

DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD A UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUJETO ENCARNADO*

ARIELA BATTÁN HORENSTEIN

I. La corporeidad rescatada

El presente trabajo intenta ser lo que el propio título insinúa, la indicación de un derrotero y una invitación para comenzar a recorrer un camino reflexivo que va, precisamente, de la fenomenología de la corporeidad, esto es, del descubrimiento del cuerpo propio y de su experiencia, a una epistemología, entendida como una concepción del conocimiento que asume las condiciones de su producción, situación y encarnación, como un aspecto insoslayable en su justificación.

Intentaré desarrollar a continuación algunos de los tópicos centrales que jalanan este recorrido propuesto, para dejar, al menos esbozada, lo que entiendo puede ser una epistemología de la subjetividad encarnada. Para ello me propongo comenzar con una introducción general a la revalorización del lugar del cuerpo en el contexto filosófico del S XX, para luego avanzar en el tratamiento del problema del cuerpo propio y la experiencia del otro en el seno de la fenomenología merleau-pontyana. La filosofía de M. Merleau-Ponty será, durante la exposición, la inspiración teórica que guía estas reflexiones, de allí la importancia y la necesidad de plantear algunos de sus postulados centrales, en especial su concepción del cuerpo fenomenal y sus reflexiones en torno a la experiencia de la alteridad en el contexto del mundo cultural. Una vez realizado esto pasaré a tratar la relación entre la fenomenología de la corporeidad y la epistemología de la subjetividad encarnada, en virtud de la reconsideración del cuerpo como condición de posibilidad del conocimiento. El trasfondo problemático que subyace a esta exposición

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en la Facultad de Educación de Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Agradezco a los asistentes al Programa de Doctorado por los comentarios realizados, los cuales fueron de gran utilidad a la hora de revisar el texto para darle su forma definitiva.

es, precisamente, la factibilidad de las ciencias humanas más allá de las canónicas distinciones sujeto-objeto, naturaleza-cultura, materia-conciencia.

El tema del cuerpo y, en consecuencia, el problema de la corporeidad han tomado por asalto, en el escenario filosófico del S. XX, el protagonismo que antes se les había negado, relegado el cuerpo a un papel secundario, a una fugaz aparición subrepticia entre las bambalinas del pensamiento. Esta recuperación del protagonismo del cuerpo ha sido acompañada por una importante transformación teórica, operada sobre la conceptualización de la corporeidad. M. Merleau-Ponty, afirma, que a finales del S. XIX el cuerpo era concebido como “un trozo de materia, un haz de mecanismos”, en el S. XX, en cambio, se recupera la concepción del “cuerpo animado”, del cuerpo vivido, al recurrir a una noción, la de “carne”, mediante la cual se borra la línea divisoria que lo distinguía del espíritu.¹

La fenomenología y la filosofía existencial fueron pioneras en esta tarea de recuperación de la corporeidad, ocupadas prioritariamente en la descripción de la experiencia del cuerpo propio, ese mismo que, ya en el paradigma mecánico de Descartes, había introducido un índice de ambigüedad e incertidumbre, por encontrarse inseparablemente de mi lado y ser irreductible a la consideración geométrica, “ese cuerpo que llamo mío”.

En esta exposición intentaré situar el problema de la corporeidad en el seno de la discusión epistemológica contemporánea. El interés por esta temática está motivado por la necesidad de dar respuesta al desafío de repensar las dicotomías clasificatorias de las disciplinas empíricas para buscar ámbitos de especulación compartidos. Pienso que la filosofía debe ocupar ese lugar, esa antesala, en la que, por un lado, se anuncia la presencia de las ciencias fácticas, pero que también a veces sirve para mantenerlas a distancia y encerradas sobre su propio campo disciplinar, dejando yermo el ámbito de su justificación. La filosofía no puede, como dice Merleau-Ponty, arrogarse el derecho a la interpretación última de los términos de la ciencia, pero sí puede, y debe, instarla al diálogo, especialmente porque la especulación científica proporciona al filósofo “ciertas articulaciones del ser” que, de otro modo, la filosofía debería tratar de descubrir por sí sola. En este caso, en particular, se trata de las “articulaciones del ser” concernientes al mundo social y cultural que son objeto de las ciencias humanas. Éstas, en algunas ocasiones, se ven sometidas a los criterios de demarcación y justificación impuestos por el canon naturalista, de allí la importancia y la necesidad de volver a ellas, provis-

¹ Cf. *Signos*.

tos de categorías que permitan hacer de lo social algo más que un mero “objeto científico”.²

La importancia epistemológica del tema de la corporeidad ha sido destacada y puesta de relieve por el filósofo Charles Taylor, quien emprende en sus obras una crítica al modelo de conocimiento representacionista y fundacionalista de la modernidad y sus consecuencias, no sólo relativas al conocimiento, sino también a la ética y la política.³ Este modelo presupone, por un lado, que nuestro vínculo cognoscitivo con el mundo está mediado por representaciones,⁴ es decir, por un tipo de entidades postuladas, en la mayoría de los casos, para minimizar o simplemente anular todo índice de contingencia, incertidumbre y ambigüedad que pueda provenir del contacto sensorial directo o indirecto con los objetos. Por otro lado, es preciso tener en cuenta que, estas representaciones son caracterizadas positivamente, esto es, según criterios de inmutabilidad, permanencia o duración, transparencia e indubitabilidad, llegando a constituir, *a posteriori* de su establecimiento como tales, la pauta de validez y verdad que rige a todo otro objeto de conocimiento. Estas representaciones proporcionan a su vez la base sólida sobre la cual se pretende asentar todo el edificio de la ciencia.

No es un dato menor para nosotros, el hecho de que Taylor reconozca la raigambre merleau-pontyana de su posición. Este filósofo encuentra en el desarrollo de la concepción del cuerpo fenomenal un punto de apoyo para su crítica, la cual es asestada simultáneamente sobre dos blancos: por un lado, la comprensión del sujeto como “yo puntual idealmente preparado para tratar instrumentalmente al mundo” (*Argumentos Filosóficos*); mientras por otro lado, está dirigida a la canónica asunción del “objeto” científico (*Las Fuentes del Yo*) como un objeto absoluto, esto es, independiente de cualquier descripción o interpretación que se pueda ofrecer de él, de “alguien” para quien pudiera tener significado, e incluso de toda referencia a un entorno. Taylor rechaza, naturalmente, estas definiciones porque son los supuestos que sostienen la noción de objetividad, que obstaculiza y entorpece la elucidación de la subjetividad en el marco de la investigación científica. Por otra parte, también hace extensiva su crítica al fundamento mismo del conocimiento, al desacreditar al sujeto epistemológico, y proponer un yo situado y encarnado como condición de posibilidad del conocimiento. Más allá de los intereses teóri-

² El riesgo epistemológico de esta operación lo pone de manifiesto Merleau-Ponty cuando se refiere al historiador, quien, motivado por la pretendida objetividad disciplinar, acaba obteniendo tan sólo una representación del fenómeno, de la cual quedan excluidos la contingencia y la gratuidad de los acontecimientos para convertirlo en una pieza perfectamente ensamblada y en un engranaje necesario de hechos.

³ Cf. *Argumentos Filosóficos*, *Las Fuentes del Yo* y *La Ética de la Autenticidad*.

⁴ El conocimiento es entendido así como “la imagen interna de una realidad externa” (Taylor, (1995), p. 21).

cos que animan a Taylor, me parece importante destacar la manera en que es reintroducida la corporeidad en el ámbito de la reflexión filosófica, es decir, ya no más bajo la forma de la intromisión, o de la aparición fortuita. El cuerpo, por el contrario, es propuesto como condición de posibilidad del conocimiento, esto es, como la condición de cierta experiencia del mundo.⁵

La revalorización epistemológica del cuerpo ha sido, indudablemente, fruto de la transformación conceptual operada por Merleau-Ponty. La fenomenología merleau-pontyana es la filosofía del S. XX que emprende, de manera más exitosa, la tarea de superación del dualismo sustancialista y de rescate ontológico de la corporeidad, mediante una estrategia de descripción fenomenológica de la experiencia del cuerpo propio. La tradición filosófica de la modernidad fijó conceptualmente la noción de "cuerpo" a la de "extensión", y esta última, a la vez, fue definida en términos sustanciales, estipulándose de esta manera su independencia con respecto a toda otra sustancia, excepto la divina, para mantenerse en la existencia. En ese contexto histórico del S. XVII, se origina uno de los problemas nucleares de la cultura occidental, el problema de las relaciones mente-cuerpo. La filosofía del S. XX es heredera de esta distinción ontológica, que intenta ser superada, tanto en la tradición anglosajona, como en la continental, mediante estrategias diversas (lógico-semánticas y materialistas,⁶ en la primera, fenomenológicas y existenciales, en la segunda).

El rescate ontológico merleau-pontyano es de corte fenomenológico, justamente, porque no se antepone a él la afirmación de entidades y existentes, sino que se circunscribe, mediante la aplicación de la reducción, a la descripción de la *Erlebnis* (de la vivencia del cuerpo propio) experiencia incuestionable y anterior a todo saber predicativo. Es a partir de esta descripción que Merleau-Ponty, a lo largo de su obra, logra desarrollar lo que será el concepto central de la última etapa de su filosofía, la noción de carne, *chair*, de la que afirma "... no es el cuerpo objetivo, y tampoco el cuerpo pensado por el alma como suyo", sino más bien,

⁵ Taylor va a afirmar que Merleau-Ponty hace uso de un argumento trascendental para "arribar" a esta conclusión. El argumento trascendental, tal como explica, es aquel que empieza "con la afirmación de que algún rasgo de nuestra experiencia es indudable y que está más allá de cualquier objeción, para luego avanzar hacia una conclusión más fuerte, relativa a la naturaleza del sujeto o a la posición del sujeto en el mundo", ((1995), p. 43). El problema con este tipo de argumento es que procede regresivamente, de modo tal que la fortaleza de la conclusión depende de que se cumpla la condición de partida.

⁶ Sobre la recepción del problema mente-cuerpo en la tradición anglosajona recomiendo el artículo de J. Kim (2002), "El problema mente-cuerpo tras cincuenta años", para un tratamiento ejemplar de la resolución lógico-semántica la ya clásica obra de G. Ryle, *The Concept of Mind* (1949), y para un panorama de la asunción materialista del problema se sugiere *Matter and Consciousness* (1984) de P. Churchland.

"... lo sensible en el doble sentido de lo que se siente y lo que siente".⁷ La noción de carne será luego generalizada a la totalidad de lo sensible, para dar así lugar a la verdadera superación del dualismo.⁸

II. El cuerpo entre naturaleza y cultura en la fenomenología merleau-pontyana

La fenomenología de Merleau-Ponty constituye un insistente esfuerzo por deshacerse de las dicotomías heredadas, fundamentalmente, de una que está arraigada al modelo epistemológico contemporáneo, y ha dado lugar a acaloradas disputas entre los defensores del modelo canónico de las ciencias naturales y los que abogan por la independencia de las ciencias humanas. Me refiero a la tajante distinción entre naturaleza y cultura. El estudio de la totalidad del pensamiento merleau-pontyano puede abordarse con esta inspiración problemática. Resulta interesante identificar distintos niveles y perspectivas de análisis de las relaciones entre naturaleza y cultura en cada una de las obras, y ver cómo están todos orientados hacia el mismo fin, este es, mostrar la inherencia del mundo natural y el mundo cultural. Merleau-Ponty sostiene que es imposible "superponer en el hombre una primera capa de comportamientos 'naturales' y un mundo cultural o espiritual fabricado", porque "en el hombre todo es fabricado y todo es natural, [...], en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico".⁹

El descubrimiento del cuerpo fenomenal contribuye de manera fundamental en la disolución de la dicotomía "naturaleza-cultura", al permitir concebir al cuerpo como algo más que el "receptor de lo sensible" o "sustrato de la conciencia", para considerarlo como "huella de la existencia" y "punto de pasaje de una dinámica expresiva",¹⁰ volveré sobre esta idea más adelante.

Con la esperanza de avanzar hacia la temática propuesta en esta exposición introduciré ahora lo que, en mi opinión constituye, ante todo, el gozne, la bisagra, mediante la cual se vinculan la fenomenología de la corporeidad y la epistemología de la subjetividad encarnada, y proporciona, además, los elementos para la crítica

⁷ "Mi cuerpo es en grado sumo lo que toda cosa es: *un eso* dimensional. Es la cosa universal — Pero, mientras las cosas sólo se convierten en dimensiones en la medida en que son acogidas en un campo, mi cuerpo es este campo mismo, es decir, una realidad sensible que es dimensional *de por sí*, medida universal" ((1960) p. 312. Nota de trabajo de junio de 1960).

⁸ Cf. (1960), p. 244 y s. Nota de trabajo de junio de 1959. "El tejido común con que están hechas todas las estructuras es lo *visible*, lo cual no pertenece en modo alguno a lo objetivo, a lo en sí, sino a lo trascendente, — y no se opone al para sí, no tiene cohesión si no para un Sí".

⁹ Merleau-Ponty, M. (1945), p. 206.

¹⁰ Barbaras, R. (1991), p. 60.

al privilegio del objetivismo en las ciencias del hombre. Me refiero a la problematización que hace Merleau-Ponty del cuerpo como "objeto cultural" y la experiencia del otro.

A. ALTERIDAD Y CUERPO PROPIO

Cuando en *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty introduce el problema del otro, aparecen de inmediato las limitaciones epistemológicas del objetivismo, esto es, de la configuración del "objeto" de conocimiento. El problema de la experiencia del otro, por un lado, hace patente y pone en tela de juicio el prejuicio de la conciencia transparente y constituyente, y, por otro lado, socava la validez de la distinción sujeto-objeto como punto de partida para las ciencias del hombre.

Toda ciencia de la subjetividad, toda disciplina que se ocupa del hombre y lo social, se enfrenta al problema que Merleau-Ponty expresa en los siguientes términos, "¿cómo el vocablo Yo puede ponerse en plural, cómo formarse una idea general del Yo, cómo puedo yo hablar de otro Yo diferente al mío, cómo puedo saber que existen otros Yo, cómo la conciencia que, en principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del Yo, puede ser captada en el modo del Tú y por ende en el modo del "Se" (On)?"¹¹

Este es un problema de larga data, el propio R. Descartes se preguntaba, cómo saber si esos hombres que, desde su ventana, veía caminando por la calle, no eran en realidad autómatas ataviados con capa y sombrero. La fenomenología merleau-pontyana logra sobrepasar esta limitación, al proponer que ese cuerpo autómata, conglomerado de órganos, no es más que una imagen empobrecida del cuerpo vivido. Por el contrario, todo cuerpo es el "vestigio elocuente de una existencia". Esta elocuencia se efectiviza, se hace patente, por ejemplo, en el gesto, el cual establece y configura una relación posible entre el otro, mi cuerpo y el mundo cultural que, como una atmósfera nos rodea. El gesto posee una significación inmanente que no es alcanzada "por un acto de interpretación intelectual", sino que es recogido por el cuerpo, porque, sostiene Merleau-Ponty, "el gesto del que soy testigo dibuja en punteado un objeto intencional".¹² El gesto habita el cuerpo, lo metamorfosea y lo transforma en potencia expresiva que entabla una relación con el otro como comunicación.

Esto es, a su vez, posible porque el medio cultural es un orden del sentido apprehensible, captable, por el cuerpo propio, y no una estructura impuesta sobre la naturaleza. Teniendo esto como horizonte teórico, Merleau-Ponty se pregunta-

¹¹ Merleau-Ponty (1945), p. 360.

¹² Merleau-Ponty (1945), p. 202.

rá, retomando la preocupación cartesiana, pero para dirigirse en otra dirección, "... ¿por qué los movimientos del otro acaban por presentarse como gestos, por qué el autómata se anima, y aparece el otro...?"¹³

La experiencia del otro péndula entre dos extremos igualmente peligrosos, el objetivismo y el solipsismo. El objetivismo opera por analogía, el solipsismo por reducción del otro a mi proyecto de mundo.

El objetivismo se apoya en la distinción de los modos de existencia, se existe como cosa o como conciencia, ser en sí o ser para sí. En este contexto, el acceso al otro está mediado y determinado por la conciencia objetivante y constituyente, a través de una operación contradictoria, por la cual distingo al otro de mí, en cuanto soy conciencia, para reducirlo a cosa entre las cosas. Y si, por caso, pienso al otro como conciencia, caigo en la paradoja de pensar una conciencia (que es pura interioridad) desde el exterior. No hay lugar para el otro como conciencia en el pensamiento objetivo, sólo como cosa. Según Merleau-Ponty, para pensar al otro como verdadero yo, debería pensarme a mí misma como objeto para el otro, lo cual me está vedado, pues sólo poseo un saber de mí como conciencia (transparente).

Ahora bien, ¿cómo se llega metodológicamente, en el pensamiento objetivo, a afirmar la existencia del otro? Se llega, pues, mediante un razonamiento por analogía, es decir, constatando la otra conciencia por comparación e identificación de los comportamientos del otro con los míos. Este recurso metodológico es aplicado, según Merleau-Ponty, en la experiencia del mundo cultural que me rodea, cuando, luego de ver otros hombres y el uso que ellos hacen de ciertos utensilios, "interpreto sus conductas por analogía con la mía y por mi experiencia íntima, que me enseña el sentido y la intención de los gestos percibidos".¹⁴ El problema resultante es que el otro es comprendido sólo por mí, el pensamiento y lo pensado se unifican en una misma conciencia.¹⁵

En el extremo opuesto, y con diferentes consecuencias epistemológicas, se ubicaría la operación por medio de la cual tengo acceso al otro, puedo confirmar su presencia a través de la percepción de sus comportamientos y de su conducta, sin embargo, éstas no tendrán jamás un idéntico sentido para el otro y para mí, pues en un caso se tratará de "situaciones vividas", mientras en el otro serán simplemente "situaciones presentadas". De modo que, si quiero comprender al otro,

¹³ Merleau-Ponty (1969), p.199.

¹⁴ Merleau-Ponty (1945), p. 360.

¹⁵ Según Barbaras, "Il est vrai que la philosophie réaliste tente de reconstituer la certitude d' autrui de manière indirecte, en ayant recours au raisonnement par analogie. La conscience de l' autre, par principe impénétrable, sera inférée à partir d' une ressemblance entre ce qui, seul, de lui, m' est donné, à savoir son corps objectif, et mon propre corps d' autre part", (1991), p. 39.

la única posibilidad es englobándolo en mi proyecto de mundo. La existencia del otro es un “hecho *para mí*”, y esto es lo que Merleau-Ponty denomina el riesgo del solipsismo de lo vivido, el cual es insuperable. Si bien de esta manera, logro sobrepasar el peligro de la conciencia constituyente, no puedo evitar quedar como único parámetro de medida del dolor, la alegría o el amor del otro.

La clave para la resolución de estos conflictos la encontrará Merleau-Ponty en la noción de “cuerpo propio”, o más bien, en la experiencia del cuerpo propio, en la que éste se me revela como un “tercer tipo de ser”, que supera la dicotomía cosa-conciencia. Lo que le da a la experiencia de mi cuerpo su nota distintiva es, precisamente, su carácter enigmático, no se da nunca por completo a la conciencia, porque no es su objeto, sino más bien el sustrato que hace posible su manifestación.¹⁶ Como sostiene R. Barbaras, es el descubrimiento del cuerpo propio como una “apertura al mundo” lo que nos pone a salvo de las aporías del pensamiento objetivo.

La pregunta que, entonces, queda aún por responder es, cómo paso de la experiencia de mi cuerpo a la constatación de la existencia del otro. Esto nos permitirá, también, responder luego a la otra pregunta, cómo avanzar de la fenomenología de la corporeidad a la epistemología del sujeto encarnado.

B. EXPERIENCIA DEL CUERPO PROPIO Y EXISTENCIA DEL OTRO

Merleau-Ponty propone en *Fenomenología de la Percepción*, lo que podríamos denominar, dos vías de acceso a la corporeidad fenomenal, esto es, al cuerpo propio. Una de esas vías de acceso es la que se da en la propia vivencia, constituyendo, fundamentalmente, una modalidad existencial privilegiada y originaria que me proporciona la experiencia de mí misma como subjetividad encarnada, la otra es la que se da mediante el fenómeno perceptivo. Una y otra vía de acceso tienen consecuencias diversas en lo que se refiere a la constatación de la alteridad, no obstante, ambas confluyen por igual en la determinación de la epistemología de la subjetividad encarnada, de allí la importancia de su tratamiento en el contexto de este trabajo.

El cuerpo propio, al no ser un objeto que se encuentra como polo de la inspección, sino que se sitúa “del lado de mí”, me revela un modo de existencia ambiguo, un “tercer tipo de ser”, decía antes parafraseando a Merleau-Ponty, para el cual no dispongo otro medio de conocerlo más que vivirlo. De manera simultánea, ni antes ni después, el cuerpo se me da según la modalidad perceptiva, veo mis manos, puedo ver mis piernas en movimiento, incluso sentir el calor de mis

¹⁶ Este carácter no es exclusivo del cuerpo, atañe también al mundo.

mejillas al sonrojarse, sin embargo, ese cuerpo propio se presenta a la percepción de manera limitada y por escorzos.

Por otra parte, la forma de conocimiento o reconocimiento por medio de la vivencia, que es el “*yo soy mi cuerpo*”, entraña todavía un riesgo (relacionado con lo antes mencionado), en lo que se refiere a la posibilidad de la alteridad, si no se ha operado previamente el rescate ontológico del otro del mundo objetivo. Mi experiencia del cuerpo propio no es transferible a la experiencia del otro, al no poder afirmar que experimento el cuerpo del otro, al menos en el mismo sentido en que lo digo del mío, tal como vimos. Sin embargo, en la medida en que mi cuerpo ha dejado de ser para mí un fragmento de materia o un conglomerado de órganos, el cuerpo del otro también deja de serlo, porque reconozco en él una modalidad existencial de apertura al mundo, a través de su cuerpo.¹⁷ Es en este sentido y, sólo en él, que puedo decir que el cuerpo del otro es un objeto cultural, pues es el portador de un comportamiento y, en la medida en que es tal, se ofrece a mi percepción.

Esta afirmación nos introduce en el ámbito problemático de la segunda forma de acceso a la alteridad, que nos permite escapar al peligro del objetivismo y del solipsismo, la percepción.

El fenómeno central de la subjetividad encarnada, o cuerpo propio determina la configuración de la experiencia del otro según el modelo ofrecido por la experiencia perceptiva en general. La modalidad perceptiva, por un lado, se cumple en mí de manera incompleta, hay partes de mi cuerpo que permanecen ocultas a la inspección directa, tal como la nuca, la espalda o el escorzo superior de mi cabeza; sin embargo, resulta de fundamental importancia porque me da al otro, por medio de su cuerpo, como visible para mí en un mundo que se constituye en lugar de aparición. El fenómeno de la percepción instaaura entre el otro y el yo una relación recíproca, porque, “...la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos mirada inhumana...”,¹⁸ esto es imposible por la postulación de la subjetividad encarnada que me coloca en el mundo como proyecto y expresión.

En definitiva, tal como sostiene Merleau-Ponty en *La Prosa del Mundo*, “... no habría otros para mí [...] si yo no tuviese un cuerpo y si a su vez no lo tuviesen ellos, un cuerpo mediante el cual pueden deslizarse en mi campo [...] y presentár-

¹⁷ G. B. Madison, un estudioso del pensamiento merleau-pontyano, explica esto subrayando que una vez sustituida la noción de interioridad pura por la de un ser que vive fuera de sí mismo (que se trasciende), el otro, también comienza a ser trascendencia y es esta, precisamente, la condición de nuestro encuentro (Cf. Madison (1973), p. 58).

¹⁸ Merleau-Ponty (1945), p. 372.

seme como presas del mismo mundo, aprehendiendo el mismo mundo que yo".¹⁹ Contrariamente a lo que ocurre con mi propio cuerpo, el medio de acceso privilegiado al otro está dado, pues, por la percepción. El otro, el mundo y yo conformamos un sistema perceptivo. Las conclusiones de Merleau-Ponty sobre el mundo percibido que preceden el capítulo dedicado a la alteridad en *Fenomenología de la Percepción*, contribuyen a completar la comprensión de la experiencia del otro mediante la descripción de las circunstancias que propician cualquier acto de percepción, entendido siempre como comunicación y consumación de las potencia perceptiva de nuestro cuerpo que se acopla a las cosas.²⁰ El otro no viene después del mundo, hay mundo perceptible, mundo cultural y social porque hay otro, el mundo es el lugar donde los otros humanos, así como las cosas, pueden aparecer.²¹

III. Fenomenología de la corporeidad

Luego de haber revisado el abordaje filosófico del tema del cuerpo en el seno de la filosofía merleau-pontyana y haber considerado el rescate ontológico que a partir de ésta se concreta, podemos señalar cuáles son los hallazgos centrales de esta fenomenología de la corporeidad.

En primer lugar, es necesario asumir el carácter radical y originario de la experiencia del cuerpo humano. Esta es una experiencia única, subjetiva e irrevocable y multiforme, aunque intersubjetivamente contrastable.²² Sobre este particular, y aunque sin ánimo de explayarme en esas consideraciones, es interesante señalar la importancia epistemológica que ha empezado a cobrar el registro de la primera persona en las investigaciones actuales de las ciencias cognitivas, razón por la cual se recurre a la fenomenología en busca de herramientas metodológicas que permi-

¹⁹ Merleau-Ponty (1969), p. 199.

²⁰ "La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa a la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial, que la inviste de humanidad. En esta medida, toda percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas" Merleau-Ponty (1945), p. 334.

²¹ Cf. Barbaras (1991), para quien la explicitación del mundo percibido supone el horizonte perceptual del otro. En su opinión, Merleau-Ponty propone una relación circular entre mundo sensible y otro, por la cual se remiten mutuamente uno al otro.

²² El ejemplo del hombre dormido que al despertar recoge su sombrero y con él se cubre del sol, me convence de que el sol que él ve es el mismo que yo veo.

tan describir la conciencia y reducir el abismo explicativo entre los datos fenomenales y los procesos cognitivos.²³

En segundo lugar, esta experiencia del cuerpo propio pone en tela de juicio y relativiza la noción de conciencia o mente transparente, distinta y desencarnada, para colocarnos sobre la huella de la conciencia *engagé*, o comprometida.

En tercer lugar, y en continuidad con lo anterior, i.e., con la primacía de la experiencia del cuerpo propio, resulta fundamental no verse tentado a invertir la ecuación dualista. La ecuación dualista establece una relación de igualdad entre el hombre y la conciencia, reservando para el cuerpo el lugar de la incógnita, es decir, de lo desconocido, que deberá ser determinado en función de los otros dos términos. La fenomenología del cuerpo no considera al cuerpo separado de la conciencia, es preciso enfatizar que la experiencia de la corporeidad solamente se da a una conciencia encarnada, esta es, lo que podríamos denominar la unidad mínima de análisis para una fenomenología de la corporeidad.

En cuarto lugar, la fenomenología de la corporeidad tiene como herramientas conceptuales las elaboradas en el seno mismo de la filosofía merleau-pontyana, y es aconsejable que haga uso de ellas. Sin embargo, también es un dato para tener en cuenta el hecho de que la fenomenología, en general, y sus construcciones teóricas en particular, tienen como antecedente histórico y problemático, la imagen objetiva del cuerpo diseñada en la modernidad y vigente hasta finales del S XIX. Nociones tales como *intencionalidad* (latente y operante), *cuerpo vivido*, *cuerpo fenomenal*, *conciencia encarnada* permiten justificar un supuesto central en una fenomenología de la corporeidad, que el cuerpo es potencia expresiva e intencional, aunque a menudo cargan con el lastre semántico del pensamiento objetivo.²⁴ De allí la importancia no sólo de la adopción de un acervo categorial, sino también de la revisión crítica constante y la depuración conceptual.

En quinto lugar, es preciso tener en cuenta que, la fenomenología de la corporeidad es una *descripción* de la experiencia del propio cuerpo, en tal sentido, es un saber pre-tético el que obtenemos de ella. Esto significa, anterior al conocimiento que la ciencia y el pensamiento objetivo proporcionan del cuerpo y del mundo. La descripción y el saber pre-tético nos colocan a salvo de ciertos prejuicios que dan forma al mundo tal como lo conocemos. Se trata, pues, de la aplicación de un recurso metodológico, al que la fenomenología le da el nombre de reducción, y no

²³ Varela, F. y Shear, J. (1999) *The View from Within. First Person Approaches to the Study of Consciousness*, en especial, el artículo de Natalie Depraz "The Phenomenological Reduction as Praxis".

²⁴ Hay que tener especial recaudo con las categorías tomadas de *Fenomenología de la Percepción*, obra de la cual el propio Merleau-Ponty, años después, afirmaría que estaba todavía bajo la influencia del dualismo.

tiene por finalidad recluirmos en una suerte de arcano de la naturaleza y el instinto, sino más bien, permitámos establecer la génesis de los saberes objetivos y develar el modo en que el conocimiento científico se apoya sobre la experiencia del cuerpo propio, especialmente, la percepción, como fenómeno originario y modo privilegiado de acceso al mundo *a través* de mi cuerpo.

Los puntos considerados insinúan la ajustada urdimbre que vincula un proyecto epistemológico y la definición de la corporeidad, pues, por un lado, ofrecen las herramientas conceptuales para abordar el problema del conocimiento, y por otro proveen las condiciones del sujeto epistémico y del sujeto práctico, esto es, los medios por los cuales un sujeto encarnado interactúa cognoscitiva o pragmáticamente con el mundo que lo rodea.

IV. Consideraciones finales

La fenomenología de la corporeidad constituye, en términos teóricos, una ganancia importante porque devuelve el cuerpo al ámbito de la epistemología, pero no ya como resto, no más como obstáculo o filtro que tergiversa lo recibido, tampoco como pasividad o sustrato. Por el contrario, tenemos ahora al cuerpo como “condición de posibilidad del conocimiento”, en la medida en que ofrece las condiciones indispensables para que éste se de efectivamente.

Hemos visto, además, que no se deben despreciar esfuerzos para precaverse del objetivismo y del solipsismo, pues tanto uno como otro entorpecen la posibilidad de las ciencias del hombre, haciendo del otro y del mundo cultural meras “representaciones” u “objetos pensados”. Por el contrario, el mundo cultural nunca nos da significaciones transparentes, nos da más bien, objetos para la percepción. El mundo cultural está constituido de carreteras, ciudades, templos, utensilios y objetos, pero también de gestos y ceremonias que llevan la marca de la producción humana. El medio cultural es el resultado sedimentado, exterior y anónimo de la actividad espontánea de los hombres, vestigios cuando se trata de objetos de civilizaciones antiguas, presentes y sometidos a la lógica de la utilidad, cuando se trata de objetos de la civilizaciones en las que vivimos.

El mundo cultural es, para una epistemología de la subjetividad encarnada, un “campo permanente o dimensión de la existencia”, “con el que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos”,²⁵ una atmósfera que tiñe y da relevancia a los objetos que “contiene”, siendo el principal de ellos, precisamente, el cuerpo humano, concebido, no como cosa entre las cosas, sino más bien como el “primer” objeto cultural, por su poder de significación y de expresión.

En la epistemología de la subjetividad encarnada, el mundo cultural, el otro y el cuerpo propio, deberán constituir la condición de toda objetivación posible. Además, tal como hemos podido ver, estos tres polos conforman un sistema perceptivo que no sólo promueve al cuerpo propio como potencia perceptiva, sino que, además, determina el mundo cultural como campo y me da al otro como visible a través de su cuerpo, y como “habitante del mundo”.²⁶ La percepción, en cuanto es una modalidad de acceso al otro, proporciona también un modelo de “objetivación” que no adolecería de las críticas dirigidas por Taylor, pues no se trata ya de un objeto “incontaminado”, ni tampoco éste se obtiene por la operación de una conciencia constituyente.

En la medida en que la percepción me da al otro, lo hace apoyado en la lógica de la identidad y la diferencia, identidad porque reconozco en el otro gestos y comportamientos humanos. La experiencia del otro, según Merleau-Ponty, es semejante al intento por comprender un libro, comienzo familiarizándome con las palabras. De igual modo, la “comprensión” del otro empezaría por la captación de lo que éste tiene de semejante conmigo, el cuerpo fenomenal, portador de sentido y sistema de acciones posibles.

La experiencia del otro se daría también como diferencia, porque el otro es un “verdadero otro”, puede desorientarme, reaccionar de manera inesperada, no actuar bajo mi influjo o según mis deseos, puede incluso “emplear para con las cosas del mundo un estilo que puede resultarme misterioso”.²⁷

Es importante destacar, aunque creo que ha sido puesto de manifiesto en la exposición, que la fenomenología merleau-pontyana y, en particular, el tratamiento que en ese marco se hace del problema de la alteridad, es el horizonte teórico insoslayable en este camino hacia la epistemología del sujeto encarnado. La mirada del otro sobre mí y de mí sobre él, incluso la mirada escudriñadora del científico social, abre la posibilidad de conocimiento en infinitud de direcciones, en la medida en que uno y otro somos portadores de significaciones y comportamientos.

La configuración de la subjetividad encarnada como sujeto de conocimiento y acción, así como también objeto de elucidación científica, requerirá, pues, de la sistematización del modelo de la percepción para propiciar la comunicación con el pasado, la cultura, la sociedad o los comportamientos humanos.

Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

²⁶ Merleau-Ponty (1960), p. 255.

²⁷ Merleau-Ponty (1969), p. 206.

²⁵ Merleau-Ponty (1945), p. 373.

Bibliografía

- Barbaras, R. (1991) *De l'être au phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble.
- Churchland, P. (1984) *Matter and Consciousness*, MIT Press.
- Madison, G. B. (1973) *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Édit. Klincksiek, Paris.
- Hacking, I. (1983) *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kim, J. (2002) "El problema mente-cuerpo tras cincuenta años" en *Azafes. Rev. filos.*, 4.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la Percepción*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.
- _____ (1960) *Lo Visible y lo Invisible*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1970.
- _____ (1960) *Signes*, Gallimard, Paris.
- _____ (1968) *Filosofía y Lenguaje*, Collège de France, 1952-1960, Proteo, Buenos Aires, 1969.
- _____ (1969) *La Prosa del Mundo*, Taurus, Madrid, 1971.
- Ryle, G., (1949) *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Strasser, S. (1983) "Das Problem der Leiblichkeit in der phänomenologischen Bewegung", en Tymieniecka, A. T., (ed.) (1983) *Soul and Body in Husserlian Phenomenology. Man and Nature, Analecta Husserliana*, Vol XVI, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Taylor, Ch., (1980) "Understanding in Human Science" en *Review of Metaphysics* 34.
- _____ (1989) "Embodied Agency" en Pietersma, H., ed. (1989), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, The Center for Advanced Research in Phenomenology, co-published with The University Press of America, Washington, D. C.
- _____ (1989) *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996.
- _____ (1995) *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Varela, F. y Shear, J. Ed. (1999) *The View from Within. First-Person Approaches to the Study of Consciousness*, Imprint Academic.
- Von Wright, H. (1971) *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1982.
- Zaner, R. (1964) *The Problem of Embodiment*, Martinus Nijhoff, The Hague.