriana Perdomo. Bogotá: Editorial Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.