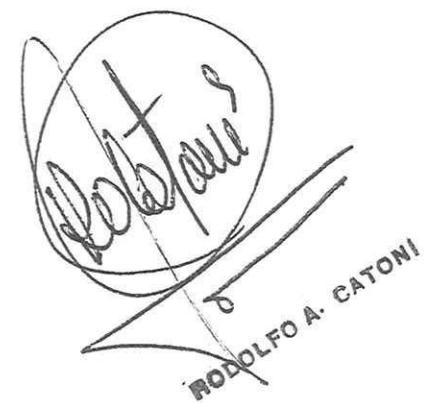


JORGE GALINDEZ

EL PAPEL DEL CUERPO
EN LA PERCEPCION



UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMAN
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
TUCUMAN, 1963

CUADERNOS DE HUMANITAS
Nº 13

EL PAPEL DEL CUERPO
EN LA PERCEPCIÓN

EL PAPEL DEL CUERPO EN LA PERCEPCIÓN

El cuerpo humano no ha sido, hasta ahora, objeto predilecto para la meditación filosófica ⁽¹⁾. O ha sido proscripto como el lastre que impide las perfecciones, tanto en lo ético como en lo teórico, o ha sido relegado, junto a los otros cuerpos, al terreno de la ciencia natural. Su importancia es obvia para el psicólogo; pero también la psicología clásica, o lo ha pasado por alto, circunscribiendo su campo a la conciencia, o se ha limitado a usar el cuerpo-objeto de la ciencia natural; en ambos casos ha salido perjudicada.

Sin embargo, ya Aristóteles había mostrado la importancia del cuerpo para el psiquismo y hasta la imposibilidad de que lo psíquico se dé sin un cuerpo. "El alma, en la mayor parte de los casos, no parece experimentar ni hacer cosa alguna sin el cuerpo; por ejemplo, encolerizarse, tener valor, desear y en general sentir. La función que parece más propia del alma es pensar; pero el pensamiento mismo, ya sea una especie de imaginación, o ya pueda tener lugar sin la imaginación, jamás puede producirse sin cuerpo" ⁽²⁾. Y tan importante es el cuerpo y sus relaciones con el alma, que el descuido en el estudio de estos puntos es una de las causas de error de las filosofías anteriores: "Por lo demás, esta teoría de Timeo es tan errónea como la mayor parte de las expuestas sobre el alma en cuanto se une el alma al cuerpo en que se encuentra, sin haber determinado además cómo es el cuerpo y porqué causa es como es" ⁽³⁾.

Como se ve, la importancia del problema ha sido destacada en su justa medida. Es claro que también en Aristóteles se pueden encontrar las raíces del camino que más frecuentemente ha seguido el pensamiento posterior. Al definir el alma como "la entelequia pri-

PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11723
Copyright de esta versión castellana by Universidad
Nacional de Tucumán

PUBLICACION Nº 866

(1) Hernán Zucchi lo ha mostrado en un reciente trabajo sobre la danza.

(2) Aristóteles: Obras completas. Ed. Anaconda, pág. 442.

(3) Ob. cit., pág. 461.

mera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia⁽⁴⁾, al destacarla como "la causa y el principio del cuerpo vivo"⁽⁵⁾, al comparar sus relaciones con el cuerpo con las del piloto con la nave⁽⁶⁾, el papel del cuerpo es reducido al de mero útil para ser empleado por el alma. "Así, todos los cuerpos formados por la naturaleza son los instrumentos del alma; y así como lo son los de los animales, lo mismo lo son los de las plantas; todos están hechos en vista del alma"⁽⁷⁾.

Este carácter instrumental de los cuerpos, extendido hasta el cuerpo propio, ha sido aceptado generalmente hasta la filosofía existencial, la que, al partir del ser situado, se ha visto en la obligación de replantearlo. El cuerpo está en primer plano para un ser-en-el-mundo, así como el cígito lo está para un ser-frente-al-mundo. Y al destacarse la relación del cuerpo con las cosas, se vuelve central el problema de la percepción. Nos proponemos examinar con algún detalle este proceso.

El Idealismo cartesiano. El problema de las dos sustancias.

Descartes destaca la importancia del cuerpo, lo estudia como objeto de la ciencia y lo aparta como impedimento para el conocimiento claro y distinto.

Es en la meditación sexta, o sea después de haber establecido la primacía del cígito, de haber descartado la hipótesis del genio maligno y haber dado las pruebas de la existencia de Dios, donde Descartes encara el problema del sentir y el papel del cuerpo en este primer contacto del alma con el mundo exterior. Pero hay que tener presente que todo el análisis es hecho en vistas al conocimiento verdadero, de manera que previo un inventario de todo lo que nos llega por los sentidos, se busca las razones que hacen dudosa esta información, para poder mantener lo realmente indudable.

La primera información que nos llega por nuestros sentidos es la de nuestro propio cuerpo: "Primeramente he sentido que tenía una cabeza, manos, pies y todas las otras partes de que está compues-

to ese cuerpo que yo consideraba como una parte de mí mismo y acaso también como el todo"⁽⁸⁾. Incluso esta información tiene carácter de preeminencia sobre cualquier otro dato sensible: "Ahora bien, no hay nada que la naturaleza me enseñe más expresamente ni más sensiblemente, sino que tengo un cuerpo..."⁽⁹⁾. Se debe hacer notar que en todo este primer análisis de lo corporal, en el que Descartes no pretende diferenciar lo verdadero de lo falso, sino que se atiene a los datos fidedignos de una descripción pura, encuentra una serie de notas existenciales, que son señaladas justamente con el ánimo de mostrar luego cómo perturban el proceso del pensamiento. En primer lugar se muestra como el cuerpo propio está situado en medio de los otros cuerpos, en una relación que no es la de conocimiento: "Además, yo sentía que ese cuerpo estaba colocado entre muchos otros, de los que era capaz de recibir diversas comodidades e incomodidades y apreciaba esas comodidades por un cierto sentimiento de placer o de voluptuosidad y esas incomodidades por un sentimiento de dolor"⁽¹⁰⁾. En segundo lugar, se destaca toda la información directa que tenemos del cuerpo, por ese conjunto de sensaciones que posteriormente se englobaron en el concepto de cenestesia: "Además de ese placer y ese dolor, sentía también en mí el hambre, la sed y otros apetitos semejantes, como también ciertas inclinaciones corporales hacia el gozo, la tristeza, la cólera y otras pasiones análogas"⁽¹¹⁾. En tercer lugar, se señala el carácter particular de la relación de pertenencia respecto del cuerpo propio: "No es tampoco sin alguna razón que creía que ese cuerpo (el cual por un cierto derecho particular yo llamaba mío) me pertenecía más propiamente y más estrechamente que ningún otro. Pues, en efecto, no podía ser separado de él como de los otros cuerpos; sentía en él y por él todos mis apetitos y todas mis afecciones; y, en fin, era afectado por sentimientos de placer y dolor en sus partes y no en los otros cuerpos que de él están separados"⁽¹²⁾. Finalmente, Descartes rechaza la metáfora aristotélica del piloto y la nave, para mostrar la más íntima conexión entre

(8) Descartes: Oeuvres et Lettres. Bibliothèque de la Pléiade, pág. 320, 6^a Medt.

(9) Ob. cit., pág. 326.

(10) Ob. cit., pág. 320.

(11) Ob. cit., pág. 320.

(12) Ob. cit., pág. 321.

(4) Ob. cit., pág. 481.

(5) Ob. cit., pág. 496.

(6) Ob. cit., pág. 484.

(7) Ob. cit., pág. 497.

Book
A. CATONI

el alma y el cuerpo: "La naturaleza me enseña también por esos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo, como un piloto en su navío, sino, además, que estoy con él tan estrechamente unido y de tal manera confundido y mezclado, que formo un sólo todo con él" (13).

Así queda destacada la unidad individual de las dos sustancias y la importancia del cuerpo; pero Descartes, obsesionado por el problema del cígito, por la primacía del sujeto pensante, no sigue el análisis de ese todo que acaba de destacar, sino que pasa a considerar separadamente cada una de las sustancias, para luego mostrar su papel en el conocimiento. Desde nuestro punto de vista y por las consecuencias ulteriores, nos interesa su estudio del cuerpo en cuanto sustancia extensa y el problema de la conciencia perceptiva.

El cuerpo, en cuanto sustancia extensa, puede ser estudiado por los métodos naturales y funciona como una máquina que en nada difiere de las otras máquinas terrestres. Mientras no intervenga el alma todo lo que ocurre en el cuerpo se puede explicar mecánicamente. A ello se aplica Descartes, resumiendo todos los conocimientos anatómicos y fisiológicos de la época (14) y llenando las lagunas de la aún limitada experiencia con ingeniosos supuestos. En este sentido, Descartes es el antecesor directo y más conspicuo de las teorías mechanistas que van a dominar la biología durante los siglos XVIII y XIX.

Esta verdadera construcción del funcionamiento de la máquina corporal, está expuesta con detalle en el *Tratado del Hombre*, pero se encuentran resúmenes de la misma en la *Dióptrica*, en la parte quinta del *Discurso del Método* y en *Las Pasiones del Alma*. El propósito último del autor es mostrar cómo el sistema nervioso interviene en la comunicación del alma con el mundo exterior, es decir, el papel del cuerpo como instrumento del conocimiento sensible. "Se sabe que es el alma y no el cuerpo quien siente, porque cuando ella está en éxtasis o en fuerte contemplación, todo el cuerpo queda sin sentimiento, aún cuando sea tocado por diversos objetos" (15). Pero

el alma, aún cuando está íntimamente unida al cuerpo no obra por igual en todas sus partes, sino desde una pequeña glándula que se halla situada en la parte inferior del cerebro, de tal manera que es afectada por los "espíritus animales" que circulan entre las cavidades del mismo (16). Los "espíritus animales" proceden de los alimentos y son llevados al cerebro por la sangre, la cual no sólo sirve para nutrir este órgano, "sino principalmente para producir allí un cierto viento muy sutil, o más bien una llama muy viva y pura a la que se da el nombre de *espíritus animales*" (17). Estos corpúsculos, mal llamados espíritus puesto que son materiales, penetran por los poros del cerebro en los nervios, comunicando así la glándula, asiento del alma, con todas las partes del cuerpo. "Para saber más particularmente de que modo el alma, estando en el cuerpo, puede, por intermedio de los nervios, recibir las impresiones de los objetos que están afuera, es necesario distinguir tres cosas en esos nervios: primero, las membranas que los envuelven y que teniendo origen en las que envuelven al cerebro, son como pequeños tubos divididos en numerosas ramas que se extienden por todo el cuerpo lo mismo que las arterias y las venas; luego, la sustancia interior, que se extiende en forma de pequeños filetes a lo largo de esos tubos, desde el cerebro donde se origina hasta las extremidades de los miembros donde llega, de modo que se puede imaginar en cada uno de esos tubos numerosos filetes independientes entre sí; finalmente, los espíritus animales que son como un aire o un viento muy sutil, que partiendo de las cámaras o concavidades del cerebro, llegan por esos tubos hasta los músculos (18). Esta disposición anatómica permite comprender como se producen los movimientos y las sensaciones. Los movimientos son causados por los espíritus animales que penetran en los tubos nerviosos y hacen funcionar los mecanismos integrados por los músculos, huesos y tendones, del mismo modo que el agua de las fuentes que hay en los jardines del Rey es capaz de hacer funcionar por su sola fuerza los engranajes y resortes de ciertas máquinas allí colocadas (19). Las sensaciones se producen al trasmisirse las excitaciones de la periferia hasta el cerebro por los filetes nerviosos, "del mismo modo que tirando de uno

(13) Ob. cit., pág. 326.

(14) Téngase en cuenta que el célebre libro de Harvey sobre la circulación de la sangre, que el mismo Descartes cita, apareció en 1629, vale decir siete años antes de la *Dióptrica* y el *Discurso del Método*.

(15) Ob. cit., pág. 210. *Dióptrica*.

(16) Ob. cit., pág. 710. *Pasiones*.

(17) Ob. cit., pág. 813.

(18) Ob. cit., pág. 202.

(19) Ob. cit., pág. 814.

de los extremos de una cuerda tendida, se hace mover en el mismo instante el otro extremo”⁽²⁰⁾. Y según las diversas formas como los filetes son movidos, se tendrán las diversas clases de sensaciones para los cinco sentidos. Al moverse el otro extremo de los filetes nerviosos en los poros del cerebro, se ponen en movimiento los espíritus animales que están en las cavidades del cerebro, los que, al impresionar la glándula pineal, producen la sensación. Descartes analiza para el caso de la visión, la marcha de tres rayos luminosos que partiendo de un objeto exterior, tienen representación punto por punto en el fondo del ojo, en la cavidad cerebral y en la glándula pineal, siendo la imagen invertida y doble en los primeros sitios, para volverse derecha y única en la glándula, o sea en el alma⁽²¹⁾. De modo similar son explicadas la imaginación, las pasiones, la asociación de ideas y la memoria. Hay toda una teoría de la conservación de los recuerdos por las huellas que dejan los espíritus animales según la fuerza, la duración o la reiteración de su pasaje entre los filetes nerviosos. Salvadas las diferencias que dependen del progreso de los conocimientos anatómo-histológicos del sistema nervioso, está ya en Descartes toda la armazón conceptual de la tesis mecanicista que consideraremos más adelante.

De este modo, al estudiarse por separado el cuerpo como sustancia extensa, se desvirtúa la íntima relación que el mismo Descartes había establecido entre el alma y ese cuerpo “que con cierto derecho particular yo llamaba mío”. Ahora la relación se vuelve anónima, se hace entre “partes extra partes” y el cuerpo se convierte en el instrumento del alma-artesano. Porque no es verdad que el espíritu se modifique cuando se modifica el cuerpo, no es verdad que crezca o se debilite con él, como se concluye con ligereza al observar la conducta del niño, del enfermo o del ebrio; de ello “se sigue solamente que —el espíritu—, mientras está unido al cuerpo se sirve de él como de un instrumento para hacer esas suertes de operaciones en que de ordinario está ocupado, pero no que el cuerpo lo haga más o menos perfecto de lo que en sí es; y la consecuencia que sacáis de ello es mejor que si, de que un artesano no trabaje bien todas las

veces que se sirve de un mal útil, infiriera que toma su habilidad o la ciencia de su arte de su instrumento”⁽²²⁾.

Queda así establecida la jerarquía de las dos sustancias condicionándola a la solución idealista del problema del conocimiento: el alma como fuente del conocimiento verdadero; el cuerpo como intermediario, intermediario la mayoría de las veces infiel. Recuérdese el análisis de lo percibido que se hace en la segunda meditación, en el que se demuestra que el concepto de la cosa no puede formarse sólo en base a la información de los sentidos. “Comencemos por la consideración de las cosas más comunes y que creemos comprender más distintamente, a saber los cuerpos que tocamos y vemos... Tomemos por ejemplo ese trozo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: no ha perdido todavía la dulzura de la miel que contenía; retiene aún algo de olor de las flores donde fue recogida; su color, su figura, su tamaño, son aparentes; es duro, frío, si se le toca y si se le golpea dará algún sonido. En fin, todas las nociones que pueden hacer reconocer un cuerpo se encuentran en éste. Pero he aquí que mientras hablo lo aproximo al fuego: lo que quedaba de sabor se exala, el olor se desvanece, su color cambia, su forma se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, no se le puede tocar por el calor y si se le golpea no da ningún sonido. ¿Es la misma cera la que queda después de estos cambios? Es necesario admitir que ella queda y nadie podría negarlo. ¿Qué es pues lo que queda? Ciento que no puede ser nada de todo lo que he adquirido por medio de los sentidos, porque todo lo que provenía del gusto, del olfato, del tacto, de la vista o del oído ha cambiado y, sin embargo, la cera permanece”⁽²³⁾.

Eliminadas así las cualidades llamadas subjetivas o secundarias como aptas para formar el concepto de cosa, quedan todavía las cualidades primarias, extensión, forma y movimiento: “...que la cera no era ni ese dulzor de la miel, ni ese agradable olor a flores, ni ese color, ni esa figura, ni ese sonido, sino solamente un cuerpo que antes se me aparecía bajo esas formas y ahora bajó otras. ¿Pero qué es, precisamente hablando, lo que imagino cuando lo concibo de esa manera? Considerémosle atentamente y dejando de lado todas las cosas que

(20) Ob. cit., pág. 203.

(21) Ob. cit., pág. 850.

(22) Ob. cit., pág. 480.

(23) Ob. cit., pág. 279.

no pertenecen a la cera, veamos que queda. Ciertamente no más que cierta extensión flexible y móvil”⁽²⁴⁾.

Pero ni siquiera esta reducción a las cualidades primarias agota el problema, porque es evidente que la cera puede adoptar mil formas y magnitudes, de manera que por este camino el análisis sería inagotable. Falta siempre otra instancia por la cual pueda referirse todo lo que cambia a un invariante que permanece; y este último paso sólo puede provenir del entendimiento puro. “Entonces, ¿cuál es esta cera que no puedo concebir sino por el entendimiento o por el espíritu? Ciertamente la misma que toco, que veo, que imagino y que conocía desde el comienzo. Pero lo que hay que subrayar es que su percepción o la acción por la cual se la percibe, no es ni una visión, ni una acción de tocar, ni una imaginación y no lo ha sido jamás, aunque así lo pareciera antes, sino solamente una *inspección del espíritu*, la que puede ser imperfecta y confusa, como lo era primeiramente, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y de las que ella está compuesta”⁽²⁵⁾.

De esta manera —como suele ocurrirle al idealismo— la percepción se identifica con el juicio. Y al pasar por alto el momento perceptivo para destacar el momento *judicativo*, se tiene que dejar de lado la información de los sentidos y relegar a segundo plano el papel del cuerpo. Y sin embargo, el mismo Descartes había visto que esa “inspección del espíritu” no agota la percepción desde el momento que ésta me comunica con algo exterior, en la medida que se despliega sobre una existencia externa, cualidad que la distingue de la imaginación y también de la memoria⁽²⁶⁾: “...no era sin razón que creía percibir cosas enteramente diferentes de mi pensamiento, a saber cuerpos de donde procedían esas ideas. Pues experimentaba su presencia sin que mi consentimiento fuera requerido, de modo que no podía percibir ningún objeto, por más voluntad que en ello pusiera, si no estaba presente a uno de mis sentidos; y tampoco estaba en mi poder no percibirlo cuando estaba presente. Y puesto que las ideas que recibía por los sentidos eran mucho más vivas, más expe-

sas y aún a su modo más distintas que algunas de las que podía inventar en mí mismo, o que encontraba impresas en mi memoria, parecía que no podrían proceder de mi espíritu; de modo que era necesario que fueran causadas en mí por alguna otra cosa”⁽²⁷⁾.

Al analizar las relaciones del sujeto con el mundo, tanto en la consideración del cuerpo como de la conciencia perceptiva, Descartes destaca el momento existencial de esa relación, pero debe apartarlo como tema de meditación filosófica, porque justamente constituye el momento oscuro e impreciso que debe ser superado por el cígito reflexivo. La oscuridad real de la percepción, que una descripción fidedigna no puede dejar de reconocer —y que el mismo Descartes había señalado—, es sacrificada en aras de un ideal de conocimiento que aspira a los caracteres del conocimiento matemático; pero esas características sólo pueden darse en la sustancia pensante y una vez allí resulta difícil, sino imposible, el paso a lo material. La comunicación de las dos sustancias se vuelve el trago amargo del cartesianismo y de todas las escuelas que sufrieron su influencia. Una vez establecida la separación absoluta entre las dos sustancias, el abismo entre ambas se vuelve infranqueable; el problema del conocimiento, insoluble si no se apela a una instancia superior, y el cuerpo, lugar de la supuesta unión, un misterio insondable.

Ya hemos visto la solución cartesiana; su mecanismo es aceptable mientras se refiere a la sustancia extensa, hasta el momento en que los espíritus animales impresionan la glándula pineal; incluso hay un adelanto sobre la tesis escolástica, que permite concebir la percepción como un proceso dinámico y no solamente mecánico; no es necesario que los objetos envíen imágenes de su forma, sino solamente que a todo cambio en la estimulación corresponda una modificación interior; no se precisan *causas ejemplares* sino sólo *causas ocasionales* que sean responsables de la modificación cerebral, del mismo modo que las manchas de un óleo semejan paisajes o que, de acuerdo a la perspectiva, algunos trazos hacen ver objetos distintos⁽²⁸⁾. Hasta aquí todo es claro, pero a la pregunta fundamental, sobre la forma cómo los movimientos de la sustancia extensa son recibidos por la sustancia pensante o cómo esta última puede mover a la primera, sólo puede contestarse apelando a una instancia superior:

(24) Ob. cit., pág. 280.

(25) Ob. cit., pág. 281.

(26) Respecto de este problema, ver: Merleau-Ponty: Estructura del Comportamiento, págs. 271 y sgts.

(27) Ob. cit., pág. 321.

(28) Ob. ct., pág. 263.

ello se debe a la buena voluntad de un ser supremo que así lo ha dispuesto.

No por más sutil e ingeniosa es menos forzada la solución de Leibniz. No siendo posible que "el alma o cualquier otra sustancia verdadera puede recibir algo de fuera" (29), sólo se puede admitir que tiene la potencia de hacer surgir las cosas de su propio fondo y sin embargo en coincidencia con lo externo. No es que exista entre las dos sustancias "una comunicación por trasmisión de especies o de cualidades, como imagina el vulgo de los filósofos" (30), sino que hay una armonía pre establecida por la divinidad que asegura el proceso del conocimiento. No se trata de una sucesión causal entre dos procesos temporales, sino de una coincidencia necesaria decretada desde la eternidad: Dios no necesita intervenir en cada caso, porque todo está ya arreglado de antemano. Sólo en el alma están las percepciones y demás fenómenos psíquicos; el cuerpo es el punto de vista del alma sobre el mundo; en el cuerpo se da otra serie de fenómenos correspondientes a la serie anímica, fenómenos que siguen las leyes propias de la máquina corporal. "Además, la masa organizada, en la cual reside el punto de vista del alma, queda expresada más de cerca y, recíprocamente, se encuentra dispuesta a obrar por sí misma, según las leyes de la máquina corporal, en el momento en que el alma quiere, sin que una perturbe las leyes de la otra, y los espíritus y la sangre tienen entonces justamente los movimientos que necesitan para responder a las pasiones y percepciones del alma; es esta relación mutua, dispuesta de antemano en cada sustancia del universo, la que produce lo que llamamos comunicación y constituye por sí sola la unión del alma y el cuerpo. Y puede comprenderse por eso cómo el alma tiene su sede en el cuerpo por una presencia inmediata, que no podría ser mayor, puesto que está en él como la unidad está en el resultado de las unidades, que constituye la pluralidad" (31). En verdad, no hay comunicación sino mera coincidencia. Justamente, la imposibilidad de cualquier tránsito de cualidades entre sustancias de diversa naturaleza, es lo que invalida toda explicación. Con gran consecuencia teórica, Leibniz mantiene la separación absoluta entre las

(29) Leibniz: Tratados fundamentales; Nuevo tratado de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo. Ed. Losada, pág. 18.

(30) Ob. cit., pág. 19.

(31) Ob. cit., pág. 19.

dos sustancias, dejando al mismo tiempo la posibilidad de que los fenómenos corporales se realicen de acuerdo a las leyes naturales.

La tesis materialista. Una ilusión renovada.

También el empirismo va a dejar de lado el momento existencial de las relaciones del sujeto con el mundo para centrar su atención en el papel del cuerpo como intermediario entre una realidad exterior y una conciencia. Al llevar a primer plano el problema del origen del conocimiento, destaca el ámbito del sentir, la manera como los sentidos recogen los datos de la experiencia y, al perseguir la marcha de las sensaciones aisladas y sus interconexiones, inicia el camino para la elaboración de una psicología atomista y asociacionista. Por de pronto, comienza por poner en tela de juicio todo innatismo y busca, para la percepción, una vía explicativa que parta de los datos objetivos recogidos en la experiencia.

Pero, por otra parte, el empirismo gnoseológico se une frecuentemente a un realismo metafísico y este hecho trae nuevas consecuencias para el problema de la percepción. Según la tesis realista, el objeto exterior produce un impacto sobre el cuerpo, el que sufrirá alguna modificación que actúe sobre el alma. El mundo se desdoblía en lo exterior, la cosa, y lo interior, esa modificación corporal que originaría la imagen perceptiva. El proceso debe ser apreciado en esos dos momentos: primero, mientras las excitaciones que vienen del mundo exterior son recibidas por el cuerpo; segundo cómo el cuerpo actúa sobre el alma. Cualquiera que sea la forma de actuar de la cosa, ya se piense en los "simulacros" de los epicúreos, en las "especies intencionales" de los escolásticos, o en las "causas ocasionales" de Descartes, siempre existe "la necesidad de ubicar en el cerebro alguna representación fisiológica del objeto percibido. Esta necesidad es inherente a la actitud realista en general" (32). Así, resulta de la mayor importancia la búsqueda de esa modificación corporal y la Psicología se impone como tarea fundamental el hallazgo de la base fisiológica de la percepción. El problema de las dos sustancias se hace ahora más complejo; el cuerpo, al ser considerado como lugar en el que esas sustancias se unen de algún modo, adquiere una nueva significación, que lo convierte en otra instancia a considerar. Entre la

(32) Merleau-Ponty: ob. cit., pág. 265.

materia y el espíritu se interpone la vida, reclamando nuevas categorías de pensamiento para ser comprendida, exigiendo nuevos métodos para ser estudiada.

Y a medida que se entrelazan estos hilos que comenzaron a manejarse en el siglo XVII, a medida que se combinan y refuerzan las conclusiones de la Psicología asociacionista con los descubrimientos de la Fisiología, se va solidificando el basamento para la concepción materialista del siglo XVIII y para la explicación mecanicista del funcionamiento del sistema nervioso que floreció en el siglo XIX, dando origen finalmente, ya en nuestro siglo, al conductismo y a la reflexología.

A partir del siglo XVIII, el interés especulativo se va desplazando poco a poco hacia una explicación causal de lo psíquico, dentro de la causalidad general de la Naturaleza. Como una nueva fe se extiende la creencia de que también lo humano obedece a las leyes naturales y aparecen libros que pretenden ser sistemas explicativos integrales. Recuérdese la *Historia natural del alma* y *El Hombre máquina* de La Mettrie y, sobre todo, el *Sistema de la Naturaleza* de Holbach, verdadera biblia del materialismo.

“El universo —nos dice Holbach— ese vasto conjunto de todo cuanto existe, no nos ofrece por todas partes más que materia y movimiento; todo él no ofrece a la vista más que una cadena inmensa e ininterrumpida de causas y efectos...” (33). Dentro de este sistema, el hombre no escapa a esa legalidad general. “El hombre ocupa un lugar entre todos los seres que se encierran en la naturaleza... Su vida no es más que una cadena de movimientos necesarios y dependientes unos de otros, que tienen por principio, ya sea una causa dentro de sí mismos,... o bien alguna causa exterior...” (34). Sólo un examen superficial podrá hacernos pensar que existen algunos fenómenos que escapan a esta ley; la causa primera podrá estar alejada u oculta, pero siempre tiene que existir: “A pesar de lo maravilloso, lo oculto y lo complicado que son o parecen ser los modos de obrar, tanto visibles como invisibles de la máquina humana, veremos, si la examinamos de cerca, que todas sus operaciones son movimientos, sus

(33) Barón de Holbach: *Sistema de la naturaleza*. Ed. Lautaro, pág. 20.

(34) Ob. cit., pág. 61.

Centro de Humanidades
mudanzas, sus diferentes estados y hasta sus revoluciones, son reguladas por las mismas leyes que la naturaleza ha impuesto a todos sus seres” (35).

Justamente, para explicar esos movimientos muy complejos del ser humano, cuya causa permanece oculta por ignorancia o pereza en la investigación, el filósofo, dando rienda suelta a su imaginación, inventa conceptos absurdos e hipótesis imposibles de probar. La peor de todas, la que da origen a las demás confusiones, es la suposición de que existe una sustancia desconocida “que el hombre posee dentro de sí y a la cual atribuye todas sus acciones” (36). Esta sustancia simple, inmaterial, inmortal, que no se sabe cómo podría unirse al cuerpo y actuar sobre él, no es más que un supuesto cómodo para explicar aquellos fenómenos que no se han sabido explicar de otra manera. “Por no haber consultado la experiencia y escuchado la razón, los hombres han oscurecido sus ideas sobre el principio oculto de sus movimientos. Si, dejando aparte toda preocupación, examinamos nuestra alma, o el móvil que obra en nuestro interior, nos convenceremos fácilmente de que no es más que una parte de nuestro cuerpo, que sólo por abstracción se hace diferencia entre ella y él, y finalmente, que no es más que el mismo cuerpo considerado con relación a alguna de las funciones o facultades de que es susceptible por su naturaleza y organización particular” (37).

Ahora el viraje del pensamiento es completo. Se ha cerrado el ciclo iniciado por el propio Descartes y continuado por el empirismo inglés. Descartes, recogiendo los hilos del progreso científico iniciado en el Renacimiento, esboza el programa para la explicación mecanicista de la percepción; pero tal programa sólo funciona en la materia extensa y al fin de cuentas resulta nulo, ya que la percepción se vuelve un imposible sin la “inspección del espíritu”. Locke enfatiza el papel de la *sensación*, pero mantiene el oscuro concepto de *reflexión*, como un proceso interior que no encaja del todo en la experiencia pura. Berkeley, más consecuente en esta línea de pensamiento, descarta también la *reflexión*, pero se refugia en la solución idealista acerca de la realidad del mundo exterior. El materialismo pasa

(35) Ob. cit., pág. 62.

(36) Ob. cit., pág. 65.

(37) Ob. cit., pág. 76.

al extremo opuesto; el alma es sólo un supuesto, una abstracción especulativa sin fundamento científico, un modo de ser del cuerpo; y el cuerpo humano en nada se diferencia de los otros cuerpos de la naturaleza, a cuyas leyes está íntegramente sometido. El problema de la percepción sólo puede ser resuelto por vía de la ciencia natural, por el conocimiento de los procesos físico-químicos y fisiológicos, que por medio de los nervios, ponen en comunicación el cerebro con el mundo exterior (38). Todas las facultades intelectuales se derivan del sentir (39) y éstas, al igual que las demás cualidades morales, dependen de causas físicas (40). Así, no sólo los problemas psicológicos y gnoseológicos, sino también los morales, sociales y políticos pueden ser resueltos con un mejor conocimiento del hombre físico. "Para formarnos una idea verdadera del alma no tenemos más que someterla a la experiencia, renunciar a toda preocupación, desechar las conjeturas teológicas y romper los velos sagrados, cuyo sólo objeto es el de cerrarnos los ojos y confundir nuestra razón. Que los físicos, los anatomistas y los médicos reunan sus experiencias y sus observaciones; que sus descubrimientos hagan ver al moralista los verdaderos móviles que pueden influir sobre las acciones de los hombres; a los legisladores los medios de que deben valerse para excitar a todos a trabajar en el bien general de la sociedad; y a los soberanos los medios de hacer sólida y verdaderamente dichosas las naciones sometidas a sus gobiernos. Las almas y el hombre físico requieren la misma felicidad y los objetos reales deben preferirse a las ilusiones de que nos han llenado la imaginación durante tantos siglos. Trabajemos en lo físico del hombre, hagámosle agradable y no tardaremos en ver su moral mejor, su alma pacífica y serena y su voluntad determinada a seguir la virtud, por los motivos naturales y palpables que les presentaremos. La atención con que un buen legislador se ocupa de lo físico forma los ciudadanos sanos, robustos, bien constituidos y capaces de recibir con facilidad las impulsiones útiles que se querrán dar a sus almas. Mientras los cuerpos sufran y las naciones sean desgraciadas, las almas serán siempre viciosas" (41).

(38) Ob. cit., pág. 80.

(39) Ob. cit., cap. VIII.

(40) Ob. cit., cap. IX.

(41) Ob. cit., pág. 79.

Quedan así establecidas, con toda coherencia y profundidad, las bases teóricas para el trabajo que habrán de realizar los científicos del siglo XIX. En lo que a nuestro punto de vista concierne, los físicos, los anatomistas y los médicos —como quería Holbach—, unieron sus esfuerzos de investigación y nos dieron una explicación mecánica del funcionamiento del sistema nervioso, en la que no se admite otra cosa que materia y movimiento, ateniéndose en un todo a los principios teóricos elaborados en el siglo anterior. Anulada el alma, se elimina el difícil problema de la comunicación entre las dos sustancias; pero ahora queda la ardua tarea de develar paso por paso el mecanismo del sistema nervioso, hasta dar cuenta de la génesis de lo psíquico.

La historia del conocimiento del sistema nervioso tiene apenas más de un siglo, estando aún hoy en plena evolución, sobre todo en lo que se refiere al cerebro. En 1822 fue dada la prueba experimental de la función sensitiva de las raíces posteriores de la médula, por Magendie, y poco después se hizo lo mismo para las raíces motoras; a pesar de que ya Descartes había intuido el mecanismo del reflejo y que posteriormente se dieron algunas descripciones aisladas (Whytt, en 1751 insinúa la participación del tálamo en el reflejo pupilar; Argyll Robertson da la prueba clínica en 1869), sólo en 1905 se expone una teoría completa del reflejo simple en los trabajos de Sherrington; los trabajos de Pavlov sobre el reflejo condicionado se publican en París en 1927. Gall, que disecaba el cerebro con gran habilidad, había sospechado ya en 1808 que las distintas estructuras cerebrales estaban destinadas a distintas funciones; sin embargo sólo en 1855, Panizza puede seguir la vía óptica hasta el lóbulo occipital; en 1865, Broca, a propósito de una observación clínica, establece la vinculación entre la tercera circunvolución frontal y la palabra articulada; en 1864, Jackson sospecha que las contracciones musculares de la epilepsia se deben a una excitación mecánica de la zona frontal y esta intuición clínica tiene su comprobación experimental en 1870, gracias al descubrimiento de Fritsch e Hitzig, de que la corteza cerebral es excitable por la corriente farádica. La aplicación de este método permitió un rápido progreso por el estudio experimental en animales superiores; en 1876, es establecido por Ferrier el centro olfatorio y en 1878, por Heschl, el centro auditivo y así sucesivamente, hasta confeccionar el mapa completo de las localizaciones cerebrales. Por

otra parte, el progreso en las técnicas histológicas, va haciendo conocer mejor la microestructura de la corteza; en 1874, Betz describe las células piramidales y su conexión con la vía motora; posteriormente se describieron cuatro y cinco capas de células diferentes en distintas zonas de la corteza, pero es únicamente en la última década del siglo, gracias a los trabajos de Ramón y Cajal, Golgi, Kolliker, Retzius y tantos otros, que se completa el conocimiento histológico del cerebro. Todos estos datos de la histología, son aprovechados —a partir de 1903— en un nuevo ordenamiento gracias a los trabajos de Vogt y Brodmann en Alemania y de Campell en Inglaterra, dando nacimiento a la descripción arquitectónica del cerebro, tanto en el aspecto celular como en el fibrilar. Finalmente, en este apresurado bosquejo histórico, es necesario señalar la década que va de 1930 a 1940, como la del establecimiento de la electroencefalografía, que abre perspectivas tan amplias y novedosas para el estudio del cerebro, aspecto que consideraremos posteriormente.

En todas estas investigaciones, salvo contadas excepciones como la de Flourens que se aferraba al funcionamiento integral del cerebro, los neurólogos se atuvieron al principio mecanicista, tal como lo vimos expuesto en Holbach. Este principio supone que dada una fuerza que obra en cierto sentido, se produce un determinado efecto y no otro; para el sistema nervioso, que dado un estímulo conocido que se transmite por un nervio también conocido, se produce una reacción definida y no otra. Adelantemos las consecuencias de este supuesto: conocido el excitante y la vía nerviosa se podrá predecir la respuesta; dada una alteración de la respuesta se podrá localizar el sitio de la lesión en el sistema nervioso. Bajo estos principios la neurología ha construido un enorme edificio de órganos receptores, vías de conducción, proyección y asociación y centros elaboradores, semejante a una complicadísima red telefónica, que tendría en el cerebro su casillero de comandos. Se afirmaba así, cada vez más, la idea central del materialismo, la ilusión de llegar a explicar todo lo psíquico mediante relaciones de causalidad establecidas en el sistema nervioso; lo psíquico carecía de subsistencia, era sólo un fenómeno sobreagregado, un epifenómeno; la Psicología se reducía a un capítulo de la Fisiología.

Esta ilusión, sin embargo, no duró mucho tiempo. A partir de la misma neurología y principalmente por los psicólogos de la Gestalt, en lo que va de este siglo, se ha hecho una crítica a fondo de los

verdaderos alcances del principio mecanicista. Seguiremos sucintamente este proceso (42).

El modelo de la construcción mecanicista es el acto reflejo con sus invariables cinco elementos: estímulo, vía aferente, centro, vía eferente y respuesta. Actualmente se sospecha que el reflejo así concebido es sólo un ente de laboratorio, que no se observa en la vida real. Examinemos el llamado reflejo de fijación: una fuente lumínosa aparece en el campo periférico de la retina; se produce un movimiento ocular que determina el enfoque foveal de la fuente de referencia; la vía aferente es el nervio óptico y la vía eferente los nervios de los músculos oculares; aunque no se conocen conexiones reales entre ambas vías, no sería difícil suponerlas como se ha hecho en otros casos, pero aún concediendo las supuestas conexiones, el fenómeno se resiste a la explicación mecánica si la examinamos más de cerca, como lo ha hecho Koffka, en el siguiente ejemplo: supongamos una

- A'. B'. cuando los ojos están enfocando los puntos A y B respectivamente, sin modificar la posición de la cabeza.
A. B. El punto excitado en ambos casos es el mismo —X cms. arriba de la fovea— y por consiguiente idéntica la vía aferente; pero los movimientos necesarios para pasar de A a A' son distintos

de los que se requieren para pasar de B a B'. Es decir, que para un mismo excitante y una misma vía aferente tenemos respuestas distintas, lo que requeriría conexiones transversales diferentes en cada caso. Como las posiciones de los ojos son innumerables y prácticamente infinitas si se las combinan con las posiciones posibles de la cabeza, se comprende la gran cantidad de vías de asociación que es necesario suponer para mantener la explicación mecanicista.

Ante la imposibilidad de mantener el concepto clásico de reflejo, ya Scherrington y, posteriormente los neurólogos de la escuela de Pavlov, tuvieron que apelar a una serie de conceptos auxiliares y a veces contradictorios para explicar los hechos experimentales. Entre estos conceptos, los más difundidos son los de irradiación e inhibición: cuando un excitante produce mayores reacciones de las esperadas.

(42) Este problema está examinado con detalle en los dos primeros capítulos del libro de Merleau-Ponty, La estructura del comportamiento. De él hemos tomado los ejemplos más significativos.

das se habla de irradiación; cuando los efectos son menores se dice que hay inhibición. Al igual que el prestidigitador extrae de su sombrero conejos o palomas, el neurólogo usa uno u otro expediente según las necesidades del caso. Veamos dos ejemplos concretos. La excitación de la planta del pie produce normalmente la flexión de los dedos; en casos de lesión piramidal el reflejo se invierte, produciéndose la extensión de los dedos. ¿Cómo explica este hecho el mecanismo? Suponiendo que el reflejo de extensión o fenómeno de Babinski está inhibido normalmente por las excitaciones piramidales y que al producirse la lesión de estas vías se libera la inhibición. Es decir, se supone arbitrariamente la existencia de un reflejo y luego se apela al concepto de inhibición para justificar su ausencia. Un caso semejante se presenta en la teoría del horóptero. Recuérdese que el horóptero es la figura geométrica —un cono truncado aproximadamente— desde cuyos límites son excitados puntos correspondientes de la retina, para una determinada posición de los ojos. Las excitaciones provenientes de dentro o fuera del horóptero deberían producir visión doble; ahora bien, como la diplopía no se observa en la mayoría de los casos, se supone la inhibición de una de las imágenes teóricas. "El mundo sería muy confuso si no funcionara constantemente este mecanismo de inhibición", dice Javal, y Chavasse habla de "diplopía introspectiva con consiguiente supresión". En definitiva, se supone dos imágenes para después tener que suprimir una de ellas por inhibición y todo para poder conservar el aislamiento de los puntos de excitación y sus respectivas vías.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero resultará más útil para lo que sigue adelantar algunas de las conclusiones a que arriba la Gestalt en este terreno. En primer lugar, hablar de un estímulo simple o único es un supuesto que sólo puede darse en condiciones artificiales de laboratorio; en la vida real estamos ante una constelación de estímulos que guardan entre sí relaciones estructurales. Se ha probado que la excitación de los troncos nerviosos produce reacciones distintas de las que provienen de los receptores; parecería que sólo estos últimos tienen la capacidad de registrar las propiedades formales de los estímulos. Por otra parte, no sólo hay que tener en cuenta la complejidad del excitante, sino también la del medio interno, con sus variantes posicionales, químicas, eléctricas, hormonales, etc., que son capaces no sólo de hacer variar el reflejo, sino hasta de invertirlo. Fi-

S XIX

nalmente, un mismo excitante no produce siempre la misma reacción —como hemos visto en el ejemplo de Koffka— y diversos excitantes pueden provocar reacciones idénticas —como veremos al considerar la constancia de la percepción—.

... El reflejo es entonces sólo una parte de un acto más complejo, de un acto con sentido biológico. Un niño de tres meses hace el movimiento correcto para llevarse el chupete a la boca desde cualquier posición en que se coloque su brazo; necesitamos movimientos distintos para escribir en el papel, en el pizarrón, con lápiz o con tinta, con letra chica o con letra grande, etc., y sin embargo nuestro sistema nervioso encuentra los movimientos precisos para cada caso. ¿Y qué pensar del que practica deportes rápidos del tipo del football o del basquetball, que está actuando siempre ante situaciones nuevas y complejas que debe resolver instantáneamente? ¿Se puede suponer con derecho la existencia de tantas vías preestablecidas que aseguren el éxito de la respuesta ante tal multiplicidad de estímulos? Por todo ello, a la respuesta mecánica de la concepción clásica la Gestalt opone la respuesta con sentido. La primera sólo sería un ente de laboratorio que se da cuando el organismo es puesto en condiciones artificiales y sometido a estímulos también artificiales (químicos o eléctricos); la segunda es la respuesta estructural, ordenada, que asegura la adaptación del organismo a la circunstancia vital; supone un conjunto de fuerzas captadas por el sector aferente del sistema nervioso, fuerzas que obrando en interacción con los estados intraorgánicos producen los movimientos adecuados. "Este proceso dinámico y circular aseguraría la regulación flexible que se necesita para dar cuenta del comportamiento efectivo" (43).

Estas características dinámicas del funcionamiento nervioso se observan mejor en los comportamientos más complejos. Examinemos primeramente el caso del aprendizaje. Según la concepción mecánica de los "ensayos y errores", entre numerosas conductas ensayadas al azar, se fijarían aquellas que van acompañadas de éxito; el movimiento exitoso se desencadenaría en las nuevas oportunidades como un reflejo condicionado; pero los hechos no comprueban siempre esta tesis. Si a un gato se le ha enseñado a alcanzar un trozo de comida tirando de un hilo con la pata, puede ocurrir que la próxima vez lo

(43) Ob. cit., pág. 75.

haga tirando con los dientes. "Si se acostumbra a los gobios —una especie de peces— a comer ya pan blanco, ya pan negro, y una vez adquirido el hábito, se mezclan al pan blanco pedazos de tiza, poco a poco adquieren un comportamiento diferencial respecto a la tiza y al pan como estímulos visuales. Si a continuación se mezclan al pan negro pedazos de caucho negro, después de un período de desorientación, adquieren aquí también un comportamiento diferencial, pero con mucha mayor rapidez que en el primer caso. Si se vuelve al pan blanco la readaptación se realiza tras un lapso mucho más corto. Así, las inhibiciones adquiridas respecto a los pedazos de tiza hacen que el animal adquiera más rápido inhibiciones respecto a los pedazos de caucho, e inversamente. Entonces, no es que el animal se haya adaptado a un cierto material, sino, para usar un lenguaje humano, a un cierto tipo de decepción. El aprendizaje efectivamente adquirido no podría comprenderse como una asociación entre tal estímulo visual (el color propio de la tiza o del caucho) y el resultado negativo. Es una aptitud para elegir, un método de selección, el que se instala en el animal" (44). El aprendizaje no es entonces la adquisición de un mecanismo que responda a un determinado excitante, sino de una respuesta adaptada capaz de disponer de medios múltiples.

Otros tipos de experiencias muestran como también factores espaciales y temporales forman parte de estructuras reflexógenas para ciertos animales. Un perro colocado detrás de un enrejado con dos aberturas, ante el cual se hace pasar un objetivo móvil que va de una a otra, se comporta de la siguiente manera: primero trata de alcanzar el objetivo en la primera abertura; luego lo sigue y lo alcanza en la segunda; al cabo de algunas experiencias se dirige directamente a la segunda abertura y lo espera allí. Esta conducta sólo se explica si se piensa que los diversos elementos del campo —objetivo, espacio, tiempo, recorrido, aberturas— forman una estructura perceptiva para el animal. Buytendijk ha demostrado que las ratas son capaces de iniciar la búsqueda de un objeto por un camino que parte en dirección contraria al mismo, si se les ha enseñado que ese camino es más corto, lo cual muestra igualmente el funcionamiento de estructuras espacio-temporales. También las estructuras espaciales estáticas muestran los efectos de la organización del campo. Un mono acostumbrado a

usar un cajón para alcanzar un objetivo, no lo reconoce si está contra la pared o si hay otro mono sentado sobre él. Un chimpancé acostumbrado a usar bastones para alcanzar objetivos altos, no soluciona el problema si se lo deja ante un arbusto seco cuyas ramas serían fácilmente cortables.

De igual modo, en el terreno de la percepción, se puede mostrar la falta de correspondencia entre el estímulo y la respuesta. Un hombre a diez metros produce una imagen retinada dos veces menor que a cinco y sin embargo lo vemos del mismo tamaño; un círculo en movimiento impresiona a la retina como una elipse y un cuadrado tendido como un trapecio, pero segimos viendo un círculo y un cuadrado; un matiz de rojo es visto igual al sol que a la sombra, a la mañana que a la tarde, aún cuando las intensidades de luz sean muy diferentes. Tal desacuerdo ha sido interpretado por la psicología clásica como dependiendo de la experiencia, como producto de la educación; no es que veamos los mismos colores, formas o tamaños, sino que sabemos por experiencia que pertenecen a los mismos objetos y les atribuimos identidad. Si ese desacuerdo fuera debido a la experiencia, sería de esperar que no se presentara en sujetos jóvenes, ni tampoco en animales; sin embargo los hechos demuestran lo contrario. Un niño de once meses que ha sido enseñado a escoger la mayor de dos cajas, continúa su elección cuando la más grande se ha puesto a una distancia en que su imagen retinal en menos de $1/15$ de la más chica. Götz ha demostrado que pollos de sólo tres meses muestran constancia para el tamaño; estos animales tienen tendencia natural a picar primero los granos más grandes; pues bien, se ha comprobado experimentando con dos granos que siguen eligiendo el mayor hasta cuando su imagen retinal es $1/30$ de la del menor. Koelher ha investigado la constancia para la luminosidad en monos y gallinas, amaestrándolos para elegir el más claro de dos papeles grises; en las experiencias críticas, el más oscuro de los papeles era iluminado por una luz mucho más fuerte; los animales seguían eligiendo el mismo papel aún cuando reflejara doce veces menos luz.

Estos hechos están en contra de la teoría de la experiencia y hacen más plausible la explicación de la Gestalt, según la cual la constancia de la percepción depende de la organización del campo, del intercambio dinámico de las fuerzas actuantes en él. Si esto fuera cierto, suprimiendo la organización mediante algún artificio, tendría

(44) El ejemplo es de Buytendijk. (Citado en *La estructura del comportamiento*, pág. 144).

que desaparecer la constancia; es lo que se comprueba con un viejo experimento de Helmholtz. Si en una habitación desigualmente iluminada se coloca un papel blanco en a (Ver Fig. 2), donde está oscuro y un papel negro en b, donde hay luz, un observador colocado en c, seguirá viendo los mismos colores aún cuando se regule la cantidad de luz de modo que las excitaciones de ambas retinas sean iguales. Colóquese ahora delante de los ojos un cartón con

dos hendeduras, de tal modo que sólo se vea un trozo de blanco y un trozo de negro; comprobaremos que ambos papeles tienen un tono semejante de gris. ¿Qué ha ocurrido? Sencillamente que se han eliminado los otros componentes del campo perceptivo y ahora sí la estimulación retinal es captada en toda su pureza; quiere decir entonces que lo que mantenía la constancia del color era la interacción de las fuerzas del campo total; suprimidas estas se cumplen las leyes físicas de igualdad de estimulación. De paso, permítasenos esta comparación: el fisiólogo que diseña un nervio, lo secciona y excita su cabo proximal o distal, ha puesto al organismo en las mismas condiciones de la retina que mira por una hendedura estenopeica y por eso obtiene resultados distintos de los que se dan en la vida real.

Finalmente hay que recordar que una mayor información y una gnoseología más ajustada de las enfermedades del sistema nervioso, comprueba esta crítica al mecanismo; ya no se puede mantener la teoría de las localizaciones cerebrales tal como la habían pensado los neurólogos del siglo XIX. Ahora se sabe que una lesión localizada modifica la estructura del comportamiento total en diversos grados y que aún cuando la localización sea distinta puede producir análogos trastornos estructurales.

La correspondencia punto por punto que se había establecido en el campo de la anatomía y que una experimentación artificiosa parecía comprobar, no puede ser mantenida ni en el terreno de la fisiología ni en el de la patología. Por todo ello los principios del materialismo mecanicista han sido prácticamente abandonados.

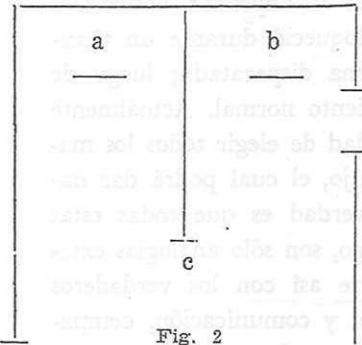


Fig. 2

Muere así una vieja ilusión determinista, acariciada durante siglos por filósofos y científicos y abonada por abundantes hechos experimentales que parecían definitivos; pero renace en una nueva forma cuando está vivo aún el recuerdo de su fracaso. Siguiendo la línea de un materialismo dinámico (aquel que sostiene que la realidad no se nos da en su sustancia, sino como una pugna de procesos y fuerzas), se produce en los últimos veinte años un gran movimiento filosófico y científico, a partir de los fundamentos teóricos de la física electrónica, que repercute en el terreno de las matemáticas, la lógica, la fisiología y la psicología. Wiener, en Norteamérica, propone crear una disciplina sistemática que abarque todos estos problemas y le llama Cibertécnica, palabra que significa piloto. Según el propio Wiener, "la cibernetica es la ciencia que trata del control y la comunicación tanto en los seres vivos como en las máquinas". Expondremos suscitadamente sus principios, para poder interpretar su explicación materialista de la percepción.

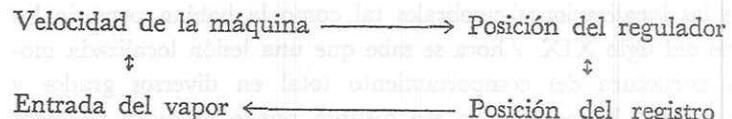
El obstáculo principal que no pudieron sortear los fisiólogos mecanicistas fué el de la explicación de los fenómenos vitales, los que en vez de supeditarse a relaciones causales obedecen a conexiones de finalidad. La conducta de los organismos es finalizada, es decir que puede orientarse entre una gran variedad de posibilidades hacia un número determinado de fines. Ahora bien, el progreso alcanzado en la construcción de máquinas electrónicas, permite la regulación de las mismas de tal modo que su comportamiento está finalizado, no diferenciándose por tanto, en este sentido, del comportamiento orgánico. Ante la similitud de ambos procesos y sin aventurar hipótesis metafísicas, los fisiólogos contemporáneos tratan de establecer cómo se puede utilizar el conocimiento de las máquinas en el estudio del cerebro.

Digamos algunas palabras sobre estas máquinas, más conocidas con el nombre de cerebros electrónicos. Se describen dos tipos principales: las máquinas analógicas que comparan magnitudes físicas como la extensión, que tienen su fundamento en la regla de cálculo, y las contadoras digitales que manejan cantidades. Mediante la simple operación de contar, combinada de diversas maneras, se pueden realizar todas las operaciones aritméticas. Los primeros modelos contaban dientes de engranajes o vueltas de ruedas; las actuales cuentan impulsos eléctricos o luminosos. Una suma se realizá contando las

cantidades de los sumandos una después de otra; ya Pascal, en el año 1645, había inventado una máquina que lo hacía mediante ruedas dentadas; la resta se hace sumando a la inversa la segunda cantidad. Para la multiplicación sólo se necesita un equipo de sumar con un tercer elemento que cuente las sumas; los fundamentos teóricos para la construcción de un multiplicador mecánico habían sido dados por Leibniz. La división es la operación recíproca de la multiplicación. No está dentro de nuestros propósitos proseguir este análisis, pero adelantemos que este simple procedimiento de contar se enriquece con otros dos que utilizan la conducta de las máquinas: el primero está dado por la capacidad de elegir una operación entre varias, lo que se obtiene mediante un proceso de autoinformación al que nos referiremos luego; el segundo resulta de la posibilidad de conservar los resultados obtenidos mediante tarjetas perforadas, cintas o bobinas magnéticas. ¿Daremos que las máquinas están dotadas de voluntad o memoria? Este interrogante es absolutamente simplista, pero no hay duda que, quedándose en el plano del comportamiento, se intenta comparar estas máquinas con el ser humano. Por de pronto, en eficiencia cuantitativa lo han superado ampliamente: ENIAC, una de las primeras máquinas, realiza 50 operaciones por minuto, NORK, 15.000 por segundo; se calcula que UNIVAC es capaz de practicar en un día operaciones que un técnico realizaría en 20 años; el Operador 704, una de las últimas máquinas construidas, resuelve 42.000 operaciones por segundo; para un cálculo de geofísica que hubiera requerido mil años con papel y lápiz y cinco mil semanas con una calculadora de oficina sólo se necesita 75 minutos; su sistema de memoria es capaz de registrar 450.000 cifras binarias en más de 500 millones de posiciones de registro, que pueden ser leídas a razón de 900.000 caracteres por minuto. Asimismo se han señalado semejanzas en otros aspectos: su proceder no es estrictamente mecánico, siendo posible prever cuánto tiempo emplearán en la solución de un problema complejo; UNIVAC, en un programa de televisión, sorprendió a sus operadores empleando muy pocos minutos para pronosticar el triunfo de Eisenhower, a partir de los primeros datos del escrutinio; después de un tiempo largo de reposo comienzan a trabajar con eficacia, tal como le ocurre a un ser humano que acaba de levantarse de dormir, o sea que necesitan un tiempo de preparación del medio interno para obtener un rendimiento óptimo; en algunos casos han

sido observadas conductas similares a las de la depresión nerviosa o el surmenage. Se cuenta que un robot enloqueció durante un tiempo y resolvía todos sus problemas en forma disparatada; luego de una cura de reposo recuperó el funcionamiento normal. Actualmente se construye un robot que tendrá la capacidad de elegir todos los materiales para la construcción de un robot hijo, el cual podrá dar nacimiento a otro y así sucesivamente. La verdad es que todas estas fantasías que excitan la imaginación del vulgo, son sólo analogías extroiores, sin fundamento científico. No ocurre así con los verdaderos problemas ciberneticos, o sea los de control y comunicación, compuestos en las máquinas y el sistema nervioso, en los que centraremos nuestra exposición.

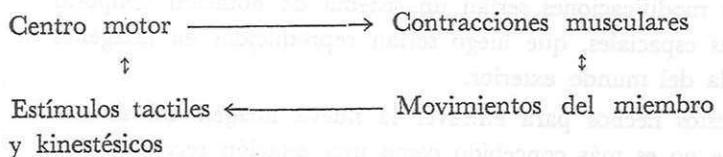
Un sistema, para ser finalizado, debe poseer un *feed-back* o sea una conexión circular que le permita estar informado del resultado de su acción, teniendo así la posibilidad de autocorregirse. El *feed-back*, conocido también como sistema de retroalimentación negativa o servomecanismo, asegura la consecución de un fin, porque conduce a un movimiento que se opone al movimiento inicial; así se autocorre y puede decirse que es accionado por el error, o corrector de errores. Son innumerables los sistemas mecánicos que utilizan esta modalidad; el primero fué el regulador centrífugo que inventó Watt para la máquina a vapor; la velocidad de la máquina determina la separación de contrapesos centrífugos, esta separación regula la posición del registro de admisión de vapor, el que, a su vez, determina la velocidad de la máquina. El circuito podría representarse de la siguiente manera: (45)



Por supuesto existe la posibilidad de combinar la acción de varios circuitos a *feed-back* y producir regulaciones más complejas. Tal es el caso del cañón antiaéreo que por una combinación de circuitos que utilizan las informaciones del radar, puede, en primer lugar localizar el avión y luego los errores de tiro.

(45) Varios: Perspectives Cybernétiques en Psychophysiologie. Presses Universitaires de France, pág. 2.

Ahora bien, recientemente han sido descritos en el sistema nervioso, especialmente por Lorente de Nò, circuitos tipo feed-back. En realidad, parece que no hay ninguna célula nerviosa que no reciba una conexión de vuelta, de las otras células con las que está en comunicación. Este hecho que se conoce como "ley de la reciprocidad de las conexiones", hace suponer que toda célula que emite un influjo nervioso tiene la posibilidad de informarse del efecto producido por el mismo. El acto reflejo, que fuera descrito por los fisiólogos como un proceso abierto de tres elementos, vía aferente, centro y vía eferente, en realidad es un proceso cerrado de cuatro elementos, si se cuenta la información que tiene el centro del cambio de posición o de situación producida por el reflejo mismo. Concebido como un proceso a feed-back, el reflejo podría representarse de la siguiente manera:



Recuérdese que la dificultad de la explicación mecanicista del reflejo estaba en que, en la vida real, el reflejo era siempre efectivo aún cuando se variaran las situaciones; pero si el centro está informado de la variación, se comprende como la respuesta puede seguir siendo eficaz.

La consecuencia fundamental de la retroalimentación negativa es la de mantener cierta estabilidad en un determinado medio. Ahora bien, en el estado de salud, el medio interno de los organismos se mantiene constante dentro de ciertos límites; esta propiedad ha sido denominada por Cannon, homeostasis; es un estado de equilibrio dinámico que permite cierto margen de variabilidad siempre que no se sobrepasen determinados umbrales. La temperatura, la cantidad de agua en la sangre, el contenido de sal, azúcar, proteínas, grasas, etc., se mantienen constantes en el organismo mediante procesos en los que intervienen el sistema simpático y las secreciones internas y que tienen todas las características de los procesos finalizados. Se puede suponer que ellos tienen su fundamento en las conexiones a feed-back del sistema nervioso. Pero el feed-back también puede ser positivo; en el caso de la máquina a vapor, si la

centrífuga abriera el registro en vez de cerrarlo, la máquina adquiriría cada vez mayor velocidad; un feed-back negativo conduce al equilibrio, uno positivo al embalamiento. Si se mantiene durante un tiempo un feed-back positivo, se produce una actividad oscilatoria, que constituye una verdadera expectativa entre diversas posibilidades de salida. Si la salud depende, en cierto modo, del buen funcionamiento de los servomecanismos, la situación inversa puede aceptarse como hipótesis de trabajo: los agentes productores de enfermedad podrían obrar alterando el funcionamiento de los circuitos. Diversos procesos patológicos como el temblor, el clonus, el nistagmus, las crisis epilépticas, etc., podrían ser explicados por la inversión de los feed-backs y la aparición de una excitación oscilatoria.

Los circuitos que regulan la homeostasis serían congénitos, habiendo sido asegurada su adecuación por la selección natural y la herencia; quedaría así explicada la vida vegetativa. ¿Pero cómo se explicaría la vida de relación, la conducta adquirida? ¿Cómo se aseguraría la conducta exitosa entre las alternativas favorables y nocivas del medio? Sería necesario que existiera la posibilidad de elección entre distintos servomecanismos, una capacidad de ajuste de los propios feed-backs; se ha demostrado que esta posibilidad existe para las máquinas. El caso más simple sería el de cambiar un circuito por otro, lo que produciría una conducta análoga al reflejo condicionado. Este problema ha sido resuelto por Grey Walter; una tortuga mecánica que está construida para que gire ante una señal luminescente, agregándole un dispositivo especial, lo hace al sonar un silbato, siempre que se hayan repetido los dos estímulos conjuntamente durante un cierto tiempo; la analogía con el reflejo de Pavlov es perfecta. También se ha demostrado la capacidad de autoregulación y de elección de la mejor oportunidad en situaciones más complejas. Ashby ha construido a este sólo efecto, el homeostato ⁽⁴⁶⁾, un aparato que consta de cuatro elementos electrónicos interconectados; si se efectúan cambios en uno o en dos de los elementos, los otros dos encuentran siempre la manera de adecuar sus feed-backs para que el sistema total llegue a una situación de equilibrio; si se supone que los dos elementos variables representan el ambiente y los otros dos

(46) Ob. cit., pág. 7.

el cerebro, se puede tener una idea esquemática de los procesos de adecuación.

Estos fundamentos darían pie a una hipótesis simple, aceptable desde el punto de vista fisiológico, para explicar el proceso del aprendizaje. "El cerebro de un joven animal —dice Ashby— podría pasar de una disposición primitivamente arbitraria de sus feed-backs, a los feed-backs sistemáticamente correctos del adulto experimentado" (47). Pero el proceso del aprendizaje, además de la posibilidad de variar la conducta, requiere la capacidad de retener lo aprendido para usarlo en otra oportunidad. Esto se ha logrado en la construcción de animales mecánicos que pueden aprender a recorrer laberintos. La rata de Howard —una de las últimas construidas— está provista de tres antenas con controles electromagnéticos y una rueda de memoria. Una rata viva necesita varios ensayos para aprender a recorrer un laberinto sin errores; la rata electrónica sólo necesita una oportunidad; los errores son registrados en su rueda de memoria, ajustándose así los feed-backs correctos para las recorridas posteriores. Estos mismos supuestos pueden servir para comprender el proceso de recuperación del organismo en caso de parálisis u otras afecciones neuro musculares. La terapéutica reeducativa sería un entrenamiento tendiente a establecer nuevos feed-backs.

También los estudios ciberneticos dan pie para una posible explicación del proceso perceptivo. Se ha conseguido experimentalmente la transformación de un hecho espacial, una figura por ejemplo, en un proceso temporal que le corresponda; un punto luminoso puede ser obligado a recorrer una curva, registrándose sus diversas posiciones como diferencias de voltaje; la figura puede ser reproducida después, retransformando las diferencias de voltaje en el movimiento de un punto luminoso o gráfico; este sistema que se conoce con el nombre de "exploración punto por punto" o "barrido", es el que se usa en televisión; una onda oscilatoria producida por un feed-back positivo, realiza la exploración punto por punto y transmite la imagen; la información es captada como modificaciones de la onda exploratoria. ¿Podría ser un proceso semejante el que dé cuenta de la percepción? Difícil interrogante, pero lo cierto es que, por lo menos para la percepción visual, se han descubierto hechos que permiten man-

tener el supuesto. Mediante la electroencefalografía se ha descubierto que mientras los ojos permanecen cerrados, el área cerebral visual es recorrida por una onda oscilatoria constante, conocida como el "ritmo alfa"; cuando se abren los ojos y tiene lugar la percepción, se produce una modificación del ritmo alfa; igual cosa ocurre al mero recuerdo de una imagen visual. Durante el sueño y la anestesia el ritmo alfa desaparece; un ligero grado de narcosis o una gran fatiga hace que las oscilaciones sean mucho más lentas y se acompañen de sensaciones visuales incoherentes o de alucinaciones. También son significativas y coincidentes las modificaciones que sufre este ritmo por la acción de drogas excitantes o depresoras de la corteza cerebral. Por todos estos hechos el ritmo alfa es considerado como un sistema de exploración, una especie de tono cortical que funciona durante la vigilia y cuyas modificaciones serían un sistema de notación temporal de las formas espaciales, que luego serían reproducidas en imágenes en la pantalla del mundo exterior.

Basten estos hechos para entrever la nueva imagen del sistema nervioso; éste no es más concebido como una estación receptora pasiva, que se pone en actividad en ocasión de un exitante, sino como un sistema en perpetua actividad electroquímica que permite la comunicación con el mundo exterior. El organismo es un sistema multiestable en equilibrio dinámico, de gran complejidad, gracias a las infinitas conexiones de sus feed-backs negativos. La unidad elemental del sistema nervioso, la neurona, es un aparato de conmutación; la unión entre las neuronas, la sinapsis, dejando o no pasar la corriente nerviosa, funciona como una válvula o un embrague. El cerebro es un agregado de comutadores interconectados y autoactivados, que recibe, regula, codifica y despacha señales con significado.

De este modo resurge la ilusión materialista, abonada por una prueba experimental pujante y compleja; y ahora con mayores pretensiones puesto que no sólo se intenta explicar la conducta automática asegurada por los servomecanismos, sino también la conducta libre posibilitada por la actividad oscilatoria de la corteza cerebral. ¿Significa esto un acercamiento entre ciencia y filosofía? Los filósofos habían defendido el acto libre, incluso con cierta obstinación instintiva en la que no había poco de defensa propia, y puede decirse que no han sido derrotados; al fin de cuentas, sería motivo para celebrar si la ciencia pudiera mostrarnos la génesis del acto libre sin

(47) Ob. cit., pág. 6.

hacerle perder su condición de libre. Pero dejando de lado toda metafísica, es indudable que la ciencia, en poco más de un siglo de trabajo, ha penetrado profundamente en esa "terra incognita" que era el sistema nervioso. Y hay que agregar que la filosofía (no sólo la de los filósofos sino también la de los hombres de ciencia) ha contribuido a ello en no escasa medida, manteniendo siempre alerta el espíritu crítico y no permitiendo que la ciencia se dejara ir por las cómodas andaderas del mecanicismo.

La solución existencial. Consecuencias de una nueva ontología.

Al replantear el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo a partir del ser inmerso en el mundo, la filosofía existencial va a buscar la solución retrotrayendo el análisis al momento preobjetivo en el que todavía no se ha establecido la división conceptual entre las dos sustancias, al momento vivido de las conexiones entre el cuerpo y las cosas. Aún cuando el problema es unitario, la descripción fenomenológica puede inclinarse preferencialmente hacia el mundo que proyectamos o hacia el cuerpo y la percepción. Los filósofos alemanes se ocupan más del primer aspecto en detrimento del segundo, a pesar de que Dilthey lo había señalado concretamente ⁽⁴⁸⁾. "No se hallan en *Sein und Zeit* treinta líneas sobre el problema de la percepción, no se hallan diez sobre el cuerpo" ⁽⁴⁹⁾. Por el contrario, es obligado en los franceses, quizás siguiendo una tradición de pensamiento que tiene su origen en Descartes y en la que habría que señalar como jalones significativos a Maine de Biran y Bergson ⁽⁵⁰⁾.

(48) En el trabajo de Dilthey, *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, al señalar los conceptos de impulsión y resistencia como los fundamentos de esa legitimidad, se hace un verdadero análisis de las relaciones del cuerpo con las cosas.

(49) Alphonse de Waelhens: *Una filosofía de la ambigüedad*. Ver la estructura del comportamiento, pág. 8.

(50) Maine de Biran, en sus notas sobre la idea de existencia, se ocupó preferentemente del cuerpo a propósito de la sensación de esfuerzo. En cuanto a Bergson, en casi toda su obra hay referencias de carácter existencial sobre el cuerpo. Primero, en *Los ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, al analizar los conceptos de espacio, tiempo y movimiento; luego al considerar el aspecto metafísico del problema en sus trabajos *El alma y el cuerpo* y *El cuerpo y el pensamiento: una ilusión filosófica*; finalmente, al referirse en forma específica a la percepción y al cuerpo en *Materia y memoria*. Seguir estas huellas para mostrar la evolución existencial de la noción de cuerpo, sería motivo para otro trabajo.

Ya Gabriel Marcel, según testimonios de su *Diario metafísico* publicado en 1927, había iniciado sus reflexiones sobre el cuerpo y el problema del sentir en 1914, reflexión que es retomada y ampliada en otras partes de su obra, especialmente al tratar el ser encarnado en *Du refus à l'invocation* y en *El misterio del ser*. Sartre trata el problema en forma exhaustiva en los profundos análisis fenomenológicos de *El ser y la nada* y en Merleau Ponty, el problema del cuerpo y la percepción se vuelve el motivo central de su filosofar.

Limitaremos el análisis a estos tres autores, pero antes de iniciar lo se hace imprescindible una aclaración de carácter metodológico, que no carece de proyecciones didácticas. Este tipo de filosofía que se mueve en el terreno de la paradoja, que no aparta la ambigüedad sino que más bien la convierte en el eje alrededor del cual gira constantemente la reflexión, esta filosofía que, como diría Marcel, se ocupa más de los misterios que de los problemas, resulta muy difícil de comentar e imposible de trasmitir con fidelidad. Ya el filósofo que transita por este terreno resbaladizo, tiene que valerse de sondeos preparatorios, de rodeos aproximativos, de metáforas iluminadoras, ya que toda precisión terminológica —como lo había señalado Bergson— anquilosa y desforma el pensamiento; así, con sumo cuidado, valiéndose no sólo de conexiones racionales sino también de secuencias imaginativas e intuitivas, elabora su preciosa y delicada armazón argumental, más apta para ser vivida que comentada o trasmitida. Cualquier fórmula aclaratoria a que llegue el comentarista corre el riesgo de alterar lo fundamental y debe ser tomada a título de mera introducción a la obra misma. Sólo con estas limitaciones nos animamos a seguir adelante.

Ya en el *Diario metafísico* señala Marcel que la noción de cuerpo no es unívoca; por un lado se da como en el espacio, como objeto y entonces es igual para todas las conciencias; por otro, se me da solo para mí, en mi percepción íntima (cenestésica) ⁽⁵¹⁾; y según cual sea la manera de considerar al cuerpo, habrá de ser concebida su relación con el alma: "la representación paralelista es función de la representación mecanicista del cuerpo, lo cual quiere decir que el paralelismo no sigue siendo verdadero en fases sucesivas de la evolución

(51) Gabriel Marcel: *Diario metafísico*. Ed. Losada, 19 de enero de 1914, pág. 26.

de la noción de cuerpo”⁽⁵²⁾; es decir que estas representaciones del alma y el cuerpo no son absolutas, sino solamente contingentes.

La filosofía debe seguir indagando en busca de la noción fundamental. La *reflexión primera* que analiza, separa y clasifica y que es propia de la ciencia, debe ser seguida por una *reflexión segunda* que aspira a recuperar lo concreto y que es específica de la filosofía. “Observo al pasar que esta reflexión de segundo grado o a la segunda potencia, que se ejerce sobre una reflexión inicial, es a mis ojos la filosofía misma en su esfuerzo específico por restaurar lo concreto, más allá de las determinaciones desarticuladas del pensamiento absoluto”⁽⁵³⁾. La reflexión primera nos da la imagen científica del cuerpo, aquella por la cual todos los cuerpos se asemejan y se igualan, pero nada puede decirnos de mi cuerpo en cuanto mío, en su inmediata concreción. Veamos a qué conclusiones llega Marcel empleando la reflexión segunda.

Un análisis fenomenológico de la existencia debe buscar, como punto de partida, un existencial indudable, una existencia característica que se pueda señalar. “Por esto entiendo una existencia tal que si la negara, toda existencia, cualquiera que fuese, se volvería impensable para mí. Advirtamos que es una investigación fenomenológica y no ontológica”⁽⁵⁴⁾. Esa existencia privilegiada, de la cual necesitan todos los existentes para ser pensados es indudablemente la mía, en cuanto estoy seguro de existir. Pero ¿qué quiere decir existir, referido a mí mismo? Es evidente que me siento existir y que podría parodiar la fórmula cartesiana para concluir que “siento luego existo”; pero este razonamiento es posterior al hecho mismo de existir que está más acá de toda inferencia. La existencia no es pura pasividad, no es un mero sentirse, sino también *un manifestarse*, un hacerse reconocer. Hay una *conciencia exclamativa* de existir, como una fuerza que va de dentro a fuera, hacia los otros y que se expresa con fidelidad en el prefijo “ex”. “Estamos —dice Marcel— ante la existencia en toda su desnudez. Prefiero evocarla en el niño pequeño que aparece con los ojos brillantes y parece exclarar: ¡Heme aquí! ¡Qué suerte!”⁽⁵⁵⁾. Pero lo que nos interesa destacar de todo este análisis,

(52) Gabriel Marcel: Diario metafísico, 8 de mayo de 1914, pág. 129.

(53) Gabriel Marcel: *Du refus a l'invocation*. Gallimard, pág. 34.

(54) Gabriel Marcel: *El misterio del ser*. Ed. Sudamericana, pág. 91.

(55) Ibid., pág. 93.

retomando el hilo de nuestras observaciones, es que ambas notas, tanto el “sentirse” como el “manifestarse”, son inseparables de mi cuerpo, se dan *en él y con él*, no solamente a través de él. No es que el cuerpo sea una condición indispensable para sentirse o manifestarse, al modo como lo pensaba Aristóteles como “el terreno en el que” o “la materia a través de la cual” se da todo lo psíquico. No se trata de una relación entre dos entidades, sino más bien de una comunión, de una nueva forma que se capta como intimidad indisoluble. Y aquí está el quid de la cuestión. El éxito de toda reflexión existencial depende de saberse mantener, como al filo de la navaja, en la descripción de esa X que no se deja conceptualizar sin dividirse y que al dividirse se esfuma como un imponderable. A esto alude Marcel cuando describe como se constituye la filosofía existencial. “Ella se constituye alrededor de un dato que, al reflexionarlo, no sólo no se vuelve transparente, sino que —en la aprehensión distinta— se vuelve, no diré una contradicción, sino un misterio radical, que da lugar a una antinomia en cuanto el pensamiento discursivo se aplica a reducirlo, o si se quiere a problematizarlo”⁽⁵⁶⁾. Cuestión aparte y ardua es la de saber hasta qué punto se justifica esta manera de filosofar, hasta donde resulta fructífero este esfuerzo clarificador y si con él, la filosofía no ha vuelto a caer en el terreno de la esterilidad especulativa. Algo de ello se verá en lo que sigue: mientras tanto volvamos al análisis de Marcel.

Una vez destacado el cuerpo como centro del mundo perceptivo, como el punto de reparo por el cual se me dan las cosas formando mi órbita existencial, se continúa describiendo aquellas notas que obligan a rechazar la concepción instrumental del cuerpo. En primer lugar se analiza la relación particular de pertenencia que ya había sido señalada por Descartes (ver pág. 2). Cuando digo mi cuerpo, no se trata de la misma relación de tener que cuando digo mi perro, porque en el caso del cuerpo no hay independencia entre la cosa poseída y quién la posee. Hay diversos grados de pertenencia o diversas tonalidades de intimidad en la pertenencia, como la que puede observarse en la siguiente serie: mi cortaplumas, mis llaves, mi perro, mi casa, mis libros, mi amada; pero todas ellas tienen origen en mi situación corporal. “La verdad es más bien que en el interior de to-

(56) *Du refus a l'invocation*, pág. 35.

da posesión, hay una especie de núcleo sentido y este núcleo no es otra cosa que la experiencia —irreducible a términos intelectuales— del lazo por el cual el cuerpo es mío” (57). Un yo desmaterializado no podría poseer; le faltaría, por un lado, la pretensión de poseer, el impulso inicial indispensable, y por otro, la inquietud de perder lo poseído. Esto último es justamente uno de los matices que hacen original la relación en el caso del cuerpo; ese miedo de perder lo poseído varía de acuerdo a los grados de intimidad de la pertenencia —piénsese en la diferencia que hay entre perder el contaplumas y perder la amada—, pero no existe para el cuerpo propio, porque no tengo medio directo para saber cómo sería la ruptura de ese lazo en el caso de mi muerte. Así, este cuerpo íntimo, centro de todas las posesiones e impensable como perdido, continúa siendo un misterio. “Por el momento reconocamos que mi existencia, en tanto ser encarnado, envuelve un interrogante que, en el plano objetivo, no parece tener respuesta” (58).

Con el objeto de seguir develando ese misterio, es necesario someter a la reflexión segunda la noción misma de instrumentalidad. Ya en el *Diario Metafísico* (20 de Octubre de 1920), Marcel había distinguido la mediación instrumental que funciona en el plano objetivo, de lo que entonces llamó la mediación simpática y que sería propia de la esfera existencial. ¿Cuál es la naturaleza de esa mediación? “Parece aceptable —dice Marcel— que todo instrumento sea un medio de extender, desarrollar o reforzar un poder inicial que posee aquel que usa el instrumento; esto es tan cierto para un cuchillo como para un lupa” (59). Se ve claro cómo la relación instrumental sólo puede darse entre cosas separadas, entre un instrumentista y un instrumento que no se confundan, y también, cómo sólo puede aplicarse al cuerpo-objeto de la reflexión primera. “Mi cuerpo es mío en tanto que no lo contemplo, en tanto que no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto no es objeto para mí, sino que soy mi cuerpo... Decir que soy mi cuerpo es suprimir ese intervalo que, por el contrario, restablezco cuando digo que mi cuerpo es mi instrumento” (60). Por otra parte, si se considera al cuerpo como instrumento

misterio del ser

se corre el riesgo de caer en una regresión al infinito, muy parecida y del mismo cariz lógico a la que se produce en el plano del pensamiento, cuando se postula detrás de una conciencia dada, otra conciencia reflexiva: pienso, pienso que pienso, etc.... Si el cuerpo es un instrumento tenemos que poner detrás de él otra entidad, material o inmaterial que lo maneje, y con ello nada ganamos, pues, al hacerlo, trasmítimos a esa entidad todas las virtualidades del cuerpo y, en consecuencia, el problema resurge sobre ella y así al infinito. No queda más remedio que negar al cuerpo el carácter instrumental y admitir que “decir mi cuerpo es una cierta forma de decir yo mismo” o que “soy mi cuerpo” (61). Pero estas fórmulas sólo pueden ser usadas a condición de que no se tome al cuerpo como un objeto idéntico a los otros cuerpos, porque esto sería negar al yo y caer en el más burdo materialismo. De allí que Marcel, tratando de mantenerse en el plano de la ambigüedad, dé la siguiente definición del *ser encarnado*, aclarando todavía que la palabra “ser” está tomada más como verbo que como sustantivo: “Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo-aquí sin poder identificarse con él, sin tampoco distinguirse de él —siendo la identificación y la distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que no pueden realizarse sino en la esfera de los objetos”— (62). Es decir que no hay forma de que yo me pueda colocar más acá o más allá de mi cuerpo; dada mi estructura misma, debo descartar toda posibilidad de desencarnación.

Veamos ahora como se comporta este ser encarnado en sus relaciones con el mundo, desde el punto de vista del sentir y la percepción. Marcel comienza haciendo la crítica al concepto de sensación, crítica que, como veremos después, llevará Sartre hasta sus últimas consecuencias. Según los datos de la reflexión primera, la sensación es como un mensaje, algo emitido por el objeto que debe ser recibido por el cuerpo; a esta conclusión se llega después de asimilar los datos del sentido común respecto de la percepción, a los datos que la ciencia obtiene del estudio del cuerpo: “La idea de una transmisión, de una vibración propagada, es de origen científico, o sea tardía; es evidente que para quien trate de reconciliar la representa-

(57) Misterio del ser, pág. 99.

(58) Misterio del ser, pág. 101.

(59) *Du refus à l'invocation*, pág. 29.

(60) Misterio del ser, pág. 101.

(61) Misterio del ser, pág. 202.

(62) *Du refus à l'invocation*, pág. 31.

ción ingenua y realista del sentido común, con la interpretación mechanicista que de la sensación da la ciencia, es preciso admitir entre el objeto y nosotros una comunicación del mismo tipo que la que enlaza dos oficinas telegráficas o dos emisoras de telegrafía sin hilos. Pero ¿tiene sentido esto? no, porque la sensación es una afección y no una información⁽⁶³⁾. Según esto, el problema está en saber cómo ese mensaje se transcribe al lenguaje sensorial, como la vibración física se vuelve sensación. Para que haya traducción es necesario que una serie de datos se corresponda con otra serie de datos, pero ocurre que la vibración física no se nos da de ninguna manera. "El choque sufrido por el organismo o por cualquiera de sus partes no es ningún dato; o más exactamente es un dato para el observador exterior que lo percibe de alguna manera, no para el organismo que lo sufre"⁽⁶⁴⁾. Estamos ante la falacia que se produce cuando usamos datos correspondientes al cuerpo de otro en mi cuerpo; Sartre analizará a fondo esta cuestión. Lo cierto es que tomar la sensación como un mensaje sólo puede tener sentido para el cuerpo-objeto de la ciencia; pero si parto del cuerpo en cuanto mío, lo primero que se destaca es el carácter inmediato de la sensación. "Carece de sentido tratar a la sensación como una traducción; ella es inmediata, está en la base de toda interpretación y de toda comunicación y no puede ser ella misma una interpretación o una comunicación"⁽⁶⁵⁾.

Descartada la concepción clásica de la sensación como un mensaje, corresponde aplicar la reflexión segunda a ese dato inmediato que se nos da en el cuerpo propio. Recuerda Marcel como Hegel había mostrado que para la razón, o sea cuando se hace abstracción de un punto de vista, todo inmediato es mediatizable al infinito, ya se trate de puntos en el espacio o de momentos en el tiempo; es decir que el "aquí" y el "ahora", no tienen ningún privilegio para el pensamiento puro. "Pero desde el momento en que interviene mi cuerpo en tanto mío, o el sentir que le es inseparable, se descubre una perspectiva muy diferente, debemos reconocer la necesidad de hacer intervenir un *inmediato no mediatizable* que está en la raíz misma de la existencia"⁽⁶⁶⁾. Valery, a propósito de la danza, ha conseguido ex-

(63) Diario metafísico, 12 de marzo de 1919.

(64) Refus à l'invocation, pág. 38.

(65) Refus à l'invocation, pág. 38.

(66) Misterio del ser, pág. 109.

presar con belleza inigualable, lo que es ese inmediato ligado al cuerpo, mostrando lo que el instante tiene de exclusivo e irrepetible. Entre Fedro y Sócrates (contemplación y especulación), están desenvolviendo sutilmente el hilo de la metáfora que asimila los movimientos de la danza a los de la llama, cuando Sócrates exclama: "¡Oh llama, a pesar de todo!... Cosa viva y divina... Pero ¿qué será una llama, amigos míos, sino el momento mismo? ¡Lo que hay de loco y gozoso y formidable en el instante mismo! Llama es el acto de ese momento que existe entre tierra y cielo. ¡Oh, mis amigos!, cuanto pasa del estado agobiado al sutil, pasa por ese momento de fuego y luz... ¿Y no es también la forma inasequible, altanera, de la más noble destrucción? Lo que jamás volverá a suceder se ofrece magníficamente a nuestros ojos. Lo que jamás volverá a suceder debe suceder con la mayor magnificencia posible... Vedme ese cuerpo que salta como la llama, a la llama reemplaza; ved como huella lo verdadero y lo patalea; como destruye furiosamente, gozosamente el lugar mismo en que se halla y como le embriaga el exceso de sus mudanzas". Pero hay algo más que todo lo que pueda decirse de la danza, aún por la palabra divina de Sócrates y ese algo más constituye un inmediato para los ojos. Así, dice Fedro: "¡Mira... pero mira!... Baila allá abajo y hace a los ojos merced de lo que pruebas de decir aquí... Hace ver el instante... ¡qué de alhajas penetra!; ¡lanza ademanes como centelleos!... Hurta a la naturaleza imposibles actitudes, bajo los propios ojos del tiempo... él se deja engañar y ella atraviesa impunemente el absurdo... ¡Divina en lo inestable, lo ofrece a las miradas como dádiva!"⁽⁶⁷⁾. Imposible destacar con mayor fuerza esa inmediatez que emana de lo corpóreo y lo adorna, que el cuerpo engendra para cada situación como su esencia constitutiva y que por lo tanto, no se puede mediatizar.

También en la esfera del sentir y justamente por la intervención del cuerpo se da ese inmediato no mediatizable, que es negado por el pensamiento objetivante, pero que la reflexión segunda restaura como una *participación*. Existir es participar en el espectáculo del mundo; pero hay distintos grados de participación, desde la meramente objetiva que no es más que una partición, como cuando recibo mi pedazo de torta, hasta la participación verdaderamente íntima, en la

(67) Paul Valéry: El alma y la danza. Ed. Losada, pág. 46 y ss.

que lo objetivo queda eliminado, tal como se da en el lazo que une al campesino con la tierra o al artista con su obra.

A la luz del concepto de participación se clarifica la esfera del sentir y aparece adornada con otras notas que le quitan aquel carácter pasivo de mera afección sufrida con que la revestía el empirismo materialista. Sentir no es padecer, sino más bien *recibir*; pero hay que despojar al término recibir de la pasividad que generalmente se le asigna y que sólo se da en el plano objetivo como "en el caso límite que el empirismo del siglo XVIII gustaba tomar como ejemplo: el de la cera que recibe una impresión" (68). Marcel se sirve de una comparación en el afán de mostrar esa otra dimensión del recibir que no es pasiva. Pensemos en el momento en que un hombre recibe a otro, con el sentido hondo de la hospitalidad. Se recibe "en lo de uno" (*chez soi*) y ello quiere decir que se le permite al invitado compartir de algún modo nuestra intimidad. De allí que no se invite a cualquiera. "Si ello es así, debemos decir que recibir, es introducir al otro, al extraño, en esta zona calificada y admitirlo de algún modo a que participe en ella. Si consideramos atentamente el acto de hospitalidad, veremos inmediatamente que recibir no es solamente llenar un vacío con una presencia extraña, sino hacer participar al otro en una cierta plenitud" (69). El recibir se transforma así en un acoger y es un acto, que requiere una preparación interior y que varía de acuerdo a las condiciones de interioridad. Si trasportamos estos matices a la esfera del sentir, se enriquece el concepto de participación y el proceso perceptivo ofrece nuevas perspectivas a la descripción. "Desde el momento en que hemos reconocido claramente que sentir no se reduce a sufrir, sosteniendo que es de algún modo recibir, estamos en condiciones de develar en su centro un elemento activo, algo como el poder de asumir, de abrirse a..." (70). Finalmente es necesario sacar una consecuencia de la mayor importancia: si el sentir no es pura pasividad, se puede tender un puente entre él y el acto creador: "Desde este punto de vista se hace posible descubrir una continuidad entre el hecho de sentir y el de crear, lo que sería por el contrario inconcebible si estuviéramos en presencia, en un caso, de una simple

pasividad, en el otro, de una actividad pura" (71). Concluiremos de esto que la percepción puede ser considerada como un acto de creación o de re-creación de un aspecto del mundo, en cada caso? Dejemos abierto el interrogante para considerarlo después; mientras tanto retrocedamos un poco en el camino con el propósito de colocar algunos jalones.

Bueno. Aquellos

1. Género
A

2. Participación

La reflexión científica había llevado al erróneo concepto de la sensación-mensaje, aceptado lo cual, se caía en la dificultad insuperable de la incomunicabilidad de las dos sustancias, en la imposibilidad absoluta de concebir el paso de la vibración física, observada en el cuerpo de otro, al fenómeno psíquico que se me da con inmediatez. Pero ello sucedía porque se daba prioridad al pensamiento conceptual que separaba idealmente las dos sustancias, pasando por alto el momento existencial originario en que se realiza la percepción. La reflexión segunda, limitando su ámbito al ser encarnado, enfatizando a su alrededor lo inmediato no mediatizable, descubre una nueva región conceptual, ilumina una nueva esfera de sentido, en la que se enriquece el sentir con nuevas notas y la percepción deja de ser un mixto indiscernible. Ahora se comprende lo que se quiere significar cuando se afirma que percibir es *participar* en el espectáculo del mundo, *recibir* al mundo, *abrirse al mundo*, e incluso *crear un mundo*. Pero todo esto a condición de que lleve el papel del cuerpo a primer plano, de que abandone la idea del cuerpo-instrumento, para concebirlo como el punto de reparo por el cual se hacen posibles todos los existentes, a condición de que renuncie a desencarnarme, de que destaque el momento en que me manifiesto como cuerpo sin distinguirme de él ni identificarse con él, de tal manera que, con estas limitaciones, pueda exclarar: ¡Soy mi cuerpo!

Marcel afirma que la filosofía, antes que un construir es un perforar en distintas direcciones. Y efectivamente, en el problema que nos ocupa, ha abierto numerosas galerías subterráneas, que Sartre y Merleau Ponty volverán a recorrer, ampliándolas e intercomunicándolas en diversos sentidos. Apunta ya cómo este nuevo tipo de pensamiento que no se deja atrapar en la rigidez de lo ideal, puede apoyar un nuevo estilo en la descripción de lo psíquico.

(68) *El misterio del ser*, pág. 116.

(69) *Du refus a l'invocation*, pág. 42.

(70) *Du refus a l'invocation*, pág. 43.

También Sartre es llevado a la consideración del cuerpo por el afán de aclarar la obscuridad de sus relaciones con la conciencia. Y podría pensarse que aquel párrafo de Marcel que citamos (ver pág. 33), según el cual la vibración física, supuesta causa de la sensación, no es un dato para mí, sino para un observador colocado en el exterior, podría haber sido el inspirador de la argumentación sartriana, en este punto. En efecto, el pivote alrededor del cual gira esa argumentación, es la falacia que se produce cuando se confunden los planos ontológicos y se usan en una región del ser las categorías que corresponden a otra. “Si, en efecto, después de haber percibido “mí” conciencia en su interioridad absoluta, y por una serie de actos reflexivos, busco unirla con cierto ser viviente, constituido por un sistema nervioso, un cerebro, glándulas, órganos digestivos, respiratorios y circulatorios, cuya materia misma es susceptible de ser analizada químicamente en átomos de hidrógeno, de carbono, de azoe, de fósforo, etc., encontraré insuperables dificultades: pero esas dificultades provienen de que trato de unir mi conciencia, no con mi cuerpo, sino con el cuerpo de los otros” (72).

En verdad que tengo motivos fundados para creer en la semejanza de mi cuerpo con el cuerpo de los otros, es verdad que he visto disecar cadáveres y he estudiado fisiología, que médicos y cirujanos han observado mis órganos, que puedo ver mi rostro en el espejo y mis vértebras en una radiografía, que veo y toco mis piernas y mis manos; pero en todas estas oportunidades percibo mi cuerpo o sus partes como un “esto” entre otros “estos”, mediante un esfuerzo de abstracción que me permite considerarlo a distancia. No es lo mismo el ojo que veo que mi “ojo viendo”, ni la pierna-cosa que mi pierna como posibilidad de correr o bailar. Hay pues dos formas de considerar al cuerpo: o es cosa entre las cosas, o es aquél por el cual las cosas se me revelan y ambas formas son irreductibles entre si. “Si queremos reflexionar sobre la naturaleza del cuerpo, es preciso establecer en nuestras reflexiones un orden que sea conforme con el orden del ser: no podemos seguir confundiendo los planos ontológicos y debemos examinar sucesivamente el cuerpo en cuanto ser-para-sí y en cuanto ser-para-otro; y para evitar absurdos... nos penetraremos de

la idea de que esos dos aspectos del cuerpo, por estar en dos planos diferentes e incomunicables del ser, son irreductibles entre sí” (73).

En lo que concierne al problema de la conciencia perceptiva nos interesan las estructuras del cuerpo para-sí. Para establecerlas se debe partir del ser situado, es decir de la relación primera de nuestra conciencia con el mundo, o, dicho de otro modo, del momento anterior a la separación que el cógito reflexivo establece entre la sustancia extensa y la sustancia pensante. “Se sabe que no hay, de una parte, un para-sí y de otra parte, un mundo, como dos totalidades cerradas, acerca de las cuales habrá que investigar en seguida cómo se comunican. Sino que el para-sí es por sí mismo relación con el mundo” (74). Esta relación, lo es de inherencia, porque ni siquiera podría pensarse una conciencia sin situación, una conciencia que volara sobre las cosas, de tal manera que el vaso le fuera mostrado como a la derecha y a la izquierda de la jarra, delante y detrás a la vez; tampoco podrían pensarse las relaciones de los objetos en un mundo sin conciencia, porque los diversos en-sí no podrían manifestarse. La experiencia es un sistema de relaciones de la que el observador no está excluido; las cosas son precisamente “cosas-que-están-a-distancia-de-mí”. No hay conocimiento puro, sino conocimiento empeñado desde una situación, desde un punto de vista. La realidad humana no puede de ser sin “ser-ahí”, o más acá o más allá. Estar situado es una necesidad ontológica. Y hemos llegado al punto fundamental, a la facticidad del para-sí que es una necesidad entre dos contingencias: “Pero es preciso entender bien el asunto, ya que aquella necesidad surge entre dos contingencias: de una parte, en efecto, si es necesario que yo sea en la forma del ser-ahí, es totalmente contingente que sea puesto que no soy el fundamento de mi propio ser. Por otra parte, si es necesario que me encuentre empeñado en tal o cual punto de vista, es contingente que me encuentre en éste con exclusión de cualquier otro. Esta doble contingencia, por encerrar una necesidad, es la que denominamos facticidad del para-sí” (75). Es decir, que no es necesario que yo sea, porque muy bien podría no haber venido al mundo; esta es la primera contingencia; ahora, una vez que soy, necesariamente tengo que tener mi situación, mi circunstancia, como diría Ortega;

(73) Ibid., pág. 128.

(74) Ibid., pág. 129.

(75) Ob. cit., pág. 133.

(72) Sartre: El ser y la nada, Tomo II, pág. 125. Ed. Ibero-Americana.

pero esta situación es también contingente porque podría ser otra. ¿Cómo es todo esto posible? Sólo gracias a que tengo un cuerpo y a que por él se me dan las cosas del mundo en un orden. El cuerpo representa la individuación de mi empeño en el mundo.

Habíamos partido de la necesidad de aclarar las relaciones de la conciencia con el cuerpo; para ello, previamente, debemos establecer las características de ese cuerpo a partir de su facticidad, del hecho de estar situado. Sartre comienza encarando el problema de la sensación, y aquí se verá un ejemplo concreto de los errores en que cae la psicología clásica al confundir los planos ontológicos. En general, el psicólogo y el fisiólogo obtienen una serie de datos del mundo externo, del cuerpo de otro y completan la serie con datos obtenidos en la propia conciencia; introducen una conciencia (para-sí), en el otro y un cuerpo (para-otro) en el para-sí; así la sensación se vuelve una noción híbrida, que lleva a una serie de equívocos cuando se la quiere hacer funcionar en la realidad de nuestras relaciones con el mundo.

El psicólogo comienza observando los datos que puede recoger en el cuerpo de otro: un excitante, un órgano receptor, una vía que llega a un centro; luego completa la serie con otro dato objetivo que es la respuesta, cargada o no de significación, que da el sujeto sometido a experiencia. Por ejemplo, hace incidir un rayo luminoso sobre una pantalla; sabe por estudios anteriores el recorrido de ese rayo en el cuerpo del sujeto; éste le informa que la pantalla está más iluminada. Hasta aquí son todos datos que corresponden al mundo objetivo. ¿De dónde sale la idea de una *sensación luminosa* que habitaría en la interioridad del sujeto y que sería producida —causada— por el excitante? Aquí estamos ante el primer equívoco que surge de la noción obscura de subjetividad. “Porqué, en efecto, se llamará subjetividad al conjunto de los objetos luminosos, o pesados, u olorosos tal como se me aparecen en ese laboratorio, en París, en un día de febrero, etc.? Y si debemos, a pesar de todo, considerar ese conjunto como subjetivo, ¿porqué reconocer la objetividad en el sistema de los objetos que se revelaban simultáneamente al experimentador, en el mismo laboratorio, ese mismo día de febrero?” (76). Cada vez se vuelve más difícil comprender la sensación, esa nueva entidad inte-

(76) Ob. cit., pág. 138.

rior, subjetiva, causada por algo exterior. Es necesario que se dé en un medio interior que llamamos conciencia o espíritu; pero aquí tenemos un equívoco mayor. ¿Cómo son las relaciones entre la conciencia y esa sensación que le viene de fuera? Tengo que apelar a la noción de vida, que tomo prestada a la biología, y pretendo que la conciencia vive sus sensaciones. Así, la vida constituye un vínculo mágico que se establece entre un medio pasivo y un modo pasivo de ese medio. El espíritu no produce sus propias sensaciones y, por tal hecho, permanecen para él como exteriores; pero, por otra parte, el espíritu se las apropiá al vivirlas. La unidad del “vivido” y del “viviente” no es ya yuxtaposición espacial ni relación de contenido con continente: es una herencia mágica. El espíritu es sus propias sensaciones, aún permaneciendo distinto de ellas” (77). Así la sensación se transforma en lo puramente vivido, pasiva, subjetiva, mera modificación sufrida; cada conciencia es una hucha cerrada, la sensación está dentro de esa hucha. Y ahora se hace patente otro equívoco, porque será esa pura subjetividad la que se ofrece como fundamento del mundo exterior. El proceso entero puede resumirse en estos tres momentos: “1º — Para establecer la sensación es preciso partir de cierto realismo: se acepta como válida nuestra percepción del prójimo, de los sentidos del prójimo y de los instrumentos inductores. 2º — Pero al nivel de la sensación todo ese realismo desaparece: la sensación, pura modificación sufrida, no nos proporciona indicaciones sino sobre nosotros mismos, corresponde a lo vivido. 3º — Y, sin embargo, la sensación es la que ofrezco como base de mi conocimiento del mundo exterior” (78).

Según esta concepción, la objetividad está constituida por enlaces de sensaciones con mayor permanencia y regularidad; de este modo, un conjunto de sensaciones es el fundamento del órgano sensible del otro, y como habíamos visto que se llega a la sensación a partir del excitante y del órgano sensible, se cae en un insalvable círculo vicioso: “Mi percepción del sentido de otro me sirve de fundamento para una explicación de las sensaciones y en particular de mis sensaciones; pero, recíprocamente, mis sensaciones así concebidas constituyen la única realidad de mi percepción del sentido del prójimo” (79).

(77) Ob. cit., pág. 140.

(78) Ob. cit., pág. 141.

(79) Ob. cit., pág. 142.

Lección 11

Y ni siquiera puedo sostener que la sensación es un hecho psíquico aislable, porque el verde que veo o el áspero que toco siempre pertenecen a un objeto exterior, y por más que me examine introspectivamente, no puedo encontrar en mí una sensación pura. Hay que soportar todos estos equívocos para poder mantener el concepto de sensación, verdadero fantasma del psicólogo que no corresponde a nada real: "La sensación, noción híbrida entre lo subjetivo y lo objetivo, concebida partiendo del objeto y aplicada en seguida al sujeto, existencia bastarda (de la que no se podría decir si es de hecho o de derecho), la sensación es puro ensueño del psicólogo; es preciso eliminarla deliberadamente de toda teoría seria sobre las relaciones de la conciencia con el mundo" (80).

Eliminada la sensación como pura entidad subjetiva, Sartre encara el problema de qué sea un sentido, como paso previo para la caracterización del cuerpo para-sí. Podemos ser breves en este punto, ya que el sentido es una parte del cuerpo y todo lo que se diga de él puede ser aplicado al cuerpo, por extensión. Aún sin sensación, es evidente que el sentido permanece, ya que toco este mármol frío o veo esa mesa azul; además, puedo perder un sentido, quedarme ciego o sordo. Sin embargo, no puedo tener acceso a mis sentidos por la percepción, puesto que, como ya sabemos, sólo puedo percibir los sentidos de otro; tampoco puedo definirlo como la suma de sensaciones, ya que hemos eliminado este concepto. Es necesario entonces definirlo por los objetos, como centro de referencia hacia el mundo y como centro señalado por las cosas del mundo. Mi relación con los "estos" es contingente y necesaria, es elegida y dada; el tintero puede estar a la izquierda o a la derecha del secante, pero tiene que tener alguna relación con él; puedo elegir entre mirar al tintero o al secante. "Esta contingencia entre la necesidad y la libertad de mi elección es lo que llamamos sentido" (81). El sentido no se me da antes ni después de los objetos, sino con los objetos, constituyendo el centro de referencia que ordena el mundo para mí. Estas observaciones, generalizadas, se aplican al cuerpo, que resulta así el sistema total de referencias.

Y, justamente, para caracterizar al cuerpo para-sí, habrá que describirlo en ese momento originario en que se mueve entre las co-

(80) Ob. cit., pág. 143.

(81) Ob. cit., pág. 145.

sas. En este plano, surge la necesidad de rechazar el carácter instrumental del cuerpo; aquí los argumentos de Sartre no ofrecen novedad sobre los que ya hemos visto en Marcel. El cuerpo de otro si puede ser considerado por mí como un instrumento que puedo manejar mediante órdenes o ruegos; pero en cuanto quiero transportar ese carácter a mi propio cuerpo, caigo en la remisión al infinito que ya conocemos: "Por lo tanto, si concibo mi cuerpo a imagen del cuerpo de otro, lo debo manejar delicadamente como un instrumento del mundo y como clave del manejo de las otras herramientas. Pero mis relaciones con ese instrumento privilegiado no pueden ser sino técnicas, y tengo necesidad de un instrumento para manejar ese instrumento y así hasta el infinito" (82).

Notas del lector

Rechazado el carácter instrumental del propio cuerpo y en el afán de describirlo en ese momento primero en que se produce nuestra aparición en medio del ser, Sartre apela a la noción de utensilidad, que considera originaria. Las cosas se disponen alrededor nuestro bajo ejes de referencia práctica, como objetos para ser usados. "El vaso está sobre la mesita; eso quiere decir que hay que tener cuidado de no volcar el vaso si se cambia de sitio la mesita. El paquete de tabaco está sobre la chimenea; eso quiere decir que es preciso salvar una distancia de tres metros si se quiere poner tabaco en la pipa, evitando ciertos obstáculos como veladores y sillones, que están colocados entre la chimenea y la mesa" (83). Un utensilio remite a otro, como el martillo a los clavos, y éste a otro y así sucesivamente, formando a nuestro alrededor complejos de utensilidad cada vez mayores, según el grado de tecnificación en que se viva. Pero al final todos los utensilios remiten al cuerpo como clave de todos los usos. Así el cuerpo es el centro de referencia sin el cual no podría haber utensilios. Una conciencia puramente contemplativa puede considerar a los objetos para compararlos, clasificarlos, hacerlos entrar en un sistema de notación, etc., o sea que para ella se disuelven en la indiferencia del en-sí; para ella no tiene significación la relación de utensilidad, que sólo se da gracias a que tenemos un cuerpo.

↓ A partir de esta relación se pueden describir nuevos aspectos del cuerpo y del proceso perceptivo. En primer lugar, hay que destacar

(82) Ob. cit., pág. 151.

(83) Ob. cit., pág. 152.

que ella es originaria; algunos autores han señalado con este carácter, la resistencia que ofrecen los objetos o lo que, por ejemplo Bachelard, ha llamado "coeficiente de adversidad"; pero estos caracteres sólo se dan en vista de que los objetos habrán de ser usados, en relación a su utensilidad original y terminan también señalando al cuerpo como centro de referencia de todas las adversidades: "El tornillo se releva demasiado grande para atornillarse en la tuerca; el soporte muy frágil para el peso que quiero sostener; la piedra, demasiado pesada para ser levantada hasta lo alto del muro, etc. Otros objetos se nos aparecerían como amenazadores para un complejo de utensilios ya establecido: la tempestad y el granizo para la cosecha, la filoxera para la viña, el fuego para la casa. Así progresivamente y a través de complejos de utensilidad ya establecidos, su amenaza se extenderá hasta el centro de referencia que todos esos utensilios indican y aquella lo indicará a su vez a través de ellos" (84). En segundo lugar, hay que señalar que el proceso perceptivo se enriquece en cuanto que la utensilidad de lo percibido encarna un proyecto de acción futura. Aún cuando percepción y acción son indiscernibles, la acción se presenta como señalando cierta eficacia del futuro; el objeto en cuanto percibido me roza, es copresencia; pero cada presencia es prometedora en relación a una acción mía sobre su utensilidad y la percepción no se completa sino por esa posibilidad en potencia. Así, el mundo, como correlativo de las posibilidades que constituyo, se muestra, desde mi aparición, como el esquema enorme de todas mis acciones posibles. La percepción se supera naturalmente hacia la acción; más aún, no puede revelarse sino dentro de y por proyectos de acción" (85). ¿Tendremos que hacer ver nuevamente, que ésta integración de lo percibido por la acción posible, no podría darse en una conciencia sin cuerpo? En tercer lugar, en cuanto que mi cuerpo es el centro a que están referidos todos los útiles, es también el tope donde se termina toda la serie de utensilidad. Ni siquiera subjetivamente puedo considerar mi cuerpo como útil, porque mientras actúo, estoy atento al utensilio y olvido mi cuerpo: "no percibo mi mano en el acto de escribir, sino únicamente la pluma que escribe; esto significa que utilizo la pluma para trazar las letras, pero no mi mano

(84) Ob. cit., pág. 157.

(85) Ob. cit., pág. 153.

para sostener a equélla. No me encuentro, con relación a mi mano, en la misma actitud utilizante que con relación a la pluma; soy mi mano" (86). También aquí el cuerpo resulta la herramienta a que remiten todas las herramientas y que no puedo utilizar, porque la remisión sería al infinito. De todo lo cual se desprende un último matiz: en esta relación de utensilidad el cuerpo es vivido y no conocido. Para conocerlo tengo que mirar como otro usa los objetos o dejar de actuar para considerarme a mí mismo como objeto actuante; pero en este caso ya no participo de la acción sino de lo actuado. Por el contrario, en cuanto que el cuerpo actúa, "es dado concretamente y de modo pleno como la disposición misma de las cosas, en cuanto el para-sí las supera hacia una disposición nueva; en este caso está presente en toda acción, y aunque invisible —ya que la acción revela el martillo y los clavos, el freno y el cambio de velocidades, no el pie que frena ni la mano que martilla— es vivido y no conocido" (87).

De todo lo que antecede se desprende que el cuerpo es lo eternamente superado, ya hacia la percepción, ya hacia la acción. En la medida en que estoy entre los objetos no tengo en cuenta mi cuerpo; cuando percibo lo hago sin distancias, en el lugar mismo en que se encuentran los objetos y éstos surgen con sus características de ordenación justamente porque ignoro mi cuerpo, porque lo sobrepaso; del mismo modo, el actuar requiere la superación del cuerpo hacia los complejos de utensilidad, requiere atender al útil y olvidar al cuerpo. Así, si el cuerpo es lo sobrepasado, lo que queda atrás, es el Pasado que hace surgir un presente en forma de un nuevo objeto percibido o de una nueva combinación de útiles. "En cada proyecto del para-sí, en cada percepción, el cuerpo está allí, es el pasado inmediato en cuanto roza todavía el presente que huye. Esto significa que él es a la vez punto de vista y punto de partida: un punto de vista, un punto de partida que soy yo y que supero a la vez hacia lo que tengo que ser" (88). Pero resulta que si el cuerpo es el punto de vista con relación a los objetos, con relación a mí mismo es el punto de vista sobre el que no puedo tener punto de vista. Sobre un objeto, por más cercano que sea, así sea un telescopio que uso o mis gafas, puedo re-

(86) Ob. cit., pág. 154.

(87) Ob. cit., pág. 156.

(88) Ob. cit., pág. 159.

troceder para tomar perspectiva, pero esta operación es imposible respecto de mi cuerpo, sin otra remisión al infinito.

Hasta aquí las características del cuerpo para-sí: es el instrumento que no puedo utilizar mediante otro instrumento, es el centro de referencia que hace surgir al mundo en un orden y que a su vez es señalado por el mundo, es lo eternamente superado hacia la percepción y la acción, es vivido y no conocido, es el punto de vista sobre el que no puedo tener punto de vista. Precisamente, por todas estas características, son obscuras las relaciones del cuerpo con la conciencia. Ya vimos que la conciencia reflexiva sólo nos informa del cuerpo de otro y tampoco hay una información directa del cuerpo para-sí, salvo en algunas oportunidades privilegiadas como el dolor físico.

Sartre analiza el ejemplo de tener que leer mientras se siente la vista dolorida. El sujeto normal, mientras lee no tiene ninguna información de la posición ni del movimiento de los ojos; justamente, es el caso del cuerpo (ahora los ojos) superado hacia la percepción de las palabras escritas; pero si tengo un dolor en los ojos, éste me revela mi cuerpo, por lo menos en algunos momentos, por las dificultades que me ocasiona para proseguir la lectura. El ejemplo es aprovechado para diferenciar dos tipos de afectividad, una originaria y otra reflexiva. La primera, como dolor puro, es simplemente vivida y no se distingue de la percepción misma: "es visión dolorosa o dolor-visión; no se distingue de mi manera de percibir las palabras trascendentes. Somos nosotros quienes lo hemos denominado dolor de ojos, para claridad de la exposición pero no es nombrado en la conciencia puesto que no es conocido. Tan sólo se distingue inefablemente y por su ser mismo de los otros dolores posibles" (89). La perspectiva cambia desde el momento que reflexiono sobre mi dolor; puedo ahora mirarlo como un objeto psíquico, que se deja describir en sus características de intensidad, en su modo de aparición súbito o solapado, en su duración, etc. Es ahora el mal, ajeno al cuerpo, que me afecta. "Ha habido, notémoslo, una suerte de escisión, fuera de la proyección reflexiva: para la conciencia irreflexiva, el dolor era el cuerpo; para la conciencia reflexiva, el mal es distinto del cuerpo, tiene su forma propia, viene y

(89) Ob. cit., pág. 168.

se va" (90). Pero no es aún conocimiento, es siempre afectividad; es algo extraño al cuerpo que, sin embargo, me revela al cuerpo porque éste lo sufre. Es decir, que una vez admitido lo psíquico, el cuerpo es su perpetua condición de posibilidad; esto que se ve tan bien en el caso de la afectividad (imposibilidad de concebir el dolor o la afección en un espíritu puro), vale para todo lo psíquico. Pero hay aquí un problema epistemológico previo: al hacer del dolor un objeto psíquico, al admitir una intercontextura de la conciencia, se le da categoría de sustancia y vuelven a aparecer todos los problemas de comunicación que hemos expuesto antes. ¿Acaso para este dolor-entidad no se podrían hacer las mismas objeciones que Sartre ha hecho con tanto detalle para el concepto de sensación? Y si ampliáramos esta reflexión y sus consecuencias ¿no se llegaría a la conclusión de que toda sustancia psíquica es un supuesto del psicólogo, sin correspondencia en la realidad? Merleau-Ponty examinará este problema hasta sus últimas consecuencias.

Volviendo a Sartre, resta por decir que el dolor es sólo un ejemplo de cómo se manifiesta el cuerpo a la conciencia; esta información le llega de otras formas muy variadas, pero todas ellas se dan sobre un fondo de corporeidad, que por otra parte, puede existir solo y que es la náusea. "Esta percepción perpetua por mí para-sí de un gusto insípido y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él y que es *mi gusto*, constituye lo que nosotros hemos descrito en otra parte con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e insuperable revela permanentemente mi cuerpo a mi conciencia; puede suceder que busquemos lo agradable o el dolor físico para librarnos de ella; pero desde el instante en que el dolor o el placer son vividos por la conciencia muestran a su vez su facticidad y su contingencia, y se revelan sobre un fondo de náusea" (91).

En su novela *La Náusea*, describe Sartre con maestría este típico concepto existencial. Roquentin, el personaje principal, es un solitario y un desocupado, dos condiciones favorables para que la náusea se haga manifiesta y pujante; porque cuando el cuerpo se mueve entre las cosas-utensilios, entre los objetos que tienen un

(90) Ob. cit., pág. 174.

(91) Ob. cit., pág. 176.

nombre, que están catalogados en grupos de acuerdo a sus aplicaciones técnicas, la náusea puede pasar inadvertida. Así los hombres comunes que rodean a Roquentin, los que desean engañarse, se crean una tarea al efecto: "cada uno tiene su pequeño empecenamiento personal que le impida darse cuenta que existe" (92), y se cree indispensable, el más indicado para realizar esa pequeñez. Pero Roquentin no intenta escabullirse y en los momentos de soledad se deja invadir por la existencia, por la náusea. "La Cosa que aguardaba me ha caído encima, se escurre en mí, estoy lleno de ella. La Cosa no es nada: la Cosa soy yo. La existencia liberada, desembarazada, refluye sobre mí. Existo. Existo. Es algo tan dulce, tan dulce, tan lento. Y leve; como si se mantuviera sólo en el aire. Se mueve. Por todas partes roces que caen y se desvanecen. Muy suave, muy suave. Tengo la boca llena de agua espumosa. La trago; se desliza por mi garganta, me acaricia y renace en mi boca. Hay permanentemente en mi boca un charquito de agua blancuzca que me roza la lengua. Y ese charco también soy yo. Y la lengua. Y la garganta soy yo. Veo mi mano que se extiende en la mesa. Vive, soy yo. Se abre, los dedos se despliegan y apuntan. Está apoyada en el dorso. Me muestra su vientre gordo. Parece un animal boca arriba. Los dedos son las patas. Me divierte haciendo mover muy rápidamente, como las patas de un cangrejo que ha caído de espaldas. El cangrejo está muerto, las patas se encojen, se doblan sobre el vientre de mi mano. Veo las uñas, la única cosa mía que no vive. Y de nuevo. Mi mano se vuelve, se extiende boca abajo, me ofrece ahora el dorso. Un dorso plateado, una poco brillante, como un pez, si no fuera por los pelos rojos en el nacimiento de las falanges. Siento mi mano. Yo soy esos dos animales que se agitan en el extremo de mis brazos. Mi mano rasca una de sus patas con la uña de la otra pata; siento su peso sobre la mesa, que no es yo. Esta impresión de peso es larga, larga, no termina nunca. No hay razón para que termine. Al final es intolerable... Retiro la mano, la meto en el bolsillo. Pero siento en seguida, a través de la tela, el calor del muslo. De inmediato hago saltar la mano del bolsillo; la dejo colgando contra el respaldo de la silla. Ahora siento su peso en el extremo de mi brazo. Tira un poco, apenas, muellemente, suavemente:

)

vemente: existe. No insisto; dondequiera que la meta continuará existiendo y yo continuaré sintiendo que existe; no puedo suprimirla ni suprimir el resto de mi cuerpo, el calor húmedo que ensucia mi camisa, ni toda esa grasa cálida que gira perezosamente como si la revolvieran con la cuchara, ni todas las sensaciones que se pasean aquí dentro, que van y vienen, suben desde mi costado hasta la axila, o bien vegetan dulcemente, de la mañana a la noche, en su lugar habitual" (93).

Pero la náusea también puede ser producida por las cosas, cuando revelan su existencia individual y concreta, su existencia absurda y gratuita; primero fue aquel guijarro, cuya existencia le pasaba a las manos con una especie de "repugnancia dulzona", como una náusea en las manos; luego aquel vaso de cerveza en el café, con su "turbia transparencia"; también la mano del Autodidacto como "un gran gusano blanco"; luego cualquier cosa y todas las cosas, el propio rostro en el espejo, los tirantes color violeta de Adolph, la banqueta del tranvía, el diario con sus noticias olor a tinta, la mano en el barro de la pequeña Lucienne violada y abandonada, las casas, el pavimento, los árboles... (pgs. 115 y stes.); hasta que un día tuvo la gran revelación en el jardín público, el gran presentimiento de lo que quería decir existir: "hace un rato estaba yo en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. Yo ya no recordaba que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación. Me cortó el aliento. Jamás había presentido antes de estos últimos días lo que quería decir *existir*" (94). Si antes le hubieran preguntado qué era existir, hubiera pensado en el ser o en relaciones de pertenencia, como por ejemplo, que el mar es un objeto verde, o que el verde es una cualidad del mar; en esta forma las cosas se deslizan como en un decorado, formando parte de grupos que se explican los unos por los otros; pero así sólo rozamos su superficie, su utensilidad,

(92) Sartre: *La Náusea*. Ed. Losada, pág. 126.

(93) Ob. cit., pág. 113.

(94) Ob. cit., pág. 142.

o las cualidades que los hombres les han asignado y no la verdadera existencia. Esta, en cambio, se revela de golpe, como un impacto sin sentido, más acá de toda explicación: "de golpe estaba allí, clara como el día; la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena... Todos los objetos ¿cómo decirlo?, me incomodaban; yo hubiera deseado que existieran con menos fuerza, de una manera más seca, más abstracta, con más moderación. El castaño se apretaba contra mis ojos. Un moho verde lo cubría hasta media altura; la corteza, negra e hinchada, parecía cuero hervido. El ruidito del agua de la fuente Masqueret se deslizaba en mis oídos, anidaba allí llenándolos de suspiros, colmaba mi nariz un olor verde y pútrido... Comprendí que no había término medio entre la existencia y esa abundancia en éxtasis. De existir había que existir hasta eso, hasta el verdín, el abotagamiento, la obscenidad" (95). Tal la revelación fundamental; allí estaban todas esas existencias manifestándose con una exuberancia sin sentido, estorbándose las unas a las otras, estando *de más*, siendo totalmente gratuitas. Eso era; el *absurdo absoluto*, donde la ignorancia ni el saber tenían cabida porque el mundo de las explicaciones y las razones no es el mundo de la existencia. "Un círculo no es absurdo: se explica por la rotación de un segmento de recta en torno a uno de sus extremos. Pero además un círculo no existe. Aquella raíz, por el contrario, existía en la medida en que yo no podía explicarla, Nudosa, inerte, sin nombre, me fascinaba, me llenaba los ojos, me conducía sin cesar a su propia existencia. Era inútil que me repitiera: es una raíz; ya no daba resultado. Bien veía que no era posible pasar de su función de raíz, de bomba aspirante, *a eso*, a esa piel dura y compacta de foca, a ese aspecto aceitoso, caloso, obstinado. La función no explicaba nada; permitía comprender en conjunto lo que era una raíz, pero de

ningún modo *esa*. Esa raíz con su color, su forma, su movimiento detenido, estaba... por debajo de toda explicación" (96).

Si hemos seguido con algún detalle estas páginas, es porque constituyen un hermoso ejemplo de descripción en la que se distinguen las estructuras existenciales de las conceptuales. Y justamente, el mostrar la relación del cuerpo con las cosas por la náusea, nos lleva al problema de la percepción, en el que también se deben distinguir los dos planos; las cualidades obtenidas por reflexión son simples, nítidas y separables unas de otras, no así las simplemente vividas, las productoras de náusea, que son mucho más ricas y complejas. "Turbios: eso es lo que eran los sonidos, los perfumes, los sabores. Cuando corrían rápidamente, como liebres delante de las narices, y no se les prestaba demasiada atención, podía considerárselos muy simples y tranquilizadores, podía creerse que había en el mundo verdadero azul, verdadero rojo, un verdadero olor a almendra o a violeta. Pero al retenerlos un instante, este sentimiento de confort y de seguridad cedía el sitio a un verdadero malestar: los colores, los olores, los sabores nunca eran verdaderos, nunca simplemente ellos y nada más que ellos mismos. La cualidad más simple, la más indescomponible tenía de más en sí misma, con respecto a sí misma, en su corazón. Aquel negro, allí, junto a mi pie, no parecía ser negro sino más bien el esfuerzo confuso por imaginar el negro de alguien que nunca lo hubiera visto ni hubiera sabido detenerse, de alguien que hubiera imaginado un ser ambiguo, más allá de los colores. Aquello semejaba un color pero también... una magulladura o más bien una secreción, una gratisud —y otra cosa, un olor por ejemplo—; aquello se fundía en olor a tierra mojada, a madera tibia y mojada, en olor negro extendido como barniz sobre la madera nerviosa, en sabor de fibra masticada, azucarada. Simplemente, yo no veía ese negro; la vista es una invención abstracta, una idea limpia, simplificada, una idea de hombre. Aquel negro, presencia amorfa y floja, desbordaba de lejos la vista, el olfato, el gusto. Pero esa riqueza se convertía en confusión y al fin ya no era nada porque era demasiado" (97).

Esa riqueza y abundancia que nos revela la cualidad en el plano existencial, elimina la concepción clásica de que ella puede darse

(95) Ob. cit., pág. 143.

(96) Ob. cit., pág. 145.

(97) Ob. cit., pág. 146.

*4) J. Sartre
realismo
idealismo*

aislada, como manifestación de un núcleo objetivo exterior (realismo), o como entidad subjetiva condicionadora de lo externo (idealismo). Toda aprehensión de cualidad es aprehensión de un "esto" y, por lo tanto, percepción. "El amarillo del limón no es un modo subjetivo de la aprehensión del limón, él es el limón. De hecho el limón es conocido a través de todas sus cualidades y cada una de esas cualidades es conocida a través de todas las demás. Es la acidez del limón la que es amarilla, es la amarillez del limón la que es ácida; se come el color de un pastel y el gusto de ese pastel es instrumento que devela su forma y su color; recíprocamente, si yo hundo mi dedo en un pote de confituras, la frialdad pegajosa de esa confitura es revelación de su gusto azucarado a mis dedos" ... (98). Esta unión intrínseca entre las cualidades de la cosa, que hace que cualquiera de ellas sea reveladora de las demás, ya había sido mencionada por los pintores respecto de las relaciones entre la forma, el color y la luz: "el color y el dibujo —decía Cézanne— no son diferentes; conforme se avanza en la pintura, más se dibuja, más se armoniza el color, más se precisa el dibujo... cuando el color alcanza su riqueza, la forma alcanza su plenitud" (99).

Estos hechos coinciden con las conclusiones de la Gestalt; la variación de cualquier factor dentro del campo perceptivo, puede hacer variar el campo total. Sartre aprovecha también las nociones de figura y fondo en su teoría de la percepción; todo "esto" se presenta sobre un fondo de mundo y el mundo sólo es el fondo en el que surgen los diferentes "estos"; a su vez, todo "esto" puede pasar a ser fondo (mundo) por el surgimiento de otro "esto". También son estas las relaciones que se dan entre la cualidad y la cosa; toda cualidad se da sobre un fondo de cosa y puede pasar a ser fondo por el surgimiento de otra cualidad. Hasta aquí las coincidencias, pero las conclusiones que de estos hechos se sacan para el problema del conocimiento, son muy distintas en la Gestalt y en el existencialismo.

Si bien la fenomenología de Sartre, al partir del ser-en-el-mundo, parece facilitar la solución al problema del conocimiento, su on-

tología le ofrece serias dificultades. Recuérdese su concepción del ser en-sí, como un ser pleno, cerrado en sí mismo, pétreo, impenetrable, empastado, con todas las características del ser parmenídico. Parecería que la separación cartesiana entre la dos sustancias, no sólo se mantiene, sino que ha sido agravada por ese "en-sí" que va más allá de toda afirmación y de toda negación, más allá de toda pasividad o actividad; ninguna manifestación puede esperarse de él, por lo tanto, el proceso del conocimiento habrá de depender exclusivamente de las condiciones del "para-sí".

Para Sartre el único tipo de conocimiento es el conocimiento intuitivo; toda argumentación o razonamiento sólo sirve si conduce a una intuición, de otra manera queda como un mero recuerdo de ideas. Según la fórmula clásica, la intuición es la presencia de la cosa en persona ante la conciencia; pero como ya sabemos que el en-sí no puede manifestarse, Sartre invierte la fórmula: la intuición es la presencia de la conciencia ante la cosa. Todo el problema del conocimiento gira alrededor de mostrar la naturaleza y el sentido de esa presencia del para-sí ante la cosa.

Los escolásticos daban como una nota fundamental de lo psíquico, lo que llamaron "inexistencia intencional de un objeto", fórmula en la cual "inexistencia" significa "existencia en", lo que quiere decir que la conciencia está siempre referida a algo exterior a sí misma; es lo que Brentano y Husserl llamaron intencionalidad y destacaron como única característica positiva del psiquismo y que corresponde también a la trascendencia de Heidegger. Sartre recoge esta nota, pero la hace derivar de un momento anterior originario que constituye la llave maestra de toda su teoría del conocimiento. La intencionalidad, la trascendencia, ese señalamiento perpetuo de un "otro" por la conciencia, significa negación de la conciencia hacia sí misma. El objeto es aquello que no es la conciencia; el no-yo. Pero es necesario destacar que este poder nihilizante del para-sí, tiene un doble aspecto; por un lado, todo "esto" es revelado como una negación originaria del para-sí, como lo que él no es; por otro, en ese mismo acto, el para-sí se constituye como siendo; la conciencia es revelación-revelada, sólo es en cuanto se niega a sí misma para revelar un "otro", pero en ese mismo acto se revela a sí misma. Es lo que Sartre llama la "diada fantasma", en la que cada uno de los términos remite al otro. Se llega a la primera caracterización del pa-

(98) Sartre: *El ser y la nada*. Tomo I, pág. 279.

(99) Citado por Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, pág.

ra-sí: *Es lo que no es y no es lo que es*. Al revés del en-sí que es el ser pleno y sin complicaciones, porque es lo que es, porque —si se nos permite la expresión— no tiene otro papel que el de ser él mismo, el para-sí es un ser problemático, un ser que tiene que llegar a ser (lo que no es): para él vale la fórmula que da Heidegger para el *Dasein*: *es un ser para el cual se da en su ser la cuestión de su ser*. Sartre, con el objeto de destacar al mismo tiempo la intencionalidad y la nihilización, completa la fórmula de la siguiente manera: “*El para-sí es un ser para quien su ser está en cuestión en su ser en cuanto este ser es una manera particular de no ser un ser que pone al mismo tiempo como diverso de sí*.⁽¹⁰⁰⁾ Con este retorcida fórmula se destacan las tres características fundamentales del para-sí: problematidad, nihilización e intencionalidad.

Si no se pierden de vista estas notas se puede tener acceso a la solución de Sartre al problema del conocimiento. En la base de todo conocimiento está como un apriori la negación originaria como una manera de ser del para-sí. El conocimiento no es entonces ni una relación entre dos seres, ni una actividad o cualidad de uno de esos seres, sino que es el ser mismo del para-sí como presencia-ante... Por eso es que el conocimiento sólo puede darse en el para-sí, porque es el único ser que admite una negación interna, negación que es su propio ser. El fenómeno psíquico que puede servir de ejemplo aclaratorio es la *fascinación*; la forma cómo el ser fascinado se anula en una entrega total ante el objeto fascinante, puede dar una idea de lo que se quiere significar, pero a condición de que se suponga que el ser fascinado no es nada sino la misma fascinación. “De suerte que el conocimiento, finalmente, y el cognocente mismo no son nada sino el hecho de que *hay ser*, que el ser en-sí se da y se levanta sobre el fondo de esa nada”⁽¹⁰¹⁾. El conocimiento es un hecho unitario que tiene doble cariz; por un lado está el hecho de que hay ser y por otro la negatividad pura del para-sí; ambos aspectos se corresponden y no pueden darse el uno sin el otro: “En este sentido, todo desarrollo de un carácter positivo del ser es la contrapartida de una determinación ontológica del para-sí en su ser como negatividad pura”⁽¹⁰²⁾. Un ejemplo donde se hace manifiesta esta

(100) Sartre: *El ser y la nada*. Tomo I, pág. 263.

(101) Ob. cit., pág. 269.

(102) Ob. cit., pág. 270.

correlación es en la noción de espacio; el hecho de que pensemos lo psíquico como inextenso, no es más que la contrapartida de la extensión que develamos en el en-sí. Todo conocimiento es una doble realización: realización en el sentido de que hay ser y realización de un proyecto del para-sí.

De esta manera quedan sorteadas todas las dificultades que ofrecía la comunicación entre las dos sustancias. No hay una sustancia pensante; el para-sí no tiene otro ser que su propia nihilización y esa manera de ser es el conocimiento.

Se ha reprochado a Sartre⁽¹⁰³⁾ el que en esta solución, la percepción no se distingue de cualquier otro tipo de conocimiento; que el para-sí, siendo negatividad pura, no colabora en la formación del objeto, al cual por su condición de en-sí, nada puede agregarle, perdiendo así la percepción todo carácter de ambigüedad; que no se ve cual puede ser la naturaleza de las relaciones del para-sí —ontológicamente nada de ser— con el cuerpo en cuanto en-sí, en el que de alguna manera debería estar incrustado para recortarse una facticidad, para ser en el mundo. Así, al perder en cierto modo el compromiso entre las cosas, se llega a concebir una *conciencia testigo*, a la que no corresponderían del todo las descripciones fenomenológicas del mismo Sartre. Todo el esfuerzo reflexivo de Merleau-Ponty tenderá a devolver a la conciencia su inherencia en el mundo y a sacar todas las consecuencias que, de una *conciencia comprometida*, se derivan para la interpretación del proceso perceptivo.

Merleau-Ponty

El punto de partida de los análisis de Merleau-Ponty es mostrar, en cada caso, el error común en que caen empirismo e idealismo al encarar el proceso perceptivo; aunque por distintos motivos, aquel por llevar a primer plano el papel del objeto y éste por destacar el del sujeto, ambos pasan por alto el momento existencial originario en el que verdaderamente se realiza la percepción. El planteo no es nuevo; ya Marcel había hecho la crítica al pensamiento objetivante y había señalado a la reflexión segunda como el método propio para restaurar lo existencial y Sartre se había ocupado expresamente de las dificultades teóricas del empirismo y del idealismo. Merleau-Ponty estandariza el procedimiento; en cada tema analiza

(103) Alphonse de Waelhens: *Una filosofía de la ambigüedad*.

los errores en que caen ambas posiciones, y luego, al restaurar el momento existencial, lo enriquece con precisas descripciones en las que la ambigüedad es manejada con maestría y lo abona con una abundante exemplificación científica puesta al día y adaptada a los nuevos puntos de vista en un ponderable esfuerzo reflexivo.

Restaurar lo existencial significa volver a los fenómenos, ¡a las cosas mismas! como quiere Heidegger, para lo cual se debe comenzar por sacar a luz toda una gama de prejuicios que la psicología clásica había acumulado alrededor del proceso perceptivo. La sensación no es ni el puro *quale* que estaría ya dado en el objeto ni la vivencia de un estado anterior, sino una comunicación con la cosa misma, una experiencia vital como la procreación o la respiración⁽¹⁰⁴⁾. La asociación de ideas no es ni una simple coexistencia de hechos ni una construcción intelectual, sino el surgir espontáneo de un sistema significativo⁽¹⁰⁵⁾. Recordar no es traer a la conciencia un cuadro del pasado subsistente en sí en hipotética huella, sino enclavarse en el horizonte del pasado y revivir sus perspectivas en su lugar temporal⁽¹⁰⁶⁾. La atención no es ni una respuesta indeterminada a las solicitudes de los objetos ni un poder clarificador que la conciencia poseería desde la eternidad, sino la caracterización activa de un objeto nuevo al pasar de un horizonte indeterminado a una figura⁽¹⁰⁷⁾. Percibir no es asociar cualidades de los sentidos o de la memoria ni interpretarlos mediante una "inspección del espíritu", sino hacer surgir un sentido inmanente de una constelación de datos; percibir no es recordar ni tampoco juzgar; la percepción como unidad se hace y deshace sin descanso en un proceso vivo que tanto el intelectualismo como el empirismo pasan por alto, porque buscan las condiciones que la hacen posible, o sin las cuales no sería, en vez de develar la operación que la hace actual o por la cual se constituye⁽¹⁰⁸⁾. Pero ello ocurre justamente porque uno y otro se atienen al pensamiento lógico que sólo maneja ideas de alternativas que se excluyen con claridad y distinción: a la extensión como exterioridad absoluta de partes, se opone el *pensamiento* como idea de un ser recogido en sí

(104) Merleau-Ponty: Fenomenología de la percepción. Fondo de cultura económica. México, pág. 10.

(105) Ob. cit., pág. 17.

(106) Ob. cit., pág. 23.

(107) Ob. cit., pág. 32.

(108) Ob. cit., pág. 41.

mismo; al *signo vocal* como fenómeno físico arbitrariamente unido a un pensamiento, se opone la *significación* como pensamiento enteramente claro para sí; a la *causa* como determinante exterior de su efecto, se opone la *razón* como ley de constitución intrínseca del fenómeno⁽¹⁰⁹⁾. Merleau-Ponty sostiene que con estas categorías no se puede explorar el mundo no-tético de la percepción y el cuerpo. Propone en cambio la noción fenomenológica de *motivación*, como un concepto fluente que es necesario forjar para la exploración del mundo fenoménico; la motivación no es una causa mecánica ni una razón lógica, sino más bien una razón operante: "a medida que el fenómeno motivado se realiza, su relación con el fenómeno motivante se patentiza y en vez de sucederle únicamente, lo explica y lo hace comprender, de manera que parece preexistir a su propio motivo"⁽¹¹⁰⁾.

La ciencia, al estructurar el concepto de cosa, busca ciertos caracteres ideales que le permitan agrupar los objetos en apartados que faciliten la sistematización del conocimiento; al hacerlo, violenta de alguna manera la realidad originaria; esto no tendría consecuencias serias si no se tomara la idealidad supuesta por la realidad misma, como a veces ocurre. Así, por ejemplo, la ciencia deduce la fuerza del estado teórico de un cuerpo que no estuviera sometido a fuerza alguna, deriva las cualidades químicas de los cuerpos empíricos de las encontradas en los cuerpos puros, crea un espacio geométrico independiente de sus contenidos y un movimiento puro que no altera al objeto⁽¹¹¹⁾. Pero si no tiene conciencia de que trabaja con supuestos puede caer en la peor de las metafísicas, como le ocurrió al mecanismo materialista, según hemos visto. La naturaleza no es geométrica, el cuerpo no es un cúmulo de relaciones causales, la sociedad no es una comunidad de espíritus racionales. "El primer acto filosófico será, pues, volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, puesto que es en él donde podremos comprender el derecho, tanto como los límites del mundo objetivo, dar a la cosa su fisonomía concreta, a los organismos su manera peculiar de habérselas con el mundo, a la subjetividad su inherencia histórica, recobrar los fenómenos, el estrato de experiencia viva a través de la cual el otro y las cosas nos son, ante todo, dados, el sistema "Yo-otro-las cosas" en

(109) Ob. cit., pág. 53.

(110) Ob. cit., pág. 54.

(111) Ob. cit., pág. 55.

su estado naciente, despertar la percepción y desembozar la astucia por la cual se deja olvidar como hecho y como percepción, en beneficio del objeto que nos entrega y de la tradición racional que funda" (112). Teniendo presentes estos propósitos, centremos el enfoque en el cuerpo y su papel en la percepción.

Tal como lo hemos visto en la segunda parte de este trabajo, el cuerpo humano no se acomoda a la explicación mecanicista ni aún en el terreno de la neurología; y para mostrarlo, justamente hemos usado el análisis que hace Merleau-Ponty en la primera parte de la *Estructura del Comportamiento*; no repetiremos esas argumentaciones, sino que trataremos de seguir al autor en su intento de restituir al cuerpo sus características existenciales, tal como lo hace en la *Fenomenología de la percepción*.

cerilla matrícula
que se apoye

La experiencia vivida de nuestro cuerpo nos revela una espacialidad primordial que es fundamento de toda noción de espacio; del mismo modo se vive la motricidad del cuerpo propio antes de elaborar cualquier idea de movimiento. Esta experiencia que se olvida por demasiado obvia y que queda oculta detrás de la concepción del cuerpo-objeto de la ciencia, puede ser rescatada por una actitud fenomenológica más estricta. Mi cuerpo se manifiesta como teniendo sus fronteras propias en las que no cuentan las nociones comunes de espacio: "si pongo mi brazo sobre la mesa, nunca me ocurrirá decir que está al lado del cenicero, como el cenicero está al lado del teléfono" (113). Conozco la posición de todas las partes de mi cuerpo y esto de un modo absoluto e indiviso, sin necesidad de meditación ni cálculos, en tanto que todas sus partes están listas para actuar entre las cosas y manejarlas o esquivarlas. La tan mentada noción de "esquema corporal" alude a ese conocimiento originario, pero también ha sido desvirtuada por el pensamiento objetivante; ella no es un saber adquirido por sucesivas impresiones kinestésicas, táctiles y articulares que, en determinado momento, se asociarían a otras impresiones visuales para dar cuenta de la posición de las distintas partes de mi cuerpo; tampoco puede ser una toma de conciencia global de una constelación de estímulos posturales, en el sentido de la Gestalt. La relación de motivación es más bien inversa; ambas cosas, las asocia-

ciones y la noción formal de nuestro cuerpo, son posibles gracias a esa otra información vivida que tenemos de él mientras está interesado en su quehacer habitual en el mundo. "En último análisis, si mi cuerpo puede ser una forma y si puede tener ante sí figuras privilegiadas sobre fondos indiferentes, se debe a que está polarizado por sus tareas, que existe hacia ellas, a que se recoge sobre sí mismo para alcanzar su propósito, y el esquema corporal es, al fin de cuentas, una manera de expresar que mi cuerpo es en el mundo" (114).

Toda noción abstracta de espacio tiene como fondo y fundamento el espacio corporal; en él se encuentra ya el "fermento dialéctico" que se transformará en espacio universal. Ahora bien, el espacio corporal es asumido al surgir las cosas como objetivo de nuestra acción, al moverse el cuerpo en pos de esos objetivos. El análisis de la motricidad permitirá comprender mejor cómo el cuerpo habita el espacio. con este propósito, Merleau-Ponty analiza un caso de motricidad enferma y luego describe algunos movimientos habituales.

Un traumatizado de guerra, Schneider, que había sido estudiado por Gelb y Goldstein, sirve para mostrar cómo la lesión deja indemnes ciertos movimientos mientras impide otros, aún cuando ambos necesiten del mismo sustrato anatómico para realizarse. Schneider, que había sufrido una herida en la región occipital, padece lo que la psiquiatría clásica llamaba ceguera psíquica; con los ojos cerrados no puede ejecutar ciertos movimientos abstractos, en cambio no tiene dificultad para los movimientos concretos: no puede mover los brazos o las piernas bajo mandato, ni tocarse un lugar de su cuerpo, ni describir un movimiento pasivo, ni decir qué lugar de su cuerpo le ha sido tocado; en cambio realiza correctamente ciertos movimientos concretos como sacar el pañuelo y sonarse, prender una cerilla, rascarse, etc.; en general, puede agarrar pero no señalar. Estos hechos no tienen explicación con los postulados de la neurología clásica. ¿Cómo es posible que el enfermo sepa dónde está su nariz cuando la agarra y no cuando la señala? ¿Qué clase de trastorno es éste que le permite rascarse cuando le pica un mosquito, pero no señalar el mismo punto cuando el médico lo toca? Nos vemos obligados a confesar que desde el punto de vista del empirismo, o sea con los conceptos de

(112) Ob. cit., pág. 61.

(113) Ob. cit., pág. 105.

excitante, vías de conducción y centros, estos fenómenos no sólo no pueden explicarse, sino que resultan contradictorios.

De allí que se haya buscado una explicación intelectualista, basándose en otros trastornos que presenta el enfermo. Si se le coloca ante una gama de papeles coloreados puede elegir cualquiera de acuerdo a un modelo; pero no puede señalar un color al oír o leer su nombre; puede hacerlo, sin embargo, si se le nombra el objeto, por ejemplo si se le pide que señale el color del paño de billar; parecería que conserva la capacidad de manejar objetos coloreados pero no el concepto color. Una situación parecida se produce con los números; es capaz de contar objetos colocados delante de él pero es incapaz de concebir el número; "sabe de memoria la serie de los números y la recita señalando con los dedos los objetos que debe contar; el número sólo pertenece a la serie de los números, no tiene ninguna significación como magnitud fija, como grupo, como medida determinada; de dos números el mayor para él es el que viene después en la serie; cuando se le propone efectuar la operación $5 + 4 - 4$, la ejecuta en dos tiempos sin notar nada de particular; no comprende que el doble de la mitad de un número es el mismo número" (115). Estos trastornos se prestan a la interpretación intelectualista; lo que se ha perdido es la "función simbólica", la "capacidad representativa", la "actitud categorial", como dice Goldstein. Se pueden manejar los objetos concretos, pero éstos no entran a formar parte de grupos conceptuales, no pueden ser pensados como ejemplares individuales de una esencia única. De allí que el enfermo no pueda señalar, porque señalar —o ejecutar cualquier movimiento bajo mandato— significa ubicar conceptualmente un lugar en el espacio.

Un análisis más profundo no permite mantener esta tesis. Los trastornos de Schneider son aún más complejos y requieren otro tipo de interpretación; cuando se le pide que realice algún movimiento abstracto, se ve que no puede disponer de él en forma inmediata y lo busca, ya sea por medio de tanteos motrices, ya verbalizando las situaciones, como si tuviera que deducir el movimiento buscado; si se le dibuja una letra en la mano no la reconoce, a menos que se le deje mover la mano dibujando la letra sobre la pun-

(115) Ob. cit., pág. 145.

ta del lápiz; no dibuja copiando directamente de un modelo, sino que palpa con la mano izquierda, descubre un ángulo o una recta, formula su descubrimiento y lo dibuja sin modelo; no puede ejecutar movimientos ficticios: si se le pide que haga el movimiento de peinarse, con la otra mano hace el de tener el espejo; si se le pide que haga la venia, ejecuta los movimientos del saludo militar completo; ha perdido la facultad de representar, todos sus actos son programados y serios; nunca canta o silba para sí mismo, nunca sale a pasear, no asume la iniciativa sexual; si pasa accidentalmente por la casa del profesor Goldstein no la reconoce porque no ha salido para ir allí; no comprende analogías sencillas como la de que la visión es para el ojo lo que el sonido es para el oído, sino buscando el término medio, órgano de los sentidos. Todos estos trastornos sólo pueden ser interpretados si se abandona la alternativa entre el en-sí y el para-sí, la oposición entre un cuerpo-objeto y una conciencia reveladora de objetos. La complejidad de las alteraciones rebasa por todos lados las posibilidades de explicación anatómica; pero, por otra parte, no hay que olvidar que Schneider tenía un pedazo de obús en el cerebro y —como dice Merleau-Ponty— no se ve como éste ha podido topar con la conciencia simbólica. Al fin de cuentas, lo que tiene el enfermo es un trastorno de su comportamiento, de su manera humana de ser en el mundo. No es que en él esté alterada la idea de movimiento, sino el movimiento mismo en cierto sentido, lo que le exige hacerse una idea del movimiento antes de realizarlo; el sujeto normal no necesita pensar el movimiento, sino que lo ejecuta directamente; para el enfermo una orden sólo tiene una "significación intelectual" pero no una "significación motriz" (116), por eso tiene que pensar diversos movimientos antes de encontrar el adecuado. Del mismo modo, cuando es tocado en algún punto de su cuerpo, para poderlo señalar tiene que hacerlo pasar a condición de figura mediante "un desciframiento laborioso de los estímulos"; en el sano, por el contrario, "todo acaecer motor o táctil hace que se levante en la conciencia una gavilla de intenciones que van desde el cuerpo como centro de acción virtual, hacia el cuerpo mismo o hacia el objeto" (117), lo que permite la identificación inmediata de cual-

(116) Ob. cit., pág. 118.

(117) Ob. cit., pág. 117.

quier punto. Pero ni siquiera los procesos intelectuales admiten la explicación intelectualista: para captar una analogía simple, el enfermo tiene que hacer un razonamiento, un rodeo del pensamiento, hasta dar con el término medio; "para el sujeto normal es más fácil comprender la analogía que analizarla" (118), por debajo del pensamiento analítico hay un pensamiento vivo que atrapa directamente el nexo de las dos situaciones; "el pensamiento vivo no consiste en subsumir bajo una categoría" (119), lo cual es un hallazgo posterior que "impone a los términos que reúne una significación que les es exterior" (120). También habría que distinguir el acto de contar que se da como una totalidad en la conciencia, de la idea elaborada y coagulada de número: "el número nunca es un concepto puro, cuya ausencia permitiera definir el estado mental de Schneider, sino una estructura de conciencia que entraña el más y el menos. El acto verdadero de contar exige del sujeto que sus operaciones, a medida que se desarrollan y dejan de ocupar el centro de la conciencia, no dejen, sin embargo, de estar ahí y formen, para las operaciones ulteriores, un suelo sobre el cual se establezcan. La conciencia mantiene tras de sí las síntesis efectuadas, todavía están a su disposición, podrían ser reactivadas y bajo este título son asumidas y superadas en el acto total de la numeración... La concepción del número está alterada en Schneider sólo en la medida en que supone eminentemente el poder desplegar un pasado para ir hacia un porvenir" (121). Más que la inteligencia es su base existencial la que está afectada y mirando el trastorno desde este punto de vista, se comprenden también las alteraciones de la motricidad y espacialidad. "Así, pues, todos los trastornos de Schneider se pueden reducir a una unidad, pero no a la unidad abstracta de la función de representación; lo que le pasa es que está pegado a lo actual, carece de libertad, de esa libertad concreta que consiste en la facultad general de ponerse en situación" (122).

La vida de la conciencia, en cuanto estructura integrada de conocimientos, deseos, acciones, etc., "esta subtendida por un arco in-

(118) Ob. cit., pág. 137.

(119) Ob. cit., pág. 138.

(120) Ob. cit., pág. 138.

(121) Ob. cit., pág. 145.

(122) Ob. cit., pág. 147.

tencional" que se sirve del pasado y lo proyecta al porvenir y que permite manejar las situaciones por medio del cuerpo. "Este arco es el que se distiende en la enfermedad" (123); así se comprende que una lesión corporal que afecta determinados contenidos (los visuales en el caso Schneider) repercuta sobre toda la conciencia e inicie su desintegración, pero siempre dominando un cierto cuadro sintomático, que depende del punto atacado. La enfermedad psíquica producida por una lesión corporal no resulta ningún misterio, en cuanto que la conciencia se realiza en medio de significaciones dadas en el pasado de la naturaleza o en el pasado personal; la enfermedad impide la proyección correcta de la conciencia en ese núcleo de significaciones.

La motricidad normal es, entonces, una "intencionalidad original" (124) de la existencia. La conciencia, más que un "yo pienso" es un "yo puedo", es "ser en la cosa por intermedio del cuerpo" (125). El movimiento no es pensamiento de movimiento, sino el manejo de los objetos del mundo cargado de significación que realiza la conciencia-cuerpo. "Mover el cuerpo es apuntar a través de él hacia las cosas" (126), es habitar el espacio y el tiempo que puntualizan mi situación; todos los puntos del espacio y los momentos del tiempo se integran en un aquí y un ahora, en el cuerpo como centro de mi situación en el mundo. La motricidad y la espacialidad del cuerpo propio se integran en ese mundo circundante, personal e íntimo para cada cual, en ese "inmediato no mediatizable" de que hablaba Marcel.

También la consideración de los movimientos habituales ilustra este punto de vista. El hábito no es un simple automatismo como sugería el empirismo, porque antes que simples relaciones de estímulo-respuesta, se dan situaciones estructurales que el organismo soluciona mediante respuestas con sentido (127); pero tampoco el hábito es un conocimiento que se ha vuelto inconsciente como quiere el intelectualismo, ni el residuo fosilizado de una actividad espiritual, como dice Bergson. El hábito no se adquiere por razonamientos, sino por medio

(123) Ob. cit., pág. 148.

(124) Ob. cit., pág. 149.

(125) Ob. cit., pág. 150.

(126) Ob. cit., pág. 151.

(127) Ob. cit., pág. 155.

del cuerpo, cuando se "comprende" una situación a manejar, entendiendo que comprender es "experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la situación y la efectuación" (128). Adquirir un hábito es adquirir una nueva manera de ser en el mundo, es ampliar el horizonte de posibilidades de nuestro cuerpo, como le ocurre al ciego con el bastón y al conductor con el automóvil. Un organista avezado es capaz de preparar un concierto en poco tiempo con un instrumento que acaba de conocer; pero para ésto no pide informaciones verbales que estarían destinadas a grabarse en la memoria, sino que se sienta ante el órgano, acciona los pedales, el teclado y los registros, investiga con su cuerpo las posibilidades de sonoridad y melodía, se instala en el aparato y crea un nuevo espacio expresivo; órgano y organista forman una unidad a través de la cual pasan las significaciones de la partitura. "Se dice del cuerpo que ha comprendido y del hábito que ha sido adquirido, cuando se deja penetrar por una significación nueva, cuando se asimila un nuevo núcleo significativo" (129).

El papel del cuerpo en la aprehensión de las significaciones, que volveremos a encontrar en la percepción, se hace patente en uno de sus usos específicamente humano: el lenguaje. Para el empirismo, la palabra es el resultado de imágenes verbales, de huellas dejadas en nuestro cerebro por las palabras oídas o pronunciadas anteriormente; producido un nuevo estímulo, surge la palabra ya contenida en la huella; el hombre es capaz de hablar como la bombilla eléctrica de encenderse (130); no hay un sujeto que hable. Para el intelectualismo la palabra no es más que el equivalente externo de un proceso interno que es el pensamiento; aquí se reconoce un sujeto, pero no es parlante sino pensante. Ambos, colocados en el plano objetivo, hacen del pensamiento y el lenguaje dos entidades distintas, separadas "partes extra partes" y dejan a la palabra sin significación. Si nos colocamos en el plano de la existencia, veremos que pensamiento y palabra se dan en un acto único e indivisible; quien habla no traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza; lo mismo se puede decir de quien escucha o lee; no es que las palabras vayan despertando un sentido ya existente, sino que van creando un

(128) Ob. cit., pág. 158.

(129) Ob. cit., pág. 160.

(130) Ob. cit., pág. 192.

sentido nuevo y, en las sucesivas lecturas, mientras reasumamos el pensamiento del otro, iremos creando el nuestro en expresiones cada vez más ricas. Muchas veces sólo se ve claro en el propio pensamiento cuando se habla o escribe y en el pensamiento de otro cuando se lo resume o expone; el profesor que ha hecho a conciencia su trabajo sale sabiendo más al terminar la clase y de ese más que creó mientras hablaba, depende en mucho el valor pedagógico y comunicativo de la lección. "Hay, pues, sea para quien escucha o lee, sea para quien habla o escribe, un pensamiento en la palabra que el intelectualismo ni siquiera sospecha" (131). Este es el momento originario del lenguaje que el existencialismo quiere describir; el que dice un discurso —o lo escucha— no piensa sobre el discurso o sobre las palabras que emplea; su palabra es su pensamiento, usa de la palabra como de una dote, lo mismo que cuando camina o se mueve en el mundo; "la palabra es uno de los usos posibles de mi cuerpo" (132), es un gesto. Y por el hecho de ser un gesto, su función esencial es la comunicación, la expresión de un estilo peculiar que apunta al mundo y que debe ser comprendido de inmediato (no mediante conceptos) por el espectador. "Descubrimos bajo la significación conceptual de las palabras una significación existencial que no sólo traduce, sino que las habita y que les es inseparable" (133). Lo que nos despista es el lenguaje trivial de todos los días, que sólo usa pensamientos hechos que repite convencionalmente; pero hay también otra palabra, verdadero acto de expresión, en la que la intención significativa es siempre nueva y viviente y que está en el origen de todo acto creador. "Nuestra perspectiva sobre el hombre será superficial mientras no remontemos a ese origen, mientras no descubramos, bajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe ese silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo" (134). Esta comunicación más auténtica es un *con-vivir* en el que asumo la conducta del otro y el otro la mía, en un acto originario en el que se destaca el papel del cuerpo. "Todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habi-

(131) Ob. cit., pág. 197.

(132) Ob. cit., pág. 198.

(133) Ob. cit., pág. 200.

(134) Ob. cit., pág. 202.

de la percepción
tarán el suyo”⁽¹³⁵⁾. Las diversidades de las lenguas no son producto de diferentes convenciones, sino distintas formas de usar el cuerpo y de celebrar el mundo; de allí que la traducción integral sea imposible; se puede hablar varias lenguas, pero siempre se vive en una de ellas⁽¹³⁶⁾. Con esto no se desconoce el aspecto simbólico racional del lenguaje; la palabra es el único signo capaz de sedimentarse y de constituir una adquisición intersubjetiva; pero para comprender este privilegio de la razón hay que partir del lenguaje existencial.

En suma, el papel del cuerpo adquiere inusitada primacía cuando examinamos el plano de la existencia; resumamos sus características, empleando las fórmulas expresivas usadas por el autor. El cuerpo propio está en el mundo como el corazón en el organismo, animándolo y manteniendo con vida el espectáculo visible; el cuerpo es nuestra manera de anclar en el mundo, es el vehículo del ser-en-el-mundo. Hay una intencionalidad originaria de la conciencia por la cual se compromete en el mundo por medio de nuestro cuerpo; tener un cuerpo es unirse a ciertos proyectos prácticos, comprometerse en ellos. Hay una espacialidad y una motricidad originarias que son el fundamento del espacio espacializado de los físicos y del espacio espacializante de los matemáticos; el espacio se constituye cuando el cuerpo se prepara a habitarlo. El cuerpo es una estructura de implicación que se enriquece a través del tiempo mediante la percepción y el hábito; se enriquece también en el trato con el otro, en la convivencia, mediante el lenguaje como uno de sus usos posibles; así, se convierte en un reservorio de sentido, verdadero nudo entre esencia y existencia, que posibilita y patentiza la inherencia y el compromiso de la conciencia en el mundo. Nos falta aún analizar este proceso referido a la percepción.

Toda la temática existencial de la percepción, como ya hemos visto anteriormente, gira alrededor de la situación del ser, de la encarnación de Marcel, de la facticidad de Sartre. Mediante la reflexión pura podemos pensar un mundo abstracto o un objeto absoluto, pero esa visión sin perspectiva, sin punto de vista, violenta la realidad del mundo y de la cosa destruyendo su estructura interna; el mundo no se me ofrece como a un espectador imparcial, sino que es-

(135) Ob. cit., pág. 203.

(136) Ob. cit., pág. 206.

toy metido en él, es mi horizonte. “Será menester —dice Merleau Ponty— despertar la experiencia del mundo tal como aparece en tanto somos en el mundo por nuestro cuerpo, en tanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo”⁽¹³⁷⁾. Percepción y acción no son procesos separados que una conciencia volitiva podría realizar a elección, sino las dos caras de un mismo acto de inherencia en el mundo, dos modos de aquello que Marcel había caracterizado como participar en el mundo, o recibir al mundo, o abrirse al mundo; toda situación exterior se corresponde con la de mi cuerpo y viceversa. Percibir —habíamos visto— es hacer surgir un sentido de una constelación de datos; pero ese sentido sólo puede darse a través de mi cuerpo, en cuanto nudo de significaciones adquiridas, en cuanto que es la “textura común de todos los objetos”⁽¹³⁸⁾. El cuerpo es el sujeto de la percepción; a través de él se me da un mundo en general, con certidumbre absoluta acerca de su realidad y se me dan también cosas particulares, que podrían o no ser verdaderas, pero que certifican el mundo en ambas alternativas. Seguiremos con algún detalle el análisis de “esta posesión preconciente del mundo en el cígito prerreflexivo”⁽¹³⁹⁾.

A partir del empirismo, consideramos a los objetos como poseedores de ciertas propiedades o caracteres que afectan nuestros sentidos; y a pesar de que esos caracteres varían según la perspectiva en que nos coloquemos para captarlos, no cargamos esas variaciones en la cuenta del objeto, sino que las pensamos como dependientes de las relaciones entre el objeto y el sujeto. No hay dificultad en pensar la permanencia del objeto en cuanto en-sí; pero el problema que se presenta al psicólogo, es el de la constancia del objeto percibido, aun cuando el sujeto lo capte desde las más diversas situaciones; o, dicho en otras palabras, por qué la percepción se mantiene constante si han variado los estímulos que reciben nuestros órganos de los sentidos. Ya habíamos visto como esta situación aparentemente paradójica, había sido usada por la Gestalt para desvirtuar la tesis mecanicista y para fundamentar su concepción de la forma; también habíamos visto su solución al problema: la constancia de la percepción obedece a la organización del campo perceptivo; suprimida ésta por cual-

(137) Ob. cit., pág. 227.

(138) Ob. cit., pág. 259.

(139) Ob. cit., pág. 330.

quier artificio —pantalla de reducción, por ejemplo— la constancia desaparece y se captan las variaciones perspectivistas. Una abundante experimentación realizada por los psicólogos de la Gestalt para el tamaño, la forma y el color, abonan esta conclusión.

Pero el análisis de la Gestalt debe ser completado; si pensamos la organización del campo como el resultado de la interacción de fuerzas o cualidades asignadas a la cosa por el pensamiento objetivo, recaeremos en los errores de la psicología clásica. Si pensamos el tamaño como una categoría matemática, la forma como un geometral, el color como resultado de la vibración de la materia, reincidiremos en la ilusión elementalista, y si cada cualidad está coagulada en sí misma, no se ve cómo llegaríamos a ese “plus” que la Gestalt había pedido para el todo; pero tanto la forma como el tamaño y el color (y todas las otras determinaciones de la cosa) tienen una dimensión existencial que no se deja atrapar en lo cuantitativo; en este sentido es que decimos que el análisis de la Gestalt debe ser completado. Prima facie, este terreno parece ser fructífero para la descripción psicológica y también para replantear la experimentación bajo nuevas bases. Veamos algunas aproximaciones de Merleau-Ponty, a propósito del color.

“La debilidad del empirismo como la del intelectualismo, es la de no reconocer otros colores que las cualidades coaguladas que aparecen en la actitud reflexiva, cuando el color en la percepción viva es una introducción a la cosa” (140). Recordemos a Sartre cuando afirmaba que el amarillo del limón “es el limón”, y a Scheler cuando dice que la percepción capta directamente la cosa sin pasar por el color, del mismo modo que podemos comprender la expresión de la mirada sin fijarnos en el color de los ojos. Se ha comprobado experimentalmente que es muy difícil encontrar la sensación pura y que la cualidad es sólo una abstracción racional; el color, por ejemplo, aun cuando sea presentado en estímulos seleccionados físicamente (atendiendo al número de vibraciones), va acompañado de cierta significación motriz que se hace evidente en algunos casos de enfermedad: en general, el rojo y el amarillo favorecen los movimientos de abducción o sea los movimientos mediante los cuales el cuerpo se

abre hacia el mundo, mientras que el azul y el verde favorecen los de abducción o sea aquellos por los cuales el cuerpo se retrae sobre sí mismo. Pero hablar de significación motriz aislada es también una abstracción, pues todo movimiento contiene asimismo un sentido voluntivo y una repercusión afectiva. “El verde pasa frecuentemente por ser un color sedante. Me encierra en mi misma y me pone en paz, dice una enferma. No nos exige nada y no nos obliga a nada, dice Kandinsky. El azul parece ceder a nuestra mirada, dice Goethe. El rojo desgarra, el amarillo es punzante, dice un enfermo de Goldstein. De manera general se tiene en el rojo y el amarillo la experiencia de una separación violenta, de un movimiento que se aleja del centro, y por otra, en el azul y el verde la experiencia del reposo y de la concentración” (141). También se puede poner en evidencia esta repercusión vital del color, haciendo actuar estímulos subliminales que, antes de la percepción coloreada, producen cierto estado corporal, diferente para cada color: “hay un deslizarse de arriba abajo en mi cuerpo, no puede tratarse del verde, se trata quizás del azul; pero de hecho no veo el azul, dice un sujeto. Y otro: aprieto los dientes y por eso sé que es el amarillo” (142).

Consideremos ahora la iluminación, con el mismo propósito. Si nos atenemos a los datos de la física diremos que la iluminación depende del *albedo* o coeficiente de reflexión, es decir de la intensidad de la fuente luminosa y de las condiciones de absorción de una superficie dada; evidentemente así se puede calcular físicamente la cantidad de luz que llega al ojo; pero, se pregunta Merleau-Ponty, ¿qué sucede en el momento en que una mancha de luz es tomada como iluminación en vez de contar por sí misma? Todo sucede como si la luz tuviera que pasar inadvertida para guiar nuestra mirada hacia los objetos, para convertirse en un auxiliar o mediador de nuestra percepción. El reflejo corneano, que es una mancha de luz, pasa inadvertido y sin él los ojos parecen sin vida; han sido necesarios siglos de pintura para descubrir como la luz hace ver la mirada. Una luz espejante o muy fuerte ciega en lugar de hacer ver los objetos; con términos de la Gestalt, diríamos que pasa a ser figura en vez de ser fondo que muestre el objeto. “La iluminación guía mi mirada y me

(140) Ob. cit., pág. 337.

(141) Ob. cit., pág. 232.

(142) Ob. cit., pág. 232.

hace ver el objeto, así, pues, en un sentido sabe y ve el objeto. Si me imagino un teatro sin espectadores en el que el telón se levanta sobre un decorado iluminado, me parece que el espectáculo *es en sí mismo visible*, o listo para ser visto, y que la luz que excava los planos, dibuja las sombras y penetra el espectáculo de punta a cabo, realiza antes que nosotros una especie de visión”⁽¹⁴³⁾. Pero es nuestra propia mirada —nuestro cuerpo de acuerdo a sus posibilidades kinestésicas— la que completa ese espectáculo apenas esbozado, de tal manera que la luz misma pasa a segundo plano cuando vivimos un ambiente coloreado. Si pasamos de un ambiente soleado a uno iluminado por luz eléctrica, ésta nos parece amarilla, pero a medida que permanecemos, el color amarillo desaparece y todos los objetos son vistos como iluminados por luz blanca; la luz amarilla cuando asume el papel de iluminación tiende al cero de color, se hace neutra; “todo color-quale está mediatisado por un color-función”⁽¹⁴⁴⁾, de tal manera que las adaptaciones vitales no respetan las leyes físicas. “Nuestra instalación en un determinado medio coloreado, con la transposición de todas las relaciones que entraña es una operación corporal, no puedo llevarla a cabo sino *metiéndome* en la atmósfera nueva, porque mi cuerpo es mi facultad general de habitar todos los medios del mundo, la clave de todas las transposiciones y de todas las equivalencias que lo mantienen constante”⁽¹⁴⁵⁾. A la luz de estas consideraciones podemos vislumbrar un sentido más profundo de la organización del campo que, como decíamos, podría dar lugar a que la prueba experimental fuera planeada sobre nuevas bases. La organización del campo no puede ser pensada como un proceso en-sí que se daría para un espectador imparcial, sino como el correlato de un sujeto encarnado que constituye un mundo y con él las cosas y sus propiedades; y dentro de este nuevo sentido de la organización se aclara también el de la constancia que se funda en la evidencia existencial de la cosa y no en una amalgama construída de relaciones constantes. “La constancia del color no es sino un momento abstracto de la constancia de las cosas, y la constancia de las cosas está fundada sobre la conciencia primordial del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias. No es, pues, porque percibo colores constantes bajo la variedad de las iluminacio-

(143) Ob. cit., pág. 343.

(144) Ob. cit., pág. 345.

(145) Ob. cit., pág. 345.

nes por lo que creo en las cosas, y la cosa no será una suma de caracteres constantes, por el contrario, en la medida en que mi percepción está abierta de suyo hacia un mundo y hacia las cosas, encuentro colores constantes”⁽¹⁴⁶⁾. La constancia es entonces una función existencial antes que intelectual, que se comprende mejor si “sustituímos, como sujeto de la percepción, la conciencia por la existencia, es decir, el ser en el mundo a través del cuerpo”⁽¹⁴⁷⁾. Veamos ahora cómo se pueden describir, desde este punto de vista la percepción de la cosa y el mundo natural.

El pensamiento analítico separa las propiedades de la cosa para estudiarlas una a una; pero en ese afán olvida el momento inicial en que la cosa se da como una unidad plena, y al rehacer la síntesis presenta a la cosa como la suma o la conexión estructural de las propiedades. Antes que las propiedades de la cosa está la cosa misma como unidad expresiva, como una “plenitud absoluta que proyecta ante sí misma mi existencia indivisa”⁽¹⁴⁸⁾; no es un sustrato, una X vacía, sino esa manera única y originaria de existir, de la cual las propiedades son la expresión segunda; todas las propiedades de la cosa o las que se me dan ahora traducen una única manera de ser; hay una “simbólica de la cosa” que es asumida de un sólo golpe por mi cuerpo; por eso decimos que la cosa se nos da “en persona”, en “carne y hueso”⁽¹⁴⁹⁾. Todas las cosas, sus relaciones y sus propiedades son mediatisadas por mi cuerpo, de allí que no se pueda pensar una cosa que no sea percibida o perceptible, como quería Berkeley, que no esté “al extremo de una mirada”⁽¹⁵⁰⁾ o de alguna otra intención sensorial; hay una especie de diálogo con las cosas por intermedio del cuerpo y toda percepción es una “comunicación o una comunicación”⁽¹⁵¹⁾, como un emparejamiento de una intención corporal y una situación externa, en la cual la cosa se nos entrega no sólo con sus determinaciones intelectuales, sino con todas sus implicancias de valor. “La percepción natural no es una ciencia, no tematiza las cosas de que se ocupa, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la opinión, la fe originaria que nos liga a un mundo como a nuestra

(146) Ob. cit., pág. 347.

(147) Ob. cit., pág. 342.

(148) Ob. cit., pág. 353.

(149) Ob. cit., pág. 354.

(150) Ob. cit., pág. 355.

(151) Ob. cit., pág. 355.

ref
DODOLFO A. ESTENÍ

patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el cual está polarizada nuestra existencia total” (152). Pero el sentido de la cosa no se agota con ser el correlato de mi cuerpo, de mi acción, de mi ser en el mundo. Más allá de toda relación posible, la cosa me revela su realidad metafísica, se me anuncia como “hostil y extraña, como un otro resueltamente silencioso” (153), como algo que no soy yo, que exige mi nihilización, como quiere Sartre; y como ya había visto con toda claridad Descartes, esta relación directa es lo que distingue lo real de lo imaginario; en lo real el sentido envuelve y penetra profundamente la materia; lo imaginario, dice Sartre, carece de profundidad, no responde a nuestros esfuerzos por variar nuestros puntos de vista, no se presta a nuestra observación (154). Inspeccionemos este mundo real que se da como correlato de nuestra existencia pero que no se agota en ello.

Tenemos acceso al mundo como a una unidad siempre presente y siempre inacabada que nos envuelve por todas partes y al mismo tiempo se nos escapa; como la unidad de un hombre de quien sabemos que actuará bajo ciertas normas, pero cuyo carácter jamás acabaremos de conocer. “Vivo la unidad del mundo como quien reconozco un estilo” —dice Merleau-Ponty— (155); pero un estilo es una manera de ser o de aparecer que se me da como algo indefinido que no puedo conceptualizar y del cual todo lo que diga sólo puede tener sentido para quien ya lo haya vivido. Así es nuestro acceso al mundo, directo e indefinible y toda definición o explicación sólo es posible porque estamos en el mundo. El estilo de los hombres o las ciudades va cambiando a través del tiempo; mientras vivo tengo que rectificar mis incertidumbres y corregir mis ilusiones acerca del ordenamiento de las cosas; mis opiniones varían de la niñez a la adolescencia y a la madurez; pero todos esos cambios se dan siempre dentro de mi comunicación originaria con ese mundo en el que estoy inmerso y al que no puedo poner en duda porque es el escenario de las variaciones. Todos los escorzos del mundo se funden en una sinfonía única que me envuelve como el rumor de una gran ciudad. “El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que

garantiza a mis experiencias una unidad dada y no querida, por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato en mí es la existencia dada general y prepessoal de mis funciones sensoriales en que hemos encontrado la definición del cuerpo” (156).

Ahora podemos comprender mejor lo que se quiere decir cuando se afirma que el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, con lo que se destaca el carácter dialéctico de la relación. Tengo un mundo como inacabado a través de mi cuerpo en cuanto nudo de significaciones temporales de ese mundo, y porque esas significaciones se adquieren en un movimiento ininterrumpido hacia el mundo, el mundo es el punto de apoyo de mi cuerpo. La característica fundamental de esta relación es la de no cerrarse nunca, como un espiral infinito que siempre pudiera anunciar una nueva curva; ni siquiera la cosa es exhaustible, mucho menos el mundo; cada significación presente está anunciando otra por venir. “Es, pues, esencial a la cosa y al mundo presentarse como abiertos, remitirnos más allá de sus manifestaciones determinadas, prometernos siempre otra cosa que ver” (157).

La percepción no es un proceso acabado que se daría de una vez por todas a una conciencia trascendental, como quiere el idealismo, o que quedaría grabada para siempre en una huella cerebral, como quiere el empirismo, sino un proceso dialéctico entre un sujeto encarnado y un mundo que él va fundando sin agotarlo jamás. “En la experiencia de una verdad perceptiva, presumo que la concordancia experimentada hasta aquí se mantendrá aunque la observación sea más detallada; le pongo mi confianza al mundo. Percibir quiere decir comprometer de golpe todo un porvenir de experiencias en un presente que en rigor no lo garantiza nunca, percibir es creer en un mundo” (158).

Así Merleau-Ponty cree haber mostrado como este acceso directo al mundo, en el que al fin de cuentas se funda toda percepción y todo conocimiento, se realiza por intermedio del cuerpo fenoménico y puede ser captado mediante la descripción fenomenológica, en la que no funcionan todavía los conceptos de alternativa de la razón. El problema de la relación alma-cuerpo es trasladado de la región de las cosas —del en-sí— a la región de las significaciones. Hemos

(152) Ob. cit., pág. 356.

(153) Ob. cit., pág. 357.

(154) Sartre: *Lo imaginario*. Ed. Ibero Americano, pág. 53.

(155) Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, pág. 362.

(156) Ob. cit., pág. 365.

(157) Ob. cit., pág. 368.

(158) Ob. cit., pág. 329.

visto sobradamente —en Marcel y Sartre— como el cuerpo-objeto jamás puede conectarse con la conciencia, en cambio el cuerpo fenoménico, en cuanto nudo de significaciones, es la propia historia de la conciencia y de los estados dialécticos que ha salvado⁽¹⁵⁹⁾. El comportamiento, lejos de ser una cosa que existe en-sí (una relación entre un estímulo físico y una contracción muscular) es un conjunto significativo para una conciencia que lo considera. El cuerpo y el alma son significaciones y sólo tienen sentido para la mirada de una conciencia; desde este punto de vista no se puede hablar de una acción del cuerpo sobre el alma⁽¹⁶⁰⁾, como tampoco tiene sentido hablar de formas físicas, fisiológicas y psíquicas como realidades ontológicas; no hay formas en-sí, en una naturaleza, sino formas para una conciencia. Las nociones de cuerpo y alma deben ser depuradas de las distinciones precisas con que el pensamiento conceptual las ha adornado y deben ser restituídas a su ambigüedad originaria, como única forma de comprender sus relaciones que no son causales, sino significativas y dialécticas: “hay el cuerpo como masa de productos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica del ser viviente y de su medio biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo, e incluso todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante. Cada uno de esos grados es alma respecto del precedente, cuerpo respecto del siguiente”⁽¹⁶¹⁾. El cuerpo, en cuanto conjunto de caminos ya trazados, en cuanto soporte de todas las significaciones adquiridas y la conciencia como dadora de sentido en toda nueva síntesis temporal, ya no son irreconciliables. Si estos principios no constituyen una solución al problema de la comunicación de las dos sustancias, por lo menos circunscriben el terreno en el que la filosofía puede indagar sus relaciones.

Hemos querido mostrar panorámicamente, a través de tres autores, la forma como la filosofía existencial destaca el papel del cuerpo en el proceso perceptivo, a partir de la restauración de lo vivido, donde la descripción permite establecer ciertas relaciones de carácter ambiguo que el pensamiento lógico pasa por alto. Indudablemente, la primera objeción que surje ante esta manera de filosofar es de ca-

rácter metodológico: ¿qué valor pueden tener estas descripciones de la apariencia destinadas a caducar cuando funcione el pensamiento conceptual? O dicho de otra manera (como lo hace Merleau-Ponty)⁽¹⁶²⁾, al pretender rescatar la experiencia originaria, que lo es siempre de un sujeto encarnado, ¿no se corre el riesgo de caer en el psicologismo? La fenomenología al sustituir el código racionalista que ve en el sujeto una conciencia constituyente universal, por el código del psicólogo que se queda en su vida incomunicable, ¿no termina en una negación del ser y en una negación del sentido? La verdad es que ello es así si nos colocamos en el pensamiento lógico, pero no en el plano de lo vivido, en el que lo particular y lo universal no se oponen como términos irreductibles. El pensamiento racionalista excluye toda variedad; por ejemplo, el espacio mítico, el espacio del sueño o el espacio del esquizofrénico, pierden toda su originalidad y no pueden ser comprendidos en su esencia íntima si se los subsume en el espacio geométrico. La fenomenología no niega la unidad de la experiencia sino que pretende fundarla de otra manera. Garantizar la unidad de la experiencia en un pensador universal es un supuesto no acorde con una reflexión filosófica radical; la experiencia se nos da en escorzos particulares que la existencia proyecta en torno suyo y que ocultan la objetividad, pero sin los cuales ésta no sería posible en última instancia. Es necesario buscar otro sentido de la racionalidad que no necesite postular un mundo en-sí o un espíritu absoluto, sino que parta de esos escorzos particulares que son lo dado; el extremo objetivismo y el extremo subjetivismo pueden unirse en la noción de mundo como fundamento de la racionalidad; así, la racionalidad no es problemática, porque se funda a sí misma y queda instaurada en nuestra primera comunicación con el mundo: “hay racionalidad, es decir, las perspectivas se recubren, las percepciones se confirman, aparece un sentido”⁽¹⁶³⁾. Tanto la repetición de la experiencia personal a través del tiempo, como la experiencia de los otros y la historia total de las experiencias nos certifican esas coincidencias fundadoras de lo real; por eso es que la realidad no es problemática en el plano de lo vivido, por eso es que no necesita ser confirmada por un razonamiento posterior, porque estamos en el mundo y somos

(159) Estructura del comportamiento, pág. 288.

(160) Ob. cit., pág. 299.

(161) Ob. cit., pág. 291.

(162) Ver Fenomenología de la percepción, págs. 261, 318 y 433.

(163) Ob. cit., pág. 18.

el lugar donde se anudan las relaciones, donde las perspectivas se recubren. Pero si nuestra inherencia en el mundo nos confiere ese privilegio, por otra parte entraña una limitación; la reflexión —como quería Husserl— nunca puede ser completa puesto que no podemos tomar distancia sin dejar de ser en el mundo. Bergson decía que un móvil que recorre una línea sólo podría informarse del proceso si pudiera salir de la línea y contemplar todo el espectáculo, pero entonces dejaría de ser móvil; la reflexión sólo puede ser definitiva para un espíritu absoluto a quien el mundo le fuera inmanente; pero el mundo no está en nuestra conciencia, nos es trascendente y se nos presenta como extraño y paradójico, como lo que no somos; ante él la única actitud que cabe es la de perplejidad. Perplejidad e inacabamiento son, pues, las dos notas fundamentales de la reflexión filosófica, que derivan del hecho de ser en el mundo. La filosofía debe recomenzar eternamente.

Pero también la ciencia habrá de cambiar si tiene que atenerse a las nuevas perspectivas ontológicas del "ser-ahí". Son conocidas las consecuencias de la aceptación del principio fenoménico en el terreno de la física; los adelantos de la teoría de la relatividad y de la teoría de los cuantos han sido posibles cuando los físicos han renunciado al estudio del "ente mismo" para concretarse al estudio de "nuestro conocimiento del ente", o sea a la manera como éste se nos da, al fenómeno. La microfísica clásica pretendía "encontrar sistemas de ecuaciones que vinculasen las posiciones, movimientos, etc., de las partículas en un instante dado con las posiciones, movimientos, etc., de esas mismas partículas en un instante posterior al primero". Este problema ha resultado insoluble, pero parece ser posible —de acuerdo al principio cuántico— "vincular mediante ecuaciones, nuestro conocimiento de las posiciones, movimientos, etc., de las partículas en un instante dado, con nuestro conocimiento de las posiciones, movimientos, etc., de esas mismas partículas en un instante posterior" (164). Si esto es así en el terreno de lo físico, cuanto más vana parece la ilusión de captar el en-si en el plano de lo vital; Heidegger, al hacer ver como todas las investigaciones de Dilthey se habían mantenido en vilo alrededor del problema de la vida, ha insinuado como las ciencias

biológicas tendrían que renovarse a partir de una nueva ontología, tomando como centro la problemática del ser-ahí: "La estructura científica de las mencionadas disciplinas —Antropología, Psicología y Biología— está hoy de cabo a cabo en tela de juicio y ha menester de nuevos impulsos que tienen que surgir de los problemas ontológicos" (165). En suma, se hace patente la necesidad de plantear el problema ontológico de la vida misma como forma de ser.

Aunque esa ontología está muy lejos de haberse constituido, no se puede negar que la ciencia ha sufrido el impacto de la reflexión fenomenológica. Creemos que la crítica de Sartre al concepto clásico de sensación es absolutamente válida desde el punto de vista científico y que tanto la biología como la psicología tienen que aclarar muchos equívocos habituales que se basan en la confusión de planos ontológicos. Creemos, asimismo, que el abandono del prejuicio sustancialista, que permite acortar las distancias entre el alma y el cuerpo dando acceso al ámbito donde se entrelazan sus relaciones de carácter ambiguo, ha de permitir comprender mejor cualquier tipo de comportamiento con sentido vital. Por de pronto, la interpretación de la enfermedad psíquica ofrece perspectivas mucho más amplias y ricas desde el punto de vista de la existencia que desde el punto de vista de la causalidad; la enfermedad no es una causa que produce ciertos efectos; al afectarse el cuerpo en cuanto reservorio de significaciones, se altera el sistema de inherencia del sujeto en el mundo, se perturban sus ancorajes y el enfermo adquiere significaciones variantes que abarcan en distintos grados la percepción, la acción, la voluntad, el sentimiento, el lenguaje, etc. La enfermedad mental no es tampoco un trastorno de la conciencia —sobre todo si ésta es pensada como sustancia— sino de la existencia. Merleau-Ponty dice que el síntoma es una respuesta del organismo a una pregunta que se le formula; el concepto de enfermedad como alteración de la existencia, posibilita otras perspectivas para el interrogatorio y habrá de constituir una nueva semiología que ya está en marcha. La repercusión en las ciencias biológicas de las nociones de estructura y totalidad elaboradas por la psicología, había permitido la concepción psico-somática de la enfermedad, como una superación, en este terreno, del problema de las dos sustancias; el concepto existencial de la en-

(164) Sir Arthur Edington: La filosofía de la ciencia física. Ed. Sudamericana, pág. 72.

fermedad tiende a borrar del todo estos límites que de algún modo se conservan en las denominaciones de psique y soma; toda noxa afecta en mayor o menor grado la personalidad del enfermo, se enfrenta con una historia individual, con un destino y lo incomoda, lo desvía o lo derrumba, según los casos. Las etapas anatómoclinica y fisiopatológica de la medicina están siendo superadas hacia una etapa antropológica, en la que la enfermedad debe ser estudiada en la perspectiva de la dimensión humana total. Esto no quiere decir que se habrán de suplantar los viejos cuadros de la clínica; la afección de cierto lugar del cuerpo conforma un hecho indubitable que será siempre punto de partida para el médico, pero la interpretación de ese hecho difiere radicalmente; la afasia seguirá siendo principalmente un trastorno del lenguaje, pero ahora los neurólogos saben que la alteración verbal sólo se comprende por la actitud general del enfermo y que el afásico no es un hombre que tiene el lenguaje modificado, sino un hombre modificado. Esta problemática ofrece también nuevas posibilidades para el psicoanálisis. En verdad Freud fué el primero que vio la importancia de la historia personal para la interpretación de la enfermedad y consideró siempre al enfermo en su situación en el medio; fué también iniciador al dar una interpretación simbólica de la conducta; pero para acomodar su tesis al pensamiento causal, tuvo que postular un elemento explicativo de carácter universal: la libido. El psicoanálisis existencial renuncia a todo supuesto de carácter explicativo y sólo aspira a develar la "elección originaria" de un tipo de vida, el proyecto fundamental del para-sí que define toda personalidad; renuncia asimismo a toda explicación de carácter unitario, porque tiene siempre presente lo singular de cada existencia que se deriva de la diferente situación; no puede usar, por lo tanto, una simbólica de tipo universal como la propuesta por Freud, sino que debe reinventar los símbolos adecuados para cada historia personal, los que incluso pueden variar para un mismo sujeto a través del tiempo. De este modo resulta mucho más flexible que el psicoanálisis clásico, porque no busca interpretar un estado, una entidad psicológica definida, sino un proyecto libre y consciente, una elección personal. Ahora bien, este proyecto puede quedar en el plano de lo vivido, de lo prerreflexivo, sin ser tematizado como conocimiento; así, no hay necesidad de suponer un mundo inconsciente con poderes energéticos que obrarían en determinadas

situaciones (cuando se afloja la censura —otro supuesto—) sobre lo consciente; en verdad el sujeto nunca deja de ser consciente de sus deseos o tendencias fundamentales, pero se trata de una conciencia no téctica, no elevada al plano del conocimiento; por eso es que esas tendencias, con ayuda del analista, pueden hacerse patentes en determinado momento, porque son reconocidas como propias, como formando parte de ese proyecto originario; esta interpretación resulta más plausible que la del inconsciente, cuya comunicabilidad con lo consciente resulta forzada e incomprensible. El psicoanálisis existencial es un método que sirve para poner en claro un proyecto vivido que no ha sido tematizado; su objeto no es la sexualidad ni la voluntad de potencia, sino el ser, es decir aquella forma cómo la persona se reconoce a sí misma y se anuncia como lo que es; de allí que no deba manejar solamente los sueños, los actos fallidos, las obsesiones y las neurosis, sino también la vigilia, los actos logrados, el estilo personal.

Del mismo modo que la psiquiatría y el psicoanálisis, la psicología puede rehacer sus cuadros sólo cambiando la perspectiva y sin desaprovechar toda la experiencia acumulada. A la luz del principio fenoménico que —habíamos visto— tiene la virtud de reconciliar el extremo subjetivismo con el extremo objetivismo, se clarifica el papel del cuerpo y su significación temporal en cuanto que anuda los distintos momentos, haciendo que el pasado y el porvenir existan para un presente, que la cosa surja como su correlato y a su vez como un otro, y que el mundo aparezca como un horizonte siempre inacabado y abierto; y todo ello posibilita una nueva noción de comportamiento que es neutra respecto de la alternativa en-sí para-sí; el comportamiento no es un fenómeno físico que se pueda medir como tal ni un conjunto de actos mágicos de una voluntad creadora, sino el compromiso y el debate perpetuo del hombre en el mundo, entre las cosas y entre los demás hombres. La objetividad estricta es pretensión unánime de la psicología contemporánea, y se dice que es imposible lograrla si no nos limitamos al estudio de la conducta como un hecho físico; "la ostra contrae los bordes de su manto cuando se vierte sobre éste una gota de ácido —dice un psicólogo objetivista—; puedo conocer la ley de este fenómeno pero no la cualidad del estado de conciencia que quizás le corresponda" (166). ¿Pero está seguro

(166) Paul Guillaume: Manual de Psicología, pág. 22. Ed. Paidós.

el psicólogo que le interesa el movimiento en-sí de la ostra, como mero traslado de partículas de materia, y no que está interesado más bien por la significación vital de ese movimiento, en cuanto que pudiera ser un acto de defensa? Pero, si es así, ya no podemos hablar del comportamiento como un hecho físico. Todo esto es muy oscuro, y lo seguirá siendo mientras la psicología no emprenda la elucidación ontológica del concepto de comportamiento. Creemos que la reflexión fenomenológica puede contribuir a esta tarea.

La consideración del cuerpo como objeto de meditación filosófica, que había sido rechazada o relegada a segundo término por la filosofía clásica, abre nuevas perspectivas para la ciencia y para la filosofía misma; sólo el tiempo podrá clarificar el panorama acerca de los resultados a que pueda llegarse; mientras tanto —se nos concederá— queda señalado un nuevo camino a recorrer.

JORGE GALINDEZ

BIBLIOGRAFIA CITADA EN ESTE TRABAJO

ARISTOTELES: Obras completas.

DESCARTES: Oevres et Lettres.

MERLEAU - PONTY: Estructura del comportamiento.

MERLEAU - PONTY: Fenomenología de la percepción.

BARON DE HOLBACH: Sistema de la naturaleza.

MARCEL: Diario metafísico.

MARCEL: Du refus à l'invocation.

MARCEL: El misterio del ser.

VALERY: El alma y la danza.

SARTRE: El ser y la nada.

SARTRE: Lo imaginario.

EDDINGTON: La filosofía de la ciencia física.

HEIDEGGER: Ser y tiempo.

C U A D E R N O S D E H U M A N I T A S

[Colección dirigida por ARTURO GARCIA ASTRADA]

Nº 1 — GABRIEL MARCEL, *El misterio ontológico. Posición y aproximaciones concretas.*

Nº 2 — ALBERTO WAGNER DE REYNA, *Más allá de los linderos.*

Nº 3 — CARLOS REYES M. GAJARDO, *La Flor del Ilolay.*

Nº 4 — ABRAHAM WAISMANN, *Wilhelm Dilthey o la lírica del historicismo.*

Nº 5 — ROBERTO GARCIA PINTO, *Autores y personajes.*

Nº 6 — EMILIO CARILLA, *Estudios de Literatura Argentina (Siglo XX).*

Nº 7 — DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, *Jornadas de Filosofía.*

Nº 8 — JUAN DALMA, *La Estatua Ecuestre del Colleoni y su Enigma.*

Nº 9 — CARLOS ASTRADA, *Dialéctica y Positivismo Lógico.*

Nº 10 — ALBERTO ROUGÈS, *Las Jerarquías del Ser y la Eternidad.*

Nº 11 — BERNABÉ MARTÍNEZ RUIZ y RODOLFO ALBERTO CERVIÑO, *Hernán Mejía Miraval o la Conquista del Tucumán.*

Nº 12 — MEISTER ECKHART, *Cuestiones Parisienses.*

Nº 13 — JORGE GALINDEZ, *El papel del cuerpo en la Percepción.*

