

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA

Martin Mercado
Eduardo Mercado
Tribunal

Salud

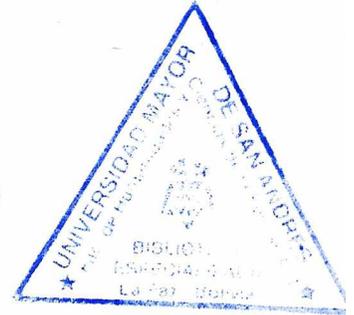


Rolque
Presidente
Marcelo Villena Alvarado
Tutor

X. 136545
tal

FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

132



Ensayos fenomenológicos sobre el propio cuerpo en base a la directriz metodológica de *Fenomenología* de la percepción de Merleau-Ponty

Tesis presentada para la obtención del título de Licenciado en Filosofía

Tutor: Dr. Marcelo Villena Alvarado
Postulante: Martin Mercado Vásquez
La Paz - Bolivia

2012

HU 002941

RESUMEN

El problema que planteo es el siguiente: ¿qué es el propio cuerpo descrito a partir de sus vivencias? El objetivo general: describir fenomenológicamente el propio cuerpo a partir de sus vivencias para ofrecer una definición del mismo. El objetivo específico: plantear un método fenomenológico con el cual pueda describir al propio cuerpo. Por lo tanto, esta investigación es un ensayo de ontología regional sobre el cuerpo humano.

Dividí mi exposición en dos secciones generales. La primera sección titula "Explicitación del método fenomenológico de *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty". En su primer apartado presento, como introducción, la importancia de la fenomenología (1.1.1.). Después sitúo a *Fenomenología de la percepción* (F. P.), libro del que rescato el método, dentro de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty (1.1.2.). Por último, presento las cuatro lecturas predominantes de F. P., demostrando cómo todas ellas confunden la lógica de exposición de F. P. con el método fenomenológico propiamente dicho (1.1.3.). En el segundo apartado, explicito el método fenomenológico implícito en F. P. (1.2.). Divido este apartado en tres subtítulos, cada uno de ellos corresponde a los momentos del método hallado: La *epoché* (1.2.1.); la reducción fenoménica (1.2.2.) y la reducción trascendental (1.2.3.). La explicitación del método fenomenológico de F. P. reveló la importancia de la categoría "intencionalidad operante", por ello dediqué el tercer apartado a su explicitación (1.3.). Todo este trabajo es el resultado sistemático del cumplimiento del objetivo específico: plantear un método fenomenológico.

La segunda sección titula "Ensayo fenomenológico del propio cuerpo" (2). ¿Qué es el propio cuerpo? (2.1.) El propio cuerpo es mi subjetividad atingida por los otros en el mundo de la vida. La subjetividad es sentirse atingido afectivamente por alguien o por algo. La vivencia existencial (por ejemplo, el hambre, el dolor, el placer, la maternidad) es mi subjetividad inalienable, ya que nadie se puede quitar el hambre por mí. La vivencia afectiva del propio cuerpo es lo único que nos hace irremplazables e indispensables en el mundo; solo yo puedo dar cuenta de mi atingencia afectiva en este mundo. Por lo tanto, el mundo y los otros no son primariamente datos de conocimiento, sino existencias que se brindan afectiva y recíprocamente. El propio cuerpo, los otros y el mundo son recíprocos por la inalienable atingencia afectiva (2.2). Esta reciprocidad afectiva, fundamentada en la atingencia del propio cuerpo, es lo que la fenomenología denomina intencionalidad operante. La atingencia del propio cuerpo se manifiesta en tres dimensiones intencional-operativas: atingencia cinética, afectiva y comunicativa (2.3).

Palabras clave: método fenomenológico — propio cuerpo — subjetividad atingida — atingencia cinética — atingencia afectiva — atingencia comunicativa.

AGRADECIMIENTOS

El pensar filosófico es una tarea solitaria. Sin embargo, esta soledad se la vive a condición de estar mediada por los otros. Tanto así, que sin la ayuda los amigos que trajeron libros desde fuera de las fronteras de mi país (en especial a Sr. Johanna Lauterbach y Josefina Navarro) este trabajo habría carecido de material suficiente. Esta investigación tampoco habría avanzado de no haber sido por la ayuda de tantos lectores y consejeros, entre los que quiero destacar a Carlos Bedregal, Fernando Van de Wyngard y Miriam Huarachi. Sin la ayuda de Lía Tito y su familia, quienes me brindaron calor de hogar, esta investigación no se habría terminado. El importante apoyo de mi familia. De modo especial, quiero agradecer la paciente y brillante ayuda del Dr. Marcelo Villena Alvarado, mi tutor.

Estoy en deuda infinita con todos ustedes.

Por mil motivos, a Lía y Carlos.

*«C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une 'science exacte',
mas c'est aussi un compte rendu de l'espace, des temps, du monde
'vécus'. C'est l'essai d'une description directe de notre
expérience telle qu'elle est... »*

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, « Avant-
propos », pp. 7.

«Pero también debes amar al mundo; óyeme, como niño
inteligente que eres: el mundo se halla en tu cuerpo, junto con tu
propia alma. El alma del mundo eres tú. Si el mundo no tuviera
alma, tú no existirías. A medida que pasen los años el mundo irá
creciendo contigo, y cuanto más lo ames, serás tanto más grande y
crecerás con el mundo.»

Saenz, *Felipe Delgado*, pp. 13.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. EXPLICITACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE <i>FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MERLEAU-PONTY</i>	7
1.1. <i>Fenomenología de la percepción</i> y sus cuatro lecturas imperantes	7
1.1.1. La importancia de la fenomenología	7
1.1.2. La fenomenología existencial de Merleau-Ponty y <i>Fenomenología de la percepción</i>	11
1.1.3. Cuatro posturas sobre el método de <i>Fenomenología de la Percepción</i>	28
1.2. Explicitación del método fenomenológico en <i>Fenomenología de la percepción</i>	33
1.2.1. Elección del fenómeno y <i>epoché</i> como punto de partida del método fenomenológico	33
1.2.2. La reducción fenoménica del fenómeno investigado	38
1.2.3. Reducción trascendental del fenómeno investigado	55
1.3. Análisis de la intencionalidad operante como cohesión de la estructura de lo trascendental	55
1.3.1. Intencionalidad, intencionalidad tética y operante en Husserl	77
1.3.2. Caracterización de la intencionalidad operante en <i>Fenomenología de la percepción</i>	58
1.3.3. Las tres dimensiones de la intencionalidad operante	67
1.4. Conclusiones de la primera sección	101
2. ENSAYO FENOMENOLÓGICO SOBRE PROPIO CUERPO	76
2.1. Elección del fenómeno y <i>epoché</i> fenomenológica	76
2.2. Reducción fenoménica del propio cuerpo	78
2.1.1. El cuerpo visto y objetivado	78
2.2.2. El propio cuerpo desde la cotidianidad vivida	85
2.2.3. El propio cuerpo es una subjetividad atingida	90
2.3. Reducción trascendental del propio cuerpo	96
2.3.1. Atingencia cinética del propio cuerpo	96
2.3.2. Atingencia afectiva del propio cuerpo	104
2.3.3. Atingencia comunicativa del propio cuerpo	115
3. CONCLUSIONES GENERALES	124
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	127

INTRODUCCIÓN

Una nariz sangrante; un hueso roto; el embarazo, es decir un cuerpo en otro; el sexo como otro modo de cuerpos entrelazados; la anorexia, la bulimia, la obesidad mórbida; los cuerpos destrozados en las guerras y, en las represiones, los lacerados y torturados; la niñez, la adolescencia, la adultez, la senectud y el cadáver. ¿Pueden pensarse estos conceptos al margen de su vivencia corporal? ¿Acaso no somos propiamente nuestro cuerpo en cada una de ellos? ¿Qué es nuestro propio cuerpo?

En 2002 se realizó el coloquio titulado *El cuerpo en los imaginarios'*, en el mismo se respondía al asombro producido por nuestra existencia corporal. Sin embargo, llama la atención que la bibliografía de las intervenciones carezca de referencias a las investigaciones fenomenológicas ya que sus aportes, conjuntamente a los del psicoanálisis y la antropología sociológica, fueron centrales para la invención teórica del cuerpo humano. La ausencia de la perspectiva fenomenológica indica la carencia de la vía reflexiva en el estudio de nuestro propio cuerpo; vía fundamental si queremos comprender a cabalidad qué es *nuestro* cuerpo humano. Esta investigación no hace otra cosa que proponer un abordaje de reflexivo sobre el propio cuerpo.

En la "Introducción" a las memorias del coloquio, Pentimalli afirma que “[p]ensar el cuerpo demanda partir de una definición”². Comparto esta demanda, pero a condición de crear una definición propia y no partir de una pre-concebida. Esto supone comenzar con un problema y ensayar, mediante un método autoimpuesto, una respuesta. El problema que planteo es el siguiente: ¿qué es el propio cuerpo descrito a partir de sus vivencias? De tal problema, surge el objetivo general: describir fenomenológicamente el propio cuerpo a partir de sus vivencias para ofrecer una definición del mismo. De este problema y su objetivo general se desprende el objetivo específico: plantear un método fenomenológico con el cual pueda describir al propio cuerpo.

El cumplimiento de estos objetivos espera llenar un vacío no solo temático, sino también metodológico en nuestro medio académico. Vacío temático en la medida en que nuestros filósofos del siglo XX, paradójicamente tan interesados en la antropología filosófica, no dedicaron ni una sola investigación independiente al estudio del cuerpo humano. Vacío metodológico en la medida en que esta investigación propone elaborar su propio método filosófico para reflexionar su problema propuesto, cosa que pocas o ninguna de las investigaciones anteriores llevaron a cabo.

Michaela Pentimalli (Coord.), *Memoria. El cuerpo en los imaginarios* (La Paz — Bolivia, 2002), La Paz — Bolivia: Espacio Simón I. Patiño / Universidad Católica San Pablo / Carrera de Literatura — Universidad Mayor de San Andrés, 2003.

Todo esto me conduce a afirmar que el interés central de esta investigación no recae en un autor, sino en el problema propuesto. Luego, esta investigación no es ni panorámica, ni monográfica, sino teórica. Atendiendo a las características de las investigaciones filosóficas, una investigación teórica es aquella que trata temas abstractos en los que se pone énfasis en un problema categorial de la filosofía o de un sistema filosófico. Por lo tanto, se trata de aclarar, confrontar, diferenciar ideas, conceptos o términos con los cuales se construye una filosofía o en el modo en que se responde a un problema filosófico³. Siendo una investigación teórica, resulta necesario especificar dentro de cuál de las distintas disciplinas filosóficas se inserta.

Como el problema central y el objetivo general interrogan por el cuerpo humano, se podría pensar que esta investigación se inserta en la antropología filosófica. Sin embargo, esta conclusión sería apurada y errónea. Esta investigación no está dentro de la antropología filosófica, ya que esta disciplina tiene por tema central al hombre en su totalidad. La antropología filosófica posee tres interrogantes, correspondientes a tres grandes perspectivas de estudio: ¿qué es el hombre?, ¿quién soy yo? y ¿cuál es el sentido de la existencia humana? De tal modo que la tarea de la antropología filosófica "es la de abarcar y analizar la totalidad del ser humano"⁵. Por ello "intenta profundizar en el ser del hombre"⁶. Esto exige la investigación de sus dimensiones fundamentales: la relación cuerpo y mente, su relación con los otros, su relación con la muerte, con la libertad, con Dios, con la religión, con el arte, con el conocimiento, la dimensión de su historicidad, etc.⁷ De este modo, la antropología filosófica se muestra como "una vía epistemológica en la que se trata de la 'esencia' del hombre"⁸. En síntesis, la antropología filosófica es la disciplina filosófica que se encarga de responder a las preguntas: "¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?"⁹ En consecuencia, un trabajo de la magnitud exigida por la antropología filosófica rebasa desde todo punto de vista nuestro problema central y sus objetivos general y específico. Por tal razón, esta

³ Jaime Torres Guillén, *Manual para la elaboración de tesis*, México: Instituto de filosofía A. C., 2009, pp. 13.

Cfr. Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1981, trad. Alfonso Ortiz, pp. 11.

⁵ Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona: Herder, 1978, trad. Claudio Gancho, pp. 33.

⁶ *Ibid.*, pp. 27.

⁷ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 10.

⁸ Gerd Haeffner, *Antropología filosófica*, Barcelona: Herder, 1986, trad. Claudio Gancho, pp. 13.

Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1938, trad. José Gaos, pp. 19. Vd. Otto Friedrich Bollnow, *Antropología filosófica*, [en línea] <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/Antropologia.pdf>.

investigación no indaga la totalidad del hombre¹⁰. No investigo al hombre, sino al ente llamado cuerpo humano. Por lo tanto, esta investigación se enmarcaría en una filosofía del cuerpo antes que en una antropología filosófica.

La filosofía del cuerpo no puede ser otra cosa que una ontología del cuerpo. Esta ontología del cuerpo supone una ontología material. Mientras la ontología formal estudia al ser de los entes en general, la ontología material investiga el ser o la esencia específica de una región entitativa. Con respecto a la ontología formal, la ontología material estudia cuatro sub-áreas o regiones entitativas: 1) la de los entes físicos, 2) la de los entes animados, 3) la de la conciencia y 4) la que se dedica al mundo de la cultura y la sociedad.

La ontología material dedicada a los entes animados o vivientes es aquella que reflexiona y especula sobre "un cuerpo físico [que] se reconoce como sujeto de movimientos orientados y sede de una sensibilidad encarnada."¹¹ En cambio, la ontología material dedicada a la conciencia estudia "la vida consciente entendida como existencia despierta; la conciencia habita el cuerpo, el 'aquí absoluto'"¹². Esta última se concentra especialmente en la perspectiva de una conciencia en postura teórica y reflexiva¹³. Este distingo me permite resaltar el hecho de que me interesa indagar en la región de los entes animados; dentro de esta región indagaré al cuerpo humano. En consecuencia, dejaré de lado todo intento de aclarar la relación entre cuerpo y mente o alma, ya que ello supondría perder de vista mi único objetivo general. De este modo, queda delimitado el tema de mi investigación al cuerpo humano desde la vivencia que de él tenemos.

Enunciado el problema¹⁴, el objetivo general¹⁵ y el específico¹⁶, se podría exigir que adelante una hipótesis. Pero tendré que desilusionar a quien plantee esa exigencia. Las razones son metodológicas. Primero, porque la fenomenología es una perspectiva epistemológica que conscientemente se presentó como contraparte crítica del positivismo; por lo que resultaría un contrasentido operar con sus tópicos metodológicos. Segundo, las perspectivas contemporáneas de investigación social no

¹⁰ Ni los correspondientes ámbitos de su esencialidad, mencionados en el párrafo anterior.

¹¹ Agustín Serrano de Haro, "Fenomenología y ontología" en Ramón Rodríguez (Ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, España: Síntesis, 2002, pp. 201.

¹² *Ibidem*.

¹³ En cambio, la antropología filosófica confundiría ambas regiones para estudiar al hombre como totalidad en base a su esencia humana.

¹⁴ Problema central y único: ¿qué es nuestro propio cuerpo descrito a partir de sus vivencias?

¹⁵ Objetivo general: describir fenomenológicamente el propio cuerpo a partir de sus vivencias para ofrecer una definición del mismo.

¹⁶ Objetivo específico: plantear un método fenomenológico.

exigen la presencia de una hipótesis como requisito indispensable: "Partir con preguntas en lugar de hipótesis, no es menos 'científico' y académico pero sí exige que las preguntas se formulen bien y con precisión"¹⁷. Tercero, una descripción fenomenológica exige partir de la menor cantidad de prejuicios posibles, por lo que proponer una hipótesis supondría partir de un prejuicio al que toda la investigación debería o no confirmar. Así que se corre el peligro de atender más a la hipótesis, que a la libre labor investigativa fenomenológica. Por estas razones y sabiendo que mi problema es: ¿qué es el propio cuerpo descrito desde sus vivencias?, dispenso de una hipótesis. Habiendo aclarado este punto, paso al plan expositivo de mi investigación.

Como esta investigación requiere del método fenomenológico para responder a su pregunta central, dividí la exposición en dos secciones generales. La primera sección titula "Explicitación del método fenomenológico de *Fenomenología de la percepción*" de Merleau-Ponty, en ella postulo el método con el que desarrollo la segunda sección. En consecuencia, ésta se titula "Fenomenología del cuerpo". En esta parte, ensayo mi respuesta al problema planteado.

La primera sección está compuesta de tres apartados y una conclusión preliminar. En el primer apartado presento *Fenomenología de la percepción (F.P.)*¹⁸ y las cuatro lecturas predominantes sobre esta obra (1.1.) Para ello, y como introducción, presento la importancia de la fenomenología (1.1.1.). Después sitúo a F. P. dentro de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty (1.1.2.). Por último, presento las cuatro lecturas predominantes de F. P., con el objetivo de criticarlas. Mi crítica consiste en demostrar cómo todas ellas confunden la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción* con el método fenomenológico propiamente dicho (1.1.3.). Después de argumentar mi crítica, expongo la parte central de la primera sección.

En el segundo apartado, explicito el método fenomenológico implícito en F. P. (1.2.). Divido este apartado en tres subtítulos. Cada uno de éstos, corresponde a los momentos del método fenomenológico hallado en F. P. La exposición del método inicia explicando que se debe seleccionar un tema de investigación y éste debe ser puesto en *epoché* para después retenerlo como fenómeno (1.2.1.). En el segundo subtítulo explico que el fenómeno estudiado debe ser retenido y después descrito, para ello se procede por reducción fenoménica. La reducción fenoménica consiste en la descripción de la estructura esencial del fenómeno, para ello se puede proceder por variación imaginativa o fenoménica (1.2.2.). En el tercer subtítulo, explico la reducción trascendental, consistente en reconectar el fenómeno estudiado con el mundo de la vida, mediante la descripción de sus hilos intencionales (1.2.3.).

¹⁷ Rossana Barragán (Coord.), *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*, La Paz: Fundación PIEB, 2007, pp. 72. Se puede consultar las características de la investigación cualitativa y la contraposición de la fenomenología con el positivismo en las siguientes páginas del mismo libro: 93-100.

¹⁸ Abreviaré, de modo general, *Fenomenología de la percepción* mediante las dos letras: F. P. *Ad infra* remarco las diversas abreviaturas que utilizaré para diferenciar las versiones estudiadas.

La explicitación del método fenomenológico de F. P. reveló la importancia de la categoría "intencionalidad operante". La comprensión de la intencionalidad operante como relación intencional pre-teórica con el mundo de la vida es imprescindible para la comprensión del método fenomenológico de F. P., por ello dedico el tercer apartado de la primera sección a su explicitación (1.3.). Razón por la que este apartado se constituye en un aporte al estudio de la obra de Merleau-Ponty, pues no solo critica las lecturas imperantes, sino que además explicita dos puntos desconocidos: el método fenomenológico y las características de la intencionalidad operante en F. P. Todo este trabajo es el resultado sistemático del cumplimiento del objetivo específico: plantear un método fenomenológico.

En esta primera sección solo me remití a exponer los resultados de mi lectura de F. P., lo contrario habría supuesto una extensión mayor a la deseada. No obstante, no puedo dejar de explicar el método de lectura que utilicé para explicitar el método fenomenológico de F. P. El método de lectura consistió en los siguientes pasos:

1. El estudio analítico de los conceptos centrales. *Fenomenología de la percepción* fue desmontada conceptualmente.
2. Se prosiguió con la reconstrucción de las relaciones que ordenaban a dichas categorías.
3. Para corroborar los resultados de esa primera labor se procedió por medio de una lectura inmanente. Esto significa concentrarse en las preguntas que el texto ofrece y estudiar detenidamente el modo en que las responde. Lo que permite verificar los resultados de la primera lectura.
4. Después, se pasó al estudio de los momentos de la exposición y la extracción del método fenomenológico implícito en *Fenomenología de la percepción*.
5. Posteriormente, se contrastó el resultado con las lecturas predominantes de la obra estudiada para sopesar los aportes resultantes.
6. Por último, se revisó una vez más la obra indagada para despejar dudas y revisar que nada haya quedado afuera del estudio.

En base a todo esto se redactó la primera parte y se esbozó el plan expositivo de la segunda sección. Cabe resaltar que trabajé, primero, con las dos traducciones existentes en nuestro idioma de F. P.: la de Emilio Uranga⁹ y la de Jem Cabanes¹⁰.

¹⁹ Mauricio Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, México: Fondo de Cultura Económica, la edición: 1957, traducción Emilio Uranga. La traducción de Uranga posee el mérito de ser la primera traducción, lo que implica un gran trabajo para el pensamiento, pues no hay traducciones de referencia, y que procura traducir el modo de pensar más que el estilo de escritura de Merleau-Ponty. Lastimosamente, en el afán de captar más el pensamiento que el estilo de exposición muestra algunas omisiones que serán señaladas en las notas a pie de página de esta investigación. La Biblioteca de la Facultad de Humanidades

Posteriormente, pude revisar y cotejar los pasajes más importantes con la versión francesa de la editorial Gallimard²¹. Por último, tomé en cuenta las traducciones al inglés y portugués con la finalidad de respaldar la decisión sobre la interpretación de algunos pasajes, la traducción de algún término, etc. Sin embargo, en la redacción del informe final tomé en cuenta con mayor frecuencia —en especial en la segunda parte— la versión de Cabanes.

La segunda sección es una investigación fenomenológica que responde a la pregunta central. En esta segunda sección se respetan los tres momentos del método fenomenológico esbozado. Primero, la elección del fenómeno y la *epoché* fenomenológica (2.1.). Segundo, la reducción fenoménica del cuerpo humano (2.2.). Tercero, y por último, la reducción trascendental, junto al estudio de las dimensiones de la intencionalidad operante (2.3.). Toda esta segunda sección es la propuesta de un pensamiento metódicamente ordenado que dialoga con algunos de los aportes más importantes sobre el estudio del cuerpo humano de los fenomenólogos posteriores a Merleau-Ponty. Con toda esta labor, espero responder al problema central que aquí nos convoca.

Dicho esto, solo falta dar noticia sobre el estilo expositivo de esta investigación. Recorro al ensayo como estilo expositivo, primero, porque es un género literario propio de la filosofía, en especial desde finales del siglo XIX y en especial del siglo XX. Segundo, porque el ensayo permite reflexionar con mayor libertad y siendo que en la primera sección me dedico a la filosofía, me pareció apropiado recurrir al estilo ensayístico para filosofar en la segunda.

y Ciencias de la Educación de nuestra Universidad cuenta con dos ejemplares de esta traducción. Esta versión será citada como F. P. Uranga.

²⁰ Mauricio Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, la edición: 1975, 2a edición 1994, traducción Jem Cabanes. La traducción de Cabanes ofrece "Observaciones a la traducción castellana" en la que aclara aspectos importantes de la traducción. Si bien aparenta una mejor traducción por el cuidado del lenguaje, en algunos pasajes se pierden matices que Merleau-Ponty propone en su libro. Estos pasajes serán señalados a pie de página en el desarrollo de esta investigación. Esta traducción es una copia del ejemplar de la Universidad de Buenos Aires, ejemplar que Josefina Navarro tuvo la amabilidad de entregarme. Esta traducción será citada del siguiente modo: F. P. Cabanes.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, France: Gallimard, 1945 (2006). Citada como Ph. P. Para no recargar esta introducción pongo los datos bibliográficos de las demás traducciones en la primera nota a pie de página en la que se la cite.

1. EXPLICITACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE *FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MERLEAU-PONTY*

1.1. *Fenomenología de la percepción* y sus cuatro lecturas imperantes

1.1.1. La importancia de la fenomenología

La fenomenología fue uno de los movimientos filosóficos más importantes a lo largo del siglo XX. La fenomenología, con sus objetivos, su método y su potencial crítico son un referente ineludible para cualquiera que ponga atención a los aportes filosóficos contemporáneos. Pese a que los denominados filósofos analíticos²² hayan desarrollado su pensamiento al margen de muchos pensadores continentales no dejan de mostrar una actitud receptiva con algunos filósofos de la fenomenología, como Merleau-Ponty²³, y la hermenéutica, como Gadamer y Ricoeur.

En América Latina, después del positivismo y el marxismo, la fenomenología y la hermenéutica fueron las filosofías más influyentes. La fenomenología tiene ya más de ochenta años de trayectoria en nuestro continente²⁴. En Latinoamérica tuvo tres focos de difusión e influencia que permiten comprender su presencia e importancia en nuestro continente. El primer foco de influencia fueron las revistas especializadas dedicadas a traducir y publicar investigaciones relacionadas con la fenomenología y sus principales representantes²⁵. El segundo foco de influencia fue diálogo directo y abierto que estos

²² Los filósofos analíticos son aquellos que proponen una filosofía científica, fundada sobre la lógica, sobre los resultados de las ciencias naturales y exactas a diferencia de los filósofos continentales cuya orientación es más humanista. Esto conduce a los filósofos continentales a considerar determinante la historia, proponer la lógica como el "arte del logos" más que como cálculo y computación. Carnap sería un ejemplo claro del primer grupo y Heidegger, del segundo. Cfr. Franca D'Agostini, *Analíticos contra continentales. Guía de los últimos treinta años*, Madrid: Cátedra, 2010. En adelante todas las obras citadas serán nuevamente referidas por el apellido del autor, el título abreviado y la página correspondiente, salvo *Fenomenología de la percepción*.

²³ John Passmore, *100 años de filosofía*, Madrid: Alianza, 1981, traducción del inglés Pilar Castrillo, pp. 506: "Considerado durante muchos años, al menos fuera de Francia, como "uno de los discípulos académicos de Sartre", está adquiriendo ahora en el mundo de habla inglesa fama de ser el más "sensible" de los existencialistas".

²⁴ Teniendo en cuenta esto, sería tiempo de llevar a cabo un estudio histórico detallado que explique cómo llegó la fenomenología a nuestro continente, cómo se desarrolló y cuál es su situación actual. Sin embargo, ese no es mi objetivo.

²⁵ Por ejemplo, la editorial *Fondo de Cultura Económica* y la *Revista de Occidente* y la revista *Eco*. En nuestro país las revistas *Kollasuyo*, *Signo* y *Qhana* en las que encontramos lecturas sobre el existencialismo y la fenomenología tanto para tratar temas filosóficos como culturales.

filósofos que los filósofos europeos entablaron con los de nuestro continente²⁶. El tercer foco de influencia fueron las cátedras e investigaciones dictadas a lo largo del continente sobre este movimiento filosófico²⁷.

Gracias a estos tres focos de influencia, la fenomenología y el existencialismo promovieron una actitud reflexiva en nuestro continente. Estos focos, el modo en que se desarrollaron y la situación político-social del continente, permitieron que los filósofos latinoamericanos utilizaran estas filosofías para pensar desde sus propias perspectivas sus problemas y temas de investigación. Así lo sustenta la siguiente cita:

Una apreciación de conjunto permite decir que la fenomenología y la filosofía existencial no se redujeron a una exégesis. Ambas fueron incorporadas a los marcos conceptuales de los filósofos para expresar su pensamiento y aun más allá de este campo, como ha sucedido con la psicología y la literatura, por ejemplo. Además, la aplicación del método fenomenológico se extendió a la enseñanza de las ciencias naturales en bachilleratos y estudios de grado en universidades.

Uno de los aspectos más fecundos se halla en la línea que resultó en la busca de un pensamiento que preguntaba por el ser de lo latinoamericano en general o bien de acuerdo con los países donde estuvo presente esta preocupación, constatable en la mayoría. La tarea llevada a cabo por el grupo Hiperión en México (fundado en 1948) fue emblemática en este sentido?²⁸

Esta recepción de la fenomenología en nuestro continente demuestra su importancia. Como la fenomenología exige al sujeto poner "fuera de juego" presupuestos teóricos para acceder reflexivamente al fenómeno, nuestros filósofos pudieron encarar la realidad de un modo renovado. Como la reflexión da cuenta de lo esencial y propio del fenómeno investigado, al tiempo que permite acceder al modo en que la subjetividad conoce su modo de operar. Dicho de otro modo, al tiempo que conocemos un

²⁶ Por ejemplo, la visita de filósofos como Mauricio Merleau-Ponty a México en 1949, la de Jean-Paul Sartre a Cuba y a Brasil en 1961. Gabriel Marcel también estuvo en Brasil el año 1956. Estas visitas promovieron la discusión filosófica en torno a problemas comunes. Discusiones que permitieron el desarrollo de grupos intelectuales como el grupo Hiperión en México.

²⁷ Muchas de ellas dirigidas o regentadas por los estudiantes españoles y latinoamericanos de Husserl y Heidegger, entre otros. Lastimosamente, la presencia de profesores calificados no fue pareja en todos los países de nuestro continente; en gran medida los periodos dictatoriales fueron responsables de ello, ya que exiliaron a muchos de nuestros filósofos más interesantes, lo que repercutió en el detenimiento de las investigaciones filosóficas.

²⁸ Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquez (Editores.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300 – 2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009, pp. 279. La lista puede ampliarse en Jesús Antonio Serrano Sánchez (Comp.), *Segunda Parte. La fenomenología en América Latina en Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Bogotá: San Pablo / Universidad Pedagógica Nacional, 2007, pp. 36-46.

determinado fenómeno, vamos conociendo el modo en que nuestra subjetividad lo capta. La fenomenología, por tanto, permite también un acceso privilegiado al sujeto del conocimiento. Esta postura metodológica es la que permitió que la influencia fenomenológica no se atasque en la exégesis estéril o en la simple reproducción de manuales doctrinales, como por ejemplo ocurrió con el marxismo. Por lo tanto, la importancia de la fenomenología en nuestro continente radica en su labor crítica, ya que exige un conocimiento de los fenómenos y permite conocer el modo en que la subjetividad conoce y se relaciona con el mundo.

Esta fue la razón por la que todos los temas tratados por los fenomenólogos latinoamericanos siempre tuvieron como finalidad última responder la pregunta por "el ser de lo latinoamericano", por aquello que es esencial y propio en nuestro modo de conocer y crear cultura. Estas exigencias metodológicas permitieron que las investigaciones fenomenológicas latinoamericanas estén generalmente más cerca del ensayo que del sistema. Los temas privilegiados por la investigación fenomenológica fueron la metafísica, la ética, la axiología, la estética, la ontología del hombre y la antropología filosófica²⁹.

Si bien es cierto que en Bolivia el positivismo y, en especial, el marxismo tuvieron grandes representantes, es también innegable que la fenomenología jugó un papel fundamental en la comprensión de la filosofía. La mayoría de nuestros filósofos más destacados pueden ser situados dentro de la corriente fenomenológica latinoamericana, tanto por los temas a los que se dedicaron, como por el hecho de que sus referencias más frecuentes remiten a obras de otros fenomenólogos.

²⁹ Dentro de estas líneas se puede reconocer fácilmente a filósofos como Carlos Astrada, Francisco Romero y Enrique Dussel, todos ellos argentinos; a los brasileños Luís Washington Vita, Creusa Capalbo; al colombiano Guillermo Hoyos Vásquez y a su compatriota Germán Marquín Argote; a los chilenos José R. Echeverría y a Jorge Eduardo Rivera; a Oscar Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy ambos del Perú; en México a Emilio Uranga, Jorge Portilla y a los españoles exiliados allí: Joaquín Xirau, José Gaos, David García Bacca, Eduardo Nicol. Cf. Dussel, Mendieta, Bohorquez (Ed.), *El pensamiento filosófico latinoamericano*, Op. Cit.; Serrano Sánchez, *Filosofía actual*; Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid: Trotta, 2003, en especial "Los caminos de la fenomenología", pp. 31-108; Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, México: Porrúa, 1978.

³⁰ Por ejemplo, *El hombre como método* de Humberto Palza presenta referencias a Max Scheler. También a Scheler y a Bachelard cita Guillermo Francovich en las conferencias de 1944 tituladas *El mundo, el hombre y los valores*. Importante de señalar es el texto para colegio de Jorge Salinas y P. Vicente Pérez, en cuyo contenido vemos un capítulo íntegro dedicado a la fenomenología. Por su parte, Augusto Pescador fue uno de los más importantes mentores de la filosofía fenomenológico-existencial en nuestro país. Tras haber sido profesor en la Normal Superior Simón Bolívar, fue responsable, juntamente con Blanco Catacora y Rubén Carrasco de la Vega de que toda una generación de profesores de secundaria comprendiera la filosofía como búsqueda del ser y como la encargada de responder al problema de la existencia humana. A esta época también corresponde el libro titulado *Introducción a la antropología filosófica* de Manfredo Kempff Mercado, obra en la que se toma en cuenta la filosofía de Heidegger, Scheler y Sartre entre otros. Roberto Prudencio, una de las figuras de mayor importancia en nuestro país, fue fundador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Mayor de San Andrés. Prudencio fue también el fundador de la revista *Kollasuyo*. Esta revista permitió en

Esto conduce a pensar que en Bolivia existe una tradición fuertemente marcada por el estudio de la fenomenología. Sin embargo, la realidad es otra³¹. Aquel gran interés por filósofos como Husserl, Hartmann, Heidegger, Scheler y Sartre fue menguando³². Al revisar la bibliografía de las intervenciones en las memorias del coloquio *El cuerpo en los imaginarios*³³, como ya señalé, se aprecia rápidamente y con extrañeza la ausencia de referencias a los aportes fenomenológicos sobre el cuerpo humano.

Sería comprensible que en cualquier otra discusión no llame la atención la ausencia de la fenomenología, por ejemplo en una discusión sobre economía. No obstante, en una discusión sobre el cuerpo humano no debería faltar la perspectiva fenomenológica. Esto, a razón de que la invención teórica del cuerpo humano se produjo con los aportes de la fenomenología³⁴, el psicoanálisis y la antropología sociológica.

El siglo xx ha inventado teóricamente el cuerpo. Este invento surge en primer lugar del psicoanálisis (...): el inconsciente habla a través del cuerpo. Este primer paso decisivo abrió el tópico de las somatizaciones y sirvió para que se tuviera en cuenta la imagen del cuerpo en la formación del sujeto, de los que se convertirá en el "yo-piel". Después se dio otro paso, que podemos atribuir a la idea que Edmundo Husserl se hacía del cuerpo como "fuente originaria" de todo significado. Tuvo considerable influencia en Francia y llevó, de la fenomenología al existencialismo, a la concepción que elaboró Maurice Merleau-Ponty del cuerpo como encarnación de la conciencia", su despliegue en el tiempo y en el espacio, como "pivote del mundo"?

gran medida la difusión de reflexiones fenomenológicas y existenciales. Así, en nuestro país como en otros del continente, la fenomenología se difunde y practica tanto en el ejercicio de cátedra y en las investigaciones, como en los artículos publicados en las revistas especializadas.

³¹ Saber qué ocurrió con tan excelente movimiento filosófico y su legado merecería una investigación exclusiva, restringida a la historia de la filosofía en Bolivia. Investigación que aquí no puede sino solo sugerirse.

³² Salvo las publicaciones del profesor jubilado Rubén Carrasco de la Vega que hasta la fecha continúa investigando la obra de Heidegger. Del mismo autor se deben tomar en cuenta los cuadernos de investigación titulados *Heidegger y la formulación por la pregunta por el Ser e Insuficiencia de la formulación tradicional de la pregunta por el ser*. Ambos publicados por la Universidad Mayor de San Andrés el año 1964.

³³ Michaela Pentimalli (Coord.), *Memoria. El cuerpo en los imaginarios* (La Paz — Bolivia, 2002), La Paz – Bolivia: Espacio Simón I. Patiño / Universidad Católica San Pablo / Carrera de Literatura — Universidad Mayor de San Andrés, 2003.

³⁴ En especial con los aportes de Husserl, Merleau-Ponty y Schmitz, entre otros.

³⁵ Jean-Jacques Courtine, "Introducción" en *Las mutaciones de la mirada. El siglo XX*, t. 3 de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (Dir.), *Historia del cuerpo*, 3 tomos, España: Taurus, 2006, Trad. Alicia Martorell y Mónica Rubio, pp. 21-22.

El cuerpo como objeto teórico de investigación se inventa en el siglo XX y la fenomenología es uno de los campos teóricos en el que surge una de las propuestas más interesantes. La fenomenología se muestra relevante tanto por la crítica al dualismo cartesiano que establecía una diferencia ontológica entre cuerpo y alma, como por el método descriptivo utilizado para criticar tal postura. Además, porque la fenomenología aporta una perspectiva reflexiva en torno a las vivencias del cuerpo humano.

Como ya anuncié, esta investigación responde a esta falta de conocimiento sobre el cuerpo humano, preguntando: ¿qué es nuestro propio cuerpo descrito a partir de sus vivencias? De tal modo que la presente es una investigación teórica, pues se plantea un problema. Le interesa responder al problema en base a un método filosófico, antes que solo proponer la interpretación de un filósofo. Como el problema interroga por las características propias del ente llamado cuerpo humano, esta investigación es una ontología material y no una antropología filosófica. Interesa describir fenomenológicamente al cuerpo humano tomando en cuenta sus dimensiones esenciales y no dar una definición general del hombre.

Como esta investigación es teórica, necesita un método. El método será fenomenológico, pues busca describir al cuerpo humano desde la vivencia que de él tenemos. Para ello, indagaremos a lo largo de esta primera sección la *Fenomenología de la percepción* (F. P.) de Merleau-Ponty. Escogí esta obra, puesto que en ella hay un método no explicitado y porque su esclarecimiento crítico, me permitirá responder a nuestro problema central.

Como Merleau-Ponty no es un filósofo muy conocido para los lectores bolivianos, presentaré su itinerario filosófico. Esto, con el objetivo de situar en su filosofía a F. P. Después expondré las interpretaciones más importantes sobre F. P. Esto me permitirá disertar su método fenomenológico.

1.1.2. La fenomenología existencial de Merleau-Ponty y *Fenomenología de la percepción*

Merleau-Ponty nació el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur-Mer y falleció en 1961 a causa de un infarto, a los 53 años de edad en París. El itinerario filosófico de Merleau-Ponty se divide en tres etapas³⁶. La primera etapa inicia con recensiones a obras de

³⁶

La mayoría de los lectores aceptan esta división. Cf. Josep María Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 14-15; Emanuel Alloa, *La resistencia a lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la resistencia*, Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2009; Trad. Viviana Ackerman, pp. 22; Arias García, Benito, *Maurice Merleau-Ponty. "Prólogo" a la Fenomenología de la percepción. (Traducción crítica)*. Revista *Contrastes*, [en línea], <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Contrastes/009/Contrastes009-13.pdf> (página consultada el 17 de agosto de 2009). Universidad de Málaga; Manuel Garrido, 5.2. *La fenomenología existencialista de Merleau-Ponty* en Manuel Garrido, Luis M. Valdés, Luis Arenas (Coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra 2009, pp. 72-

diversos filósofos y acaba con la publicación de *Fenomenología de la percepción* (1945). La segunda corresponde a sus clases en el *Collège de France* y está marcada por el problema del lenguaje, presenta la influencia de Saussure y corresponde a la amistad y posterior distanciamiento con Sartre. La tercera etapa está marcada por el objetivo de elaborar una "intra-ontología" en la que debía profundizar la propuesta hecha ya en 1945. Lastimosamente quedó incompleta por su prematuro fallecimiento. Sin embargo, los avances de este tercer periodo aparecen en *Lo visible y lo invisible*. Aquí solo prestaremos atención al primer momento, pues nos interesa estudiar el método fenomenológico implícito en *Fenomenología de la percepción*.

A lo largo de toda esta primera etapa Merleau-Ponty organiza y realiza una crítica a la noción de "hombre interior" de Husserl, indicando la imposibilidad de una reducción total en la conciencia trascendental. Esta crítica se origina con el estudio del comportamiento y del cuerpo y de la percepción a partir de la intencionalidad operante. Merleau-Ponty rechaza la noción de "hombre interior" con el fin de elaborar una filosofía que no recaiga en el solipsismo, ni en el determinismo, ni en el positivismo. Como afirma Josep María Bech, uno de los especialistas en Merleau-Ponty:

En la primera etapa procedió a interpretar filosóficamente la percepción partiendo de una crítica bifronte: por un lado atacó el objetivismo y el realismo, y por otro impugnó el punto de vista que denominó "intelectualismo" y que agrupa las múltiples variedades del análisis reflexivo.

En este pasaje Bech afirma que Merleau-Ponty critica dos posturas extremas: el "objetivismo" (término que usa como sinónimo de empirismo) y el "intelectualismo" (término al que subordina el idealismo, el racionalismo y toda postura filosófica que base su teoría del conocimiento en cualquier tipo de análisis reflexivo). Esta crítica bifronte procura abrir una vía crítica entre el objetivismo (empirismo) y el intelectualismo (racionalismo, idealismo). Repasemos brevemente la crítica hecha a las dos posturas extremas.

Para Merleau-Ponty, el intelectualismo se caracteriza por afirmar que la conciencia es el único ámbito del conocimiento. Solo la conciencia permite el conocimiento en la medida en que puede retornar sobre sí misma. El sujeto autoconsciente es capaz de obtener conocimiento seguro e indudable. La auto-captación del sujeto en el acto de conocimiento permite el acceso a la verdad. Por lo que el sujeto es capaz de autojuzgarse a sí mismo por sí mismo. Así, para el intelectualismo, la verdad se encuentra en la interioridad del sujeto, en el hombre interior. Esto produce inmediatamente una desconexión con la realidad o por lo menos coloca a la realidad en segunda instancia. Como la realidad, o el mundo exterior, queda en segunda instancia

74; Ignacio Izuzquiza, *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid: Alianza, 2002, pp. 89-90 y *passim*.

con respecto al sujeto, las "sensaciones" se convierten en abstracciones de la conciencia. Por lo tanto, para el intelectualismo las "sensaciones" son datos abstractos elementales con los que la conciencia construye sus juicios.

Por ejemplo, la idea de rojo que, por medio de una síntesis judicativa, se predica de la idea de ente material. Esta síntesis judicativa es el resultado de la acción de la conciencia que puede actuar independientemente de lo que suceda en el mundo exterior. Para el intelectualismo, la realidad no es más que un conjunto de datos que la conciencia se encarga de enlazar. Todo el peso gnoseológico cae en la conciencia y no en el mundo. El resultado de esta postura sería que toda la realidad y la experiencia de ella no son más que componentes secundarios desvinculados del conocimiento verdadero. Así, la concepción de sujeto, reducido a conciencia, queda desvinculada de la realidad. Merleau-Ponty nos presenta a Descartes y Kant como dos representantes de esta postura:

Descartes y, sobre todo, Kant *desvincularon* el sujeto o la conciencia haciendo ver que yo no podría aprehender nada como existente si, primero, no me sintiera existente en el acto de aprehenderlo; pusieron de manifiesto la conciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado.³⁸

La autoconciencia reflexiva propugnada por el intelectualismo conlleva el menosprecio de su relación con la existencia cotidiana y con el mundo como ordinariamente es percibido. Y de ello se deriva que la relación de la conciencia con el mundo y los otros es reducida a una simple relación gnoseológica. Esta infravaloración de las relaciones entre el sujeto, los otros y el mundo es, desde la perspectiva merleau-pontyana, simplemente inaceptable. Entonces, la crítica al intelectualismo, que degrada toda relación a una simple relación gnoseológica. ¿Pero esto supone desechar al intelectualismo para aceptar una postura empirista? ¿Por lo tanto, es concebible que Merleau-Ponty desarrolle su fenomenología a partir de los postulados empiristas? ¿Solo en base a los postulados empiristas se puede elaborar una fenomenología que dé razón de la relación entre los sujetos y el mundo objetivo?

³⁸ Mauricio Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 3ª ed., 1994, Trad. Jem Cabanes, pp. 9. Como ya anuncié en la Introducción, esta traducción será citada como F. P. Cabanes y la página correspondiente. En la versión de Emilio Uranga, F. P. Uranga., pp. VI, afirma: "Descartes, y sobre todo Kant, han *disuelto* el sujeto o la conciencia...". En la versión francesa, Ph. P., pp. 9: "Descartes et surtout Kant ont *délié* le sujet ou la conscience..." Merleau-Ponty trata de resaltar la pérdida del vínculo ejercida por este tipo de pensamiento entre el sujeto y el mundo. Esta desvinculación produce la separación entre realidad externa e interna, prejuicio que Merleau-Ponty denomina "prejuicio del mundo objetivo" como veremos más adelante. En la versión inglesa se utiliza el término *detached* y en la portuguesa, *desligaram*. Cfr. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, New York, London : Routledge and Kegan Paul, trad. Colin Smith, 1958 (2005), pp. X, en adelante: Ph. P. Inglés. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2ª edición, 1999, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pp. 4, en adelante: F. P. Portugués.

Desde un punto de vista empirista, el mundo objetivo se presenta al sujeto por medio de las sensaciones que un cuerpo, reducido a sus órganos de sentido, recibe. Por lo tanto, el mundo objetivo se ofrece como datos o cualidades atómicas de las cosas que el sujeto sintetiza por medio de la facultad judicativa. De este modo, la fenomenología basada en el empirismo se reduciría a la recepción de datos sensibles. De lo que se sigue que el cuerpo, reducido a sus sentidos, es la máquina transcriptora de datos de la sensación. Estos datos serían utilizados por la conciencia para obtener el texto original del mundo. Pero afirmar eso sería un error, como veremos a continuación.

Merleau-Ponty critica al empirismo y al intelectualismo en la medida en que ambos reducen la realidad a datos atómicos, sean abstracciones de la conciencia o sensaciones de los sentidos. Estos datos atómicos pueden ser ideas o conceptos que están dentro de la conciencia, o pueden ser datos sensibles producidos por los sentidos. En ambos casos, el mundo es una realidad que es la sumatoria de elementos atómicos que la conciencia registra nítidamente. En ambos casos, la complejidad del mundo vivido es reducida a una relación gnoseológica del sujeto con la realidad y la realidad es reducida a un conjunto de cualidades gnoseológicas. Ambas posturas reducen la percepción de la realidad a cualidades objetivas. De tal manera que para Merleau-Ponty, ambas posturas corresponden a dos modos de equivocarse con respecto a la noción de cualidad perceptiva:

Hay dos maneras de engañarse sobre la cualidad: una de ellas consiste en convertirla en un elemento de la conciencia, cuando es objeto para la conciencia, tratarla como impresión muda, cuando tiene siempre un sentido [como el intelectualismo]; otra es creer que este sentido y este objeto, la dimensión de la cualidad, son plenos y determinados [como el empirismo]. Y el segundo error, al igual que el primero, viene del prejuicio del mundo."

Este prejuicio compartido por el empirismo y el racionalismo o intelectualismo es el prejuicio del mundo objetivo. Este prejuicio opera básicamente como la reducción de la compleja relación perceptiva entre los sujetos y el mundo a datos sensoriales o categoriales que un sujeto abstracto trascendental debería sintetizar judicativamente. Para los partidarios de este prejuicio, el mundo se ofrece como datos sensibles que la conciencia unifica judicativamente.

Merleau-Ponty rechaza tanto el empirismo como el racionalismo o intelectualismo. El mundo objetivo del empirismo y del racionalismo es una construcción teórica que olvida que toda reflexión solo puede realizarse en base a un irreflejo. Dicho de otro modo, el prejuicio del mundo objetivo olvida que su postura gnoseológica y predicativa (o judicativa) se funda en la experiencia ante-predicativa del mundo de la vida. La

³⁹ F. P. Uranga, pp. 5. F. P. Cabanes, pp. 27. En este pasaje la traducción de Uranga es mucho más clara que la de Cabanes. Cfr. Ph. P., pp. 27. F. P. Portugués, pp. 26. Ph. P. Inglés, pp. 6.

autoconciencia reflexiva, por ejemplo del *cogito* cartesiano, solo es tal en la medida en que vuelve o retorna o intensifica una flexión hacia los otros y hacia el mundo.

Merleau-Ponty, por tanto, critica al prejuicio del mundo objetivo, compartido por el intelectualismo y el empirismo, afirmando que toda postura teórica se ejecuta como un cambio de postura frente al mundo. El mundo de la vida, captado perceptivamente, precede a toda postura teórica. En consecuencia, el mundo ya está ahí para nosotros, estamos brindados al mundo mucho antes de toda postura teórica. En este sentido, Merleau-Ponty afirma:

He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre algo irreflexivo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, y por ello aparece como una verdadera creación, como un cambio de estructura de la conciencia, y le compete reconocer más acá de sus propias operaciones el mundo que es dado al sujeto porque el sujeto se ha dado a sí mismo.

Por lo tanto, Merleau-Ponty afirma que la relación sujeto—objeto propuesta por los intelectualistas y empiristas es una perspectiva en la que se sobre-valora la postura teórica de la conciencia. Ambas posturas olvidan el hecho de que la postura teórica, que ejecutamos mediante la reflexión, es un cambio en la "estructura de la conciencia", ya que pasamos de un estado irreflejo a uno reflexivo. Por ello, Merleau-Ponty sostiene que el sujeto ya está dado a sí mismo y al mundo, antes que realice el acto de reflexión. Esta postura pre-teórica es la que Merleau-Ponty estudia, ya que el mundo siempre se nos presenta con un determinado sentido antes que reflexionemos sobre él. En síntesis, todo acto de reflexión supone un estado irreflejo del sujeto con respecto al mundo.

Es ante el rechazo de estas dos posturas que comparten el prejuicio del mundo objetivo, Merleau-Ponty propone que podemos acceder al estudio del estado irreflejo del sujeto mediante la descripción fenomenológica del mundo de la percepción. Para lograr este objetivo, Merleau-Ponty debía tener otro punto de partida: un sujeto psico-físico que está ontológicamente determinado por la relación con los otros en el mundo de la vida. Merleau-Ponty pensó que solo podría dar cuenta del mundo humano, si atendía la relación entre los hombres y el mundo. De este modo el comportamiento, la percepción, el cuerpo, la intencionalidad, la comunicación y la intersubjetividad serán los temas que más interesen a este filósofo francés.

⁴⁰ Que son precisamente los tres sentidos del prefijo "re" de la *reflexio*.

⁴¹ F. P. Uranga, pp. VIII. F. P. Cabanes pp. 10 Este pasaje de la traducción de Cabanes yerra por oscura, pues traduce "*lors*" (Ph. P., pp. 10.) por "dado que", cuando tal término es claramente un indicador de conclusión y no de premisa. Así, en la traducción inglesa se lee "so" (Ph. P. Inglés, pp. XI.) y en la traducción brasileña se lee "logo" (F. P. Portugués, pp. 5.) La traducción de Cabanes presenta como antecedente lo que es consecuente o, minimamente, presenta oscuridad en el pasaje citado.

El mundo de la percepción es el modo en que el mundo se nos presenta cotidianamente antes de toda postura teórica. Cuando no nos interesa conocer teóricamente el mundo, estamos en el mundo perceptivo, en él vivimos en un estado irreflejo. Percibir, en palabras de Merleau-Ponty:

... es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio. Así pues, el fenómeno de la percepción verdadera ofrece una significación inherente en los signos, de los cuales el juicio no es más que la expresión facultativa.⁴²

... y la percepción es justamente este acto que crea de un solo golpe, con la constelación de datos, el sentido que los conecta [*relie*] — de tal modo que no solo descubre el sentido *que tienen*, sino que hace que *tengan un sentido*.

La percepción es un acto pasivo de síntesis dinámica. Es un acto pasivo porque no requiere que asumamos una actitud teórica, puesto que ya está dado de antemano. Sin embargo, esta pasividad supone una actividad sintética no judicativa. La actividad sintética de la percepción es el establecimiento de una estructura a partir de lo percibido del mundo. Percibimos una mancha en la pared que poco a poco toma una forma, por ejemplo los rasgos de un rostro. Sin esa mancha y sin la pared, es decir sin lo percibido, nosotros no podríamos tener ninguna percepción.

Pero tampoco podríamos percibir nada, si no fuera porque al mismo tiempo ("*d'un seul coup*", dice Merleau-Ponty) lo percibido entra en una relación estructural: se destaca una figura sobre un horizonte (o fondo). La percepción es, pues, dinámica ya que podemos revertir las figuras en horizontes y viceversa. Ahora veo una mosca en la ventana. Pasa un avión. Dejo de ver la ventana por ver el avión. Nuevamente busco la mosca, pero ésta ya se fue y solo veo la ventana. La percepción siempre nos mantiene conectados (*relies*) al mundo antes de toda postura teórica.

La percepción es el modo en que nos relacionamos cotidianamente con los otros en un mundo intersubjetivo. Cada día nos despertamos en una cama. Miramos por la ventana. Comemos y realizamos nuestras actividades. Todas estas actividades se llevan a cabo irreflexivamente, en ese sentido se producen sin la participación de un sujeto consciente de ellas. Si realizamos estas actividades sin necesidad de convertirlas en tema de reflexión, lo que supone un relajamiento de un sujeto consciente, entonces se puede afirmar que son actividades que se producen en el ámbito del anonimato. Este anonimato es la distinción del sujeto reflexivo en las actividades cotidianas de nuestra

⁴² F. P. Cabanes, pp. 56. F. P. Uranga, pp. 37. Ph. P., pp. 60. F. P. Portugués, pp. 63. F. P. Inglés, pp. 40.

⁴³ Ph. P., pp. 61. (Traducción mía) F. P. Portugués, pp., 65-66. Ph. P. Inglés, pp., 42. F. P. Uranga, pp. 39. F. P., Cabanes, pp. 58. Nótese que aquí Merleau-Ponty utiliza el término "*relie*" y que cuando acusa a los empiristas e intelectualistas de desconectar al sujeto del mundo, utiliza el término "*delié*". Ninguno de las traducciones llama la atención sobre este uso. Cfr. Ph. P., pp. 251. F. P., Uranga, pp. 228.

vida irrefleja. La distinción entre la conciencia reflexiva y la conciencia en estado anónimo podría expresarse como la distensión de la primera.

Una conciencia en estado de anonimato —o pasividad— está relajada y distendida en su relación con los otros y el mundo; no está temáticamente pensando lo que hace. Esta conciencia no se capta como conciencia individual, por ello es anónima. En cambio, una conciencia reflexiva está tensionada sobre sí misma para captar lo que está captando como contenido de su pensamiento. Una conciencia reflexiva está tensionada sobre sí misma, en cambio la conciencia anónima o pre-reflexiva está distendida hacia los otros y el mundo. La percepción es el modo en que captamos a los otros, al mundo y a nosotros mismos por medio de nuestra conciencia distendida o anónima.

Percibimos a los otros y al mundo como una conciencia distendida y anónima/pasiva. Anónima/pasiva pues no notamos los límites que nos separan de los demás y del mundo. Solo en pocos momentos y muy precisos nos tensionamos como individuos. Por ejemplo, cuando ponemos en cuestión nuestra existencia o nuestra identidad.

El carácter anónimo/pasivo de la conciencia se basa en la relación perceptiva que nuestro cuerpo ha entablado mucho antes de toda actitud teórica o consciente. Todo esto permite comprender la siguiente afirmación de Merleau-Ponty: "Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior."⁴⁴

La percepción capta el sentido inmanente en lo sensible ya que toda percepción posee una estructura. Esta estructura se construye intencionalmente, puesto que se basa en lo percibido en el mundo como una determinada perspectiva subjetiva. Por ello, percibir es ver brotar de una constelación real un sentido inmanente que comprendemos dentro de una determinada atmósfera de ambigüedad .

Toda percepción es la percepción de algo entre algo; es decir: percibimos algo dentro del horizonte del mundo. El mundo se da como un horizonte. Por lo tanto, la percepción se produce como una estructura figura — fondo. Todo color se nos brinda como el color de algo, en ese algo mismo. Todo sonido se nos brinda en un horizonte temporal percibido. La percepción efectúa, antes de toda postura reflexiva o teórica, una síntesis dinámica del mundo. Las flechas de Müller-Lyer⁴⁶ se nos presentan en un halo de ambigüedad en el que nos parecen de tamaños desiguales, solo para el pensamiento objetivo son del mismo largo. La indeterminación que percibimos, antes de constatar

⁴⁴ Cfr. F. P. Uranga, pp. 226. Ph. P., pp. 249. Ph. P. Inglés, pp. 239. F. P., Portugués, pp., 277-278. F. P. Cabanes, pp. 222.

⁴⁵ Cfr. Ph. P., pp. 46. F. P. Uranga, pp. 23. F. P. Cabanes, pp. 44. Ph. P., Inglés, pp. 26. F. P. Portugués, pp. 47.

⁴⁶ Ph. P., pp. 28.

objetivamente la extensión de las líneas, es propia del mundo de la percepción y de sus síntesis dinámicas y pasivas.

En el estado irreflejo, el sujeto no está exento de todo conocimiento. Al contrario, el sujeto en estado irreflejo capta el sentido de la percepción. El sentido de la percepción es un sentido ambiguo, pero estructurado. Al percibir el mundo no encontramos un mundo objetivo como querrían el empirismo y el intelectualismo, sino hallamos relaciones ambiguas. "Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo. Es en esta atmósfera [*atmosphère*] que se presenta la cualidad"⁴⁷, dice Merleau-Ponty.

La atmósfera perceptiva supone que toda percepción no se reduce a uno de los sentidos, sino que varios sentidos intervienen en una percepción. Vemos un color y éste nos evoca varias sensaciones que percibimos conjuntamente al recuerdo de un día de fiesta o de una persona que conocemos. Sentimos un sabor y éste nos conduce a recuerdos varios. Una melodía puede suscitar en nosotros texturas y colores, como en la poesía y como creían los poetas modernistas. Merleau-Ponty afirma al respecto:

En todo momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de crujidos, de impresiones táctiles fugaces que no soy capaz de enlazar precisamente al contexto percibido y que, sin embargo, coloco desde luego en el mundo, sin confundirlos jamás con mis ensueños."

Por todo lo anterior, la descripción fenomenológica del mundo nos lleva al estudio de la percepción. "Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad"⁴⁸. El estudio de la percepción nos encamina hacia el estudio del sujeto encarnado y su relación con el mundo. Como afirma Merleau-Ponty, "una "teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción"⁴⁹. En el mismo sentido, afirma el profesor Bárbaras:

En el primer período de la obra de Merleau-Ponty, que culmina con la *Phénoménologie de la perception*, está centrado en la noción de cuerpo: el descubrimiento de la encarnación constitutiva del sujeto permite superar todas

⁴⁷ Ph. P., pp., 28. (traducción mía) F. P. Portugués, pp., 27-28. Ph. P. Inglés, pp. 7. F. P. Uranga, pp., 6. F. P. Cabanes, pp. 28.

⁴⁸ Ph. P., pp. 10. F. P. Uranga, pp. VIII.

⁴⁹ Ph. P., pp. 17. F. P. Uranga, pp. XV. F. P. Cabanes, 16. Cuando el pasaje no revista mayor dificultad, me contentaré con citar la versión francesa y una de las traducciones.

⁵⁰ Ph. P., pp. 249. F. P. Uranga, pp., 227.

las versiones idealistas e intelectualistas de la percepción y poner así en evidencia la inscripción esencial del sentido en lo sensible.

La relación que tienen el relámpago y el trueno es análoga a la relación que el estudio científico tiene con respecto a la relación del sujeto encarnado y el mundo de la percepción. Toda comprensión científica está siempre secundando la experiencia originaria del sentido del mundo. La percepción del mundo siempre precede como una fuente originaria de sentido a toda determinación conceptual.

El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. "Hay un mundo" o más bien "hay el mundo": jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo.

La percepción del mundo nos precede siempre que queremos captarla mediante conceptos. Preguntar qué es el mundo, qué es la percepción, "qué soy" y qué es la verdad presupone nuestra relación pre-teórica con el mundo. Así que el método exige tomar conciencia de aquello que ya conocíamos "de alguna manera", eso que ahora se ha tornado objeto de indagación. Por ello, el objetivo de la fenomenología de Merleau-Ponty radica en describir la relación del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo en estado naciente. Este tipo de fenomenología busca, sabiendo de antemano que es imposible, igualar el mundo irreflexivo a la dimensión del reflexivo y conceptual. En este sentido la fenomenología merleau-pontyana no es solo un método gnoseológico, sino que implica toda una teoría del ser.

En síntesis, Merleau-Ponty imprime un giro existencial a la fenomenología. Merleau-Ponty asume que la fenomenología es una filosofía que busca definir esencias, pero con la finalidad de insertarlas nuevamente en la existencia. En este sentido se convierte en una filosofía de la facticidad. La facticidad comprende al sujeto en medio de relaciones intersubjetivas ya dadas antes de toda reflexión teórica, como también múltiples relaciones con el mundo mucho antes que podamos tomar conciencia de ellas. En este sentido la facticidad es el terreno ontológico de la trascendencia-inmanente, es decir, es el terreno de las relaciones del sujeto con su mundo inter-humano, de los sujetos encarnados en su mundo.

⁵¹ Renaud Barnabas, "Prefacio" en Emanuel Alloa, *La resistencia a lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la resistencia*, Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2009; Trad. Viviana Ackerman, pp. 9.

⁵² Ph. P., pp. 17. F. P. Cabanes, pp. 16.

⁵³ Cfr. Nicolás Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Tomo 3: *La filosofía del romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX*, 2ª ed., Barcelona: Montaner y Simón, S.A., 1978, trad. del italiano Juan Esterlich y J. Pérez Ballestar, pp. 770 y ss.

Las relaciones que el sujeto posee con los otros y con el mundo en general no son relaciones teóricas, sino pre-téticas. De este modo la descripción fenomenológica debe dar cuenta de lo propio de cada fenómeno, pero sin perder de vista sus relaciones presupuestas con la estructura del mundo. En este sentido comprendemos el giro existencial que Merleau-Ponty imprime en la fenomenología. De este modo la fenomenología se convierte en el estudio de la facticidad. Por estudio de la facticidad debemos comprender nada más que el esclarecimiento de nuestro estatuto ontológico: *ser en el mundo*. Así lo afirma Merleau-Ponty:

La fenomenología, es el estudio de las esencias, y todos los problemas, según ella, se reducen a definir esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología también es una filosofía que re-conecta [*replaces*] las esencias dentro [*dans*] de la existencia y piensa que no se puede comprender al hombre y al mundo más que partiendo de su "facticidad". Es una filosofía trascendental que pone en suspenso las afirmaciones de la actitud natural, con el objetivo de comprenderlas; no obstante, es también una filosofía para la cual el mundo "ya está siempre allí" antes de la reflexión, como una presencia inalienable y cuyo esfuerzo total consiste en reencontrar ese contacto ingenuo con el mundo para brindarle [*pour lui donner*], finalmente, un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía que sea una "ciencia exacta", pero también la de una filosofía que dé cuenta del espacio, del tiempo y del mundo "vivididos". La fenomenología es el esforzado ensayo [*C'est l'essai*] de una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, sin tomar en cuenta su génesis psicológica y las explicaciones causales que el especialista [*le savant*], el historiador o el sociólogo puedan ofrecer...

Esta fenomenología se concentra en la descripción de nuestras vivencias como sujetos brindados al mundo. Describe la esencia del espacio, del tiempo y del mundo tal y como las vive el sujeto encarnado. Por ello, esta fenomenología es un esforzado ensayo, tanto en el sentido de un intento como de un género literario, de re-conectar las esencias con la existencia humana. Este ensayo es esforzado, puesto que debe poner en suspenso las teorías de los especialistas, como las creencias populares de la actitud natural. No debe interrogar por las causas, sino por el modo en que lo que existe aparece para la vivencia del sujeto encarnado. El mundo se nos ofrece como ya existiendo antes que nosotros queramos conocerlo. El mundo se ofrece y el fenomenólogo le brinda conceptos que

⁵⁴

Ph. P., pp. 7. Aquí presento una traducción propia del pasaje referido. Me parece que las traducciones existentes se apegan con la mayor fidelidad posible al texto original, salvo la versión inglesa que cambia la puntuación para ganar claridad. Este apego al texto original produce pérdidas de algunos sentidos. Por ejemplo, el término "*essai*" utilizado por Merleau-Ponty es correctamente traducido por "try" (Ph. P., pp. VII), como por "tentativa" (F. P., pp. 1), como por "ensayo" (F. P. Cabanes, pp. 7) e "intento" (F. P. Uranga, pp. V), pero se deja de lado que en francés este término también refiere al consolidado por Montaigne como género literario en el que prima la reflexión libre propia a partir de lo vivido. Merleau-Ponty que estudió letras no podía colocar este término de modo neutral. Si solo hubiera querido fijar el significado de este pasaje a "intento" habría utilizado seguramente el término "*tentative*", mucho más claro que el amplio "*essai*". En base a esta interpretación, esta investigación no aspira a nada más que ser un "ensayo" fenomenológico.

den cuenta de su sentido mediante la descripción fenomenológica, por lo que la fenomenología es una filosofía trascendental. El fenomenólogo parte de la existencia irrefleja, pone en suspenso tanto la actitud natural como las posturas científicas, con el fin de crear los conceptos más adecuados a la ambigüedad de nuestra vivencia perceptiva del mundo. En este sentido la fenomenología reconecta las esencia con la existencia humana, tal como son vividas.

Todo cuanto sé del mundo, aun científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y si queremos pensar en la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión.

De este modo, la fenomenología está encargada de estudiar esta experiencia del mundo vivido [*le monde vécu*] del que la ciencia es expresión segunda [*l'expression seconde*]. El sujeto como conciencia encarnada posee una relación con el mundo que es continua, inalienable y primaria. Este tipo de sujeto se encuentra situado dentro del mundo. El mundo se presenta no como una totalidad abstracta que se le antepone, sino como un sentido primario que organiza toda percepción. El mundo es donde el sujeto se encuentra inmerso.

Esta inmersión en el mundo vivido implica tener siempre una determinada perspectiva dentro del horizonte inabarcable de la realidad. El cuerpo es el anclaje del sujeto encarnado al mundo. El cuerpo es anclaje puesto que no permite que el sujeto se sustraiga de su situación existencial. Así por ejemplo, nadie puede enajenarse del dolor que siente en la enfermedad. Otro ejemplo, desde la perspectiva del sujeto encarnado una mesa nunca aparece como la totalidad de sus caras vistas desde todas partes, sino que ella es percibida en una perspectiva recortada por la posición del cuerpo. Ver la mesa desde todas las perspectivas sería como no verla; lo que implica obviar el hecho mismo del acceso perspectivo del sujeto al mundo.

El sujeto encarnado rompe el esquema sujeto-objeto abstracto para conducirnos al estudio fenomenológico del *ser en el mundo*. No estamos en el mundo como lo están la mesa o la silla. Estamos en el mundo asumiendo, de manera constante, una determinada perspectiva desde la que el mundo se nos presenta con un determinado sentido. ¡Somos del mundo! Eso significa que no se puede obviar nuestra relación con el mundo a riesgo de obviar inmediatamente nuestra existencia en él.

El mundo está ahí antes de cualquier análisis que yo pueda hacer de él y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones,

⁵⁵

Ph. P., pp. 8-9. F. P. Uranga, pp. VI. F. P. Cabanes, pp. 8.

y las perspectivas del objeto, mientras que una y otras son justamente productos del análisis y no deben ser realizadas antes que él.⁵⁶

Cuando Merleau-Ponty afirma que el mundo ya está ahí y ya posee un sentido perceptivo que pre-existe antes de toda actividad consciente, logra distanciarse de la gnoseología, ontología y metafísica tradicionales del siglo XIX. Para las teorías tradicionales sobre el conocimiento, la realidad y el ser en general, sus objetos de estudio, solo pueden ser investigados por una conciencia abstracta y absoluta. Una conciencia abstracta supone relaciones objetivas que bien pueden ser reales o ideales, en el sentido clásico de estos términos. Debe ser capaz de captar como una conciencia que deja de estar determinada por aquellos rasgos accidentales que la particularizan y la articulan a un determinado momento histórico.

Una conciencia abstracta debe ser absoluta en el sentido de que debe ser capaz de captar las conexiones reales como conexiones ideales. Dicho de otro modo, debe ser capaz de captar las conexiones de la realidad como conexiones lógicas. El ámbito del conocimiento es un ámbito lógico en el que la realidad comparece sin que el sujeto haga nada más que conexiones judicativas o lógicas. Por lo tanto, para estas teorías tradicionales el sujeto mediante su capacidad de judicación lógica puede establecer el mundo como existente. A diferencia de estas teorías, Merleau-Ponty demuestra que el mundo que pre-existe a toda capacidad judicativa consciente es ya un mundo humano irreflexivo.

La percepción del mundo es el modo en que nosotros captamos el sentido del mundo sin necesidad de convertirlo en tema de reflexiones teóricas. El sujeto de la percepción no es un sujeto abstracto ni absoluto, sino un sujeto encarnado y situado, por consiguiente, es un *ser en el mundo*. La indagación del sujeto intramundano es lo que caracteriza la ontología fenomenológica merleau-pontyana, por ello se concentra en el estudio de la percepción. En la percepción del sujeto encarnado y situado encontramos una dimensión de sentido pre-reflexivo y anónimo. Esta dimensión pre-reflexiva de sentido que supone toda percepción es el núcleo de indagación ontológico-fenomenológica de Merleau-Ponty.

Digamos, por el momento, que se trata de una Ontología íntimamente unida e implicada en el problema del hombre como "ser en el mundo" y encarnado. Es, precisamente, el cuerpo, como función "metafísica" quien mezcla y combina en él los datos "todavía imprecisos del ser difuso del mundo", para alcanzar "las riquezas de un universo ontológico que le desborda". Una Ontología, pues, que aflora en íntima comunión con la subjetividad, entendida ahora como existencia corporal, erigiéndose, por ello mismo, en un auténtico "suceso metafísico", por cuanto sirve de índice cristalizado para el esclarecimiento de todo otro acontecimiento metafísico. Y una Ontología, en definitiva, que no puede constituirse en su plenitud más que de forma "indirecta", aunque no sea por otro

⁵⁶ Ph. P., pp. 10. F. P. Uranga, pp. VIII. F. P. Cabanes, pp. 9-10.

motivo que porque no podemos seguir sus "trazos" más que en una actividad operante que, no siendo autosuficiente, reenvía a un fondo sobre el cual se

Este tipo de ontología supone que nunca se puede captar la totalidad de la realidad, pero tampoco se puede negar que estamos siempre en contacto con ella. Desde esta perspectiva, toda ontología exige también una indagación en el modo en que la conciencia del sujeto (subjetividad) encarnado y situado capta la realidad. En este sentido la realidad se ofrece al sujeto encarnado mucho antes de que él la tome como objeto de un estudio sistemático. Por ello, el sujeto encarnado, antes que un *yo pienso* es un *yo puedo*. Esto significa la relación entre el sujeto encarnado y la realidad está ya establecida día a día por medio de una relación práctica con los otros y con el mundo. En las actividades cotidianas del sujeto encarnado y situado hay un sentido de comprensión de la realidad por el cual podemos ejecutar todo acto. Poseemos de antemano. Por lo tanto, si la fenomenología quiere dirigirse a las cosas mismas, deberá dirigirse temáticamente hacia la cotidianidad.

Esta inmersión en la cotidianidad supone un giro no solo existencial, sino también hermenéutico en la concepción ontológica de esta fenomenología. Lo que existe deja de presentarse como un objeto de abstracción neutral. Más bien, lo que existe se presenta como un objeto que no puede ser conocido de manera absoluta. Solo puede ser conocido atendiendo a la perspectiva de nuestra percepción. Y percibir un objeto significa captarlo en medio de un halo de ambigüedad.

Este halo de ambigüedad o atmósfera es producido por nuestra finitud. Finitud en dos sentidos: Finitud porque el sujeto encarnado no puede rebasar los límites impuestos por la perspectiva de su mirada, pero también porque su existencia se halla situada y recortada por la comprensión histórica y cultural en la que se halla inmerso. A tal punto la comprensión histórica y cultural interfiere en nuestro contacto con la realidad que Merleau-Ponty no duda al afirmar que

Es preciso comprender de todas las maneras a la vez; todo tiene un sentido, bajo todas las relaciones encontramos siempre la misma estructura de ser. Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva.

Los entes intra-mundanos poseen sentido para nosotros solo porque forman parte de la estructura del mundo. El mundo es la estructura de los entes-intramundanos percibidos

⁵⁷ José L. Arce Carrascoso, "Ontología y conocimiento en Merleau-Ponty" en revista *Convivium*, 2ª Serie, nº 9, pp. 96, [en línea], <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73429/98698> (página consultada el 30 de diciembre de 2011).

⁵⁸ Ph. P., pp. 19. F. P. Cabanes, pp. 18. F. P., pp. XVII.

por el sujeto encarnado. Esta percepción posee un halo de ambigüedad. Esta estructura del mundo (entes intramundanos y sujeto encarnado) no posee un centro único y absoluto de sujeción. El centro de la estructura no está absuelto de las relaciones que la conforman, por ello no es un centro absoluto.

Por esta razón, como sujetos encarnados debemos "penetrar", "ir hasta el fondo", "reconectar" o "reunir" [*rejoigne*] nuestras perspectivas para salir del aislamiento de una supuesta conciencia absoluta. Debemos ser capaces de comprender nuestras percepciones dentro de sus aportes históricos y culturales, comprenderlas como los modos en que toda existencia se realiza. Cada sujeto es el modo en que se asume y se realiza "*l'unique noyau de signification existentielle*"⁵⁹, el sentido de su propia existencia. Cada sujeto es un modo de realización solo por el hecho de que somos seres en el mundo, por el hecho de que cada existencia particular remite fundamentalmente a los otros en el mundo humano. En esto consiste el descubrimiento de la racionalidad fenomenológica:

La más importante de las adquisiciones de la fenomenología consiste, sin duda, en haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción de mundo o racionalidad. La racionalidad es la medida exacta de las experiencias en las cuales se revela. Hay racionalidad, es decir, las perspectivas se recubren, las percepciones se confirman, aparece un sentido.

Inclinarse por el sujeto o las cosas como centros de la estructura del mundo supondría caer nuevamente en el idealismo racionalista o en el empirismo o en algún tipo de irracionalismo. Si el sujeto forma una estructura con el mundo es gracias a que está en contacto irreflexivo con los entes-intramundanos. De este modo, la verdad no surge solo como coincidencia entre los contenidos ideales del sujeto con respecto al objeto trascendente, sino por la relación que el sujeto tiene con los entes intra-mundanos con respecto a la estructura general del mundo. La más plena manifestación de la racionalidad está en la capacidad de crear un mundo en el que convivimos. La fenomenología se ocupa de describir el sentido intersubjetivo del mundo humano o mundo de la vida, la fenomenología se ocupa, por tanto, de describir la racionalidad humana en su estructura trascendental. En esta relación intersubjetiva surge la verdad como perspectivas perceptivas confirmadas, unas por otras, en medio del mundo:

El mundo fenomenológico no es el ser puro, sino el sentido que transparece en la intersección de mis experiencias y las del otro, por el engranaje de las unas en las otras, es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad que

⁵⁹ Ph. P., pp. 19: "el núcleo único de significación existencial".

⁶⁰ Ph. P., pp. 20. F. P. Uranga, pp. XVIII. F. P. Cabanes, pp. 19. F. P. Portugués, pp. 18. Ph. P., inglés, pp. XXII. En esta última traducción el pasaje inicia de este modo: "Probably the chief gain from phenomenology is to have united..."

integran su unidad por la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, de la experiencia del otro en la mía.

La verdad solo surge como la constatación de un sentido intersubjetivo que cohesiona nuestro mundo. Por ello, la verdad no es pura adecuación entre los contenidos ideales del sujeto con respecto al objeto de conocimiento. La verdad solo acontece en la relación del sujeto encarnado, su objeto de conocimiento, la perspectiva de los demás sujetos encarnados en relación con la estructura general del mundo. Ningún sujeto puede poseer de modo absoluto la verdad. Bien porque jamás es dueño de todas las perspectivas en las que el mundo comparece a los sujetos encarnados; bien porque si en algún momento la poseyese, la muerte se la arrebataría más temprano que tarde.

En este punto precisamente, la noción de verdad que sustentaba a la gnoseología, ontología y metafísica tradicionales se ve alterada. Ya no puede definírsela a partir de la adecuación plena del juicio teórico con el objeto abstracto, sino a partir de la imposibilidad de coincidir con él. No puede darse una coincidencia plena o total entre el juicio y la realidad como objeto. El sujeto encarnado y situado de la fenomenología merleau-pontyana supone una particular concepción de verdad.

Una definición de "verdad" que a todos los efectos substituya a la verdad convencional, una vez constatado el carácter aporético de ésta, deberá resignarse a aceptar una "coincidencia parcial" o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con "una coincidencia de lejos (*de Pon*)".⁶²

Según propone Bech, esta noción de "verdad" es aporética, es decir, prevalece en ella una aporía. La aporía radica en que siendo la verdad el producto del conocimiento de la realidad, es un hecho que la verdad nunca capta la totalidad de la realidad, ni la agota. Pero no por ello, la realidad está fuera del alcance de este sujeto. La verdad solo surge como una relación abierta con la realidad. Esta es una noción de verdad que habla del estrecho lazo cotidiano con la realidad, pero que nunca logra consumir la apertura de sentidos que en ella puedan ser captados.

La verdad no se reduce a la conexión de proposiciones dentro de un sistema teórico. Ningún concepto puede agotar la naturaleza compleja y dinámica del mundo percibido. Los conceptos de la ciencia son un tipo de lenguaje objetivo que expresan en cierto modo, jamás absoluto, la verdad del mundo. Como los conceptos de la ciencias nunca pueden dar cuenta plena de la complejidad y ambigüedad del mundo, entonces la fenomenología se encarga de indagar en aquellos aspectos del mundo que la ciencia deja de lado.

⁶¹ Ph. P., pp. 20. F. P. Uranga, pp. XVIII. F. P. Cabanes, pp. 19. Cabanes funde este pasaje con la oración siguiente, sin respetar un punto y seguido. Ph. P. Inglés, pp. XXII. F. P. Portugués, pp. 18.

⁶² Bech, *Merleau-Ponty*, pp. 46-47.

Tanto el dogmatismo como el escepticismo postulan que se debe obtener o una verdad plenamente transparente o ninguna. En ambos casos la verdad se presupone como referencia a una idea diáfana y absolutamente cierta. En cambio, para Merleau-Ponty la verdad solo surge como verdad parcial, como una verdad que debe ser posteriormente confirmada y corroborada. Solo en el contacto con los otros puede surgir la verdad, no en el fuero interno de una conciencia desarraigada del mundo. En este mismo sentido explica Lyotard:

No existe, pues, una verdad absoluta, postulado común del dogmatismo y del escepticismo, la verdad se define en devenir como revisión, corrección y superación de sí misma, y esta operación dialéctica se realiza siempre en el seno del presente vivo (*lebendige Gegenwart*); de tal manera, contrariamente a lo que se produce en una tesis dogmática, el error es comprensible, pues se halla implícito en el propio sentido de la evidencia mediante la cual la conciencia constituye lo verdadero. Por lo tanto, (...) la verdad no es un objeto, es un movimiento, y solo se da si ese movimiento es *efectivamente realizado por mí.*"

La filosofía fenomenológica trata de posicionarse antes de la objetividad extrema de las ciencias particulares, con el objetivo de igualar el lenguaje a la percepción del mundo. Este intento de igualación termina siendo mediado por las percepciones de los otros, pues deben ser comunicadas y corroboradas o desechadas. Lo que se busca corroborar son las estructuras esenciales de las percepciones, aquello que permite reconocer a un fenómeno como tal. Estas esencias estructurales no provienen ni de las cosas, ni del sujeto de un modo absoluto. La esencia estructural" proviene del modo en que la realidad se brinda a un sujeto que organiza el mundo desde una determinada perspectiva existencial y del modo en que ésta es reconocida por otros en el ámbito de la vida pre-teórica .

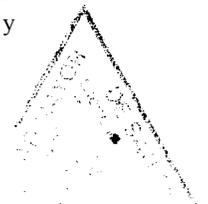
En virtud de lo expuesto, la ciencia es caracterizada como un lenguaje de segunda instancia, privada de la espesura subjetiva de las relaciones intramundanas: "La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que solo es una determinación o explicación del mismo" . Así que Merleau-Ponty aboga por una noción de verdad que corresponda a la capa pre-teórica que es nuestra existencia. A razón de ello, la fenomenología busca ser la revelación del mundo, una descripción del mundo de la vida que parta de nuestra percepción pre-teórica con lo que existe:

⁶³ Jean-François Lyotard, *La fenomenología*, Buenos Aires: EUDEBA, 1963, trad. Aída Aisenson de Kogan, pp. 23.

⁶⁴ En la explicación del método quedará más clara nuestra concepción de estructura esencial.

⁶⁵ Esto puede verse corroborado por una lectura atenta de *El elogio de la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, trad. Amalia Letellier, en especial pp. 28, 31, 36-37 y 41. Además, también de Merleau-Ponty, "El filósofo y su sombra" en *Signos*, Barcelona: Seix Barral, 1973, trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, en especial pp. 206, 209 y 219.

⁶⁶ Ph. P., pp. 9. F. P. Cabanes, pp. 8. F. P. Uranga, pp. VI.



La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma. Todos los conocimientos se apoyan en un "suelo" de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad.⁶⁷

En síntesis, la fenomenología de Merleau-Ponty parte no del sujeto ni del objeto como lo hacen el intelectualismo y el empirismo respectivamente. La fenomenología merleau-pontyana parte de "nuestra comunicación con el mundo", esto significa que parte del modo en que existencial y hermenéuticamente percibimos la realidad. Nuestra comunicación con el mundo, como ya hemos visto, es finita y por lo tanto el conocimiento nunca puede agotar el sentido de la realidad. La verdad, por lo tanto, es aporética y dinámica. Aporética, ya que expresa nuestra percepción de un mundo que no podemos abarcar completamente, por lo que toda aproximación es relativa pero necesaria. Dinámica, ya que toda descripción de nuestra percepción debe ser corroborada por los otros sujetos encarnados. Esta verdad nunca llega al plano de la certeza absoluta, sin embargo apunta a describir la estructura esencial de toda percepción. No obstante, esta estructura esencial solo se corrobora mediante la comunicación con los otros sobre el mundo de la vida, solo se corrobora en el establecimiento de la racionalidad. Así, la empresa fenomenológica se plantea un proyecto de investigación que busca describir la espesura del mundo, no con la finalidad de clarificarla, sino con el objetivo de renovar nuestro asombro por el mundo fenomenológico.

Habitamos el mundo con otros sujetos. Aquí se funda el programa de una fenomenología intersubjetiva que tiene muy en cuenta el diálogo y la comprensión diferenciada de la realidad. En este punto la fenomenología de Merleau-Ponty se proyecta más allá de la tradición empirista e intelectualista que ha rechazado explícitamente. De este modo, la concepción de verdad merleau-pontyana se mantiene en la frontera de la fenomenología (por la exigencia de la descripción de la percepción), la hermenéutica (por el esfuerzo de comprender y constituir el sentido de la descripción realizada; toda descripción supone un componente interpretativo) y el dialogismo intersubjetivo (en la medida en que toda descripción expresada debe ser discutida con otros)⁶⁸.

De todo lo expuesto hasta aquí sabemos que la fenomenología no es una simple doctrina de la existencia ya que se separa críticamente del empirismo y del intelectualismo tradicional. La fenomenología es un modo de pensamiento que trata de llevar el torrente ambiguo de nuestra facticidad, de nuestra experiencia originaria del sentido del mundo

⁶⁷ F. P., pp. 20.

⁶⁸ Este es un aspecto de la filosofía de Merleau-Ponty que supondría una investigación autónoma, por lo que aquí no puede más que señalar estos aspectos. He tomado en cuenta el texto de Karl Otto Apel, "¿Husserl, Tarski o Pierce? Por una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso, publicado en: Juan Antonio Nicolás y María José Frápoli (Editores), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997, trad. N. Smilg, pp. 597-616.

humano, a la dimensión conceptual de la filosofía Y si no es una mera doctrina de la existencia menos lo es del mundo; no busca ser ni subjetivista ni objetivista en sentido tradicional. La fenomenología es una indagación del mundo en estado naciente a partir de la comunicación que tiene con el sujeto encarnado. Esta filosofía es un modo de pensar que atiende a las variaciones históricas y culturales para lograr esclarecer lo que siempre nos precede: la experiencia del mundo vivido y la coexistencia humana, "Somos en la verdad y la evidencia es 'la experiencia de la verdad'".

En este sentido, y como ya lo hizo con la ciencia, Merleau-Ponty también restringe todo exceso de poder al discurso filosófico:

Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es conciencia de su propia independencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final.

De tal modo que la filosofía de Merleau-Ponty no es un existencialismo que eche mano circunstancialmente de la fenomenología, sino una fenomenología refrescada por una impronta existencial. La experiencia del mundo vivido o la vida irrefleja, como también la denomina Merleau-Ponty, es el modo de vivir cotidiano. La vida irrefleja, como comunicación del sujeto encarnado con la realidad, es la fuente originaria del sentido del mundo. En consecuencia, la fenomenología es un esfuerzo filosófico que consiste en captar el sentido del mundo en estado naciente.

Sin embargo, no se puede comprender a cabalidad la fenomenología si no se atiende al método que la sustenta, ya que la fenomenología es accesible solo por un método fenomenológico⁷¹. Pero ocurre que Merleau-Ponty no explicita debidamente su método. Así que a continuación comenzaremos a explicitarlo, tomando en cuenta la lectura dominante de los críticos más importantes.

1.1.3. Cuatro posturas sobre el método de *Fenomenología de la percepción*

Para acceder debidamente al método fenomenológico empleado por Merleau-Ponty primero expondremos cuatro posturas que dominan la interpretación contemporánea de

⁶⁹ Ph. P., pp. 17. F. P. Uranga, pp. XV.

⁷⁰ Ph. P., pp. 14. F. P. Uranga, pp. XII. F. P. Cabanes, pp. 14.

⁷¹ Ph. P., pp. 8: "La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique."

*Fenomenología de la percepción*⁷². Conociendo qué han dicho los especialistas, sabremos si podemos o no aportar algo a la discusión⁷³.

Según la primera postura, *Fenomenología de la percepción* está desarrollada con el tratamiento de una hiperdialéctica⁷⁴. Los métodos dialécticos de argumentación contraponen dos perspectivas teóricas que son confrontadas. La confrontación permite que las diferencias se resuelvan en una síntesis que las comprenda, superando las deficiencias argumentativas. Pero éste no es el caso, ya que esta hiperdialéctica apunta a un tipo de argumentación en la que los términos contrapuestos no llegan a una síntesis final que los concilie, sino que opera como un preguntar sin término. Por lo tanto, opera como una dialéctica sin síntesis. Este proceder pone de relieve el movimiento circular y abierto que caracteriza al estudio de las relaciones entre el *yo* como *sujeto encarnado*, los otros y el mundo. Esto habilita a Merleau-Ponty para presentar una ontología del cuerpo en base a la concepción de *propio cuerpo* a diferencia del cuerpo entendido como objeto de la fisiología o anatomía, un cuerpo del que se habla siempre de manera impersonal.

Según esta postura, Merleau-Ponty logra contraponer al empirismo y al intelectualismo para derivar de ambos una postura intermedia mediante el ejercicio de su hiperdialéctica. Sin embargo, si se toma esta perspectiva al pie de la letra, parecería que Merleau-Ponty centra su atención en las teorías criticadas y que tras criticarlas accede a un ámbito nuevo. Pero como ya vimos, la atención central de Merleau-Ponty en F. P. no recae tanto en las teorías como en la descripción de la percepción. Con esta descripción logra las herramientas necesarias para contraponerse a las teorías extremas. La vida irrefleja no es el resultado de la hiperdialéctica, sino su punto de comienzo y final, ya que siempre está presupuesta⁷⁵. Por lo tanto, debería afirmarse que la hiperdialéctica es

⁷² El lector puede confrontar estas tres lecturas con las intervenciones del coloquio internacional sobre Merleau-Ponty, tenemos la seguridad que verá respetada estas tres modalidades de lectura. Cfr. Eduardo González Di Pierro, Mario Teodoro Ramírez, Alberto García Salgado (Comité organizador local), *Merleau-Ponty viviente, en el centenario de su nacimiento (1908-2008). Morelia, México, 3-6 de septiembre de 2008*, "Introducción", [en línea], http://ramos.filos.umich.mx/coloquio_ponty/programa.htm (página consultada el 5 de mayo de 2010). Así también, puede consultarse María José Cantista, "X Congreso internacional de fenomenología", [en línea], <http://repositorio-aberto.upp.pt/bitstream/10216/23071/2/mariajosecantistacongrsso000092899.pdf> (página consultada el 17 de octubre de 2010).

⁷³ Advertimos que aquí solo nos centraremos en la interpretación que los estudiosos hacen de *Fenomenología de la percepción*. Entre los lectores más reconocidos, pusimos mayor énfasis en los aportes hispanoamericanos (Bech, Arias García, Reguera, Battán,) en la lectura de la obra aquí indagada. Cabe resaltar que nuestra indagación tomó en cuenta las publicaciones en español y en portugués sobre la filosofía de Merleau-Ponty.

⁷⁴ Cf. Airela Battán, *Hacia una fenomenología de la corporeidad, M. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*, Argentina: Ed. Científica Universitaria, 2004. Tesis de posgrado en la que se realiza un estudio a profundidad sobre el aporte de la fenomenología de la corporalidad de Merleau-Ponty ante el problema de la relación cuerpo y alma.

⁷⁵ Cfr. En este trabajo 1.2.3.

el modo en que Merleau-Ponty expone sus ideas en *Fenomenología de la percepción* y no necesariamente el método propiamente dicho.

La segunda postura afirma que la lógica expositiva utilizada en la *Fenomenología de la percepción* es la de una retórica socrática⁷⁶. Este proceder supone la existencia de tres interlocutores específicos. A saber, por una parte, el realismo, por otra el idealismo o intelectualismo, "proclive de caer en abstracciones", y, por último, el cartesianismo. El orden argumental consiste, primero, en asumir las premisas del interlocutor y exponerlas. Después en mostrar las consecuencias contradictorias y absurdas que le siguen y, finalmente, desecharlas para sustituirlas por conceptos propios.

Si bien esta substitución por conceptos propios es coherente con la denominada crítica bifronte⁷⁷ con la que Merleau-Ponty propone sus conceptos y nociones fundamentales, no deja de ser una lectura problemática. Y lo problemático radica en que Merleau-Ponty no toma en cuenta las distintas posturas que ataca solo para reducirlas al absurdo, sino que las analiza para re-conectarlas con el análisis reflexivo de la vida irreflexiva. Un pasaje de *Fenomenología de la percepción* nos lo aclara:

El análisis reflexivo se establece llevando hasta sus consecuencias las tesis realista y empirista y demostrando su antítesis por el absurdo. Pero en esta reducción al absurdo no se toma necesariamente contacto con las operaciones efectivas de la conciencia. Queda la posibilidad de que la teoría de la percepción, si arranca idealmente de una intuición ciega, desemboque por compensación en un concepto vacío, hueco, y que el juicio, contrapartida de la sensación pura vuelva a reducirse a una función general de vinculación indiferente a sus objetos, o que incluso vuelva convertirse en una fuerza psíquica que podría averiguarse por sus efectos.

En este pasaje Merleau-Ponty afirma claramente que la reducción al absurdo no asegura un acceso al mundo de la vida, ya que solo criticado dos posturas teóricas entre sí, no damos ni un paso adelante. Mediante la reducción al absurdo solo logramos una prueba de la consistencia o inconsistencia lógica de una teoría, nada más. En cambio, lo que busca Merleau-Ponty no es centralmente la crítica de teorías contrapuestas, ni el simple eclecticismo. Todo lo contrario. El método merleau-pontyano exige una suspensión y crítica de las posturas teóricas con el fin de acceder al mundo de la vida, con el objetivo de expresarlo en conceptos filosóficos.

⁷⁶ Carlos Belvedere, *El desarrollo de la noción de mundo en el periodo fenomenológico de la obra de Merleau-Ponty: de la subjetividad a la intersubjetividad*, Argentina: Ed. Instituto de investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2002. También se puede consultar la versión digital, [en línea], <http://lanic.utexas.edu/project/laop/iigg/dt29.pdf> (página consultada el 30 de marzo de 2009).

⁷⁷ Crítica bifronte, pues ataca tanto al empirismo como el intelectualismo de partir de datos puros bien sean de la conciencia o de la experiencia.

⁷³ Ph. P., pp. 56. F. P. Cabanes, pp. 53-54.

Así que lo que busca el método merleau-pontyano no es contrastar entre sí las teorías por mor de desecharlas, sino de re-conectarlas a la existencia. De este modo, la interpretación del método merleau-pontyano como una retórica socrática, al igual que la anterior, me parecen insuficientes. Esta postura sobre el método de *Fenomenología de la percepción* posee otro punto problemático, ya que asume la participación de tres interlocutores: el realismo, el intelectualismo y el cartesianismo. Esto me parece insostenible ya que Merleau-Ponty contrapone solo al empirismo y al intelectualismo. Entre estas dos perspectivas, el cartesianismo es una modalidad de intelectualismo; entonces no son tres, sino solo dos posturas a criticar⁷⁹. Todo esto parece apuntar a una confusión entre el modo de exponer sus ideas con el método fenomenológico propiamente dicho.

La tercera postura corresponde a la presentada por el profesor Reguera en su *Introducción a la fenomenología de Merleau-Ponty*⁸⁰, según la cual ésta es una filosofía ambigua. Según Reguera, el método utilizado por Merleau-Ponty es un método dialéctico existencial-descriptivo-reflexivo. De esta manera debemos comprender nuevamente la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción* a la manera de una dialéctica negativa. Surge por tanto, nuevamente, la idea de una dialéctica que no se resuelve en una síntesis última. Una dialéctica que por la descripción de la existencia como totalidad, halla siempre una imposibilidad de estancarse del lado del sujeto o del objeto. Una dialéctica que no se detiene ante las contradicciones, y siempre apunta a comprender la existencia encarnada en su totalidad, en la organización de su forma. En este sentido la ambigüedad a la que refiere como superación solo lo es como correspondiente a la inadecuación total con la realidad del mundo de la vida.

Desde esta perspectiva, Reguera afirma que el método de Merleau-Ponty es "*una dialéctica que supera las contradicciones en la ambigüedad de fondo de la trascendencia.*"⁸¹ Es decir es un método que parte de la comprensión de la existencia humana como trascendencia, "como aquello que permanece, al tiempo que traspasa" sus propios límites. Sin embargo, esta "superación" no debe ser entendida como una "sublimación" en la que los momentos anteriores desaparecen, pues el carácter propio de la ambigüedad está en no determinarse a la manera un objeto delimitado, claro y distinto. Por el contrario, esta "superación" no puede anular las distintas propiedades de la realidad. De lo contrario, sería una interpretación incorrecta.

⁷⁹ Cfr. 1.2.1.

⁸⁰ Isidoro Reguera, "Introducción a la fenomenología de Merleau-Ponty", [en línea] <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110181A/5165> (página consultada el 17 de febrero de 2009). Aquí tomamos esta cita solo con respecto a la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción* y no así del método fenomenológico mismo. El método lo estudiaremos en el subtítulo siguiente.

⁸¹ Isidoro Reguera, pp. 180.

Esta lectura permite una visión general sobre el carácter de la filosofía de Merleau-Ponty como un todo en el que solo existe un motivo central de indagación: "la *totalidad*, la plenitud, persiguiendo, por consiguiente, en cada momento una *síntesis* desde el mundo, desde el sujeto o desde ambos..."⁸² Esta lectura si bien acertada con respecto a toda la obra de Merleau-Ponty, resulta empobrecedora para comprender la complejidad del método empleado en *Fenomenología de la percepción*.

A continuación la cuarta y última de las posturas. Manuel Alloa presenta la lógica de exposición y argumentación de *Fenomenología de la percepción* en tres dimensiones o enfoques metodológicos. El primero es un enfoque arquitectónico que se apoya en la estructura de la meditación merleau-pontyana. Esta arquitectónica se organiza por la relación constante entre el análisis del cuerpo y su relación con el mundo y, en sentido inverso, el análisis del mundo y su relación con el cuerpo. El enfoque arquitectónico asegura la relación entre cuerpo y mundo como primera dimensión de sentido. El segundo enfoque es epistémico y se esboza mediante la discusión de las teorías clásicas de vertiente empirista (naturalismo-realismo) o racionalista (idealismo-intelectualismo) a fin de poner de relieve sus insuficiencias. A saber, el punto común de estas dos posturas teóricas es aquel que las hace insuficientes desde el punto de vista fenomenológico: el prejuicio del mundo objetivo. El enfoque epistémico se encarga de reprochar el carácter objetivista o idealista de las perspectivas empirista o racionalista, respectivamente. Se critican ambas posturas desde la criba de la percepción. En la dimensión epistémica opera lo que los otros lectores denominan la hiperdialéctica o crítica bifronte. La tercera dimensión es de análisis ontológico. En esta tercera dimensión, la metodología exige poner de manifiesto el estrecho lazo entre las posibilidades motrices de la corporeidad y la determinación del campo perceptivo.

Me parece que esta cuarta lectura se presenta como la más correcta para comprender la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción*, porque atiende tanto como a cada uno de los movimientos críticos, como a la intención total de la obra. Además, diferencia entre la dimensión arquitectónica y la epistémica. Este distingo le permite mostrar que la crítica bifronte o hiperdialéctica es resultado del estudio sistemático del sujeto como conciencia encarnada y no solo el resultado de una prescripción metódica. Esta relación de la dimensión conceptual con la indagación del sujeto encarnado permite comprender el paso a la dimensión ontológica de la obra. Sin embargo, esta lectura es una aclaración de la lógica expositiva de *Fenomenología de la percepción* y no exactamente la presentación del método fenomenológico utilizado por Merleau-Ponty.

En síntesis podemos afirmar que todas las posturas aceptan un proceder negativo y otro positivo en la exposición de Merleau-Ponty. En el movimiento negativo se critican las posturas que parten del presupuesto del mundo objetivo (hiperdialéctica, crítica bifronte o enfoque epistémico). El movimiento positivo consiste en mostrar que antes del prejuicio del mundo objetivo, está la experiencia del mundo de la vida. Esta experienc

⁸² Isidoro, Reguera, pp. 182.

solo aparece con el estudio del sujeto como conciencia encarnada (enfoque arquitectónico). De este modo, las teorías criticadas son herramientas que sirven para comprender la realidad, siempre y cuando sean reconectadas a la experiencia del mundo. Solo cuando se reconectan los conceptos a la experiencia del mundo vivido logramos acceder a una renovada comprensión de la realidad (enfoque ontológico, momento en que la ambigüedad del mundo se revela).

Sin embargo, parece que no hemos dado precisamente con el método fenomenológico de Merleau-Ponty tanto como con el modo lógico de exponer sus resultados. Es de acuerdo común que la lógica de exposición puede diferir del método empleado. Así que nos parece que las cuatro posturas han confundido la lógica de exposición con el método fenomenológico. Ya que Merleau-Ponty nunca explicitó su método fenomenológico, esta confusión es comprensible. Pero el que no haya explicitado su método no significa que no lo haya tenido. Esto me conduce a pensar que por debajo de la comprensión de la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción* aún aguarda implícito el método fenomenológico utilizado por Merleau-Ponty. Esta sospecha nos permite preguntar: ¿Existe un método fenomenológico implícito y por debajo de la lógica de exposición de *Fenomenología de la percepción*? En caso de que sí exista, ¿es posible explicitarlo o reconstruirlo? Y, una vez explicitado, ¿podríamos utilizarlo para ensayar una reflexión propia sobre el cuerpo humano? La respuesta a cada pregunta aguarda en los siguientes capítulos.

1.2.Explicitación del método fenomenológico de *Fenomenología de la percepción*

En este apartado planeo explicitar el método fenomenológico de *Fenomenología de la percepción* con el objetivo de utilizarlo en una indagación sobre el propio cuerpo (2). Para ello, expondré el método fenomenológico en cada uno de sus momentos constitutivos: la elección del fenómeno, la epojé y la retención (1.2.1.); la reducción fenoménica (1.2.2.) y la reducción trascendental (1.2.3.). Explicitado el método, podré pasar al ensayo sobre el propio cuerpo.

1.2.1. Elección del fenómeno y epojé como punto de partida del método fenomenológico

Todo método de investigación supone la elección de un objeto formal de estudio. Sin objeto formal no habría investigación. Suele diferenciarse entre objeto de estudio y objeto formal. Siendo el primero un objeto cuya existencia se presume evidente para todos y, el segundo, aquél ámbito epistémico perfilado por una metodología específica. Entonces, el objeto formal es la dimensión que se privilegia en un determinado estudio. Por ejemplo, una obra de arte es un objeto de estudio y lo bello que encontramos en tal

obra, la indagación de lo bello en esa obra, sería el objeto formal. En este caso la metodología será una que corresponda a las investigaciones estéticas o de filosofía del arte. Por lo tanto, toda metodología supone un ámbito de la realidad (el objeto de estudio) y un determinado aspecto (objeto formal) que será estudiado. Pero nada de esto se erige si no es por la libre decisión del investigador que elige su objeto formal de estudio.

Esto nos conduce a preguntar cuál es el objeto de estudio del método fenomenológico y cuál su objeto formal. La fenomenología es un método que estudia la realidad, describiéndola en el modo en que aparece a la conciencia del sujeto. La fenomenología estudia la realidad como fenómeno. La realidad se nos aparece ya como un mundo inter-humano del que no podemos sustraernos⁸³. El fenómeno es el modo en que la realidad aparece como auto-donación de sentido al sujeto. El fenómeno es aquello que la subjetividad capta como dado por sí al sujeto. Así que su objeto de estudio es el modo en que la realidad se da por sí misma. En consecuencia el método fenomenológico es un método ontológico.

La realidad se nos presenta como un entramado de sentido⁸⁴. El objetivo de la fenomenología consiste en captar ese sentido que la realidad dona al sujeto. La fenomenología tiene por objetivo describir el sentido de comprensión ontológica del fenómeno, con el fin de comprenderlo y reinsertarlo en el mundo de la vida. Por ello, la fenomenología exige volver a las cosas mismas; es decir, exige describir ese sentido inmanente de la realidad. Lo que se busca es el modo en que la realidad del mundo inter-humano se nos brinda en estado naciente [*à l'état naissant*]. Como afirma Merleau-Ponty:

La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de consecuencia, con la atención y de asombro, con la misma

⁸³ Históricamente vemos que la realidad ha sido estudiada desde la existencia plena de los objetos reales o desde la estructura de la conciencia, pues no se puede afirmar que exista algo sin que alguien note su existencia. Así, por ejemplo, una importante perspectiva general de la filosofía se perfiló como el estudio de la conciencia que conoce la realidad. Sin embargo, esta postura nos puede conducir a reducir la realidad a las condiciones *a priori* de la conciencia que permiten captar lo que existe. Esto puede derivar en el solipsismo y el idealismo-intelectualismo. La otra postura, que afirma que solo en el conocimiento de los objetos reales podemos acceder a la realidad parecería más acertada. Sin embargo, guarda otro problema, puesto que supondría afirmar que la conciencia no interviene más que para captar pasivamente lo que tiene en frente. Así que la realidad no sería más que o la sumatoria de las cosas que conforman el universo, o las leyes que determinan las relaciones de las cosas reales. Esto lleva, en una postura extrema, que la realidad existiría tal como es aún sin la presencia de algún sujeto que la conozca. Esta postura no es de fiar, pues exige que supongamos nuestra inexistencia como punto de partida para la objetividad que generalmente exige. Esto nos conduce a un realismo ingenuo, o al sensualismo, o al cientificismo. La fenomenología no puede establecer ninguna de las dos posturas como aptas para circunscribir el ámbito de su investigación.

⁸⁴ Sentido de comprensión de la realidad.

voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno.

Por lo tanto, la fenomenología, específicamente la merleau-pontyana, tiene como objeto formal de indagación el sentido inmanente de la realidad que aparece en el sujeto, el mundo en estado naciente. Dicho de otro modo, la fenomenología se auto-impone como objeto formal de indagación el mundo de la vida; es decir, el sentido humano en que la realidad es captada cotidianamente. En consecuencia, el objeto formal de la fenomenología es la capa pre-teórica de la realidad. Es el modo en que la realidad es percibida por nosotros antes de que la tomemos como objeto de reflexión o estudio. De este modo, la fenomenología tiene como objetivo indagar la realidad de la vida irreflexiva o ante-predicativa para elevarla a términos filosóficos.

En este sentido, lo que hace la fenomenología como primer paso metodológico es seleccionar un fenómeno particular de estudio dentro de esta dimensión pre-teórica de la vida para describirla. La selección de fenómenos de indagación es un acto fenomenológico libre, ya que esa acción llama la atención sobre algo que de común quedaría inadvertida. Llama la atención para dirigirse metodológicamente a ella. Busca producir en nosotros asombro ante un ámbito de la realidad que comúnmente quedaría inadvertido y dado por supuesto.

En este aspecto, la fenomenología se parece al arte y a la literatura. Todas ellas llaman la atención sobre aspectos de la realidad que la ciencia deja de lado y que el sentido común generalmente presupone. La literatura, el arte y la filosofía fenomenológica tienen el poder de alumbrar aquellos aspectos que permanecen latentes por debajo de nuestras actividades y tomas de posición teóricas en el mundo. Siendo esto así, me parece que el primer paso del método fenomenológico es la elección libre de un fenómeno de estudio.

Dado el hecho de que la fenomenología llama la atención sobre diversas dimensiones de la realidad que la ciencia deja de lado... dicho de otro modo, siendo que la fenomenología indaga en la vida pre-teórica o pre-reflexiva; ésta debe dejar en suspenso los conceptos científicos para crear sus propias categorías fenomenológicas. A este recurso metodológico que exige dejar de lado o poner entre paréntesis los conceptos científicos para indagar la vida irreflexiva se la conoce dentro de la fenomenología como *epoché*.

La *epoché* es un tipo de reducción que exige "poner entre paréntesis" toda explicación causal sobre el fenómeno estudiado. Por ejemplo, se "pone fuera de juego" el hecho de que el hombre sea una creación divina o el resultado de la evolución para describir la vivencia que tenemos de nosotros mismos. También exige "poner entre paréntesis" toda

⁸⁵

Ph. P., pp. 22. F. P. Cabanes, pp. 21.

presuposición sobre la existencia del fenómeno. Por ejemplo, si deseo describir el gato que duerme sobre la mesa, debo "poner entre paréntesis" el hecho de que el gato realmente exista o no, para describirlos fenomenológicamente. En este sentido se dice que nos desconectamos de las teorías causales o de los prejuicios del mundo objetivo.

La *epojé* nos exige la descripción más directa posible de la experiencia del fenómeno que vamos a estudiar, ya que suspende toda postura teórica para describir la vivencia del fenómeno elegido. La *epojé* es la exigencia metodológica de mantener al sujeto en relación con la realidad en el fenómeno vivenciado. La *epojé* es la puesta entre paréntesis de los prejuicios teóricos y culturales. La *epojé* es un tipo de desconexión de la conciencia, gracias a la cual pone "fuera de juego" los pre-conceptos tenidos hasta ese momento con respecto al fenómeno investigado. La *epojé* es una actitud científica por la que dejamos que el mundo se nos brinde por sí mismo en el ámbito de la vivencia, al tiempo que dejamos en suspenso todo conocimiento científico particular. De lo anterior, se sigue que la *epojé* es cuestión de actitud, una actitud de la conciencia. Por lo tanto, la *epojé* es la encargada de mantenernos conscientemente en relación intencional con el fenómeno de la realidad o del mundo de la vida⁸⁶.

En el mundo de la vida, el sujeto sujeta el objeto gracias a que éste le brinda un asidero para su actividad de sujeción, o la de un sujeto entre sujetos dentro del mundo interhumano. No hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. Todo sujeto y objeto aparecen sobre el horizonte de su mundo. La fenomenología denomina a la reciprocidad de sujetos objetos del mundo intencionalidad. La intencionalidad forma parte estructural del objeto formal de la fenomenología, puesto que la realidad nunca se presenta por sí misma, sino que siempre supone un sujeto. Todo sujeto, como ya vimos, presupone su objeto. El objeto intencional o fenómeno no es una cosa en el sentido clásico del término. El objeto intencional o fenómeno es el modo en que algo de la realidad se nos presenta. Nunca accedemos a la totalidad de la realidad, ésta se nos presenta en perspectiva.

No existe ni un sujeto interno, retraído en sí mismo que pueda dispensar de la realidad. Tampoco existe un sujeto absoluto que esté plenamente absuelto de la perspectiva existencial en la que vive y piensa. Solo accedemos a parcelas de la realidad. La intencionalidad es la relación inmanente al mundo inter-humano, de la que no podemos sustraernos completamente. El estudio de la intencionalidad nos permite acceder al mundo "en estado naciente", en su donación de sentido al hombre antes de que éste tome una postura teórica con respecto a aquél.

Como tal, la *epojé* exige un esfuerzo reflexivo central para el método: la retención. La retención es un acto de la conciencia que consiste en mantener presente en la

⁸⁶ En este punto "realidad", "mundo de la vida", "vida irrefleja" se convierten en sinónimos, pues todos estos términos indican la capa pre-teórica de las vivencias de la conciencia en su modalidad de "aparecer como fenómeno inmotivado reflexivamente", en su forma de subsistencia fenoménica.

subjetividad al fenómeno estudiado. Dicho de otro modo, la retención consiste en *retener* la vivencia del fenómeno indagado para describirlo. Por ejemplo, si trato de describir la vivencia fenoménica o perceptiva de la luna, debo ser capaz de retener sus características esenciales en tanto vivencia en mi interior consciente. Lo que se retiene es el modo en que la luna se me aparece en estado naciente, el modo en que la vivo antes de toda postura teórica. El modo en que se me aparece la luna no es el modo de una cosa en sí o de un noúmeno, tampoco el de un objeto, sino el de una "vivencia de luna". En tal "vivencia de luna" se produce una reconstrucción [*reconstruction*] del sentido, antes que una simple referencia o explicación [*compte-rendu*].

Aquí se hace necesario aclarar qué se comprende por fenómeno. El fenómeno que se retiene gracias a la *epojé* nunca es un objeto en el sentido tradicional, una experiencia reducida a una idea. Mas al contrario, todo fenómeno supone la vivencia de un sujeto. Toda vivencia subjetiva supone la existencia de algo que es captado. Y esta captación supone al mundo inter-humano. En este sentido, el fenómeno es la vivencia del sujeto situado como ser en el mundo. Esto significa, que el fenómeno no es objeto, no está *delante de mí (ob-jectum)*, sino que está inmerso en mi mundo por una estructura esencial que nosotros vivenciamos. Tanto para el empirismo y el intelectualismo, el objeto es aquello que el sujeto asume interiorizándolo. En cambio, para la fenomenología el fenómeno es experimentado dentro del mundo, en su carácter *intra-ontológico*, en su estructura esencial.

En lenguaje tradicional podrían llamarse pasiones del sujeto. Sin embargo, recurrir a esa terminología sería incorrecto, pues en realidad no es el sujeto que experimenta una pasión, sino el apasionamiento del propio sujeto, del mismo modo en que digo que Tristán está apasionado por Isolda. Este apasionamiento del sujeto es la vivencia existencial como contenido del fenómeno, es decir, como contenido fenoménico. El contenido fenoménico es una vivencia compartida de un modo intersubjetivo. El contenido fenoménico es aquella vivencia que no puede ser ignorada por dos o más personas.

El fenómeno solo se me aparece como siendo parte de un mundo que yo también habito con otros. Esto supone la imposibilidad de que mi perspectiva suplante a las demás y que el fenómeno sea reducido a algo que está delante de mí, y que yo pueda ver sin estar situado. Por lo tanto, el fenómeno no es reducido a idea para ser analizado. El fenómeno es descrito en su complejidad, para ser conceptuado en relación con su estructura esencial. Conceptuar un fenómeno es expresar determinada perspectiva sobre el mismo; es expresar el modo en que nuestra existencia participa del mundo. Conceptuar un fenómeno supone ante todo comprender el sentido inmanente del mismo.

Hay un contenido que queda claro cuando alguien nos dice "tengo sueño", "tengo hambre"; por ello sentimos cierta empatía con los necesitados, los enfermos y los niños

⁸⁷ Ph. P., pp. 10. F. P. Cabanes, pp. 9.

al verlos en situaciones de miseria o necesidad. Si comprendemos que no están en una situación óptima ni favorable es porque nos expresan una vivencia subjetiva existencial.⁸⁸ En su reclamo ("tengo hambre", "me duele") reconocemos algo que no necesitan explicarnos para comprender lo que les ocurre. De este modo, pese a que las vivencias existenciales de mi subjetividad sean inajenables y nadie pueda reemplazarnos en la vivencia que de ellas tenemos, queda claro por la experiencia cotidiana que ella posee un contenido comprensible. En este sentido nos parece muy aceptable la definición de fenómeno que propone Hermann Schmitz

Un *fenómeno* para alguien en cierto tiempo es un estado de cosas en relación al cual la respectiva persona no puede, por más que varíe sus suposiciones, dudar seriamente de que se trate de un hecho, de suerte que tiene que admitirlo como tal."

Es así que todo fenómeno no es en primera instancia algo que se ve, no es un objeto, sino la vivencia que "me" atañe existencialmente en tanto "soy" una subjetividad, un sujeto encarnado. Todo fenómeno posee un contenido que no puedo negar como "mi" vivencia y para comprenderla en otro sujeto no necesito dar ningún rodeo explicativo. Se da una empatía inmediata que no necesita pasar por un filtro tético-reflexivo. No necesitamos sentir hambre para después comprender el hambre de otro. Casi podría afirmarse que siento mi hambre en la existencia del otro, sin que tal vivencia deje de ser suya.

En resumen, puedo afirmar que el método fenomenológico inicia con la libre elección de un objeto formal de estudio. Este objeto formal no es más que la realidad brindada como fenómeno perceptivo. Este fenómeno perceptivo es investigable por medio de la *epojé*. La *epojé* supone suspender todo prejuicio teórico para acceder de modo ingenuo a la vivencia fenomenológica del fenómeno. Esta vivencia fenomenológica supone el ejercicio de la retención. La retención consiste en mantener presente en la subjetividad al fenómeno estudiado. Todo esto constituye el primer momento del método fenomenológico. Paso a caracterizar el segundo momento, la reducción fenoménica.

1.2.2. La reducción fenoménica del fenómeno investigado

La reducción fenoménica es el momento metodológico que articula con la retención del fenómeno. Tomando el fenómeno retenido, se comienza a describir el modo en que vivimos o experimentamos el fenómeno estudiado. ¿Qué debe describir la reducción fenoménica del fenómeno estudiado? Debe describir los fenómenos mismos, en su

⁸⁸ Hermann Schmitz, *Atte und neue Phanomenologie*, citado en Jens Soentgen, "La noción de presencia primitiva en la nueva fenomenología de Hermann Schmitz", conferencia dictada en el Instituto de filosofía de Porto Alegre, Brasil, Octubre de 2001, inédito, traducción propia del portugués.

estructura esencial. Debe indagar en el fenómeno para hallar qué de particular se le presenta, qué es restrictivo a este fenómeno.

¿Cómo lo va a describir? Lo más recomendable es operar mediante la variación fenoménica. Ésta consiste en variar diversos aspectos del fenómeno retenido con la finalidad de observar qué aspectos son esencialmente constitutivos del mismo. Variar su color, su volumen, su situación temporal y espacial, etc. Si al variar un aspecto del fenómeno este se deconstituye, es decir, deja de ser lo que es; entonces nos encontramos con un elemento de su estructura esencial. De tal modo que la variación fenoménica permite ver qué puede cambiar el fenómeno, sin que deje de ser el que es. Esto permite disociar aquello que es esencial en la vivencia del fenómeno de aquello que no lo es. En esto consiste la reducción fenoménica.

Al trabajo descriptivo de este momento se debe adicionar como parte del trabajo reductivo la labor crítica. Una simple descripción del fenómeno no nos alejaría del terreno de la lógica, sino fuera porque a me medida que la reducción avanza se profundiza la reflexión con la discusión con otras posturas, sean o no filosóficas. Por ello, en la exposición de la reducción fenoménica es necesario discutir críticamente con otros pensadores⁸⁹. Este trabajo que critica los presupuestos y el acercamiento descriptivo al fenómeno son realizados por Merleau-Ponty en la "Introducción" a *Fenomenología de la percepción*, convenientemente subtitulada "Los prejuicios clásicos y el retorno a los fenómenos", por ejemplo en la discusión con el empirismo, el intelectualismo y la teoría de la forma.

La discusión crítica Como ya expuse, Merleau-Ponty rechaza el prejuicio del mundo objetivo⁹⁰ para llegar al estudio del fenómeno perceptivo. La crítica al prejuicio del mundo objetivo y el acercamiento al fenómeno suponen un cambio de actitud en el investigador. Este cambio de actitud es fundamental para la labor fenomenológica, pues permite un acercamiento renovado al mundo. La reducción fenoménica es el asombro

⁸⁹ Precisamente, esto fue lo que los lectores confundieron en F. P., la discusión con los otros pensadores como expresión de un trabajo previo, el trabajo de las reducciones.

⁹⁰ Como ya vimos, el prejuicio del mundo está representado por el empirismo y el intelectualismo, ambos consisten en la aceptación tácita del mundo objetivo. El empirismo explica la realidad según relaciones causales y leyes universales que nos alejan del fenómeno perceptivo. El intelectualismo explica la realidad proponiendo al sujeto como condición de posibilidad absoluta; el análisis reflexivo permite conocer las determinaciones *a priori* mediante las cuales el sujeto conoce al mundo. Desde el primero, la realidad queda determinada antes de toda investigación por la idea de la conexión causal (p. e., de la cosa como causa de mi sensación). Desde el segundo, la realidad queda determinada antes de toda investigación por la idea de la libertad reflexiva absoluta de la conciencia. En ambos casos, se traslada a la conciencia, y se mantiene evidente en la conciencia, lo que está en el mundo pre-teórico. La determinación de la realidad por leyes universales o por categorías de la conciencia, supone establecer de antemano una relación gnoseológica con ella. Perfilar de ese modo nuestra relación con el mundo significa restringirnos la posibilidad de asombrarnos ante él y, por consiguiente, también significa coartarnos la posibilidad de entablar una relación filosófica.

[*étonnement*] ante el mundo⁹¹. Este asombro, repetimos, supone rechazar los prejuicios del mundo objetivo, para experimentar el mundo tal como lo percibimos. Por ello, la fenomenología exige de nosotros la capacidad de asombro. Este asombro se produce al tiempo que vamos suspendiendo las teorías del mundo objetivo para lograr un contacto con el mundo como contenido de nuestra experiencia, para dejar que la realidad surja como un mundo vivido, como el mundo de la percepción.

En este sentido, la reducción fenoménica se contrapone críticamente al análisis reflexivo. ¿En qué radica esta contraposición? Demos la palabra a Merleau-Ponty:

El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo, porque hace aparecer en mí, con los primeros albores de la conciencia, el poder de encaminarse a una verdad universal de derecho, y que, careciendo el otro también de eceidad, de lugar y de cuerpo, el Alter y el Ego no forman más que uno en el mundo verdadero, vínculo de los espíritus.

El análisis reflexivo consiste en la introspección del sujeto. Esta introspección tiene por objetivo el retorno a una conciencia trascendental. Esta conciencia trascendental cancelaría toda opacidad de la realidad, para ella todos los objetos se tornarían transparentes, consiguiendo de este modo un saber absoluto. El establecimiento de una conciencia absoluta, producto de la introspección del sujeto, no solo transparenta la realidad de los objetos, también diluye toda oscuridad en el polo subjetivo. El sujeto que ha logrado conocer el objeto en su necesidad absoluta, también conoce y determina la necesidad de su existencia. Una conciencia que conoce de modo absoluto la necesidad de su existencia es la quintaesencia subjetiva. Ninguna esencia podría diferir de ella, pues ella ha esclarecido la necesidad de su estatuto ontológico. Todos los sujetos se reducen a su claridad absoluta. A esta dimensión, se instaura un idealismo trascendental, la "conciencia de Carlos" y la "conciencia de Daniel" no pueden diferenciarse de ningún modo. Así como tampoco se pueden diferenciar la percepción del mundo "por parte de Carlos" la percepción del mundo "por parte de Daniel".

Por lo tanto, el análisis reflexivo nos conduce a un mundo despojado de su opacidad y su trascendencia⁹³. Para el análisis reflexivo, la existencia del otro no presenta ningún problema porque la estructura de mi conciencia la determina de antemano o, por el contrario, es tan problemática que podemos desconfiar de la existencia de la conciencia en los otros, cayendo en la posibilidad de pensar que solo son autómatas. Pero acaso podemos admitir que esa textura de un gesto de dolor, del que no logro captar su pleno

⁹¹ Ph. P., pp. 14. F. P., pp. 13.

⁹² Ph. P., pp. 12. F. P., pp. 11-12. Eceidad es la traducción de "*eccéité*".

⁹³ Aquí, el mejor ejemplo es "Pienso luego existo". Esta afirmación puede ser comprendida como el resultado de un análisis reflexivo en el que la existencia humana es reducida al ámbito de la conciencia, de la *cogitata*, dejando tajantemente de lado la opacidad que, por ejemplo, el cuerpo brinda a nuestra existencia.

sentido, en el rostro de otra persona, sea borrado de un plumazo por el prejuicio de una conciencia absoluta.

En cambio, la reducción fenoménica evita el camino del idealismo trascendental, en el que todas las conciencias se unifican en un sujeto abstracto. Evita este camino traduciendo el sentido originario en que experimentamos el mundo antes de que éste se convierta en tema de investigación. Por tanto, la reducción fenoménica describe la espesura de la *ecceidad*, de lo existencialmente situado en el mundo de la vida. En esto radica su contraposición al análisis reflexivo. La descripción de la *ecceidad* supone la variación imaginativa de Husserl, aquí llamada variación fenoménica para guardar la diferencia⁹⁴. En ella, el sujeto se concentra en la vivencia del fenómeno y lo hace variar, descubriendo qué de particular hay en él. ¿Qué es invariable en el fenómeno, pese a que todo lo demás varíe? En esta pregunta radical consiste la descripción de la reducción fenoménica, ya que esta reducción es la descripción de la estructura esencial del fenómeno vivido.

Por lo anterior, me parece que es fácil comprender por qué la reducción fenoménica exige haber puesto previamente entre paréntesis las posturas teóricas en la *epojé* y luego describir la vivencia del fenómeno. La reducción fenoménica supone captar al fenómeno en su complejidad fenoménica⁹⁵ y después traducirlo por medio de una descripción lo más fiel posible. El fenómeno debe ser descrito captando lo que en él aparece como esencial, dejando de lado todos aquellos aspectos que sean accesorios. Así, pues, denomino reducción fenoménica a la descripción de lo esencial en la que dejamos de lado lo accesorio mediante la variación fenoménica y el diálogo crítico con otras posturas. Por ello, la reducción fenoménica es el esfuerzo de traducir descriptivamente la experiencia esencial que tenemos de un fenómeno desde nuestra inmersión en el mundo vivido.

La estructura esencial es el sentido fenoménico inmanente. El sentido fenoménico es el contenido de comprensión de todo fenómeno perceptivo. El contenido fenoménico es una vivencia existencial que todos comprendemos sin necesidad de recurrir a una explicación causal. De este modo podemos afirmar que la gran mayoría de los contenidos fenoménicos prescinden de predicado entendido como accidente. No son predicados accidentales en tanto son vivencias subjetivas y no puedo hablar de ellas abstrayéndome yo de ellas.

Entonces, podemos afirmar que la reducción fenoménica es la descripción de la vivencia del contenido fenoménico de un fenómeno. Dicho de otro modo, la reducción fenoménica describe la estructura esencial de un fenómeno. A esta estructura esencial se la describe concentrándose en aquello que es inmanente al fenómeno. Lo que se busca

⁹⁴ Vd. Edmundo Husserl, *Ideas I...*, Op. Cit. Además, recomiendo la lectura de la importantísima obra del profesor Harry P. Reeder, *La praxis fenomenológica de Husserl*, Bogotá: San Pablo, 2011.

⁹⁵ Es decir, en tanto realidad que se brinda en la percepción al sujeto como correlato intencional.

es equiparar el pensamiento a la existencia de tal vivencia, al modo en que estamos atingidos por esa vivencia.

La reducción fenoménica, entonces, exige indagar lo que un fenómeno es para el "*Cogito* tácito"⁹⁶, para la vivencia del fenómeno en nuestra subjetividad durante la experiencia pre-reflexiva y pre-tética del mundo. Por ello, el *Cogito* tácito debe ser comprendido como una singularidad, ontológicamente previa a toda individualidad. Sabemos que para lograr este acceso en calidad de "principiantes", se nos exige poner en suspenso el prejuicio del mundo objetivo. Después, debemos describir aquellos rasgos que le son propios al fenómeno y sin los cuales el fenómeno dejaría de ser lo que es. Debemos describir el contenido fenoménico, o la estructura esencial inmanente de nuestra vivencia del fenómeno. Solo de este modo, el fenómeno aparecerá en su espesura fenomenológica, en su mayor *ecceidad*.

En este sentido, la reducción fenoménica busca contactar con la experiencia "todavía muda" de la relación entre sujeto y mundo. Dicho de otro modo, la fenomenología busca indagar la relación pre-teórica entre el sujeto y su mundo. Esta descripción inmanente del fenómeno será, en la reducción trascendental (como veremos en 1.2.2. y en 1.3.), reconectada con el mundo intersubjetivo mediante la descripción de sus hilos intencionales operativos⁹⁷. Nuestra existencia no es la de una conciencia que puede volver sobre sí misma con plena claridad y evidencia, sino por el contrario se encuentra a sí misma siempre en remisión a la realidad intersubjetiva. Y por ser remisión constante a la realidad intersubjetiva que percibe el sujeto encarnado, éste se torna un Ego mediante, un *Cogito* en situación.

El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como "ser-del-mundo".

⁹⁶ Ph. P., pp. 465-466. F. P., pp. 413: "El *Cogito* tácito, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía (...) El *Cogito* tácito no es *Cogito* más que cuando se ha expresado" Merleau-Ponty utiliza el término: "*exprimé*".

⁹⁷ F. P., pp. 15.

⁹⁸ Ph. P., pp. 13. En este pasaje sigo la traducción de Cabanes y no la de Uranga, ya que en la primera se hace énfasis en la conexión entre el hombre y el mundo. Cabanes traduce "ser-del-mundo" (F. P. Cabanes, pp. 13).y Uranga "ser-en-el-mundo" (F. P. Uranga, pp. XI), el francés "*être au monde*". En Ph. P. Inglés, pp. XIV se lee: "being-in-the-world". En F. P. Portugués, pp. 9: se lee: "ser no mundo". En todas se siente el ruido de la traducción que Gaos propuso del heideggeriano "Sein in der Welt" "In der Welt Sein", menos en la de Cabanes. El francés "au" podría traducirse como "al", pero con el plus semántico de pertenencia. Este "au", según derivó de mis meditaciones, supone dirección intencional además de posesión: precisamente existimos dirigidos al mundo, porque ya previamente somos del mundo. Somos del mundo del mismo modo en que decimos que "el pez es del agua". Prefiero esta traducción ya que no solo se remarca el sentido que aquí expuse, sino también permite matizar el pensamiento de Heidegger y Merleau-Ponty, ya que para el primero el hombre solo tiene *Welt* y no *Umwelt*; en cambio, para el segundo, la dimensión existencial inmediata es el *Umwelt* corporal y perceptivo. Pero,

En resumen, la crítica que Merleau-Ponty dirige al análisis reflexivo, obliga al fenomenólogo a situarse como un "principiante" ante el mundo. Como una subjetividad encarnada que por primera vez experimenta al mundo en su estado naciente. El principiante se asombra ante lo que percibe, pues no sabe dar de ello una explicación causal que se determine por leyes eternas de la materia, ni por determinaciones *a priori* del entendimiento. El principiante, por su misma situación está obligado a experimentar la génesis pre-teórica o pre-tética del mundo. En esa actitud, el fenomenólogo debe describir la estructura esencial del fenómeno.

La reducción fenoménica nos exige posicionarnos como principiantes, puesto que exige indagar en el mundo para describirlo en su estado naciente. Esto significa que la reducción fenoménica debe desarrollarse como procedimiento crítico de los presupuestos del mundo objetivo, con el objetivo de alcanzar la capa pre-teórica del mundo vivido. En este sentido, la reducción fenoménica es el retorno a las cosas mismas.

Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera.

La reducción fenoménica tiene por labor despertar esta experiencia del mundo pre-objetual y pre-tética. Esta reducción busca despertar en nuestra percepción, la relación del sujeto y su mundo que el análisis reflexivo y la explicación causal del empirismo hacen desaparecer. Con este contacto con la estructura inmanente del fenómeno, podríamos pasar al tercer momento del método: la reducción trascendental.

Sin embargo, antes de pasar al siguiente momento metodológico es necesario discutir la interpretación que J. M. Bech propone sobre la reducción en *Fenomenología de la percepción*, pues me parece acertada, pese a que sus razones no sean las correctas. Bech propone que la noción merleau-pontyana de reducción es equívoca y confusa, puesto que presenta dos funciones contrarias. Será necesario citar en extenso su explicación para que nuestra discusión no confunda gigantes con molinos. Bech dice al respecto:

Unas veces Merleau-Ponty define la reducción como "la decisión de hacer aparecer el mundo tal como es, antes de cualquier retomo a nosotros mismos, la ambición de llevar la reflexión al dimensión de la vida irreflexiva de la

solo esta aclaración supondría una investigación autónoma que aquí no puedo más que apuntar. Esta postura quedará esclarecida de mejor modo cuando exponga la intencionalidad operante (1.3.) y mi ensayo fenomenológico sobre el cuerpo (2.).

⁹⁹ Ph. P., pp. 9. F. P. Cabanes, pp. 9. F. P. Uranga, pp. VII.

¹⁰⁰ Ph. P., pp. 344-347 et *passim*. F. P., pp. 305-306 y *passim*.

conciencia" (...) En otras ocasiones, sin embargo, presenta la reducción como un "asombro ante el mundo" producido por su carácter "extraño y paradójico". Este cambio de perspectiva se sigue de haber reconocido que la reducción "únicamente nos enseña el inmotivado surgimiento del mundo", pues nos da acceso a "la renovada experiencia de sus propios inicios". Pero en tal caso, si la reducción solo puede ofrecernos un "surgimiento inmotivado" que destruye cualquier conato de coincidencia, o dicho de otro modo: si únicamente conduce a la "renovada experiencia" de los "propios inicios" del mundo, entonces desaparece toda posibilidad de que exista una realidad primordial con cuyo "sentido plenamente presente" sería posible llegar a coincidir. Se trata, en pocas palabras, de que la reducción no puede ser al mismo tiempo la promesa del retomo a un suelo originario, y la perspectiva de una indefinida recapitulación sobre sí misma.¹⁰¹

Así que la interpretación de Bech apunta a señalar que la reducción merleau-pontyana presenta una contradicción, puesto que busca dos objetivos dispares. Primero busca que el suelo originario del sentido de la realidad surja en medio de la reducción y, segundo, busca una indefinida recensión de este suelo originario. Este doble objetivo contrapuesto de la reducción conduce a dos relaciones, también contrapuestas, de la experiencia y la expresión.

La primera relación entre experiencia y expresión exige que la reducción traduzca, mediante la expresión, la experiencia del sentido originario del mundo irreflejo. La segunda relación, exige que la reducción constituya una creación inédita de sentido, vertida en la experiencia de la expresión. En el primer caso se traduce algo que precede al acto de la reducción. En el segundo, la reducción misma es la experiencia del sentido originario.

En este sentido, Bech propone llamar "traduccionismo" a la reducción que postula que la expresión es una traducción del suelo originario. Y propone llamar "artistismo" a la reducción cuando "alude a la enigmática producción de sentido inédito que lleva a cabo toda auténtica creación artística."¹⁰² De acuerdo con el "traduccionismo" la reducción se afana por recuperar la experiencia del mundo irreflexivo. De acuerdo con el "artistismo" "no existe sentido alguno que anteceda a la expresión"¹⁰³. Esta tensión reconocida bajo la denominación de la reducción tendiente al "traduccionismo" y al "artistismo" es resuelta por Bech del modo siguiente:

Al fin y al cabo, la operación de "pensar" implica "traducir" el sentido primigenio que aparece en determinadas experiencias corporales y existenciales. Pero en el fondo esta "traducción" consiste en consignar las "creaciones" de la

¹⁰¹ Bech, *Merleau-Ponty*, pp. 138-139.

¹⁰² Bech, *Merleau-Ponty*, pp. 140.

¹⁰³ *Íbidem*.

sensibilidad, con lo que en cierto modo el "traduccionismo" es tan "artístico" como pueda serlo el propio "artistismo".⁰⁴

Lo que nos interesa señalar aquí es que Bech sostiene que la reducción merleau-pontyana puede ser comprendida de dos maneras, a saber, como reducción "traduccionista" o reducción "artista". Pero, si se acepta esta interpretación caemos en el problema de afirmar que este método fenomenológico posee una sola reducción, de sentido equívoco sí, pero al final y al cabo, una sola. Nuestro punto de vista es distinto.

Tras un meditado análisis del papel que juega la reducción en *Fenomenología de la percepción*, la interpretación de Bech me parece errada; pues afirmo que el método fenomenológico de Merleau-Ponty recurre a dos dimensiones complementarias de reducción y no a una sola reducción equívoca. Bech ha quedado embrollado en la misma confusión que Merleau-Ponty mantiene al no explicitar su método. Por otra parte, introducir dos neologismos para subsanar la falta de análisis en las dimensiones de la reducción merleau-pontyana me parece innecesario; solo basta retomar el sentido la acción (reducción) y enfatizar la dimensión en la que opera la reducción (el fenómeno); por ello reducción fenoménica. La lectura atenta, constante, casi incesante y la reflexión cuidadosa y apasionada, me permiten sostener que la reducción en *Fenomenología de la percepción* no es una sola con rasgos equívocos, sino dos dimensiones perfectamente distinguibles y analizables: la reducción fenoménica y la trascendental.

Sin embargo, mis modestas fuerzas y la exacerbada vanidad podrían engañarme; por lo que me parece necesario resaltar que de no haber sido por el profesor Bech no habría logrado percatarme de la distinción aquí propuesta. Es más, podría pensarse que mi propuesta tiene algo de reinterpretación crítica. Observemos lo siguiente. Profesor Bech tiene toda la razón al afirmar que eso que denomina "traduccionismo" de la reducción corresponde a la reducción fenoménica, en la que debe aflorar el contacto ingenuo de la experiencia irreflexiva con los otros y el mundo. Y el "artistismo", que supone la creación de un sentido, podría corresponder con mi explicación de la reducción trascendental. Este y el siguiente apartado tiene por objetivo ampliar la dilucidación de su diferencia y complementariedad; pues si bien distintas, ambas reducciones se necesitan para llevar a cabo una buena indagación fenomenológica. Así que a continuación presento mi interpretación de la reducción fenoménica, tomando nuevamente en cuenta el valioso aporte del profesor Bech.

¹⁰¹ Bech, *Merleau-Ponty*, pp. 141.

1.2.3. La reducción trascendental del fenómeno investigado

La discriminación analítica que propongo entre reducción fenoménica y trascendental, me permite disentir de la lectura del profesor Bech. Como ya vimos, Bech propone que la reducción merleau-pontyana tiene un carácter contradictorio, pues a veces se presenta como un "traduccionismo" y otras como un "artistismo". Lo que Bech denomina "artistismo", como enfoque contradictorio de la reducción merleau-pontyana, es —según mi interpretación— la reducción trascendental. Lo que para él es una "alternativa para entender la reducción", es —desde mi interpretación— la segunda dimensión reductiva del método aquí explicitado. Pasemos rápidamente a criticar la postura de Bech, quien postula que:

Desde el punto de vista del "artistismo", en contrapartida [con el "traduccismo"], no existe sentido alguno que anteceda a la expresión. La misma reducción, en cierto modo, produce el sentido, e incluso podría decirse que propiamente lo "crea". La existencia del sentido, en una palabra, viene justificada por el hecho de haber sido producido en y por el proceso que lo ha llevado a la expresión.¹

Parece que Bech tiene razón al afirmar que la reducción produce, y hasta crea, sentido. Pero acierta partiendo de un error básico, a saber, que la reducción es única. La reducción de este método fenomenológico supone dos momentos distintos y no por decreto epistemológico. El primer momento de la reducción supone la descripción del modo en que percibimos un fenómeno y descubrimos su contenido fenoménico, su estructura esencial. El segundo momento reductivo describe las relaciones inmanentes del contenido fenoménico con los otros y el mundo de la vida.

El resultado obtenido como fruto de la primera reducción, debe ser reconectado con la complejidad del mundo de la vida. Lo que fue el resultado de la descripción de una intuición fenomenológica, debe ser descrito en relación a sus relaciones intencionales. Dicho de otro modo, el fenómeno descrito en su propia estructura esencial, o contenido fenoménico, debe ser descrito tomando en cuenta su situación en el mundo de la vida intersubjetivo e histórico. No hacerlo significaría una impostura con respecto a un pensamiento que se define por su esfuerzo total que "estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico".

Mientras la reducción fenoménica describe nuestra percepción del fenómeno desde la vivencia del mismo, la reducción trascendental tiene el objetivo de describir las relaciones inmanentes del fenómeno estudiado con el mundo de la vida. Pero, como ningún pensamiento puede abarcar la totalidad del mundo, se debe concluir que la reducción trascendental supone un potencial sintético que procura abarcar todas las

¹⁰⁵ Bech, *Merleau-Ponty*, pp. 140.

¹⁰⁶ Ph. P., pp. 7. F. P. Cabanes, pp. 7.

relaciones, sin jamás lograrlo. En este sentido, más que un "artistismo" debería comprenderse la reducción trascendental como un momento metodológico casi hermenéutico.

Digo "casi hermenéutico" ya que la fenomenología busca describir antes que interpretar. La fenomenología debe describir el modo en que el fenómeno, ya reducido fenoménicamente, está conectado inmanentemente al mundo de la vida. Esto supone la descripción de las relaciones inmanentes del fenómeno con los otros y el mundo en general. Sin embargo, el mundo no es un ente abarcable. El mundo es lo que nos cobija y en el que estamos, aquello hacia lo que tendemos existencialmente cada momento de nuestra vida. Por definición, el mundo es el horizonte de toda acción humana; hago algo dentro del mundo y éste siempre está un poco más allá. Luego, el mundo no es absolutamente describible. En conclusión, la reducción trascendental supone un componente hermenéutico.

De este modo, se comprende que la reducción trascendental sea capaz de crear sentido. Como no puedo captar todas las relaciones, ya que el mundo es inabarcable. Sin embargo, como el proceder es descriptivo, la reducción trascendental instauro un sentido, del mismo modo en que un artista nos muestra un cuadro como una totalidad que se organiza desde el interior de sus elementos y que, al mismo tiempo, nos permite pensar más allá de lo que simplemente presenta. Por ello, el sentido que genera la reducción trascendental es la organización de la realidad. Esta organización de la realidad no se presenta como dispersión de existencias, sino como una estructura ontológica en la que comprendemos al mundo de un modo determinado. Pero este sentido solo puede ser organizado a partir de los avances obtenidos en la reducción fenoménica. La reducción trascendental fenoménica nos da la perspectiva a partir de la que todo el mundo se nos brinda por medio de relaciones inmanentes, llamadas intencionales. Este sentido y no otro, la reducción trascendental procura expresar las relaciones del fenómeno estudiado con la complejidad del mundo de la vida. En este sentido afirmamos que la reducción trascendental crea sentido. Este sentido es tético, verdad, ya que no puede prescindir de la expresión judicativa para su expresión. Pero no menos verdadero resulta decir que este sentido tético tiene el objetivo de expresar una percepción pre-tética, la del mundo en estado naciente.

De lo anterior se sigue que la reducción trascendental no es un "artistismo", si con ello se piensa en una creación *ex nihil*. En sentido estricto, la reducción trascendental tampoco es una creación, sino una realización, un tipo de consumación imposible de no realizar. No nos equivoquemos, crea este sentido en la medida en que lo describe con un lenguaje determinado. Lo crea porque lo hace explícito de un modo que puede ser criticado y revisado. Lo crea en un determinado lenguaje, el filosófico o el literario, por ejemplo. Si no tuviéramos el mínimo de distancia de la realidad, el conocimiento sería simplemente imposible. Toda palabra es expresión de nuestra relación con el mundo. Las ideas no significarían nada, sino fuera que por debajo de ellas se ha realizado ya una síntesis pasiva del mundo vivido; "el pensamiento tiende hacia la expresión como hacia

su consumación”¹⁰⁷, dice Merleau-Ponty. De este modo la reducción fenoménica y la reducción trascendental se complementan siendo dos momentos distintos. La primera describe el modo en que percibimos el mundo, la segunda lo analiza para producir un sentido que consume la expresión inherente a todo acto reductivo, reconectando el fenómeno con el mundo de la vida.

El sentido producido por la reducción trascendental son los conceptos con los que expresamos el fenómeno estudiado. Ellos constituyen un campo de idealidad mediante el cual nos separamos de esta proximidad y complicidad en que nos hallamos situados.

La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo, y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad.

Este campo de idealidad es todo lo contrario a un sistema. El sistema se estructura como la expresión lógica de la totalidad de lo real. El sistema abarca toda la realidad, muestra todas sus perspectivas, la transparente y la consume. En cambio, el campo de idealidad es una producción de sentido que surge de su relación con el mundo de la vida, pero que no aspira a agotarla en modo alguno. El sistema agota el sentido de la realidad en su estructura lógica. El campo de idealidad, la expresión de un sentido construido conceptualmente, solo busca poner a distancia conceptual la experiencia viva del fenómeno. Puesta a distancia la experiencia viva del fenómeno, puede con mayor facilidad analizar su estructura trascendental.

El campo de idealidad creado por la reducción trascendental ralentiza el torrente de la experiencia cotidiana captando la estructura trascendental del mundo de la vida. Por esto, la fenomenología no es simple intuición de esencias. La reducción fenoménica nos abre paso a la estructura esencial del fenómeno, en cambio, la reducción trascendental estudia esta experiencia para comprender al fenómeno como aquello que se experimenta solo gracias a que surge dentro de un determinado trascendental. La reducción trascendental ralentiza el flujo de la experiencia del fenómeno para escrutar en su misma experiencia su estructura trascendental. Este efecto por el que la realidad decelera para que la podamos conocer, solo puede acontecer dentro un determinado campo trascendental.

Es [la fenomenología] una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre "está ahí", ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a

¹⁰⁷ Ph. P., pp. 216. F. P. Cabanes, pp. 194.

¹⁰⁸ Ph. P., pp. 15. F. P. Cabanes, pp. 14.

encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico.

El mundo está siempre ahí, está siempre donando su sentido originario a nuestras expresiones. La ciencia basada en los presupuestos objetivos reduce la estructura trascendental del fenómeno a puro objeto de la conciencia. En cambio, la reducción trascendental analiza al objeto intencionalmente, en sus relaciones inmanentes. Es decir, en su relación trascendental con los otros y el mundo de la vida; ya que gracias a la intencionalidad el fenómeno no se reduce a simple conciencia de objeto, ni al estudio de la estructura egológica de la conciencia en sí misma. Por el contrario, gracias a la reducción trascendental la labor fenomenológica nos *reconecta* con los otros y el mundo. Esta re-conexión solo es posible mediante el estudio de la estructura intencional del fenómeno. Así, la reducción trascendental recurre a un análisis descriptivo intencional que tiene por objetivo describir lo trascendental.

La reducción trascendental analiza los "hilos intencionales"¹⁰⁹ que relacionan al sujeto con el fenómeno, y a éstos últimos con el horizonte inabarcable del mundo. La reducción trascendental es el estudio de los hilos intencionales por los que un fenómeno está situado en el mundo, y con él, nosotros¹¹¹. Si en el análisis reflexivo el objetivo es llegar al sujeto absoluto, en la reducción trascendental, por medio del análisis intencional, se busca llegar a lo trascendental. El análisis descriptivo de lo trascendental, insisto en ello, supone que la reducción trascendental estudia al fenómeno para describir cómo su experiencia nos remite a una estructura que opera como condición de posibilidad para todo fenómeno: sujeto encarnado, los otros y el mundo de la vida.

Esta reducción no exige establecer las causas de un efecto que sería el fenómeno indagado, nada más ajeno a la fenomenología. Lo que exige esta reducción es remontar todo fenómeno a su condición de posibilidad inteligible, esto significa "tratar al sujeto humano como una conciencia indescomponible [*indécomposable*] y presente por entero en cada una de sus manifestaciones."¹¹⁰ La reducción trascendental describe la facticidad del fenómeno en relación con lo trascendental. De un modo específico, la reducción trascendental permite al sujeto "pensar al otro, al mundo y a sí mismo y concebir sus relaciones."¹¹² Desarrollemos este argumento.

En *Fenomenología de la percepción* "trascender" y "trascendencia" significan, generalmente, "sobre pasar un límite". Ir más allá del propio límite es trascender. Por

¹⁰⁹ Ph. P., pp. 7. F. P. Cabanes, pp. 7.

¹¹⁰ La intencionalidad será debidamente tratada más adelante, en 1.3.

Ph. P., pp. 12. F. P. Cabanes, pp. 13.

¹¹² Ph. P., pp. 152. F. P. Cabanes, pp. 137.

¹¹³ Ph. P., pp. 20. F. P. Cabanes, pp. 19.

ejemplo cuando Merleau-Ponty afirma: "El uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente respecto de este cuerpo como ser simplemente biológico."¹¹⁴ Sin embargo, el término "trascendental" tiene un uso que remite generalmente a la condición de posibilidad ontológica. Merleau-Ponty observa que, y en ello radica su aporte, esta condición de posibilidad ontológica radica en la vida irreflexiva.

Merleau-Ponty se ve en la necesidad de redefinir al ámbito trascendental, con el objetivo de no caer en una postura psicologista. Toda filosofía trascendental pregunta bajo qué formas conceptuales y cuáles formas de ley debe presentarse un mundo objetivo. Para responder a este problema, tanto el empirismo como el intelectualismo, guían su investigación por una regresión progresiva de la conciencia hacia sus estructuras fundamentales. Descartes regresa progresivamente de la experiencia del mundo a la certeza del *cogito*, y funda lo trascendental en los actos del pensamiento. Y Kant retrae su investigación hasta las condiciones *a priori* de la conciencia. Por su parte, Merleau-Ponty busca también una regresión hasta la condición de posibilidad de la realidad y la encuentra "más acá" que el idealismo trascendental. Alloa afirma que:

Con Fink, Merleau-Ponty considera, por el contrario, que hay que pensar al sujeto trascendental como un ente entre los entes, como un ser *intraóntico*. Si bien se puede encarar la reducción trascendental, no debe pensarse según el modelo de un suelo último que habría que alcanzar sino, por el contrario, como un ejercicio inacabable que, a través de la modificación del ser-así de los entes, deja aparecer más bien un suelo común que nunca es poseído.

Y no está equivocado al aseverar que el sujeto trascendental es un "ser *intraóntico*". Sin embargo, afirmar que el sujeto trascendental es "un ente entre los entes" es un desacierto, pues el modo de existir del sujeto, no puede en modo alguno, ser equivalente al de una mesa o una piedra. El sujeto trascendental tiene un modo de existencia que no es el de los entes. Él hace que la realidad aparezca como una determinada perspectiva, que algo aparezca dentro un determinado cuadro. El sujeto encarnado establece, solo por el hecho de existir como *ser en el mundo*, un determinado campo trascendental. El sujeto encarnado está inmerso en el mundo y es esta complicidad intencional con los otros y el mundo que lo convierte en parte de lo trascendental.

El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema.'

En esto radica el aporte de la fenomenología, en especial la merleau-pontyana, a la reflexión sobre el sentido y lo trascendental: el sujeto no es condición suficiente de la

¹¹⁴ Ph. P., pp. 130. F. P. Cabanes, pp. 206.

¹¹⁵ Alloa, *La resistencia de lo sensible...*, pp. 50.

¹¹⁶ Ph. P., pp. 245. F. P. Cabanes, pp. 219.

realidad, es solo una razón necesaria. El sujeto forma parte de un sistema. Este sistema compromete ontológicamente al sujeto encarnado, los otros y al mundo como estructura trascendental. Y esto se ve reflejado en el compromiso existencial del sujeto; puesto que no tendríamos la certeza de nuestra existencia, si no fuese porque comprendemos la existencia a partir de la relación que tenemos con nosotros mismos, los otros y el mundo. De este modo, la reducción trascendental tiene la finalidad de expresar mediante categorías filosóficas la estructura trascendental del fenómeno analizado.

La reducción trascendental expresa categorialmente la estructura trascendental de la facticidad del fenómeno estudiado¹¹⁷. Esta expresión consiste enjuiciar su estructura fenoménica trascendental. Caracterizar las relaciones fundamentales que hacen posible la existencia del fenómeno integrado al mundo de la vida. Si la reducción fenoménica procuraba traducir descriptivamente al fenómeno desde el *Cogito tácito*, la reducción trascendental lo expresa en relación al *Cogito hablado*¹¹⁸. La reducción trascendental se ocupa de brindarle un campo de idealidad al fenómeno estudiado; se ocupa de brindar una adecuada expresión a la experiencia muda del mundo.

Afirmar que el sujeto encarnado es parte de una estructura trascendental, fuerza a aceptar que toda percepción de fenómenos se lleva a cabo en medio de un campo trascendental. El sujeto es parte del campo trascendental, esto significa que en la pluralidad de sujetos, cada uno de nosotros "solo dispone de una visión parcial y de un poder limitado"¹¹⁹ para participar en el mundo. Este poder limitado y esta visión parcial son tales en la medida en que el mundo es percibido mediante estructuras fluyentes, estructuras dinámicas. A saber, dadas por la relación sujeto encarnado, los otros y el mundo. Bajo esta perspectiva, el sujeto nunca puede agotar el sentido del mundo. Si atendemos al modo en que percibimos a los otros, resulta imposible negar que ellos aparecen en su plena *ecceidad*. La existencia del sujeto no puede sustraerse de la coexistencia. En esta coexistencia, nuestra exterioridad nos enlaza recíprocamente en medio del mundo. Una reciprocidad de las miradas nos relacionan y la igualdad pretendida de una conciencia en el acto del conocimiento puede ponerse en duda.

Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo. Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y del Alter únicamente son posibles si el Ego y el Alter Ego se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, eso es, si la filosofía no se acaba con el retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solamente mi presencia ante mí, sino, además, la posibilidad de un "espectador ajeno", eso es, si además, en el mismo momento de experimentar

¹¹⁷ Categoría proviene de la voz griega *catagoreo*, verbo que significa "criticar, acusar, revelar, afirmar", de cierto modo significa decirle a una persona o cosa lo que ella es; por ello, como sustantivo *catagorema* y *categoría* significa "reproche, atributo". Cfr. Francisco Sanz Franco, *Diccionario Griego clásico — Español*, Barcelona — España: Verón, 1995, pp. 122.

¹¹⁸ Cfr. Ph. P., pp. 462-463. F. P. Cabanes, pp. 412 y ss.

¹¹⁹ Ph. P., pp. 88. F. P. Cabanes, pp. 82.

mi existencia, y hasta este punto extremo de la reflexión, carezco todavía de esta densidad absoluta que me haría salir del tiempo, y descubro en mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente y me expone a la mirada de los demás como un hombre entre los hombres o, cuando menos, como conciencia entre las conciencias.¹

Esta paradoja y dialéctica entre Ego y Alter nos constituye como seres existencialmente situados. Esta situación es espacial ya que los otros se presentan lejos o cerca de mí. También es temporal, pues están aquí ahora o vendrán después; y es también histórica y cultural. No puedo sobrepasar absolutamente el sentido del lenguaje heredado. Si lo hiciera, tal vez lo lograría, pero a riesgo de que nadie pueda comprenderme. No podemos sustraernos de la evidencia originaria del mundo vivido, en el que estamos inmersos con los otros. Carecemos de densidad absoluta, esto significa que ontológicamente nos está vedado ser la conciencia absoluta del mundo.

Pese a que la dejemos intacta en el momento en que el pensador se aleja para meditar en su soledad, no podemos dejar de reconocer que en cuanto sale esta espesura de la existencia se reinstala. Por más que se la ignore, el solitario pensador no puede sustraerse de un lenguaje común, ni del hecho de que en este lenguaje viene impregnado un sentido histórico y cultural. No existe ningún pensamiento que abarque la totalidad de mi pensamiento, ya que el mundo de la vida siempre se retrae como horizonte último, como fuente inagotable de sentido.

El término "mundo" no es aquí una manera de hablar: quiere decir que la vida "mental" o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado [*incarné*].

Y como afirma más adelante:

Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, yo la encuentro vinculada o conectada [*liée*] a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y este mundo.

Nuestra situación ontológica está determinada por el hecho de que somos sujetos encarnados. El sujeto encarnado no tiene un objeto abstracto delante de sí. El sujeto encarnado no está "delante de", sino en medio del mundo, el sujeto encarnado es un sujeto del [*au*] mundo. Solo puede hallarse en medio del mundo, siempre brindado al mundo. En este sentido, la reducción trascendental debe operar como un análisis

¹²⁰ Ph. P., pp. 12-13. F. P., pp. 12.

¹²¹ Ph. P., pp. 235. F. P., pp. 210.

¹²² Ph. P., pp. 470. Traducción mía. F. P. Cabanes, pp. 417.

existencial cuya finalidad es traducir descriptivamente la experiencia pre-objetual del mundo.

Comprendemos las vivencias de los otros en un enunciado, en un gesto, por ejemplo al agarrarse la barriga; la experiencia cotidiana nos lo demuestra, prescindimos de explicaciones para comprender el contenido fenoménico de las vivencias existenciales básicas. Cada sujeto encarnado es insustituible como narrador de su propia historia. Pero toda narración carecería de sentido si no pudiera ser comprendida por otros. Por consiguiente, la dimensión intersubjetiva de las vivencias del propio cuerpo radica en el contenido fenoménico de las vivencias del sujeto encarnado. En consecuencia, el contenido fenoménico de las vivencias existenciales es el *Logos* del mundo intersubjetivo cotidiano del sujeto encarnado. Es cierto que nadie puede vivir por otra persona el frío, el dolor, el hambre, el placer ni las molestias ya mencionadas. Por ello, en sentido estricto, toda vivencia es inajenable. En toda vivencia nuestra subjetividad se encuentra atingida o comprometida. Por ello, parece imposible que alguien pueda asumir la subjetividad de otra persona. Al parecer, puedo intercambiar un órgano con alguien, pero no "mi" subjetividad. Si dejo de dormir por dos noches seguidas, nadie podrá descansar por mí. Esto revela rápidamente que dormir es parte de mi inalienable subjetividad que interactúa con los otros sujetos encarnados en el mundo de la vida.

De lo dicho hasta aquí, se concluye que la reducción trascendental es una expresión facultativa de estructura de lo trascendente que se describe en el fenómeno. Dicho de otro modo, la reducción trascendental tiene por objetivo el análisis y la descripción de lo trascendente en el fenómeno estudiado. Esto no puede significar otra cosa que la descripción de las relaciones inmanentes o intencionales entre los sujetos y el mundo. Esta relación inmanente al mundo entre los sujetos y el mundo es siempre una relación intencional. La reducción trascendental, en consecuencia, exige la descripción de la intencionalidad en estado naciente con el objetivo de ver cómo todo fenómeno está inmanentemente relacionado al mundo.

Como ya expuse, en la reducción fenoménica el filósofo debe convertirse en un principiante [*commençant*] para que las relaciones del mundo acontezcan en sentido naciente. En la reducción trascendental el principiante debe tomar la plena actitud fenomenológica de llevar al plano de las esencias, al plano del lenguaje, a la conceptualización, aquel acontecimiento estructural. Cuando la reducción trascendental expresa estas relaciones mediante conceptos, crea un sentido de comprensión que nos permite acceder por vía del conocimiento a su esencia. En la medida en que la conceptualización consuma la relación con lo trascendente, comprendemos que en el hombre nada es totalmente natural, ni totalmente artificial.

Todo es necesidad en el hombre y, por ejemplo, no es por mera coincidencia que el ser razonable es también el que está de pie o posee un pulgar opuesto a los demás dedos; la misma manera de existir se manifiesta tanto aquí como allá. Todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no le garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría

recibido en su nacimiento y que constantemente debe rehacerse en él a través de los azares del cuerpo objetivo. El hombre es una idea histórica, no una especie natural. En otros términos, en la existencia humana ni hay ninguna posesión incondicionada ni, tampoco, ningún atributo fortuito. La existencia humana nos obligará a revisar nuestra noción habitual de la necesidad y de la contingencia, porque esta existencia es el cambio de la contingencia en necesidad mediante el acto de reanudación (*reprise*)

Solo en la conceptualización exigida por la reducción trascendental llevamos a la expresión las relaciones con los otros y el mundo inherentes a nuestra existencia como sujetos encarnados. "Así, el discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consume [*l'accomplit*]" dice el fenomenólogo. De esto se sigue que no se establece una coincidencia plena entre el objeto y el sujeto. Por el contrario, la reducción trascendental recurre a una descripción de las relaciones intencionales entre el sujeto encarnado y el mundo. Esta descripción recurre a una constelación de conceptos que consuman nuestra percepción del sentido inmanente captado por la percepción. La constelación de datos que deben ser analizados son los hilos intencionales. Los hilos intencionales que estructuran lo trascendental forman ese fondo *de facto* por el que nada en el hombre es pura artificialidad, ni pura necesidad.

De todo lo expuesto hasta aquí podemos comprender que esta reducción es un proceso en el que se describe y categoriza las relaciones trascendentales del fenómeno estudiado mediante el análisis y descripción de los hilos intencionales. Como se verá más adelante, la reducción trascendental no puede llevarse a cabo si no es analizando y describiendo los hilos intencionales que relacionan el fenómeno al sujeto, y éstos al mundo vivido. Lo trascendental es tal, solo por obra de los hilos intencionales. A continuación dedico un apartado entero a la exposición de mi interpretación de la intencionalidad en *Fenomenología de la percepción*. Esto a razón de que ninguno de los críticos estudiados le brinda la atención necesaria a una categoría tan importante dentro de este método.

¹²³ F. P. Cabanes, pp. 187. En Ph. P., pp. 209, se lee : «L'existence humaine nous obligera á réviser notre notion usuelle de la nécessité et de la contingence, parce qu'elle est le changement de la contingence en nécessité par l'acte de reprise.» Este «par l'act de reprise» es traducido al inglés como: «the act of taking in hand» (Ph. P., pp. 198) y al portugués como: «pelo ato de retomada». En F. P. Uranga, pp. 187: "en el acto de asumirla". En todos parece confirmarse la idea de que la existencia humana solo se consume por el acto de existirla, solo viviendo puedo hacer de mi vida una existencia plena. Dicho de otro modo, nuestra existencia no puede sino ser vivida y en tal acto todo lo contingente (histórico y cultural) se transforma en necesario (biológico y existente de facto). Aquí se puede apreciar que la existencia humana es la ambigüedad entre lo necesario y lo contingente. Esta capacidad de transformar lo necesario en contingente y lo contingente en necesario, Merleau-Ponty la llama trascendencia.

¹²⁴ Ph. P., pp. 217 y *passim*. F. P., pp. 195 y *passim*.

¹²⁵ Ph. P., pp. 46 y *ss*. F. P., pp. 44 y *ss*.

1.3. Análisis de la intencionalidad operante como cohesión de la estructura de lo trascendental

Ya adelanté algunas nociones sobre la intencionalidad en este método cuando expuse sobre la elección del objeto formal, de la reducción fenoménica y un tanto en la reducción trascendental. Dije que la intencionalidad es la relación inmanente al mundo inter-humano, de la que no podemos sustraernos completamente¹²⁶. En lo que sigue desarrollaré esta idea con mayor claridad; para lo que servirá comprender rápidamente qué es intencionalidad en Husserl (1.3.1.), qué es la intencionalidad operante en el contexto del *Fenomenología de la percepción* (1.3.2.) y cómo ésta relaciona al sujeto con los otros y el mundo de la vida (1.3.3.).

1.3.1. Intencionalidad, intencionalidad tética y operante en Husserl

Se puede rastrear el término intencionalidad como categoría filosófica hasta las traducciones de Escoto Eriúgena y Avicena. En ambos traductores, lo que hoy comprendemos como intencionalidad aparece con el término *intentio* o intención. Las intenciones serían constructos cognitivos, aquello que el sujeto cognoscente capta de los objetos. Esta concepción de intención derivó en la diferencia entre intenciones primarias y secundarias, entre aquellas que se remiten a los entes reales y aquellas que se refieren a los conceptos lógicos, respectivamente. Con Tomás de Aquino, la intención cobra un sentido práctico; la intención es pensada como un acto de voluntad. Además de este aporte, la intención es comprendida como *assimilatio*; por lo que las intenciones "son pues ante todo semejanzas e imágenes cognitivas de aquellas cosas que son conocidas". Para esta época, la intención se diferenciaba entre *intentio intelligibilis* y la *sensibilis*, en concordancia a los sentidos que formaban el modo tradicional de comprender el término. Durante la escolástica, Duns Escoto pensó la intención como la relación entre aquello de lo que se puede predicar algo y su predicado; lo que reforzó la concepción de intención en tanto una propiedad relacional. Dejando de lado la postura de Pedro Auréolo, Occam pensó la intención como un acto cognoscitivo en el que se establece una relación directa con la cosa significada por el pensamiento. En este

¹²⁶ CE Pp. 36 *ad supra*.

¹²⁷ Advierto que utilizaré los términos "mundo", "mundo de la vida", "mundo inter-humano" o "intersubjetivo" como sinónimos al menos que especifique algún matiz.

¹²³ CE Paredes Martín, María del Carmen, *Teorías de la intencionalidad*, Op. Cit., pp. 17 y ss.

¹²⁹ CE Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 2 q, 12 a, 1 c, citado en Paredes, Op. Cit. y a *Contra Gent.*, IV, 11.

¹³⁰ Paredes, Op. Cit., pp. 17.

contexto, surgió el problema siguiente: la intención es un acto de síntesis lógica (como la relación entre conceptos) o, por el contrario, es el acto de intelección de objetos reales. Sin embargo, con la escolástica, la noción de intencionalidad quedó reducida a la referencia del signo a su designado; lo que no evitó que se mantuviera una idea de intención e intencionalidad como una categoría relacional o de remisión del conocimiento a su objeto, sea como una relación conceptual o al modo de una relación sujeto y cosa real.

Brentano recogió esta discusión diferenciando los fenómenos psíquicos de los físicos en la conciencia. Esta diferencia queda sustentada en la tradición que propone que todo acto intencional es un acto de la conciencia: toda conciencia es conciencia de algo (sea de un fenómeno psíquico o de uno físico) . Husserl retomó la concepción de intencionalidad que se remonta hasta la escolástica con el objetivo de llevarla a una nueva dimensión dentro de su método que no presuponga términos como *psique* o realidad física, ni su contraposición preconcebida. Primero, para Husserl, la intencionalidad es una característica esencial de la conciencia, ser conciencia de algo. Por lo que, analíticamente, la intencionalidad es una relación y una categoría relacional: la intencionalidad es el nexo conectivo entre el ego o conciencia y el objeto de la conciencia; esto como segundo aspecto. El tercer aspecto de la intencionalidad radica en que siempre se da como vivencia natural o como acto reflexivo con un determinado sentido de comprensión . La intencionalidad como vivencia natural nos remite al mundo de la vida en su carácter fluido y cotidiano. La intencionalidad de acto reflexivo es aquella que nos remite, tras la *epoché*, a un solo fenómeno aparecido en la conciencia para estudiarlo detalladamente por vía de las reducciones. Esta intencionalidad de acto nos permite el estudio noemático (descripción del sentido del fenómeno en cuanto tal) y noético (descripción del sentido de la captación de un fenómeno realizado por la conciencia) que conduce de la fenomenología genética a la fenomenología trascendental .

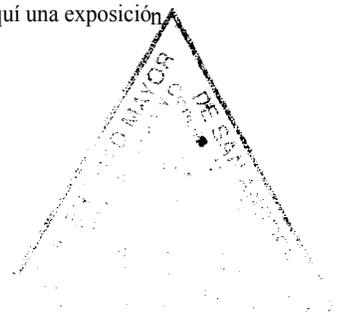
La fenomenología trascendental se dedicaría al estudio del modo en que la conciencia logra captar los fenómenos reflexivamente. La fenomenología trascendental se apoya más en el momento de descripción noética, trata de describir el modo en que la conciencia conoce judicativamente sus fenómenos a partir de su estructura trascendental, en tanto y cuanto conciencia pura. La fenomenología trascendental se concentraría en el estudio del sentido tético, teórico, del sentido brindado por la

¹³¹ Cfr. Husserl, *Ideas...*, Tomo I, Parágrafo 85, pp. 205.

¹³² Husserl, Op. Cit, parágrafo 90, pp. 218, cuando se discute sobre la vivencia intencional dice: "De hecho se remonta a ella la distinción escolástica entre objeto '*mental*', 'intencional' o 'inmanente', por un lado, y objeto '*real*', por otro."

¹³³ De modo consciente me alejo de las interpretaciones tradicionales de Husserl y hago aquí una exposición propia.

¹³⁴ Cfr. Husserl, *Ideas*, Tomo I, Op. Cit., párrafos 84 y siguientes, pp. 198 y ss.



intencionalidad. En cambio, la fenomenología genética está más cercana a la descripción noemática sin reducirse a ella. La fenomenología genética vendría a ser la "fenomenología de la fenomenología" en tanto estudio de la génesis de todo sentido en la vivencia intencional natural. Husserl caracteriza el proyecto de una fenomenología genética de esta manera:

Es menester una investigación intencional de toda la experiencia sintéticamente unitaria del mundo, que recorre la vida del ego singular y de la comunidad trascendental; es menester una investigación intencional de su correspondiente *estilo universal* y luego, junto con ese estilo, una investigación de su génesis constitutiva. En esos estudios concretos, aprendemos a *comprender*, en una esfera, la *esencia de la evidencia como operación*; como todas las operaciones en general, ésta se presenta combinada con un conjunto de operaciones (o de potencialidades de operación) elaboradas sistemáticamente.

Toda vivencia intencional nos brinda un sentido de comprensión ontológico (*estilo universal* que va del ego singular a la comunidad) en la medida en que es un nexo objetivo entre sujeto y objeto. La vivencia intencional operativa es nuestro modo cotidiano de remitirnos *comprensivamente* al mundo de la vida. Si deseo beber algo, esa bebida se convierte en el objeto intencional. Mi deseo de algo es la vivencia intencional. El sentido de comprensión ontológica me permite buscar la bebida en un determinado lugar y con la expectativa de ciertas características (que sea líquido, que preferentemente tenga tal o cual temperatura, que no sea veneno, etc.) y no en medio de un trozo de madera. Este tipo de vivencia intencional no pasa por ningún filtro reflexivo o teórico; no necesito pensar qué tipo de ente es un líquido para beber algo y quitarme la sed.

Por lo tanto, Husserl diferencia dos tipos de intencionalidad correspondientes a dos actitudes de la conciencia: la intencionalidad tética (de acto o reflexiva) y la intencionalidad operativa (o fungiente) natural. La primera quedaría estudiada por la fenomenología trascendental y la segunda por la fenomenología genética o fenomenología de la fenomenología. La fenomenología genética que criticaría la "*estrechez*" de la estética trascendental de Kant y procura recuperar el "*logos estético del mundo de la vida*". Este proyecto fue anunciado en *Lógica formal y lógica trascendental*¹³⁵ y Husserl lo desarrolló, en parte, en los dos tomos de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹³⁷.

¹³⁵ Husserl, *Lógica formal*, México: Centro de estudios filosóficos de la Universidad Autónoma de México, Trad. Luis Villorio, 1962; el párrafo 107, "Esbozo de una teoría trascendental de la evidencia como operación intencional", en especial pp. 293.

¹³⁶ Cfr. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, México: Centro de estudios filosóficos de la Universidad Autónoma de México, Trad. Luis Villorio, 1962. En especial la "Conclusión" y las pp. 302, 325-326, 293, 208 y 256-257.

¹³⁷ Cfr. Husserl, *Ideas relativas a una filosofía fenomenológica y a una fenomenología pura. II*, versión digital, en especial los párrafos, 4-5, 18 y 28. Para una completa introducción al

Este desarrollo le llevó a comprender la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) como aquella actividad del sujeto que ejecuta síntesis judicativamente pasivas y *remite* al objeto como es dado a la experiencia estética, como la intencionalidad que corresponde a la actitud natural. La intencionalidad operante es la *remisión* al mundo de la vida que nos permite actuar u operar en éste mediante una comprensión que no corresponde a una actitud teórica. En esta actitud vivimos a partir de una *doxa* (Husserl llega a denominarla *Urdoxa* o “protocreencia”). Es decir, nuestras acciones en el mundo reposan en una opinión natural que no corresponde a la actitud científica, puesto que prescinden de conceptos definidos y justificaciones explícitas. Esta *doxa* corresponde a la percepción que nos vincula con el mundo remitiéndonos siempre a un sentido pre-reflexivo y ante-predicativo, ya que la percepción natural es "la opinión" o la "fe originaria" que nos vincula a un mundo como a nuestra patria. Esta *doxa* es el sentido de la intencionalidad operante.

La intencionalidad operante es ese acto en el que la realidad se brinda como evidencia perceptiva, por lo tanto la realidad -o lo que existe- se brinda como mundo de la vida⁴⁰. Esta intencionalidad operante incluye las vivencias restantes a la intencionalidad de acto. Estas vivencias restantes son de carácter emotivo y volitivo, se manifiestan como afecciones y relaciones no teóricas con respecto al mundo. Por ejemplo, el valor sentimental que pueda tener por un viejo reloj solo es tal en la medida en que se apoya en ese reloj y porque experimenta con relación con ese reloj un sentido emotivo que no tengo con ningún otro. El sentido que experimento en relación con ese reloj no se reduce ni a una relación utilitaria, ni mucho menos a una relación gnoseológica. Por lo tanto, existe un tipo de sentido que al no ser captado por la intencionalidad de acto, se convierte en objeto de la indagación por vía de la intencionalidad operante. Veamos a continuación la recepción de esta noción de intencionalidad en *Fenomenología de la percepción*.

1.3.2. Caracterización de la intencionalidad operante en *Fenomenología de la percepción*

Como ya indiqué, Merleau-Ponty no dedica ningún estudio independiente a la categoría de intencionalidad. Razón por la que presenté una breve indagación de esta categoría en Husserl con el objetivo de comprender mejor cómo la comprender Merleau-Ponty. Husserl distingue dos tipos de intencionalidad, la *tética* que funda la fenomenología

concepto de intencionalidad, recomendamos: Paredes Martín, María del Carmen, *Teorías de la intencionalidad*, Madrid: Síntesis, 2007.

¹³⁸ Husserl, *Ideas... I*, pp. 64-70 y 253 y ss.

¹³⁹ Ph. P., pp. 378. F. P., pp. 335.

¹⁴⁰ Ph. P., pp. 17-20.

trascendental y la operante con la que se podría desarrollar la fenomenología genética. Merleau-Ponty está muy consciente de esta diferencia a consecuencia de sus investigaciones en Lovaina y su diálogo con Fink. En las primeras páginas de F. P. se encuentra el siguiente pasaje en el que se aprecia esta recepción de la categoría de intencionalidad operante:

De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto —de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la *Crítica de la razón pura*— y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto.

La intencionalidad operante es definida en este pasaje como "la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida". Esta definición equivale a la "experiencia sintéticamente unitaria del mundo" de Husserl, citado *ad supra*. Por ello, el programa en el que aparece la intencionalidad operante es el de una "fenomenología de la fenomenología" o fenomenología genética. El mundo se nos presenta con un sentido que es inmanente a la comprensión que de él tenemos en nuestras actividades cotidianas. El mundo posee un sentido que la fenomenología trata de explicitar mediante su método. Pero, esta unidad pre-teórica revela el sentido del mundo a condición de que también revele un sentido en la comprensión de nuestra vida.

En el mundo de la vida nunca las cosas nunca se presentan como obstáculos a nuestra conciencia, ni como objetos a ser dilucidados, pese a que el mismo mundo pueda aparecernos como un misterio. El mundo, por lo común, se nos presenta como el lugar en el que desarrollamos nuestras aspiraciones y deseos, donde pueden o no cumplirse nuestros proyectos. En este sentido, el mundo no se presenta como un horizonte en el que el yo sea señor y amo de su actuación infinita, sino que nos hallamos situados en determinadas relaciones con los otros. Estas relaciones delimitan nuestras acciones, tanto como las hacen posibles. En las vivencias de la intencionalidad operante captamos el sentido de esta situación existencial, el sentido de nuestra facticidad situada.

En este sentido, el mundo se convierte en el horizonte intersubjetivo de todo sujeto encarnado. En un determinado proyecto encuentro mucha ayuda y apoyo, en otro ninguno. La unidad pre-teórica en la que comprendemos el sentido del mundo, es la misma por la que optamos por tal o cual decisión como mejor o peor, y también es por la que felizmente nos relacionamos con otros sujetos encarnados. Esta unidad pre-teórica organiza la disposición de los fenómenos dentro de la experiencia irrefleja del mundo fenomenológico. El sentido del mundo fenomenológico, ese *estilo universal*, esa unidad sintética, esa unidad natural y antepredicativa del mundo es la misma que

¹⁴¹ Ph. P., pp. 18. F. P., pp. 17.

sostiene el sentido de nuestra vida y nuestra relación con los otros. Como afirma Merleau-Ponty:

El mundo fenomenológico es, no un ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad¹⁴² a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias...

Histórica, cultural, social e individualmente, sin por ello dejar de ser intersubjetivo, este sentido se va determinando y va estableciendo modalidades que hacen que cada existencia se asuma como inajenable al par de irrepetible. Pero ninguna de ellas, por mucha que sea la diferencia contextual, deja de estar sustraída de esta génesis de sentido. Por consiguiente, la intencionalidad operante, en cuanto unidad antepredicativa, supone la comprensión del sentido de mi existencia situada en el mundo de la vida, siempre en relación con los otros. De este modo, *la intencionalidad operante como remisión a un sentido originario de la unidad del mundo intersubjetivo, es la cohesión de la estructura trascendental del mundo.*

La intencionalidad operante es una categoría relacional que remite el sujeto a los otros y al mundo de la vida y remite a éstos al sujeto. De este modo, la intencionalidad operante estructura el sentido inmanente del mundo pre-reflexivo. Así que la intencionalidad operante capta como sentido intencional al *Logos pre-objetivo* por el que estamos conectados al mundo de la vida. Este "Logos" es el contenido fenoménico inherente a toda vivencia existencial, a toda percepción. El contenido fenoménico es aquella vivencia que, por más que se lo intente, dos o más sujetos encarnados no pueden negar su existencia. Por ello, la intencionalidad operante es la unidad natural y antepredicativa del mundo. Esto significa que en la reducción trascendental, el fenómeno debe destacar su conexión inmanente con el mundo.

Como la intencionalidad operante es el "Logos" del mundo fenomenológico y la reducción trascendental es la expresión conceptual que lo manifiesta, entonces, se debería concluir que la reducción trascendental, y todo el método fenomenológico, poseen como condición de posibilidad la intencionalidad operante. El método fenomenológico tiene por objetivo, a ello apuesta toda nuestra argumentación, describir la relación trascendental entre el sujeto encarnado, los otros y el mundo. Merleau-Ponty afirma al respecto:

En lenguaje husserliano, por debajo de la "intencionalidad de acto", que es la conciencia tética de un objeto y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al eso en idea, debemos reconocer una intencionalidad "operante" (*fungierende Intentionalität*) que posibilita a la primera y que es aquello que Heidegger llama trascendencia.¹⁴³

¹⁴² Ph. P., pp. 19. F. P. Cabanes, pp. 19.

¹⁴³ Ph. P., pp. 480. F. P., pp. 426.

Desarrollando la perspectiva de Merleau-Ponty, podríamos afirmar que esta trascendencia se sostiene mediante "hilos intencionales". Estos "hilos intencionales" son las relaciones que mantienen cohesionados a los sujetos encarnados en el mundo. Así, lo indica Merleau-Ponty cuando afirma:

Y como la génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales [*les fils intentionnels*] que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como el mundo percibido."

Por ello, la intencionalidad operante tiene el carácter de un "arco" o puente porque enlaza diversas dimensiones de la existencia. Así, por ejemplo, une los sentidos con la inteligencia, la sensibilidad con la motricidad, nuestro pasado con el futuro, el medio contextual humano con el mundo físico y a otros pares para formar la unidad antepredicativa de la que ella es su estructura, su *logos estético*. Como afirma Merleau-Ponty:

... la vida de la conciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— viene subtendida por un "arco intencional" que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas estas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad, y la motricidad.¹

Es por su carácter de arco intencional que la intencionalidad produce un sentido inmanente que organiza nuestra relación irrefleja, antepredicativa, con los otros y el mundo. Ya que no es una mera copia de los datos del mundo colocados en nuestra conciencia, para que ella los enlace judicativamente, entonces, se sigue en ella su actividad llevada a cabo en el núcleo mismo de la pasividad de la vida irrefleja. Es por esta actividad llevada a cabo en el núcleo de lo trascendental, de nuestra relación con los otros y el mundo, que la intencionalidad operante deja de lado el problema de la constitución del mundo intersubjetivo, es decir, el problema de la trascendencia.

La intencionalidad operante reconecta [*relié*] esas polaridades, pero no las sume en una identidad de tipo conceptual, sino que las relaciona de tal modo que las comprendo lo que existe desde un determinado significado existencial. Nunca actúo sin tener por debajo de la conciencia una remisión al pasado, ya que, por ejemplo, el acto de levantar un vaso para beber su contenido lleva implícita toda mi historia y la inserción de ésta en la historia humana. Utilizar un utensilio es reanudar [*reprisesé*] mi nexos intencional

¹⁴⁴ Ph. P., pp. 100. F. P., pp. 91. Subrayado mío.

¹⁴⁵ F. P., pp. 153.

operativo con la humanidad, esto es con los otros y el mundo. Así lo especifica Merleau-Ponty:

La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura [*l'épaisseur*] del presente preobjetivo, en el que hallamos nuestra corporeidad [*corporéité*], nuestra sociabilidad [*socialité*], la preexistencia del mundo; esta solución radica en encontrar el punto de inicio de todas las "explicaciones", en lo que de legítimo tienen éstas —y que es al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad."

Por consiguiente, se debe afirmar que la intencionalidad operante hace del sujeto encarnado un sujeto extático. Este sujeto extático está en un mundo, cuya espesura está constituida por los sujetos encarnados, por las relaciones entre éstos, por su historicidad. El sujeto nunca está centrado en sí mismo de un modo solipsista, siempre estamos vinculados a los otros recíprocamente. En esta espesura intersubjetiva está el fundamento de nuestra libertad. No existe el sujeto absolutamente libre, no existe el sujeto absolutamente determinado .

Todo acto supone al mundo de la vida como su horizonte. El mundo de la vida nunca se nos presenta como una sola cosa. El mundo de la vida es el horizonte de lo que existe en base a una lógica vivida, en base a la intencionalidad operante. Dentro del mundo de la vida todo ente posee un sentido comprensible de manera irreflexiva. El mundo de la vida solo existe en tanto entramado de las intencionalidades operantes. Por ello, nuestros actos no son solo actos téticos, ni el mundo es un objeto. Sin embargo, el mundo no es como una caja en la que estamos encerrados. El mundo y lo que en él existe solo es accesible ontológicamente por las relaciones intersubjetivas de los sujetos encarnados¹⁴⁸. Como afirma Merleau-Ponty:

El mundo en el sentido pleno del vocablo no es un objeto, tiene una envoltura de determinaciones objetivas, pero también de fisuras, lagunas por donde las subjetividades se alojan en él o, mejor dicho, que son las subjetividades mismas.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Ph. P., pp. 496, traducción mía. Cfr. Ph. P. Inglés, pp. 503. F. P. Portugués, pp. 580. F. P. Uranga, pp. 474. F. P. Cabanes, pp. 440-441. La traducción de Cabanes omite una coma y el guión largo, además de ser menos clara que las otras ya citadas.

¹⁴⁷ El sujeto en el mundo nunca está restringido a un dato, ni a los sentidos, ni a las categorías de la conciencia. Por el contrario, nos encontramos en medio del mundo, pero nunca nos encontramos plenamente constituidos. Somos entes inacabados, porque nunca tenemos el mundo en su plenitud. Ahora somos partidarios de tales ideas, con el paso de los sucesos nos desmarcamos de una primera postura para asumir otra. Ahora podemos proyectar un futuro que luego cambiamos, al cambiar nuestras expectativas. Ahora creemos que el mundo es de un modo y después nuestra perspectiva con respecto a él cambia radicalmente.

¹⁴³ En este sentido, la ontología y la gnoseología están fundadas recíprocamente.

¹⁴⁹ Ph. P., pp. 390. F. P., pp. 347.

Estas fisuras subjetivas son un modo de la apertura del mundo inter-humano. Esta apertura está basada en que nos remitimos al mundo operativamente en muchos sentidos. El modo en que nos relacionamos prácticamente con el mundo es un criterio importante para la comprensión que tengamos de la realidad.

De lo que se sigue lógicamente que el método fenomenológico debe mostrar cómo, por sus nexos intencionales, todo fenómeno participa en el sentido antepredicativo del mundo fenomenológico. Este sentido antepredicativo es el "Logos" o contenido fenoménico de toda percepción, de toda vivencia existencial. Existe un sentido de comprensión en todo acto que llevamos a cabo en el mundo. Este sentido de comprensión nos permite manejarnos irreflexivamente en el mundo cotidiano sin tener que hacer de actos comunes, como levantar una taza o caminar, temas de reflexión para la conciencia.

La intencionalidad operante nos permite comprender que el sentido del mundo no se nos ofrece únicamente como material de conocimiento gnoseológico, como quería el idealismo trascendental o el empirismo en su vertiente positivista. El sentido del mundo fenomenológico siempre desborda mis expresiones conceptuales. Nunca una postura teórica agota el complejo torrente de experiencias que en mí se enlazan como en el nudo de una inmensa red sin centro. La intencionalidad operante nos permite "saber cómo" movernos en el mundo mucho antes de "saber qué", mucho antes de saber en qué consisten las causas objetivas. Por ello:

El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. (...) Pero el único Logos preexistente es el mismísimo mundo, y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta no empieza por ser posible: es actual o real, como el mundo del que forma parte, y ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el que tomamos de nuevo este mundo inacabado para tratar de totalizarlo y pensarlo.

Cuando nos piden una exposición sobre la realidad, la amistad, la verdad, no puedo dejar de partir de las experiencias que la nutren. No puedo enajenarme del sentido que la intencionalidad operante me ha permitido captar para comprenderlas y a partir de ellas, gestar una postura reflexiva. Esto supone que en mi relación con los otros y el mundo, hay un sentido que ya hemos llevado a cabo mucho antes de toda postura científica. Este sentido ya experimentado tiene, por ejemplo, mi definición de amistad como manifestación o expresión conceptual, una remisión a mis amistades pasadas y actuales. Comprendo la amistad por la realización de ella en mi existencia. No cabe duda que la intencionalidad operante es la condición de posibilidad de la intencionalidad de acto o técnica. Como evidenciamos en un pasaje que no podemos dejar de citar:

¹⁵⁰

Ph. P., pp. 21. F. P. Cabanes, pp. 20.

Encontrábamos bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio, un "Logos del mundo estético", un "arte escondido en las profundidades del alma humana" y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados.

Solo en la manifestación operacional se revela el sentido originario que me relaciona a los otros en el mundo. Solo amando comprendo cabalmente el amar, solo jugando comprendo qué quieren decir los análisis de lo lúdico. Cada día de nuestras vidas llevamos a cabo la consumación de un sentido originario. Toda rutina supone un contacto pre-teórico con el mundo. El modo en que nos dedicamos a la vida, supone la relación con mundo por medio de los hilos intencionales. Dormimos, comemos, defecamos, nos enfermamos, nos reproducimos... y en estas operaciones nos encontramos consumando el sentido biológico de nuestra existencia, que por muy parecida sea a la de los animales por el artificio de una descripción muy *externalista*, tiene para nosotros, en el modo en que la experimentamos, un sentido inajenable. Este sentido inajenable es el que conforma el *Logos estético* es una lógica vivida, que no significa otra cosa que el sentido comprendido en cada acto sensible, en cada acto existencial de nuestras vidas.

Como señala el especialista en filosofía merleau-pontyana Benito Arias, la intencionalidad operante supone una relación pasiva con el mundo, puesto que, por ejemplo, no vamos por el mundo cuestionándonos si queremos o no dormir, si queremos o no comer; pero, y al mismo tiempo, supone una relación activa con el mundo y los otros, ya que en la realización de cada acto, consumamos un sentido propiamente humano.

La intencionalidad operante enseña que antes de ejercer sus posiciones determinantes, la unidad de sujeto y mundo está ya en obra, como unión oscura y latente de experiencia pero conformadora de sentido tanto pasiva como activamente, o en virtud de una mezcla de actividad y pasividad, puesto que, como aclara Merleau-Ponty con apoyo de Scheler, el mundo no solo no está dado, sino que en puridad nada aparece ante quien las sensaciones son solo pasividades.⁵²

Esta dialéctica entre pasividad y actividad tiene como punto de contacto dinámico al cuerpo, es decir, al sujeto encamado. Solo en la unidad antepredicativa de sujeto y mundo se puede comprender que el mundo nunca sea un conjunto de objetos, ni tampoco una simple conciencia intelectual del mundo; sino un sentido que se capta

¹⁵¹ Ph. P., pp. 492. F. P. Cabanes, pp. 436.

¹⁵² Arias García, Benito, "La intencionalidad operante en Merleau-Ponty" en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. II (1997), pp. 5 – 35. Málaga, España, 2001. También hay una versión digital, [en línea] <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/002/Contrastes002-02.pdf> (página consultada el 20 de octubre de 2009).

antes de toda actitud consciente que yo quiera proponer. De tal manera que Benito Arias comete un error al afirmar que en la pasividad solo tenemos "en puridad nada". Por el contrario, para el sujeto encarnado, toda percepción posee un halo de ambigüedad que no permite determinar como objeto abstracto al mundo de la vida.

Así, la intencionalidad operante nos mantiene en remisión al mundo. La intencionalidad operante es remisión al mundo de la vida. La intencionalidad operante nos permite captar el *logos vivido*, la forma en que toda percepción del mundo, pese a estar sumida en la perspectiva existencial, me permite comprender un sentido universal en lo particular de cada acción. Así que el estudio de la intencionalidad operante en la reducción trascendental nos permite captar lo universal en lo particular.

La intencionalidad operante estructura toda percepción. Esto es así porque la intencionalidad operante es la que hace la unidad natural y antepredicativa del mundo, que aparece en nuestros deseos, valoraciones, paisaje. La intencionalidad operante constituye esta unidad natural y antepredicativa porque logramos captar un sentido en lo percibido sin necesidad de colocarnos en una postura tética o teórica. En medio de la pasividad de la relación antepredicativa de nuestro cuerpo y el mundo, lleva a cabo una comprensión del sentido, lo que significa una actividad no judicativa. La intencionalidad operante, por último, organiza toda percepción porque opera como una lógica vivida. Así lo indica Merleau-Ponty:

Pues bien, la percepción del propio cuerpo y la percepción exterior nos ofrecen, acabamos de verlo, el ejemplo de una conciencia *no-tética*, eso es, de una conciencia que no posee la plena determinación de sus objetos, la de una *lógica vivida*, que no da razón de sí misma, y la de una *significación inmanente* que no es clara para sí, y que solamente se conoce por la experiencia de ciertos signos naturales.¹⁵³

Esta conciencia "*no-tética*" es la que corresponde a la intencionalidad operante, pues como hemos visto ella se compone de aquellos actos intencionales que están constituidos antes que los constituya una intencionalidad de acto. Con esta noción de intencionalidad Merleau-Ponty borra la diferencia entre *noema* y *noesis* que exigía el método husserliano. La "significación inmanente" significa que los fenómenos están ya preñados de sentido para nosotros antes que los llevemos al plano conceptual. Como afirma correctamente Bech, con la intencionalidad operante "la conciencia puede ser redefinida como una "remisión al mundo" inespecífica que triunfa clamorosamente sobre su bien acreditada antagonista, la representación objetivadora (*sic*)".¹⁵⁴ Habiendo

¹⁵³ Ph. P., pp. 76. F. P. Cabanes, pp. 71. También en pp. 116-117-118.

¹⁵⁴ Bech, *Merleau-Ponty*, pp. 55.

caracterizado así a la intencionalidad operante, trataré de darle una definición provisional¹⁵⁵.

La intencionalidad operante en la medida en que capta un sentido con "significación inmanente" determina el modo en que los fenómenos perceptivos son vividos dentro del campo trascendental. Esto significa que la intencionalidad operante es la lógica viviente de mi vivencia del mundo fenomenológico. Por lo tanto, la intencionalidad operante es el nexo que cohesiona los elementos de la estructura trascendental.

Afirmo que la intencionalidad operante es el nexo de la estructura trascendental porque ella es la que me relaciona con el mundo y los otros. Esto es así porque la intencionalidad operante me permite percibirme en medio de una atmósfera humana determinada, cuyo sentido es compartido por varios sujetos. No puedo negar, por más que lo haga por un rodeo cartesiano, su existencia; por lo tanto, un fenómeno está ahí para todos y todos accedemos a un sentido particular de su existencia intramundana. La intencionalidad operante es el acto en el que el mundo surge para nosotros con un determinado sentido que precede a todo sentido tético. La intencionalidad operante, como ya vimos, nos presenta un mundo ya estructurado.

Por lo tanto, *la intencionalidad operante es el nexo trascendental que conecta al sujeto encarnado con los otros en el mundo de la vida*. En este sentido, la intencionalidad operante es la cohesión de lo trascendental. Este nexo está presupuesto en cada acto humano. El mundo fenoménico no es la copia de lo sensible en la conciencia al modo en que una cámara fotográfica reproduce un paisaje. El mundo fenoménico, como ya argumentamos a lo largo de 1.2., es la comprensión del sentido de un determinado campo trascendental. Este campo trascendental no sería tal si careciera por completo de una organización de sentido que está ejecutado ya por la intencionalidad operante.

La condición de posibilidad de la realidad tal como se nos presenta es lo trascendental. Lo trascendental es la relación entre el sujeto, los otros y el mundo inter-humano. Esta relación está cohesionada por la intencionalidad operante. La intencionalidad operante es la facultad que tiene nuestra existencia de presentarnos la realidad desde una perspectiva y, sin embargo, presentárnosla como una estructura con sentido. Cuando veo el mundo, lo hago desde mi perspectiva existencial y, salvo situaciones límite, el mundo nunca se me presenta como algo fragmentado o incoherente.

La intencionalidad operante es nuestra facultad de ejecutar síntesis pasivas en las que el mundo siempre tiene ya un sentido. De este modo se comprende por qué la intencionalidad operante es un "Logos estético" o "la unidad natural y antepredicativa" del mundo. En este sentido se comprende también por qué la intencionalidad operante es, por lo tanto, aquella tensión que cohesiona los elementos de lo trascendente.

¹⁵⁵

Solo una definición provisional, ya que una definición definitiva de la intencionalidad operante supondría una investigación propia, lo que rebasa nuestros intereses y extensión.

Si narramos a alguien nuestra visita a un país desconocido por el interlocutor, o una aventura amorosa, o nuestra asistencia a un concierto, es imposible sustraernos del intento de evocar por medio del lenguaje las experiencias que suponemos comunes para la debida comprensión. Sin embargo, sabemos que lo dicho nos permite comprender que tal experiencia "es como", pero no exactamente igual. Y recurrimos como soporte (*backing*) argumental el sentido intencional —operante— de las experiencias intersubjetivas. El mundo fenomenológico nos brinda un sentido en el que experimentamos nuestra intersubjetividad, un sentido al que remitimos por medio del lenguaje evocativo, en especial.

Solo el debido análisis de la intencionalidad operante, postergado irremediabilmente por Merleau-Ponty y sus lectores clásicos, nos permitió saber que la intencionalidad operante es la categoría que designa la facultad humana para realizar síntesis pasivas, pre-teóricas e intersubjetivas en el mundo. El tercer punto de este análisis nos permitirá comprender por qué la intencionalidad operante es una categoría compleja y no simple. Pasemos a exponer brevemente las tres dimensiones de la intencionalidad operante.

1.3.3. Las tres dimensiones de la intencionalidad operante

Merleau-Ponty no es concluyente al respecto, pero parece que la intencionalidad operante no es una categoría simple, sino compleja. Esto significa que la intencionalidad operante puede descomponerse en distintas dimensiones de relación¹⁵⁶. Cada una de sus dimensiones supondría un modo determinado de relación entre los sujetos encarnados y el mundo de la vida.

Un indicio de esto, son los pasajes en los que Merleau-Ponty multiplica la intencionalidad operante en "hilos intencionales" [*les files intentionnels*]. Otro indicio proviene del interés independiente que Merleau-Ponty demuestra por la motricidad¹⁵⁷, la sexualidad¹⁵⁸ y la expresión comunicativa¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Prefiero recurrir al término dimensión que nivel. Dimensión permite comprender de mejor modo la relación de confusión que poseen las tres intencionalidades operantes, en cambio, el término nivel sugiere límites entre cada una de las modalidades.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty indaga "La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad" en el capítulo III de la Primera Parte: El cuerpo y en el apartado "C) EL movimiento" del capítulo II. El espacio de la Segunda Parte: El mundo percibido de F. P.

¹⁵⁸ Merleau-Ponty indaga la sexualidad en el capítulo "V. El cuerpo como ser sexuado" de la Primera Parte y reflexiona sobre "El espacio sexual" en el apartado "D) El espacio vivido" de la Segunda Parte de F. P.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty indaga la expresión en el capítulo "VI. El cuerpo como expresión y palabra" de la Primera Parte y reflexiona sobre la comunicación en varias partes del capítulo "IV. El otro y el mundo humano" de la Segunda Parte de F. P.

Esta suposición permitiría comprender además por qué según Merleau-Ponty, existen "*varias maneras para el cuerpo de ser cuerpo, varias maneras de ser conciencia para la conciencia*"¹⁶⁰ Ya que podríamos afirmar que por lo menos existen tres maneras de ser cuerpo y conciencia, una manera cinética, otra afectiva y otra comunicativa. Se debe anotar que estas tres maneras de ser cuerpo y conciencia son indisociables en el cotidiano vivir, pese a que aquí las presentemos por separado.

Para no extendernos demasiado propongo, tras exhaustivas lecturas y reflexiones, además de incesantes trabajos de síntesis, que en la intencionalidad operante se puede discriminar tres dimensiones estructurales. La dimensión motriz, la dimensión afectivo-sexual y la dimensión comunicativa¹⁶¹. Estas dimensiones corresponden a tres modos distintos, pero complementarios, en que la intencionalidad operativa cohesiona lo trascendental por medio de la relación práctica con los otros y el mundo.

Denomino intencionalidad cinética a la primera dimensión de la intencionalidad operante. A la segunda, la denomino intencionalidad afectiva. A la tercera, la denomino intencionalidad comunicativa. Merleau-Ponty recurre a denominaciones parecidas, por ejemplo, a la primera la denomina intencionalidad motriz, la segunda solo es referida como intencionalidad sexual. Merleau-Ponty no designa de modo claro la tercera dimensión de la intencionalidad, si bien en el uso del término se puede rastrear la diferencia. Pasemos de inmediato a caracterizar esquemáticamente cada uno de estas dimensiones.

La intencionalidad cinética se caracteriza por referir siempre al mundo en términos de movimiento humano. Todo movimiento es un acto que posee una dirección determinada. A esta característica del movimiento, la denomino direccionalidad. Ahora mi mano se dirige a un vaso, ahora a un cigarrillo; ora se aleja, ora se repliega sobre mi cuerpo. Camino para aquí, para allá o en círculos. Todo movimiento es movimiento hacia algún otro ser humano, o en dirección de algún lugar; por lo tanto, todo movimiento es intencional.

La direccionalidad no es absoluta, sino relativa. Cada dirección tiene como punto central de apertura o repliegue al cuerpo humano. El cuerpo humano es el pivote o eje de toda direccionalidad. Lo que desde mi perspectiva se mueve a la derecha se mueve para otros a la izquierda. Esto supone que todo movimiento se realiza en medio de un horizonte general. Este horizonte no es otro que el mundo. Todo movimiento supone la estructura de mi cuerpo, los otros y el mundo como horizonte común. Todo movimiento se realiza en el mundo, dibujando "líneas punteadas" con dirección a algo. Según corra

¹⁶⁰ Ph. P., pp. 156. F. P., pp. 141. Las cursivas son del texto original.

¹⁶¹ Tanto la explicitación del método de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, como la división de la intencionalidad operante en tres dimensiones estructurales, son un aporte a la lectura de la obra de este filósofo francés.

al trabajo o esté de paseo, el mundo puede parecerme como un conjunto de obstáculos en mi camino o bien un amplio camino con miradores y jardines.

Por lo tanto, esta intencionalidad ejecuta síntesis pasivas de las que no podemos sustraernos en la vida cotidiana. El modo en que se manifiesta esta síntesis pasiva es el modo en que el mundo aparece en una relación estructural. El mundo abierto se convierte en horizonte de mi punto de llegada y dirección. Esto permite diferenciar dos tipos de movimientos: el abstracto (o virtual) y el concreto.

... la distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto: el fondo del movimiento concreto es el mundo dado, el fondo del movimiento abstracto es, por el contrario, construido.

Aquí se puede distinguir dos tipos de movimientos: virtual y actual. En semejanza a lo propuesto por Aristóteles, en el Libro III de la *Física*, el movimiento actual es la realización del movimiento y el movimiento virtual es su potencia: una proyección de cualquier movimiento en el mundo. El movimiento de nuestro cuerpo o se está realizando en acto o se proyecta virtualmente, en ambos casos el horizonte de su realización es el mundo. Pero, en el movimiento en acto el horizonte es el mundo en tanto espacio establecido por los objetos; en el caso del movimiento virtual el horizonte es el mundo fenoménico, un mundo también proyectado.

Ahora bien, todo movimiento es intencional, pues supone una direccionalidad. Así lo afirma Merleau-Ponty:

la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo: anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial más que para alcanzar el objetivo, dado primero en su lugar; hay como un germen de movimiento que solo secundariamente se desarrolla en recorrido objetivo.¹⁶⁴

¹⁶² Ph. P., pp. 141. F. P. Cabanes, pp. 127-128.

¹⁶³ Aristóteles, *Física*, Libro III, "Definición del movimiento", 201', 10., España: Gredos, Trad. Guillermo R. De Echandía, 1995: "Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución —no hay nombre común para ambos—, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento." En 201b, 5: "... es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial." El movimiento, en tanto cuanto *kinesis* es la *energía*, es una actualidad procesual; el movimiento es un proceso incompleto mientras se está realizando.

¹⁶⁴ F. P. Cabanes, pp. 111.

De este modo, podemos afirmar que la importancia de la intencionalidad cinética radica en que por ella nuestro cuerpo está comprometido y empeñado en el mundo¹⁶⁵, pues todo movimiento implica al mundo como su horizonte. Así que todo movimiento implica necesariamente a mi cuerpo¹⁶⁶ en una determinada dirección que puede ser comprendida por otro sujeto encarnado.

Pasemos a la siguiente dimensión: la intencionalidad afectiva. La afectividad es un tipo de intencionalidad, ya que todo sentimiento, afecto o impulso sexual posee un objeto pese a que el objeto pueda no estar definido, ni objetivado para siempre a un referente. Por mucho que desee propiedades abstractas, sin importar la persona o la cosa en que las pueda encontrar, es totalmente cierto que todo deseo, impulso o sentimiento lo es con respecto a algo en particular. La afectividad es un tipo de valoración, lo que produce modos heterodoxos de valorar a los otros y al mundo. Mi mundo me afecta de un modo particular y distinto al de la persona que viaja conmigo en el transporte público; sin embargo, es imposible pensar que para alguien el mundo la realidad le aparezca in-afectada, es decir, sin carga de afectividad. El mundo nos interesa, estamos empeñados en él.

Merleau-Ponty es poco claro con esta intencionalidad, ya que generalmente la alude como una intencionalidad sexual, lo que llevaría a pensar en la sexualización total de las relaciones humanas, degradándolas a la genitalidad. Pero, pese a que en algunos pasajes pueda parecer así, Merleau-Ponty amplía el terreno de lo sexual para llevarlo al ámbito general de las afecciones emocionales. Por ello me ha parecido que ganamos mayor precisión si calificamos a esta dimensión como intencionalidad afectiva (pensando en las emociones y en toda forma de deseo), ya que esta intencionalidad no solo se dirige a los demás seres humanos, sino que permea toda relación con el mundo. En este último caso debería tenerse en cuenta, por ejemplo, el modo en que nos relacionamos con nuestra casa y nuestros objetos personales.

Al ampliar la intencionalidad sexual a la intencionalidad afectiva debemos tener en cuenta la amplitud que Merleau-Ponty asigna al concepto de Libido. Merleau-Ponty define la libido del siguiente modo:

... es el poder general que tiene el sujeto psicofísico de adherirse a unos medios contextuales diferentes, de fijarse mediante experiencias diferentes, de adquirir unas estructuras de conducta. Es lo que hace que un hombre posea una historia.

¹⁶⁵ F. P., pp. 324: "Este aparato, es la mirada, en otros términos, la correlación natural de las apariencias y de nuestras progresiones cinestésicas, no conocidas en una ley, sino vividas como el empeño de nuestro cuerpo en las estructuras típicas de un mundo."

¹⁶⁶ Todo movimiento es siempre movimiento de algo.

¹⁶⁷ Ph. P., pp. 196. F. P., pp. 175.

Creemos que esta idea de libido puede ser entendida como la manera en que nos comprometemos afectivamente con el mundo, teniendo que cuenta que es para nosotros un mundo práctico y conformado también por nuestras valoraciones. Pocas personas podrán afirmar que les es totalmente indiferente dormir en su propia habitación que en cualquier otra o negar que carezcan de algún objeto personal que sea muy querido y casi invaluable para ellos, pese a que reconozcan que tenga poco valor económico. La intencionalidad afectiva es la responsable del hecho de que nunca estemos rodeados por cosas neutras, sino de un mundo en el que los entes son emocionalmente significativos para nosotros.

Además de esta relación afectiva con los entes, la intencionalidad afectiva nos compromete existencialmente con los otros cuerpos.

La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunta a un *cogitatum*; a través de un cuerpo apunta a otro cuerpo, se hace dentro del mundo, no de una conciencia. [Se da una comprensión erótica:] "el deseo comprende ciegamente vinculado un cuerpo a un cuerpo".¹⁶⁸

El deseo compromete a dos cuerpos en una proyección sexual. Es así que al haber ampliado la noción de sexualidad, nos encontramos con que ella es una manera de ser-en-el-mundo intersubjetivo. De esto se sigue que todo fenómeno afectivo-sexual tiene una significación existencial ya presupuesta en todo acto.

Nuestra actitud natural no es la de experimentar nuestros propios sentimientos o de adherirnos a nuestros propios placeres, sino de vivir según las categorías sentimentales del medio contextual.

De este modo, comprendemos que la intencionalidad afectiva permite establecer en esta dimensión un tipo de intersubjetividad que no está mediada directamente por lo lingüístico del lenguaje, pues: "Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo." La intencionalidad sexual es un tipo de comunicación entre los cuerpos que debe ser tomada en cuenta con la misma característica del diálogo.

El dimensión afectivo de la intencionalidad operante, entonces, nos abre a una comunicación o intersubjetividad corporal de reciprocidad casi perfecta, por la que

¹⁶⁸ Ph. P., pp. 194. F. P., pp. 173-174.

¹⁶⁹ F. P. Cabanes, pp. 175. Solo volveré a citar el texto en francés cuando me parezca que el pasaje traducido no sea lo suficientemente claro o cuando el pasaje original se brinde a interpretaciones que la traducción no ofrezca.

¹⁷⁰ Ph. P., pp. 439. F. P. Cabanes, pp. 389. Nótese que esta idea de un deseo producido por los medios contextuales es la idea que desarrolla posteriormente René Girard en toda su filosofía antropológica en torno al concepto de mimesis.

¹⁷¹ F. P. Cabanes, pp. 202.

somos un ser de a dos. Mi cuerpo siempre comprende a otros cuerpos, los otros cuerpos comprenden el mío, nuestras vidas están comunicadas y viven unas en otras; nos movemos constantemente entre acercamientos y distanciamientos de los otros, pero nunca dejamos de compartir un mundo producto de esta comunicación.

Con las intencionalidades motriz y sexual se debe caer en cuenta que nos encontramos remitiendo de modo *no-tético* a los otros dentro del mundo. “Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable”¹⁷², afirma Merleau-Ponty. Por estas dimensiones de la intencionalidad operante estamos en una dimensión metafísica. No vivimos en la realidad del naturalismo biologista extremo, ni en la dimensión neutralmente afectiva de un racionalismo absurdo. Todo acto humano supone una afectividad intencional que nos inserta en un mundo de deseos mediados en los que nos enseñan a odiar y a amar.

Esto nos conduce a la tercera dimensión de la intencionalidad operante: la intencionalidad comunicativa. Todo acto realizado está sumergido en la espesura del sentido inter-humano. Toda vez que hablamos o callamos participamos en una red mucho muy amplia de sentido que además tiene repercusión histórica. Por comunicación debe comprenderse antes que el gran comercio propagandístico actual de los medios masivos de comunicación, más bien el ámbito íntimo de la comunicación interpersonal no verbal. El modo en que las parejas se miran, el modo en que el neonato y su madre se comunican, el modo en que sentimos que la gente extraña que nos rodea nos expresa su conformidad o indiferencia; el modo en que nos hablamos sin palabras. Todos estos modos son los que deberíamos tener en cuenta cuando nos referimos a la intencionalidad comunicativa.

El mundo de la vida supone la comunicación de sujetos encarnados. La comunicación de los sujetos encarnados no se limita solo a la dimensión lingüística. Esto debe llamarnos la atención. Esta dimensión comunicativa debe ser estudiada por la filosofía, pues el valor expresivo de las experiencias se funda en la unidad antepredicativa del mundo de la vida. Así que por debajo de los actos de significación del pensamiento teórico y tético hallamos las experiencias comunicativas no lingüísticas. Antes del sentido significado hallamos el sentido expresivo, antes de la subsunción del contenido bajo la forma hallamos la “gravidez”¹⁷³ simbólica de la forma en el contenido.

Existe una reflexión sobre el lenguaje que proviene de Husserl y es rescatada por Merleau-Ponty: el lenguaje es expresión del fondo de la vida muda. Toda expresión es expresión de una experiencia. Y en la expresión de nuestras experiencias se funda la posibilidad de todo diálogo.

¹⁷² F. P. Cabanes, pp. 461.

¹⁷³ F. P. Cabanes, pp. 360 y 250.

En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador. Se da ahí un ser de a dos (...) somos, el uno para el otro, colaboradores en una especie de reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo.¹⁷⁴

En tanto el lenguaje es la expresión de esa experiencia muda que nos une al mundo y a los otros, ocurre que toda percepción es un acto sin sujeto (*Cogito tácito*), solo llega a convertirse en tal cuando es expresado, no antes. Si existe algún tipo de sujeto es un sujeto mediante y tácito (*Cogito mediante*). Esto nos sitúa como seres sin sujeto en la experiencia muda, implícita y tácita; pero también en sujetos mediante cuando llevamos a la expresión nuestras experiencias, nos convertimos en sujetos intencionalmente remitidos a los otros y al mundo. Cada existencia es la expresión de esta relación antepredicativa con los otros y el mundo. De ahí, que la expresividad o comunicatividad sea la tercera dimensión de la intencionalidad operante.

Como venimos argumentando, la labor del fenomenólogo consiste en pensar la relación del sujeto encarnado con los otros en el mundo irreflejo. Dicho de otro modo, la tarea fenomenológica consiste en la descripción del trascendental en estado naciente, por ello hemos analizado la intencionalidad operante. Este análisis nos ha demostrado que la estructura de lo trascendental está cohesionada por tres dimensiones: la motriz, la afectivo-sexual y la expresivo-comunicativa. En este sentido hemos sostenido que la intencionalidad operante es el nexos que cohesionan lo trascendental y que la reducción trascendental se ocupa de su descripción. Además, el estudio de la intencionalidad operante nos ha permitido comprender por qué todo acto humano presupone la intersubjetividad.

1.4. Conclusiones de la primera sección

La finalidad de esta primera sección consistió en aportar con un método fenomenológico con el cual pueda abordar el problema ya propuesto: ¿qué es el propio

¹⁷⁴ F. P. Cabanes, pp. 366.

¹⁷⁵ F. P. Cabanes, pp. 256: "la percepción originaria es una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente."

¹⁷⁶ F. P. Cabanes, pp. 255: "La percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal", "De forma que si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*I' on*) percibe en mí y no que yo percibo." Y en pp. 227: "El sujeto de la sensación (...) es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él."

¹⁷⁷ F. P. Cabanes, pp. 19.

cuerpo descrito a partir de sus vivencias? Teniendo en cuenta que *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty era un libro que trataba de la percepción y del propio cuerpo me pareció pertinente explicitar su método y con el mismo desarrollar mi ensayo sobre el cuerpo humano. La explicitación del método fenomenológico me conduce a sentar las siguientes conclusiones de esta primera sección:

1. El método fenomenológico consta de los siguientes momentos procedimentales:

	Momento procedimental y objetivo	Acciones a realizar
1°	Elección libre del fenómeno u objeto formal de estudio: central el tema de la investigación y la perspectiva	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Epojé</i> de las posturas tradicionales sobre el fenómeno estudiado - Retención del fenómeno en la conciencia
2°	Reducción fenoménica: descripción de la estructura esencial de fenómeno estudiado	<ul style="list-style-type: none"> - Descripción del fenómeno retenido en la conciencia - Variación imaginativa - Diálogo crítico con la tradición y presupuestos que surjan durante la reducción que se realiza conjuntamente a los dos puntos anteriores
3°	Reducción trascendental: reconexión de la estructura esencial del fenómeno a la estructura trascendental del mundo de la vida en la que el fenómeno estudiado aparece	<ul style="list-style-type: none"> - Conexión de la estructura esencial del fenómeno con los hilos intencionales operantes - Descripción del contenido intencional del fenómenos reconectado al mundo de la vida como fundamento o condición de posibilidad de la aparición del fenómeno

2. La explicitación del método me permitió:

a. Dialogar con las lecturas tradicionales sobre *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty.

- b. Criticar estas lecturas demostrando que la mayoría de ellas tienden a confundir la lógica de exposición con el método fenomenológico propiamente dicho.
 - c. Aclarar y desarrollar la definición, el papel dentro del método y la importancia para la fenomenología en general de la categoría intencionalidad operante.
3. Si bien el aporte aquí es considerable, en la medida en que dialoga críticamente con la tradición fenomenológica, se debe afirmar que es un primer paso en un proyecto mucho más amplio de investigación. Por lo tanto el método aquí propuesto es susceptible de revisión y perfeccionamiento.
 4. Teniendo en cuenta lo precedente, puedo asegurar que además de ser un aporte metodológico esta primera sección es un aporte para la ontología, pues el método explicitado me servirá como vía de acceso al estudio del mundo de la vida. Con lo que se cumple el requisito procedimental necesario para pasar a desarrollar el ensayo fenomenológico sobre el propio cuerpo.

2. ENSAYO FENOMENOLÓGICO SOBRE EL PROPIO CUERPO

En esta segunda sección cumpliré el objetivo general: describir fenomenológicamente el propio cuerpo a partir de sus vivencias para ofrecer una definición del mismo. Así que recurriré a la *epojé* con el objetivo de describir la vivencia del cuerpo. Mediante la reducción fenoménica describiré la estructura esencial de la vivencia del propio cuerpo. Pasaré a ejecutar una reducción trascendental que permitirá articular la vivencia del cuerpo humano con los otros en el mundo. Esto nos permitirá describir los nexos intencionales operacionales que mantienen unidos los elementos de la estructura trascendental: la relación del sujeto encarnado con los otros y el mundo. Veremos, pues, en qué medida la experiencia fenoménica del cuerpo está trascendentalmente ligada, como su condición de posibilidad, a los otros humanos y al mundo de la vida¹⁷⁸.

2.1. Elección del fenómeno y *epojé* fenomenológica

Los fetos, los niños, los adolescentes, los adultos, los viejos. Los hombres, las mujeres — entre ellas las embarazadas. Las y los bulímicos, los y las anoréxicas, las y los obesos; gordos, flacos; altos y petizos. Los ciegos, los mudos, los sordos, los mancos, los cojos, los tullidos, los epilépticos. Los sanos, los enfermos. Los vivos, los muertos. ¿Qué nos diferencia? ¿Tenemos o somos un cuerpo? ¿Qué lejos quedan nuestra infancia, aquel cuerpo pequeño, los cuerpos grandes, los cuerpos viejos, los cuerpos enfermos? ¿La diferencia de ellos y nosotros, de aquella etapa de la vida, de aquella enfermedad o del saludable estado, es la vivencia de nuestro propio cuerpo? ¿Cómo vivimos nuestro cuerpo? ¿Qué es nuestro propio cuerpo? ¿Qué significan, filosóficamente hablando, las vivencias del propio cuerpo?

¹⁷⁸

Para ello, tendremos como referentes de la discusión dos obras centrales. Por una parte, los aportes publicados en la monumental *Historia del cuerpo* en tres volúmenes, obra en la que no se registran estudios sobre el cuerpo en nuestro contexto latinoamericano. Por otra, los aportes plasmados en las memorias del coloquio titulado *El cuerpo en los imaginarios*, en los que se tienen reflexiones sobre el cuerpo en nuestro contexto, pero carentes de referencias a los aportes fenomenológicos. Si bien estas dos obras conjuntas serán los referentes bibliográficos centrales, no debemos olvidar que nos interesa reflexionar filosóficamente sobre el cuerpo humano, mediante nuestro método fenomenológico. Así que será más importante indagar y reflexionar sobre la vivencia del cuerpo humano, más que la referencia a los textos.

Metodológicamente, me apoyaré en la tradición fenomenológica ya que Merleau-Ponty es uno de los primeros fenomenólogos que estudió al cuerpo humano de manera central. Temáticamente atenderé a algunos aportes de fenomenólogos del cuerpo, sin intención de criticarlos o compararlos, sino con el fin de esclarecer los avances de nuestra investigación. Entre estos fenomenólogos puedo mencionar a Otto Bollnow, Gastón Bachelard, Hermann Schmitz y Peter Sloterdijk. Recurriré a algunos aportes suyos, pero sin olvidar que lo que nos interesa es un ensayo fenomenológico propio sobre el cuerpo humano.

El fenómeno que investigaré es la vivencia del propio cuerpo, de nuestro cuerpo. Solo esta vivencia puede darnos un criterio para aceptar filosóficamente lo que se afirma del cuerpo humano. La investigación que contraste posturas teóricas sobre el cuerpo seguramente será valiosa, pero no permitirá avanzar ni criticar a ninguna de las teorías convocadas; por lo que las vivencias del cuerpo sirven como criterio filosófico para evaluar lo que una teoría científica nos dice sobre nuestro cuerpo. Así que todas las investigaciones con las que dialogue tendrán su criba en la vivencia cotidiana del cuerpo humano. De tal modo, que quien desee poner en duda alguna de nuestras conclusiones, solo deberá compararlas fenomenológicamente con su propia vivencia del cuerpo. En este sentido, no busco contrastar teorías, ni aplicar teorías ya hechas, sino utilizar un método filosófico para ensayar una reflexión propia sobre las vivencias del propio cuerpo. Esto además de permitir la dimensión de crítica y reproche que toda ciencia exige, nos permite impulsar el amor por la reflexión y el diálogo.

Por lo tanto, llevaré a cabo un ensayo sobre las vivencias del propio cuerpo con una metodología fenomenológica porque esta postura filosófica es pertinente en la descripción de nuestras vivencias en general, pero también tomaré en cuenta una perspectiva histórica. Espero que la perspectiva histórica me permita complejizar las descripciones y reflexiones que vierta a lo largo de este ensayo. La importancia de la perspectiva histórica para el estudio del cuerpo podría justificarse del modo siguiente:

Abordar el cuerpo desde una perspectiva histórica permite restituir en primer lugar el núcleo de la civilización material, los modos de hacer y de sentir, las adquisiciones técnicas y la lucha con los elementos: el hombre "concreto" (...) "el hombre vivo, el hombre de carne y hueso". (...) Lo primero que restituye una historia del cuerpo es este mundo inmediato, el de los sentidos y los ambientes, el de los "estados" físicos, un mundo que varía con las condiciones materiales, las formas de alojarse, de realizar los intercambios, de fabricar los objetos, imponiendo modos distintos de experimentar lo sensible y de utilizarlo; un mundo que también varía con la cultura...

Así que la perspectiva histórica dentro de una investigación sobre el cuerpo humano permite restituir el mundo inmediato de los sentidos. También permite restituir las prácticas humanas, al tiempo que nos permite atender a las diferencias culturales que ellas suponen. Esta perspectiva supone un abordaje menos ingenuo al estudio del cuerpo, ya que permite desnaturalizar algunos saberes sobre el cuerpo. La perspectiva histórica exige atender algunos cambios en nuestra relación con el cuerpo.

Sin embargo, debemos tomar en cuenta el siguiente reparo. Una perspectiva histórica que solo toma en cuenta el decurso de la historia del cuerpo en occidente seguramente desconoce algunas de las particularidades históricas y culturales de nuestro país. Por

¹⁷⁹

Corbin, Courtine, Vigarello (Dir.), *Historia del cuerpo*, Tomo 1, pp. 17.

ello, atenderé a las investigaciones de las ciencias humanas más representativas en nuestro contexto intelectual. Entre ellas, el aporte más significativo en torno al cuerpo humano son las memorias del coloquio *El cuerpo en los imaginarios*. Considerando las publicaciones sobre el cuerpo humano en nuestro país, habría resultado particularmente provechoso entablar diálogo con investigaciones filosóficas. Lastimosamente no encontré ni una sola investigación de este tipo. En este sentido, parece que el presente trabajo llena un vacío teórico en nuestro medio académico. Espero que esta investigación sea útil a las siguientes generaciones.

En síntesis, puedo afirmar que dejo entre paréntesis todo el saber científico positivo sobre el cuerpo (por ejemplo la física); lo que me permite mantenerme dentro del discurso de las ciencias humanas. Mi perspectiva teórica es la fenomenológica y queda justificado su carácter científico con la exposición del método hecha en la primera sección de esta investigación. Habiendo establecido la vivencia del propio cuerpo como mi objeto formal de investigación y habiendo puesto entre paréntesis las teorías que se alejan de mi perspectiva metodológica, paso al segundo momento de este ensayo.

2.2. Reducción fenoménica del propio cuerpo

La reducción fenoménica es el proceso por el cual se pone entre paréntesis los presupuestos teóricos del prejuicio del mundo objetivo, con el fin de describir la vivencia del fenómeno. Esta descripción fenoménica supone, después de la *epoché*, retener la vivencia del fenómeno y realizar variaciones fenoménicas sobre el mismo. Las variaciones fenoménicas permiten discriminar lo esencial de lo no-esencial del fenómeno. En síntesis, la reducción fenoménica obliga a poner entre paréntesis, en *epoché*, las posturas teóricas para describir la vivencia del fenómeno en estado naciente. En este sentido, la pregunta que debemos responder aquí es la siguiente: ¿qué es nuestro cuerpo desde la vivencia cotidiana que de él tenemos?

2.2.1. El cuerpo visto y objetivado

Si revisamos las memorias del coloquio *El cuerpo en los imaginarios* resulta sorprendente que ninguna de las participaciones haya atendido al hecho de que en la actualidad no somos capaces de hablar de nuestro cuerpo sin recurrir al vocabulario médico. Por ejemplo, cuando oímos que alguien afirma: "me duele el apéndice" o "me duele el hígado". Ambas afirmaciones suponen la concepción de un cuerpo compuesto por órganos. Estos órganos se presentan como objetos, entidades abstractas de las que puedo disociarme como existente. De este modo, parece que la mayoría de las personas aceptan que su cuerpo es un organismo, un conjunto de órganos que componen su cuerpo. Como el cuerpo se compone de órganos, como si fueran partes de una máquina, es fácil suponer que algunas partes son dispensables.

Atender al préstamo que el lenguaje cotidiano hace del vocabulario médico es de mayor importancia para esta reducción ya que estas nominaciones rigen en gran medida la relación con nuestro cuerpo. Ya no nos duele la barriga, actualmente nos duele el hígado o el páncreas. Ya no nos duele porque hayamos comido algo fresco, sino porque tal vez tengamos gastritis. Nos duele una vértebra, tenemos cólico hepático, necesitamos vitaminas, queremos arreglarnos la nariz, necesitamos sacarnos las amígdalas, pensamos en hacernos una liposucción, las jovencitas quieren de regalo de cumpleaños un implante de senos, algunas lesbianas una mastectomía, otras quieren una ligadura de trompas, una sacada de matriz, algunos homosexuales una vaginoplastía, etc. Los charlatanes quieren curar las carnosidades de los ojos con gotas que contienen extractos de zanahoria, se dan recetas para el mal aliento, se habla de hueseros y también se cura el mal de bilis entre otras afecciones. Varias modelos desearían cambiarse los senos o aumentar el volumen de sus nalgas y varios obesos afirman en documentales que no quieren seguir "atrapados en sus cuerpos".

La popularización del vocabulario médico, el recurso a un lenguaje técnico para referirnos a nuestro cuerpo, lo convierte en un objeto. El cuerpo se convirtió en algo que está delante de la conciencia. Este objeto no es idéntico a nosotros, de algún modo es exterior a nosotros y podemos operar en él de diversos modos. Como descubriría con sorpresa el Emperador Adriano, en la novela de Yourcenar:

Es difícil seguir siendo emperador ante un médico, y también es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes solo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo."

El cuerpo como "compañero fiel", durante el transcurso de una enfermedad, suele transformarse en un monstruo que nos devora. Extraños cuerpos que habitan el cuerpo: un riñón que comienza a fallar, un estómago que no deja de arder, una muela que no nos deja en paz, un ecografía que nos muestra piedrecillas en nuestro interior exteriorizado o una oscura coloración que nos confirma la más terrible premonición. El cuerpo se transforma en un conjunto de órganos monstruosos que nos dañan desde el interior.

El cuerpo comienza a consumirnos. El cuerpo nos ataca y es irrefrenable cuando una de sus partes se descompone. Actualmente no necesitamos de la mirada de Hermógenes para vernos como un conjunto de órganos que funcionan para mantenernos vivos. No necesitamos del médico para comprender que el cuerpo es un saco de órganos internos, una interioridad conformada por partes, pues nuestro lenguaje cotidiano asumió ese prejuicio hace más de un siglo. Estas certezas populares nos permiten prescindir de un

¹⁸⁰

Margarita Yourcenar, *Memorias de Adriano*, Buenos Aires: Debolsillo, Trad. Julio Cortázar, 2007, pp. 11.

médico, pero no de aparatos y medicinas. Utilizamos aparatos y consumimos medicinas del mismo modo en que cargamos nuevos programas a nuestros aparatos digitales.

Por ello, la automedicación es otra muestra clara de cómo nos hemos convertido en nuestros propios médicos, en operarios técnicos de nuestro cuerpo. La automedicación ha reemplazado las antiguas purgas y sangrías. La automedicación es otro modo de operar en nuestro cuerpo como si operáramos un aparato electromecánico. La automedicación es un tipo de control sobre las enfermedades del cuerpo. Esta práctica de control sobre el cuerpo se ha popularizado por la intervención del vocabulario médico. Hablar técnicamente del cuerpo transforma a cualquier vecino o compañero de viaje en médico de turno. De este modo se ha construido una medicina que no es tradicional ni académica, sino popular. Gracias a la popularización del vocabulario técnico médico hemos descompuesto nuestro cuerpo en órganos a los que podemos achacar tal o cual enfermedad. Gracias a esta práctica el cuerpo se ha convertido en un conjunto de partes objetivables. Como etimológicamente objeto es aquello que está fuera y delante de la conciencia, el discurso médico popular nos permite experimentar nuestro cuerpo como algo externo y objetivo.

Ya no somos un cuerpo, tenemos un cuerpo y periódicamente debemos desinfectarlo, curarlo, desintoxicarlo, tratarlo médicamente. Nos hemos convertido en médicos de nosotros mismos, al tiempo que hemos convertido a nuestro cuerpo en un paciente externo, en un objeto que vemos con prudente distancia. El cuerpo posee órganos internos, partes que a veces fallan y pueden acabar devorando a su amo. ¿Pero esta experiencia del cuerpo objetivo —del cuerpo visto como un conjunto de órganos internos exteriorizados—, es una experiencia natural, o por el contrario, fue creada históricamente? Un breve repaso por el siglo XVI y XVII nos permiten sostener que la conciencia del cuerpo como algo externo y objetivo no es una postura natural, sino que tienen un origen y un desarrollo que aquí solo alcanzaremos a esbozar como parte del diálogo crítico exigido por la reducción fenoménica.

En el siglo XV gobernaba todavía una concepción humoral del cuerpo, con dinámica de fluidos, mezclas, flujos, interrelaciones que comunicaban los humores de un cuerpo con otro y con las estaciones. En cambio, la anatomía buscó una concepción "desencantada" del cuerpo humano basada en el tacto y la visión de sus partes elementales. La anatomía humana surgió separándose de la concepción del hombre inmerso en el cosmos como un gran útero para crear partes del cuerpo mediante el principio de fragmentación.

La figura definitiva no fue Leonardo Da Vinci, quien poco influjo tuvo sobre la medicina, sino el belga, profesor de la universidad de Padua, Andrés Vesalio¹. Vesalio publicó en 1542 *De humani corporis fabrica* (De la estructura del cuerpo humano) y

¹ Daniel Arasse, "La carne, la gracia, lo sublime" en Corbin, Courtine, Vigarello, *Historia del cuerpo*, T. 1, pp. 420. Una diferencia radical entre Da Vinci y Vesalio está en el método, mientras el primero propone un método analógico, el segundo se apoya en un método descriptivo.

con ella impulsó el estudio de la anatomía, convirtiéndola "en el fundamento de la ciencia médica."¹⁸² Antes de Vesalio, los médicos dictaban la clase mientras un barbero o un carnicero diseccionaba el cuerpo y un estudiante ayudaba a mostrar los músculos extraídos. Después de él, la disección se convierte en una de las prácticas más interesantes y dignas de los médicos. Con Vesalio se deja de lado ortodoxia de los textos clásicos, como la obra de Galeno, para tomarlos como puntos a corregir o refutar durante las disecciones. Además del espíritu indagador, Vesalio dio un aporte decisivo a la anatomía: la ilustración del cuerpo humano como una estructura¹. Jan van Calcar, discípulo de Tiziano, realizó las ilustraciones de la obra de Vesalio por encargo de su autor.

Permitir ver sobre el papel lo que podía ser observado sobre la mesa de disección es la función que Vesalio atribuye a las suntuosas ilustraciones de la obra. La transformación del lector en espectador, la voluntad pedagógica en el uso de las ilustraciones, su despliegue intensivo, son novedades que aporta el siglo XVI anatómico.¹

Las ilustraciones formaron parte de una riquísima relación entre estética y saber científico, ya que las ilustraciones permitían demostrar, en el sentido fuerte del término, lo que la voz del profesor enunciaba. La anatomía como saber científico del cuerpo se nutría de los artistas bajo la convicción de que la ilustración era esencial dentro del dispositivo del conocimiento que se sustenta en la descripción de la percepción visual. Además, de permitir que la ciencia se vea realizada por la libertad con que los artistas representaban cadáveres con una retórica propia. Un esqueleto de espaldas, al parecer sollozando, muy parecido al Adán de Masaccio.

Los artistas introdujeron una retórica de los cuerpos diseccionados que sirvió también a la popularización de esta nueva ciencia, ya que la hacía más asequible al desprecio de los melindrosos. La anatomía ganaba adeptos por su expresión bella. Desde el trabajo de Vesalio, la anatomía debe permitir ver sobre el papel lo que podía ser observado sobre la mesa de disección. Así, la anatomía establece un discurso sobre el cuerpo humano basada en la exposición del cuerpo:

¹⁸² Roy Porter y Georges Vigarello, "Cuerpo, salud y enfermedades" en Corbin, Courtine, Vigarello, *Historia del cuerpo*, T. 1, pp. 333.

¹⁸³ Rafael Mandressi, "Disecciones y anatomía" en Corbin, Courtine, Vigarello, *Historia del cuerpo*, T. 1, p, 303.

¹⁸⁴ Comprende que aquí se pueda objetar el hecho de que las primeras anatomías ilustradas corresponden a Berengario da Capri. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que no llevaban la reflexión al nivel que lo hizo Vesalio, por lo que tampoco tuvieron la fama de este último. Cfr. *Ibid.*, pp. 310.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

La *Anatomía* permite la lectura del cuerpo a través de una serie de operaciones de corte del cadáver; los tiempos de la acción comprenden los tiempos de la exposición, partiendo de la lectura. La lectura de un texto se convierte en lectura de un cuerpo."

La exposición del cuerpo mediante las ilustraciones permitía que gobierne una atención por el cuerpo visto, antes que por el cuerpo sentido. Esta atención en el modo en que el cuerpo era descrito y representado permitió que la anatomía creara un discurso médico-estético del cuerpo objetivo y a-subjetivo. El trabajo de los artistas demostraba e ilustraba lo que el trabajo de los anatomistas buscaba: la comprensión objetiva del cuerpo a partir de sus partes y que el conocimiento de éstas permitía comprender la vida. La vida se reducía a la comprensión de un cuerpo que se puede tocar, descomponer en partes y mostrar. El cuerpo se convierte en objeto, en algo que está delante de una conciencia que pregunta por la estructura de un todo vital. La apertura de cadáveres y su representación proporcionaron un dispositivo técnico que permitía dejar de lado los discursos anteriores sobre el cuerpo y la vida.

En 1732 Jacques-Bénigne Winslow publica una obra de anatomía en la que aparece la noción de "pieza". Para Winslow, el cuerpo humano es una estructura formada a partir de piezas. Una pieza es un fragmento, un pedazo, una parte. Así, la anatomía se convierte en el estudio de las partes que estructuran al cuerpo. En este movimiento de manipulación del cuerpo mediante la emergencia de la anatomía, Mandressi cita al anatomista Du Lamens, "la anatomía no trata del cuerpo entero y continuo, sino dividido en partes y miembros..."¹⁸⁶ Esta noción de parte permite que la metáfora de la estructura y de la máquina dominen de manera privilegiada el conocimiento sobre el cuerpo en el siglo XVII.

Desde entonces, la anatomía considera que la comprensión de la disposición de las partes basta para comprender las funciones vitales y explicarlas. La vida dejaba de ser un milagro para convertirse en el resultado de las funciones de un todo organizado que podía explicarse mediante el conocimiento de sus partes. Partes que eran expuestas para que todos las vieran y conocieran.

Es así que los aportes de Vesalio y Winslow están por debajo de toda concepción mecanicista del cuerpo, de toda concepción objetiva de cuerpo. Incluso por detrás de la definición cartesiana de cuerpo como una máquina automática¹⁸⁸:

¹⁸⁶ Mandressi, "Disecciones y anatomía" en Corbin, Courtine, Vigarello, *Historia del cuerpo*, T. 1, pp. 313.

¹³⁷ Mandressi, "Disecciones y anatomía" en Corbin, Courtine, Vigarello, *Historia del cuerpo*, T. 1, pp. 317.

¹⁸⁸ Cfr. René Descartes, "Meditación segunda" en *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Aguilar, 1973, Trad. Juan Gil Fernández.

A fuerza de fragmentar la materia corporal cada vez más finamente, se llega, pues, a partes cuya segmentación no produce ya diferencias, sino igualdades. Considerada desde este punto de vista, la división anatómica se hace eco de un método "que los más excelentes filósofos llamaron *analysis*, es decir, resolución", por medio del cual se procede desde el todo hacia las partes, "o de lo compuesto a lo simple, o del efecto a la causa, o de las posteriores a las precedentes". Resolución quiere decir pues análisis, que en anatomía significa disección: recorte, "descomposición artificial" de un cuerpo para conocer las partes que lo componen. Pero la división que es un gesto concreto ejecutado sobre el cadáver, es también la actualización de una organización del pensamiento; aquí el escalpelo es igualmente un instrumento del espíritu. La "parte" resulta de la división del cuerpo, cortado tanto por la hoja del diseccionador como por el pensamiento del anatomista.¹

Este proyecto de desencantar la vida, fragmentando al cuerpo humano por medio de la resolución o disección o análisis o representación de partes condujo a que las vivencias existenciales de nuestra subjetividad se convirtieran en epifenómenos de procesos mecánicos. De la definición de cuerpo como "una máquina automática que se compone de partes que funcionan armónicamente", se sigue que ninguna de las vivencias que revelan nuestra existencia corresponde a la subjetividad humana. Las vivencias que revelan nuestra existencia son, por ejemplo, el hambre, el dolor, el placer. Si estas vivencias son el efecto de una causa mecánica, entonces no poseen dimensión subjetiva. Por lo tanto, la objetividad del cuerpo excluye la subjetividad. Por lo tanto, el cuerpo objetivo del mecanicismo es un cuerpo a-subjetivo.

Así por lo menos procede Descartes cuando afirmar que él es una cosa pensante inespacial e indivisa y no su cuerpo que es un compuesto de partes, una máquina. Esta concepción a-subjetiva del cuerpo humano deja de lado vivencias subjetivas tan ineludibles como el dolor, el placer, el hambre, la sed y "otros apetitos por el estilo", además de "unas ciertas propensiones a la risa, a la tristeza, a la ira o afectos de este tipo". Pero la concepción anatómica y mecanicista del cuerpo no solo deja fuera de la subjetividad humana a las vivencias existenciales individuales e intersubjetivas. Aquí también Descartes es el más consecuente de los mecanicistas, pues propone que al no existir implicación ontológica entre cuerpo y subjetividad, la relación con los progenitores es indiferente para el conocimiento de la verdad del sujeto. Dicho de otro modo, toda la vivencia de la maternidad, la procreación, la gestación, el nacimiento, carecen de espesor subjetivo; son procesos mecánicos y no nos dicen nada sobre nosotros mismos:

En lo que se refiere a los padres, aunque sea verdad todo lo que haya pensado sobre ellos, no me conservan, sin embargo, ni me han creado de ninguna

¹³⁹ Corbin, Courtine, Vigarello, *Historia del cuerpo*, T. 1, pp. 317.

¹⁹⁰ René Descartes, "Meditación sexta" en *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Aguilar, 1973, Trad. Juan Gil Fernández, pp. 110.

manera, en tanto que soy una cosa que piensa, sino que han puesto tan solo ciertas disposiciones en una materia en la cual he juzgado que yo, es decir, mi mente, que acepto ahora únicamente por mí, me encuentro comprendido.

De todo este desencantamiento del cuerpo se sigue necesariamente que no exista diferencia alguna entre el cuerpo vivo y el cuerpo muerto como bien indica Descartes en numerosos pasajes de sus obras, en especial en el artículo 6° del *Tratado de las pasiones del alma*:

Consideremos, pues, para evitar este error, que la muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, del mismo reloj, u otra máquina, cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento.^{1 2}

El cuerpo máquina es, ante todo, un cuerpo a-subjetivo, un cuerpo objetivo. El hombre deja de ser su existencia corporal y el cuerpo se convierte en un objeto mecánico que es propiedad de cada individuo. En la concepción mecanicista, el hombre deja de ser un cuerpo y pasa a tener un cuerpo. El cuerpo que se tiene no es identificable con la subjetividad, al punto en que no hay lugar para la diferencia entre el cuerpo vivo y el cuerpo muerto. Ambos son objetos ocupan un lugar en el espacio. Ambos están compuestos de partes que son reemplazables, razón por la que ambos pueden diseccionarse. Sea para inspeccionar el cuerpo muerto y describirlo, sea para implantes de senos o intervenciones ortopédicas.

Como hemos visto, el discurso del cuerpo objetivo está basado en el principio de fragmentación, emparentado con el método analítico y la representación estética del cuerpo visto. Este cuerpo objetivo es visto siempre en tercera persona. Este cuerpo impersonal se presenta usualmente bajo la introducción: "el cuerpo humano se compone de...", "las partes del cuerpo son..." Esta introducción nos induce a pensar que nuestro propio cuerpo se confunde con aquel que puede fragmentarse en partes elementales. Este cuerpo objetivo negativamente puede definirse como aquello que no soy yo, pero me representa. En este sentido, es un cuerpo en el que no reside ninguna subjetividad; lo que produce una disociación ontológica entre nuestro propio cuerpo y las partes del cuerpo humano. Este cuerpo a-subjetivo es producto histórico de la representación del cuerpo como máquina compuesta de partes. La capacidad de representar y ver las partes internas del cuerpo impulsó la disociación entre subjetividad y cuerpo.

¹⁹¹ René Descartes, "Meditación sexta" en *Meditaciones metafísicas*, pp. 83-84.

¹⁹² René Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, Buenos Aires: JCE Ediciones, Trad. Aldo Pérez Volonté, 2008, pp. 29.

Aquí surge un distingo fundamental: el cuerpo objetivo como representación carece de subjetividad, por lo tanto, carece de vida. En cambio, el cuerpo subjetivo es un propio cuerpo. No puedo pensar que me duele el estómago, sino fuera porque percibo el dolor en mí. Si percibo el dolor en mí, entonces estoy vivo. Percibo mi cuerpo, mejor, mi cuerpo me percibe luego estoy vivo. El cuerpo objetivo o a-subjetivo es un cuerpo no-viviente; en cambio, nosotros somos un propio cuerpo. Por lo tanto, parece que tenemos dos modos de experimentar al cuerpo, como cuerpo visto y a-subjetivo y como propio cuerpo subjetivo vivido⁹³.

Sin embargo, pese a que esta diferencia es fundamental, la concepción del cuerpo objetivo o a-subjetivo dominó el Siglo de las Luces y estuvo presupuesto en los debates sobre si los indios tenían o no alma, ya que el cuerpo no implica al alma, y llega hasta nuestros días con la búsqueda de "la parte fundamental de todas las partes", en la investigación del genoma humano. En todo ese periodo tanto por la difusión de manuales, como por los programas de salud preventiva y la constante relación de médicos y pacientes, generados por el establecimiento de las clínicas, el vocabulario técnico médico se popularizó. De este modo, la concepción del cuerpo a-subjetivo y visto¹⁹⁴ está por debajo de la libertad con que actualmente los hombres y las mujeres de nuestra época pueden operar su cuerpo para transformarlo. Cambiar de nariz, aumentar bustos, mastectomías, vaginoplastías, órtesis y prótesis. De este modo surgió el prejuicio de un cuerpo objeto y su posterior popularización.

¿Pero es esta la única experiencia cotidiana del cuerpo? ¿Acaso solo tenemos un cuerpo y no somos en gran medida nuestro cuerpo? ¿Queda actualmente, en una época dedicada por entero al cuerpo objetivo, algún resquicio en el que nos experimentemos como seres corpóreos? Parece que la experiencia del cuerpo a-subjetivo y visto supone por "debajo" suyo la experiencia del cuerpo subjetivo y vivido, según vimos el distingo aquí logrado. Pero sabemos poco acerca de este cuerpo subjetivo y vivido, solo un segundo embate dentro de esta reducción fenoménica nos permitirá su descripción, para ello centraremos nuestra atención en nuestras vivencias cotidianas.

2.2.2. El propio cuerpo desde la cotidianidad vivida

Es cierto que nuestra comprensión de nuestro cuerpo está mediada por el uso popularizado de términos técnicos de la medicina, pero podemos acceder a un nivel más profundo, fenomenológicamente hablando, si ponemos esta mediación entre paréntesis. Al poner entre paréntesis el discurso médico popularizado encontramos que el cuerpo es

¹⁹³ Husserl presenta esta diferencia del siguiente modo: *Körper* como cuerpo objetivo y *Leib* como cuerpo vivido. A su vez, H. Schmitz diferencia al cuerpo visto del cuerpo sentido. Estas diferencias las expuse en otro mi conferencia titulada "Cuerpo y corporalidad", inédita.

¹⁹⁴ Modernamente construido por el saber anatómico y fisiológico impulsado por Vesalio y Winslow, además del mecanicismo y el racionalismo.

lo menos visible en nuestra cotidianidad vivida. Desde una perspectiva fenoménica, el cuerpo nunca se presenta a sí mismo en la cotidianidad como si fuera un objeto. La preocupación por las cosas del mundo y nuestra rutina pierden de vista al cuerpo como un objeto. Nos despertamos, nos bañamos, desayunamos y después realizamos nuestras ocupaciones diarias sin detenernos a pensar qué es el cuerpo, sin vernos como un cuerpo. En la calle, en el trabajo, en el colegio, en el hogar tampoco vemos cuerpos, nos encontramos con personas, con familiares, hombres, mujeres, niños, ancianos, pero no vemos estrictamente cuerpos, ni siquiera vemos rostros. Vemos gestos, oímos tonos de voces y en ellos reconocemos a nuestros interlocutores. Lo que percibimos en la vivencia cotidiana son existencias singulares, mas no cuerpos objetos. Por lo tanto, en la cotidianidad vivida, el cuerpo no se reduce por completo a un objeto visto, no es solo un ente a-subjetivo compuesto de partes. Describir un poco nuestra percepción cotidiana nos ayudará a comprender lo aquí afirmado.

Generalmente dejamos que el mundo pase a nuestro alrededor sin prestarle atención a los detalles. Sin embargo, a veces nos quedamos mirando algo, una piedra con forma de algo en el camino o el lunar en la nariz de alguien. Pero esto es algo muy extraño, es como estar en un sueño en el que alguien más nos despierta después de un momento. Por ello no vemos cuerpos, ni partes de cuerpo, vemos existencias que se comunican recíprocamente. Si nos ponemos a pensar en ello, en realidad no conocemos con exactitud el color de ojos de la mayoría de nuestros conocidos. Sin embargo, podemos reconocer su silueta por la noche o en un "mar de gente", como suele decirse. Desde este punto de vista nunca vemos cuerpos, éstos son invisibles en tanto extensiones a-subjetivas. No vemos cuerpos porque percibimos modos de expresión de la existencia de los sujetos con los que habitamos el mundo. De un modo muy parecido, las cosas no se presentan como cosas extensas, sino como el modo en que el mundo expresa su modo de existir. No vemos cosas, sino percibimos el modo en que el mundo expresa su existencia y esta existencia no es idéntica a la de los sujetos. Por ejemplo, el modo de existencia de una silla no es comparable en modo alguno al modo de la existencia de alguien que convive con cada uno de nosotros. El retrato de un familiar, la casa en que habitamos, la cama en que dormimos, el lugar en el que trabajamos no son objetos ni cosas extensas, sino entidades significativas. Las entidades significativas en las que se expresa el mundo son las que percibimos cotidianamente a nuestro alrededor.

La percepción que de ellas tenemos surge porque nuestro cuerpo se retrae. Nuestro cuerpo se "esconde", se des-objetiviza para que podamos percibir las entidades en que el mundo manifiesta su existencia. El cuerpo deja de ser un objeto visto, se des-constituye como objeto. Por ejemplo, cuando tocamos "algo" no sentimos nuestra mano, sino la dureza, la resistencia de ese "algo". Ese "algo" manifiesta o revela su resistencia sin que por ello nuestros dedos se revelen en su cantidad determinada de cinco. Por el contrario, los dedos se esparcen por la superficie de ese "algo" revelando características distintas. No podemos afirmar que cuando tocamos "algo" lo hacemos con la mano, ya que los dedos se esparcen por la superficie rugosa, en la temperatura del agua, su resistencia, en la fuerza del viento. Cuando tocamos "algo". Este "algo" es

percibido con todo el cuerpo sin que éste se presente como un conjunto de partes. Cuando de pronto el sonido del timbre nos asusta, no sentimos la timbrada en el oído, sino que estremece todo nuestro cuerpo. Cuando degustamos un chocolate sabroso, todo nuestro cuerpo se convierte en un paladar degustador. Cuando percibimos una entidad del mundo, ésta es percibida gracias a que dejamos de percibir nuestro cuerpo.

Nuestro cuerpo se retrae para que podamos captar "algo" del mundo; toda entidad significativa guarda un "algo" que proviene solo del mundo. Si solo percibiésemos nuestra perspectiva significativa del mundo, el mundo sería absolutamente homogéneo. Pero el mundo posee una textura que percibimos gracias a que nuestro cuerpo se retrae. Al percibir las entidades del mundo, dejamos de percibir nuestro cuerpo. Cuando el cuerpo percibe intencionalmente la realidad se des-constituye en tanto objeto.

Si bien nuestro cuerpo se retrae para percibir las entidades del mundo, nunca podemos negar que somos nosotros quienes las percibimos. Alguien podría preguntar al respecto. ¿Acaso nos convertimos en seres incorpóreos? ¿Acaso dejamos de tener cuerpo para percibir todas las entidades? ¿Acaso podemos prescindir del cuerpo para relacionarnos con el mundo? ¿Si el cuerpo es el que nos permite experimentar al mundo, no es contradictorio afirmar que éste se retrae para percibirlo? Si aceptamos que cuerpo es "aquello que tiene extensión limitada, perceptible por los sentidos", propuesta por la Real Academia de la Lengua Española, las preguntas precedentes nos exigirían detener esta investigación. Pero si nos contentamos con una definición de cuerpo tan restringida y poco atenta a nuestras experiencias cotidianas, confundiríamos nuestra existencia con la que corresponde a las cosas extensas. Por ende, no podríamos conocer nada sobre el modo en que cotidianamente vivimos. Ni nuestro cuerpo deja de existir en la percepción del mundo (salvo que estemos muertos), ni lo que percibimos son cosas extensas. Nuestro cuerpo se retrae, pero no por ello deja de existir y las cosas que percibe no se presentan al modo de una extensión (largo, ancho y profundo), sino como entidades significativas que poseen cierto volumen indeterminado.

No vemos cosas extensas en la cotidianidad. Lo extenso se define por sus atributos a lo largo, ancho y profundo. Si las cosas fueran prioritariamente extensas, tendríamos la posibilidad de verlas en su extensión absoluta y serían claramente visibles por todas sus caras. En cambio, vemos que las cosas no son experimentadas de ese modo. Nunca las vemos con todas sus caras, ni tenemos conciencia plena de su extensión. Las entidades del mundo se presentan voluminosas. Estas entidades voluminosas no se presentan como objetos extensos. Es decir, no se presentan como un largo, ancho y profundo que están delante de la conciencia. Por el contrario, solemos experimentar a las entidades del mundo como entidades voluminosas en las que podemos habitar.

Por ejemplo, cuando vemos un cuadro nos sumergimos en la profundidad que presenta, sentimos respirar la atmósfera plasmada en él como si saliese de su marco, o como si nosotros entráramos en él. Dicho de mejor modo, el marco queda borrado y habitamos el cuadro, su paisaje nos rodea. Nos sentimos en medio de su atmósfera, con los

personajes del cuadro o en medio del paisaje. Vitalizamos el cuadro, lo hacemos respirar. Si nos proyectamos como una figurilla de papel pintado dentro del cuadro, vemos que pierde sus perspectivas y sentimos que algo no está bien. El cuadro es violentado. Cuando vemos el cuadro lo experimentamos y lo vitalizamos porque habitamos en la atmósfera que crea, lo habitamos y no lo violentamos. Pero esto sucede a exigencia de que no me tome como un objeto cualquiera, ni que tome al cuadro como una simple cosa extensa. Si me tomo como una figurilla o si tomo al cuadro como una cosa extensa, pienso en relaciones matemáticas. Trato innecesariamente de establecer lo largo, ancho y profundo de ambas entidades. El cuadro puede medirse y nuestro cuerpo también, pero no se nos presenta de ese modo en la experiencia cotidiana. Por lo tanto, el volumen de las entidades no es objetivo, es decir no está enfrente de nuestra conciencia, más bien nos rodea; por ello, el volumen de las entidades es atmosférico.

Merleau-Ponty afirma que toda percepción "se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima"¹⁹⁵. Esta atmósfera de generalidad ocurre porque nuestro cuerpo no es una "extensión limitada". Nuestro cuerpo es una subjetividad que permea las entidades del mundo. Por eso nunca vemos nuestro cuerpo percibiendo el mundo, sino que percibimos al mundo en tanto nuestro cuerpo es una subjetividad encarnada. No dejamos de ser seres corpóreos cuando percibimos las cosas.

Eso que comúnmente llamamos cuerpo es nuestra subjetividad encarnada. Esta subjetividad encarnada habita una atmósfera en la que los límites corporales se difuminan. Mientras percibimos carecemos de límites extensos. Vivimos cotidianamente en una envoltura recíproca del mundo y nuestra subjetividad. Nuestro cuerpo vivido es una subjetividad que percibe atmosféricamente la realidad. Como acertadamente afirma Merleau-Ponty:

Ya la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico, revela aquí unos "alimentos", allí un "escondrijo", da a los "estímulos" un sentido que no tenían.¹⁹⁶

Nuestro cuerpo no es una cosa extensa porque nuestro cuerpo no es visible. El cuerpo se torna un volumen subjetivo significativo¹⁹⁷ en el horizonte presupuesto en toda percepción. Un horizonte que no está separado de lo que soporta, sino que se confunde formando una atmósfera perceptiva. Para que podamos disfrutar con satisfacción de un sabor o de la música debemos dejar de lado el hecho de todo el proceso fisiológico

¹⁹⁵ F. P. Cabanes, pp. 230. Ya realizada la discusión metodológica, solo citaré la versión francesa y las demás traducciones cuando el pasaje presente recortes o cambios de sentido. Cuando los pasajes citados no supongan mayores inconvenientes, solo citaré la traducción de Cabanes. Esto con el fin de no sobrecargar las citas a pié de página más de lo debido.

¹⁹⁶ F. P., pp. 206.

¹⁹⁷ Este carácter significativo será debidamente dilucidado con la reducción trascendental cuando se describa su nexos intencional operante en la relación trascendental con los otros y el mundo.

presupuesto. La música no dice nada por la respuesta al estímulo de una determinada vibración. La música nos expresa modos de sentir el mundo porque la percibimos en un ritmo en el que nosotros habitamos, porque los límites entre lo escuchado y quien escucha se esfuman. Al oír música habitamos una atmósfera sonora en la que nos sentimos atingidos. Nuestro cuerpo se invisibiliza, se des-constituye como objeto, se retrae para que podamos percibir al mundo, por ello en la experiencia cotidiana nunca solemos ver cuerpos.

Nuestro cuerpo no existe en la experiencia cotidiana como un ente visible o audible, su capacidad de anexarse objetos lo demuestra. Todo aquel que haya usado anteojos o teléfono puede dar cuenta de ello. Los anteojos se des-cosifican para dejar paso a la visión de lo que está más allá de ellos. Cuando miramos los lentes dejamos de mirar lo demás; solo cuando no miramos los lentes, podemos mirar lo demás. Del mismo modo con el teléfono, éste desaparece mientras la comunicación se realiza. De un modo muy semejante, cuando asistimos a un concierto de piano, salvo que el pianista sea pésimo en su arte, nunca escuchamos el rechinar de las piezas metálicas o las de madera; solo habitamos la música. En el caso de la música nosotros mismos somos el medio en el que ella resuena, nos convertimos en un medio viviente, en la atmósfera en la que todo acontece. Al parecer tenemos la capacidad de invisibilizar o inaudibilizar las cosas del mundo, de borrar los límites que hacen del instrumento y del cuerpo humano dos cosas separadas. Es decir, somos capaces de *incorporar* anexos a nuestro cuerpo.

En la misma línea de argumentación, podemos afirmar que en las relaciones sexuales no tenemos un cuerpo. Por el contrario, nos convertimos en dos subjetividades voluminosas que han sido capaces de envolverse recíprocamente. Los límites anatómico-fisiológicos quedan entre paréntesis, suspendidos, y los amantes quedan mutuamente envueltos en una atmósfera afectiva. Si los amantes afirman que han entrado uno en el otro, que cada uno guarda a su pareja en su interior, se debe comprender en el sentido en que dos subjetividades voluminosas se sienten cohesionadas existencialmente, comunicadas en un solo volumen subjetivo significativo para los involucrados.

Por lo tanto, ni nos convertimos en seres incorpóreos, ni dejamos de tener cuerpo para percibir todas las entidades, ni podemos prescindir del cuerpo para relacionarnos con el mundo, ni es contradictorio afirmar que éste se retrae para percibirlo porque el cuerpo es ante todo la vivencia de nuestra existencia como voluminosidades subjetivas. Dicho de otro modo, el cuerpo se presenta a la reducción fenoménica como la vivencia existencial de "mi" subjetividad. Gracias al cuerpo toda percepción es "mi" percepción de una entidad del mundo. El cuerpo que se retrae para percibir las entidades del mundo no es una entidad objetiva extensa, porque nunca lo veo desde fuera de mí, ni puedo determinar cotidianamente sus dimensiones, ya que el cuerpo es una subjetividad voluminosa, una percepción atmosférica que siempre está más allá de sus límites anatómicos; en consecuencia como un volumen subjetivo, como una existencia atmosférica.

Por lo anterior comprendemos que la vivencia cotidiana, nuestro cuerpo nunca es un ente anatómico, un objeto visto. Nuestro cuerpo no es un objeto abstracto y a-subjetivo, es un propio cuerpo. Propio cuerpo quiere decir subjetividad voluminosa. Por lo tanto, esta reducción fenoménica nos permite afirmar que el cuerpo es fundamentalmente una subjetividad atmosférica. No posee los límites definidos que la anatomía nos enseña. Nuestro cuerpo no es un conjunto de órganos, sino una subjetividad permeada por el mundo y su relación con los otros, una subjetividad que permea y es permeada por lo que percibe. Cuando los otros y lo que hay en el mundo entran en contacto conmigo, no los percibo como cosas delante de mí, sino en una atmósfera en la que yo no puedo dissociarme de ellos. Mi existencia corpórea los arranca de la indiferenciación y ellos — sean los otros o las cosas del mundo— me sitúan como una subjetividad comprometida con sus actos. Precisamente por esta inmersión en el mundo de la vida, la visión anatómica del cuerpo y el vocabulario médico pueden denunciarse como un prejuicio: suponen ser anteriores, cuando en realidad son el resultado de la abstracción de nuestra atingencia atmosférica a los otros y al mundo de la vida. A continuación se debe profundizar este primer hallazgo. Por lo tanto será necesario profundizar una vez más esta reducción fenoménica para comprender de mejor modo en qué sentido nuestro propio cuerpo es una subjetividad atingida atmosféricamente al mundo. Después será posible pasar a la reducción trascendental.

2.2.3. El propio cuerpo es una subjetividad atingida

Sostener la tesis de que nuestro cuerpo es una subjetividad atingida supone exponer qué comprendemos por subjetividad, atingencia. En este apartado daré cuenta de los términos subjetividad y atingencia con la finalidad de describir la estructura esencial del propio cuerpo. La reducción trascendental se encargará de describir el modo en que el propio cuerpo está atingido atmosféricamente al mundo de la vida.

La subjetividad, según Hermann Schmitz, no es el ámbito de lo relativo y erróneo, contrapuesto al verdadero e inapelable ámbito de la ciencia objetiva. Subjetividad no es poca inteligencia, sino "ser tocado afectivamente"¹⁹⁸, por lo que la objetividad es una privación del ámbito de la interpelación existencial. En los hechos objetivos, así como en los cuerpos diseccionados, y los cuerpos objeto, siempre falta la característica fundamental de la subjetividad. Estos cuerpos y estas situaciones no tienen relación inmediata, directa e irrefleja conmigo. No me atingen. En cambio, *la subjetividad es sentirse afectado o atingido existencialmente por algo o alguien*. La vivencia existencial (por ejemplo, el hambre, el dolor, el placer, la maternidad) es mi subjetividad inalienable, ya que nadie se puede quitar el hambre por mí.

¹⁹⁸

Soentgen. Jens, "Subjetividad del cuerpo: la obra de Hermann Schmitz", conferencia inédita, dictada en marzo de 2000 en la Universidad Federal de Goiás, Gioana. Trad. Martin Mercado.

Por ello, comprende al propio cuerpo como la vivencia existencial de "mi" subjetividad atingida. La subjetividad es vivida como "mi adhesión (*Menhaftigkeit*) a ciertas situaciones, el hecho de que yo me interese por una cosa; que sea afectado por alguna cosa."¹⁹⁹ Por ello comprendo al propio cuerpo como mi "ser-dado-en-situación."²⁰⁰ Por ello, esta concepción de cuerpo no corresponde a la del cuerpo visto y objetivado. Las vivencias existenciales son el sustrato de la subjetividad de mi propio cuerpo; ellas conforman la estructura esencial de mi propio cuerpo ya que no podrían darse en la hipotética ausencia de mi existencia subjetiva-corporal. *De este modo podemos definir al propio cuerpo como mi subjetividad atingida por vivencias existenciales.* Estas vivencias siempre tienen el carácter de mi atingencia inalienable con respecto al mundo. Las vivencias existenciales son el contenido fenoménico o perceptivo de toda atingencia de mi cuerpo propio. Soy yo, en tanto propio cuerpo, que puedo dar cuenta de mi existencia al estar afectado o atingido por algo o alguien. En este sentido, nadie puede remplazarme en mis vivencias. Solo yo puedo expresar el sentido de mi existencia, pues solo yo siento cómo me afecta lo que pasa en mi vida.

Esto nos permite comprender que el propio cuerpo no es un objeto, a diferencia de lo primero que había demostrado con el proceso reductivo al hablar del cuerpo visto y objetivado. Un objeto (*ob-jectum*) siempre se nos presenta delante, ajeno a nosotros y visible recortado por nuestra perspectiva. En cambio, nuestro propio cuerpo nunca puede estar delante de nosotros, nunca puede ser completamente ajeno y nunca podemos darle la vuelta para verlo por dentro o por detrás. Si nuestro cuerpo puede, en algún momento y de algún modo ser una abstracción o un objeto, es solo como un estado momentáneo. El carácter dinámico de la vida siempre me devuelve a mi estado atmosférico de atingencia al mundo.

Si pensamos a nuestro cuerpo de varias formas en las que podría presentarse, resulta indudable que no puedo quitar de él su capacidad de percibirse a sí mismo y de identificar esa percepción conmigo mismo en tanto sujeto existente. Si veo a mi cuerpo como un objeto —sea por una fotografía, por un dibujo de anatomía o por un reflejo— es indudable que puedo verlo delante de mí; sin embargo, jamás puedo ponerme a sentirme de modo permanente en el polo de la representación. Veo mi cuerpo y desfiguro su imagen en un espejo, esa imagen me afecta y me siento diferente, pero la imagen solo es un medio: mi propio cuerpo es donde siento esa afectación o atingencia. Si me toman una fotografía con gesto de hambre, el retrato me captará con una mano en la barriga y con la cara de insatisfecho, pero de ningún modo captará mi atingencia o afectación de hambre; luego, la vivencia existencial del propio cuerpo (como el hambre, por ejemplo) es irrepresentable.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ F. P., pp. 182.

Podemos atrapar nuestra imagen en un espejo, pero no podemos dejar de ver en ella una proyección nuestra. El espejo nos devuelve una imagen parcial de nuestro cuerpo. Ni el mundo, ni nuestro cuerpo son aprehensibles en su totalidad. Nada en el mundo puede ser visto desde todos los ángulos al mismo tiempo, estamos situados en una determinada perspectiva que no podemos rebasar porque somos el propio cuerpo en medio del mundo. Todo lo que aparece con cierto grado de objetividad en el mundo está determinado por la perspectiva que surge de nuestra situación en el mundo; así, por ejemplo, mi mesa siempre será la percepción de una perspectiva de mi mesa, jamás la mesa completa. En cambio, las vivencias que atingen al propio cuerpo siempre son absolutas y completas; por ello nunca sentimos la mitad de nuestra hambre o tres cuartos de placer o un medio de dolor. Las vivencias o nos atingen o no nos atingen; el propio cuerpo es tal o cual atingencia por la que me encuentro existencialmente comprometido y situado en el mundo de la vida. En este sentido, podemos confundirnos con lo que existe en el mundo, pero no podemos objetivar nada de modo absoluto. En consecuencia, la subjetividad se presenta como mi perspectiva existencial inalienable dentro del mundo. En este sentido afirmo que el propio cuerpo es mi subjetividad atingida por el mundo.

Así, el propio cuerpo es mi subjetividad atingida en tanto existencia viviente que está siempre presupuesta en toda percepción de un modo inalienable. Subjetividad, por lo tanto, no es solo una categoría gnoseológica, sino fundamentalmente ontológica u ontológicamente fundamental. Esto a razón de que todo lo que existe presupone mi participación en su aparecer como fenómeno de mi vivencia. El mundo solo es mundo en la medida en que yo me encuentro sumido en él. Lo que existe, existe solo en tanto yo existo conjuntamente al mundo. El propio cuerpo es la subjetividad humana en su estado pre-teórico y se encuentra situada en el mundo en tanto está distendida y permeada por el mundo. En consecuencia, el propio cuerpo y su atingencia subjetiva al mundo están por debajo de toda postura gnoseológica como fundamento ontológico

Propuesto así el argumento, nos percatamos de que el propio cuerpo es una subjetividad distendida en el mundo. Todo lo que hacemos está en referencia al mundo. Incluso, la actividad de negar al mundo no puede dejar de tomar mi situación en él como punto de referencia. El mundo que trato de negar o que imagino fantásticamente parte de mi vivencia atingida por el mundo de la vida. Vivimos dirigidos hacia el mundo. El mundo existe en la medida en que yo me encuentro difuminado en mis límites ópticos para percibir lo que existe y formar con todo ello una estructura atmosférica de la que no puedo zafarme. El propio cuerpo es un sujeto que percibe al mundo por debajo de su conciencia reflexiva. *Mi propio cuerpo es una subjetividad que antecede ontológicamente a todo acto gnoseológico.* La subjetividad del propio cuerpo es el presupuesto fundamental de toda postura gnoseológica. La subjetividad del propio

²⁰¹ Como fundamento ontológico y, claro está, también como fundamento ético. Pero esta idea no la pedo desarrollar en esta investigación por los límites que me auto-impuesto; así que la dejaré para indagaciones.

cuerpo es *substante* en relación al conocimiento objetivo, pero sujeta —por su atingencia— con respecto al mundo.

En este sentido, cuando los pacientes de obesidad mórbida y los enfermos parapléjicos afirman que ya no quieren estar "atrapados en su cuerpo" expresan una disociación entre su cuerpo objetivado (cuerpo visto) y su cuerpo como vivencia subjetiva (propio cuerpo). Pues cuando afirman su anhelo de libertad de ningún modo puede interpretarse como un pedido para dejar de tener absolutamente una existencia corpórea. Lo que sienten atrapado bajo la capa rolliza que ven es su propio cuerpo como existencia subjetiva patológicamente incómoda. "Yo estoy atrapado en este cuerpo que veo"; esto significa desde una perspectiva ontológica que ese "yo" no es una conciencia, sino una subjetividad atingida (su propio cuerpo) por una realidad objetiva que le incomoda (su cuerpo visto). Tal "yo" no es un ego gnoseológico, sino un "yo" ontológico, un "yo" viviente, su propio cuerpo. Esa "incomodidad" es el modo en que su propio cuerpo se percibe y se disocia en una representación desagradable e incómodamente objetiva. Del mismo modo pasa con los pacientes de anorexia y bulimia. Una disociación entre su cuerpo visto y su existencial subjetiva, su propio cuerpo, los tiene al borde de la muerte. Esto permite apreciar la seriedad del tema que afrontamos.

Solo una postura poco reflexiva y muy apurada pensaría que esto nos encierra en el solipsismo. Por el contrario, la subjetividad atingida presupone la intersubjetividad humana como veremos en la reducción trascendental. Por ahora, nuestra meditación debe proseguir y demostrar que si el propio cuerpo es un yo ontológico, sustantivo, lo es solo en relación con el mundo. Esta relación con el mundo se expresa cuando proponemos que el propio cuerpo es una subjetividad atingida atmosféricamente al mundo de la vida. Pasemos a ver qué comprendemos por atingencia.

En México el vocablo atingencia equivale a "tino, acierto" y el adjetivo atingido equivale a "acertado, atinado". En el Perú utilizan el vocablo como sinónimo de "consejo". Atingido, como bolivianismo, es un adjetivo que se aplica a la persona que está pasando por un momento difícil, por ejemplo: "estar atingido económicamente". Además de estos usos regionales, el vocablo atingencia equivale a "relación, conexión". La R. A. E. lo equipara a "atañer" y como americanismo se comprende como "afligir, oprimir, tiranizar". La atingencia es la relación de una cosa con otra, de una situación con otra.

²⁰² Cfr. María Elisa Moreno, "Cuerpo y corporalidad en la paraplejía. Una teoría de enfermería", tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011, [en línea]: <http://www.bdigital.unal.edu.co/4121/1/539226.2011.pdf>. (página visitada el 15 de julio de 2012).

²⁰³ Sin embargo, no se puede dejar de lado que muchos enfermos, por ejemplo, los de paraplejía establecen nuevas relaciones con su cuerpo. Este es un tema estudiado por María Elisa Moreno, "Cuerpo y Corporalidad...", Op. Cit.

²⁰⁴ José G. Moreno de Alba, "Minucias del lenguaje" [en línea]: http://www.fondodeculturaeconomica.com/obras/suma/r3/buscar.asp?idVocabulum=240&starts=A&wo_rd=atingencia (página consultada el 23 de junio de 2012).

Atingencia, atingir, atingido provienen de la voz latina *attingere*. Pero la entrada que nos presenta el Diccionario de latín de la editorial Spes²⁰⁵ es *attingo*, que significa: llegar a tocar, tocar, ligeramente, alcanzar; llegar a, abordar; ser contiguo, colindar. Al parecer, *attingo* posee dos étimos. El primero sería *at* que como conjunción adversativa, indica oposición entre personas o ideas; además indica objeción o respuesta. Pero también puede significar insistencia. Todo esto revela que su primer étimo sugiere la idea de la relación de dos personas dialogando, dos que insisten en la relación contrapuesta de ideas o cosas. Resulta significativo que el contexto de uso sea el diálogo. En el diálogo se reúnen aspectos que podrían estar dispersos. El contraponer una cosa a otra significa, en última instancia, establecer una relación. Esta relación es dinámica ya que se da como oposición. Oponer una postura a otra, significa responder directamente a una primera demanda o propuesta.

El segundo étimo que compone *attingo* parece ser *tingo*. Este segundo étimo significa: mojar, impregnar; templar el hierro con agua (*ferrum aqua tingo; tinctus litteraris*). También significa: teñir; preparar un color. El segundo étimo insiste en la idea de que dos cosas se reúnen. Pero esta reunión no supone contraposición, sino permeabilidad, impregnación, confusión. Por lo que *attingo* significa reciprocidad que no elimina la independencia de los elementos reunidos, comunicados. Así que tanto los americanismos que equiparan atingencia con buen tino, consejo, pasar por un momento difícil, como su vertiente etimológica, nos aclaran que atingencia es la conexión de dos entes o situaciones. Esta digresión nos permite comprender que estar atingido significa estar afligido o afectado por algo o alguien, comunicado con alguien, relacionado con algo o con alguien, en contacto con algo o alguien, impregnado por algo o alguien; razón por lo que usaré indistintamente las fórmulas "atingido con" y "atingido por".

El propio cuerpo, por ser subjetividad atingida, siempre está en relación dinámica con los otros y el mundo. El propio cuerpo es una subjetividad atingida por los otros en el mundo. Esta atingencia es una comunicación afectiva y dinámica con los otros y con el mundo de la vida. El propio cuerpo no es el mundo, ni el mundo es el propio cuerpo. Sin embargo, no están completamente distanciados, sino relacionados comunicativamente. En este contexto, comunicación significa responder directamente a una propuesta. Así, el mundo propone lo que hay, lo que existe y el propio cuerpo está atingido por todo lo que hay. El propio cuerpo como subjetividad está atingido por el mundo. En esto consiste la estructura esencial del propio cuerpo, en su atingencia subjetiva al mundo.

El propio cuerpo no puede ser ajeno al mundo, pues parte de su atingencia inmediata. Como vimos, esta atingencia inmediata es la vivencia perceptiva de lo que le rodea. Esta atingencia es el modo en que el propio cuerpo está impregnado por el mundo y, también, el modo en que el mundo está impregnado por el propio cuerpo. Por ello el

²⁰⁵ Diccionario ilustrado Latino-español, español-latino, con prólogo de Don Vicente García de Diego, tercera edición, Spes: Barcelona, 1950.

sino que amplía socialmente lo más común de nuestra vida: la vivencia de una espacialidad común afectiva. Esta espacialidad común es el horizonte a partir del que todo movimiento es ejecutado. En esta dimensión vivencial, y por medio de reducción trascendental del movimiento podemos diferenciar el movimiento actual o concreto del virtual. Esta diferencia permitirá comprender que toda vivencia cinética es una proyección sobre un horizonte atmosférico virtual y no un desplazamiento sobre un espacio objetivo vacío.

En este sentido, ya Aristóteles distinguía dos tipos de movimiento. El movimiento concreto que es un movimiento que todavía no ha finalizado y el movimiento en potencia, aquí llamado virtual, que puede realizarse, pero todavía no ha sido ejecutado. Este segundo movimiento es, por así decirlo, una proyección. En el Libro III de la *Física*, el movimiento actual es la realización del movimiento, en ejecución, un movimiento consumado. El brazo levantándose es un movimiento concreto. El movimiento actual es un movimiento en ejecución. El movimiento actual es un movimiento incompleto mientras se está realizando. En cambio, el movimiento virtual es la potencia de un movimiento; la proyección de cualquier movimiento en el mundo fenoménico. En el movimiento concreto hay un desplazamiento objetivo. En el movimiento potencial o virtual hay una dirección que puede ser comprendida.

En el virtual, el movimiento no está totalmente ejecutado, está anunciado, proyectado. El movimiento virtual está en el plano de lo ficcional, el movimiento virtual es una *factio*: una simulación, una creación que puede o bien ejecutarse o bien suspenderse en el engaño. Proyecta una línea punteada con dirección a algún lugar. Genera la vivencia existencial de la orientación. El movimiento virtual se puede dirigir hacia arriba, hacia abajo, hacia la derecha o izquierda. Son direcciones sobre orientaciones variables, reversibles, nunca completamente fijas. El librero, por ejemplo, puede estar a la izquierda o a la derecha según dónde nos situemos dentro el cuarto de estudio. Esto genera una vivencia del espacio y del movimiento como proyecciones con dirección. En un cuarto vacío no hay orientación ni dirección. Orientación y dirección forman un contenido fenoménico comprendido en la existencia de los cuerpos vivientes. El movimiento virtual es la proyección orientada de un movimiento sobre un horizonte en el que nos hemos situado.

Así, el movimiento virtual es la simulación de un movimiento que promete cumplimiento pero de ninguna manera tiene la necesidad de ser consumado:

Literatura y fiesta, Carrera de Literatura, UMSA, pp.63; Rossana Barragán, Cleverth Cárdenas (Coords.), *Gran poder: La morenada*, T. 3, La Paz: I.E.B., pp.18. Las relaciones entre cuerpo y ciudad son metafóricas y por debajo de toda su terminología encubren un pensamiento objetivista del cuerpo y el espacio, en la que el primero no es más que miembros adornados (uñas, manos, brazos, cuerpos disfrazados, etc.) y el segundo no es más que un receptáculo casi abstracto, es decir, un espacio vacío en el que los cuerpos se mueven.

la "sensación cinestésica", era la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo: anticipa directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial más que para alcanzar el objetivo, dado primero en su lugar; hay como un germen de movimiento que solo secundariamente se desarrolla en recorrido objetivo.

En el movimiento virtual, todo acto cinético se da como un sistema de proyecciones. Así, por ejemplo, un actor puede simular que caerá por una ventana o que baja por gradas inexistentes. Otro ejemplo de lo mismo se aprecia cuando se juega a la pelota con un perro: si se mueve la pelota, y se capta el interés del perro por ella y se simula lanzarla, el perro no correrá en cualquier dirección sino en la que virtualmente ha trazado nuestro gesto. El movimiento virtual es el que con mayor derecho pertenece al terreno del propio cuerpo. Pues supone una comunicación espacial entre dos o más sujetos. Y del mismo modo cuando bailamos con otros podemos seguir los pasos y las cadencias porque hemos comprendido las direcciones los cuerpos vivientes realizan. Nosotros podemos comprender esta ficción con una determinada dirección dentro del espacio sin necesidad de que el actor o la pareja de baile la hayan ejecutado. Por lo tanto, todo movimiento humano supone la proyección de una dirección dentro de un espacio orientado. En este sentido podemos proponer que el primer contenido fenoménico de la vivencia existencial del movimiento es la direccionalidad. Por direccionalidad debemos comprender la proyección de una dirección comprendida por dos o más sujetos dentro un espacio común. La direccionalidad es, por tanto, una dirección intencional operativa.

En todo movimiento existe una direccionalidad que es como un trazo punteado en el que comprendemos el sentido del movimiento. Esto puede ejemplificarse con la siguiente anécdota. Una mañana, un hombre, en medio de la calle, se paró a mirar el cielo sin que haya particularmente nada importante que ver. La mayoría de las personas que estaban cerca de él no pudieron dejar de ver también al cielo buscando algo que ver. Esto nos demuestra que hay una comprensión de la direccionalidad accesible a todos los humanos. La direccionalidad se proyecta como una relación ficticia o virtual que comprendemos conjuntamente, así lo indica Mario Teodoro Ramírez:

Igual sucede en la intencionalidad operante en todos los casos. Los actos, las acciones, los movimientos, las anticipaciones sensoriales o emocionales, los gestos de nuestra corporalidad "apuntan" en todo momento a un "objeto" que sin embargo permanece en su ser propio, no se convierte en un ser poseído, comprendido todo él. Es, como la pelota del mimo, un ser virtual, una pelota virtual. Ni puramente mental (subjetivo-corporal) ni puramente objetiva, real; más bien, cuasi-mental y cuasi-real a la vez. O real-mental, mental-real: virtual exactamente.

²⁰⁹ F. P. Cabanes, pp. 111.

²¹⁰ Ramírez Coibán, Mario Teodoro, "Intencionalidad y virtualidad" en *Merleau-Ponty vivo, Coloquio Internacional*, pp. 12.

Claro está, como vimos en la anécdota, el objeto puede no existir sin que por ello dejemos de comprender una determinada direccionalidad. Es más, el objeto podría ser constituido por el mismo movimiento como claramente lo demuestran las rutinas de pantomima en las que un mimo jala una cuerda "invisible" o se choca con una pared también "invisible". Estos ejemplos nos permiten comprender cómo todo movimiento humano no se agota en su actualidad o concreción objetivas. Por el contrario, todo movimiento es una proyección virtual que posee su propio contenido fenoménico, su direccionalidad. Por más que no exista un objeto real al que apunte, la direccionalidad permite crear un objetivo virtual al que apunta dentro de una orientación común del mundo. La intencionalidad no está en el objeto tanto como en el mismo establecimiento de la dirección comprendida intersubjetivamente.

Todo movimiento ejecutado en la cotidianidad (desde saludar hasta jugar y bailar) supone una direccionalidad comprendida por otros. La direccionalidad al desarrollarse como un trazo punteado que tiene un origen y un fin, supone un horizonte sobre el que es proyectada. Denomino campo cinético a la dirección y el horizonte prepuesto en la direccionalidad. Por campo cinético comprendo el horizonte en el que dos o más cuerpos vivientes están relacionados por medio de un determinado movimiento. El escenario del actor y del bailarín y la cancha para el jugador de fútbol son la objetivación de ese horizonte. Todo movimiento crea un marco en el que es proyectado. El marco rodea a los participantes del movimiento. El campo cinético es la atmósfera que recubre a los cuerpos vivientes partícipes de la comprensión de un movimiento.

Gracias al campo cinético, el propio cuerpo puede reservar delante de sí mismo un espacio libre en el que puede generar un semblante o un gesto de existencia significativa. Este campo proyecta un horizonte virtual o ficcional transformando nuestra percepción del entorno. El campo cinético crea un determinado horizonte donde antes no lo había. Por ello la fiesta popular no necesita de un escenario. La ciudad no es su escenario si suponemos que la ciudad es un conjunto de calles y edificios. La ciudad en su materialidad concreta nunca está originariamente presente en la cotidianidad. Solo aparece cuando temáticamente la queremos observar. Por ello, el escenario de la fiesta popular es un campo cinético ampliado socialmente. El campo cinético permite que todos nosotros vivamos en el espacio y el tiempo²¹¹. Siendo así que el espacio-tiempo vivido de todo campo cinético debería considerarse como el *medio* fluyente en el que se ejecuta la intencionalidad operante cinética.

Gracias a esta vivencia cinética poseemos una manera de acceder al mundo que, según Merleau-Ponty, podría denominarse "*practognosia*"²¹². Este es un tipo de conocimiento que surge de la capacidad práctica cinética de relacionarnos con los otros en el mundo. Esta *practognosia* no debe ser entendida comparándola al conocimiento tético o

²¹¹ F. P. Cabanes, pp. 156: Nuestro cuerpo "habita el espacio y el tiempo."

²¹² F. P. Cabanes, pp. 157.

judicativo por el cual el conocimiento del objeto debe ser establecido en patrones de verdad apofántica. Por el contrario, la practognosia debe ser comprendida como una memoria ante-predicativa del propio cuerpo. Pero también a la manera en que actualmente se dice que la piel tiene una memoria celular por la cual actúa de una manera determinada ante los rayos solares o a la manera en que entre los bailarines, gimnastas y deportistas en general se habla de una memoria del cuerpo con respecto a los pasos de baile o a las lesiones, un "saber cómo" hacer algo (*know how*). Por lo anterior se comprende que la *practognosia* es la "esfera primaria donde se engendra el sentido de todas las significaciones"²¹³. La practognosia se revela como el conocimiento de los cuerpos vivientes en el mundo intersubjetivo. La practognosia es el modo del contenido fenoménico de la intencionalidad operante cinética. La practognosia engendra el sentido de todas las significaciones del movimiento intersubjetivo puesto que hunde sus raíces intencionales en la vivencia del propio cuerpo. En este sentido, la practognosia es la comprensión de un determinado campo cinético. Aprender a caminar, a usar una bicicleta, a bailar, en síntesis aprender a moverse como humano significa adquirir la practognosia del mundo humano.

De este modo la practognosia nos permite participar en un determinado campo cinético en el que comprendemos la direccionalidad de las personas al caminar, al bailar y actuar. Pero ninguna dirección, ninguna orientación, en suma ningún campo cinético podría ser comprendido si no fuese porque poseemos un aquí existencial, un eje ontológico-existencial desde el que toda dirección se proyecta. Gracias a que somos un propio cuerpo, el mundo se nos brinda como horizonte orientado. Así que ahora indagaremos en la vivencia existencial del movimiento: la respiración como el aquí existencial del campo cinético.

El campo cinético es direccionalidad más horizonte proyectado o virtual. Todo campo cinético, por lo tanto, solo es comprensible a partir de un "aquí existencial" desde el que se proyecta toda direccionalidad. Este "aquí existencial" es inalienable. Nadie puede reemplazar mi "aquí existencial". Mi vivencia del "aquí existencial" me permite comprender las direcciones así como los movimientos de acercamiento y lejanía. Adelante, atrás, arriba, abajo, lejos y cerca son términos que carecen de sentido si no se toma en cuenta un "aquí existencial". Este "aquí existencial" es la vivencia existencial del ritmo de la respiración. En este contexto, la respiración no es tanto un proceso fisiológico, como un ritmo existencial que me da la certeza de mi propio cuerpo como un "aquí existencial".

El "aquí existencial" como la vivencia del ritmo de la respiración, fue explorado por Isadora Duncan (1877-1927). Duncan es considerada la madre de la danza moderna y contemporánea. Este tipo de danza se caracteriza por atender a la naturalidad vital del cuerpo. Esta naturalidad vital del cuerpo se expresa en el movimiento del cuerpo al respirar. Esta atención al movimiento producido por la respiración fue posible gracias a

²¹³ F. P. Cabanes, pp. 110-155.

que Duncan abandonó el uso del corsé para la danza. El abandono del corsé le permitió poner entre paréntesis el conocimiento del cuerpo dentro del corsé para atender al movimiento libre y espontáneo del plexo solar:

Trabajando a partir de la impresión que había recibido de observar las figuras "congeladas" de bailarines en los vasos del período clásico griego, La Duncan intentó encontrar nuevamente las formas de bailar libre y espontáneamente, guiada por los sentimientos y expresándolos libremente. Este estudio de orígenes la llevó a una determinación fundamental para la danza moderna: **Independencia de la técnica aplicada, la ubicación de la danza moderna se centra en el plexo solar.**²¹⁴

Esto debe interpretarse como la puesta entre paréntesis, una *epojé práctica*, del saber objetivo y ortopédico del cuerpo clásico de la danza. Esta *epojé práctica* permitió que la danza artística dirigiera su interés al fundamento rítmico del propio cuerpo, la respiración. Atendiendo a la respiración, al movimiento libre y espontáneo del plexo solar, el cuerpo es colocado en el centro del movimiento, bajo la perspectiva de su movimiento vital y existencial. Así que, dicho de otro modo, el despojo del corsé como ortopedia para los bailarines permitió centrar la atención en el fundamento dinámico del propio cuerpo con respecto al movimiento. La respiración es el fundamento dinámico del movimiento y los ritmos del propio cuerpo:

La alternancia de la inspiración y de la espiración proporciona a los bailarines el matiz de los principios de tensión/relajación destinada a múltiples interpretaciones y desarrollos a lo largo de todo el siglo XX. Esta alternancia abre paso también a la conciencia de un espacio intracorporal plástico, a la vez volumétrico y direccional: por medio de la respiración, el cuerpo se dilata y se contrae, se estira y se encoge. Por medio de ella se produce la relación encadenada y continua entre el espacio interior y el espacio exterior. El aliento marca la constante en todo movimiento. La oscilación y la ondulación son sus traducciones cinéticas reflejas.

De este modo la "danza involuntaria" de Duncan comprende al cuerpo no como una separación entre interior y exterior, sino como la continuidad viva del cuerpo con su horizonte de movimiento. La respiración marca la vivencia del cuerpo en el movimiento dando prioridad a la vivencia existencial por encima del cuerpo visto. No se trata de representar un movimiento, sino de comunicar un ritmo vital mediante una vivencia dinámica. Se trata de crear un volumen rítmico de inhalación y exhalación que ponga entre paréntesis toda división entre interior y exterior. Tanto el artista como el público respiran a un mismo ritmo, comparten una atmósfera rítmica. Esto permite comprender

²¹⁴ José Rafael Villar, *Breve historia de la danza*, Lima: Horizonte, 2010, pp. 61.

²¹⁵ Annie Suquet, "Escenas. El cuerpo danzante: un laboratorio de la percepción" en Corbin; Courtine; Vigarello. *Historia del cuerpo*, T. 3, pp. 385. Vd., también, José Rafael Villar, *Breve historia de la danza*, en especial pp. 161-180.

a qué se refería Pina Bausch cuando afirmaba: "Mis piezas no crecen desde el principio hasta el final, sino que crecen de adentro hacia afuera"²¹⁶. Bailar es comunicar un ritmo cinético vital que "crece de adentro hacia afuera", que comunica un vibrar común de la respiración como aquí existencial. Bailar es comunicar la cinética rítmica de la respiración, del aquí existencial del propio cuerpo.

Tal vez en esto consistan las artes escénicas, ya que tanto la danza como el teatro nos comunican ritmos, procuran crear una atmósfera conjunta en la que nos sentimos comprometidos con los artistas. De este modo la ondulación y la oscilación de los cuerpos artísticos generan en nosotros la vivencia de una atmósfera rítmica en la que artistas y espectadores respiran un mismo aire intersubjetivo en el propio cuerpo de cada uno. Las artes escénicas se ejercitan como la modulación estética de ritmos atmosféricos. Un buen artista es aquel que sabe compartir un ritmo atmosférico. Por ello también suele decirse que una buena representación artística "nos ha quitado la respiración". La inmovilidad no existe para los cuerpos vivientes, solo variaciones en los ritmos.

La modulación de la respiración es una de las vivencias con mayor alcance intersubjetivo puesto que nos conduce a una dimensión poco explorada incluso por los fenomenólogos, misma que aquí no podemos sino esbozar, dejando para futuras indagaciones una profundización específica en la respiración como objeto central de una fenomenología del ritmo atmosférico. Por ahora nos basta afirmar que en la vivencia existencial de la respiración somos subjetividades rítmicas. Podemos centrar nuestra respiración en la captación de un aroma, o en la dinámica de un ritmo de diversas cadencias, sin importar su modalidad, lo cierto es que respiramos. Podemos inclusive no respirar solo a condición de percatarnos de que la respiración precede ese acto. Respiro luego soy. Por ello, cada uno de nosotros es un ser que respira o no existe. La respiración es la certeza de nuestra inmersión en el mundo. Así que la respiración no es modo alguno una predicación del sujeto humano, como su propia determinación. Así como el amor no es una pasión que siento, sino el apasionamiento de mi propia existencia en relación con otra, del mismo modo mi respiración es el ritmo dinámico de mi existencia.

Esto nos enseña que no podemos disociar el ritmo de la respiración de nuestra subjetividad. Incluso la lectura o el pensar son vivencias existenciales no solo porque tengamos que mover algunos músculos, sino porque mientras leemos o pensamos no dejamos de respirar. Así, por ejemplo, un propio cuerpo dormido es pura respiración distendida por el mundo. Gracias a la respiración somos una existencia subjetiva difusa y no limitada. Por ello la respiración es nuestro movimiento originario por el que nada vivo es un ente estático. De ello se sigue que el contenido fenoménico de la vivencia existencial de la respiración es la certeza subjetiva de nuestra existencia. La respiración

²¹⁶ Jochen Schmidt, "Experimentar lo que conmueve al ser humano" en Eva-Elizabeth Fischer y Kallmeyer; Goethe-Institut; Ballettanz. *Teatrodanza hoy. Treinta años de la danza alemana. Libro complementario a la exposición*, Alemania: Kallmeyersche, Seele/Hannover, s.a., pp. 17.

nos coloca en una dimensión plenamente subjetiva, ya que el aire no es en modo alguno un objeto. El aire no está delante de nosotros, nos atraviesa, nos inunda, nos hace partícipes de una comunión con los seres respirantes. La respiración hace de nuestro entorno una atmósfera. Nos cubre, nos atraviesa, nos comunica aromas. Los aromas agradables nos acercan, los desagradables nos motivan a rehuirnos unos a otros. Así que la fórmula correcta sería: respiro afectivamente luego soy. ¿Qué es lo que soy? Soy mi propio cuerpo atingido intersubjetivamente por la respiración compartida con otros. De este modo, la respiración no puede entenderse exclusivamente en el terreno circunscrito al individuo, sino como una relación intersubjetiva de los cuerpos vivientes. La respiración, al parecer, constituye nuestra primera relación con el mundo:

También el aire es una magnitud medial que, como tal, nunca puede describirse en expresiones de objeto. Ser-en-el-mundo fuera de la madre significa para el niño, en primer y en último lugar: ser-en-el-aire y —tras un episodio de sofoco iniciático (sic) — participar sin lucha en la plenitud de ese medio.

La respiración es el fundamento cinético de nuestro propio cuerpo. Todos los contenidos fenoménicos intencionales del movimiento presuponen fundamentalmente a la respiración como el eje o pivote sobre el que han de realizarse. Ya que sentir la respiración de la persona amada, el "aquí existencial" de su propio cuerpo, es la vivencia que brinda mayor intensidad a toda relación de cercanía, así como la lejanía está representada como la ausencia del cuerpo que deja de respirar. La vivencia de cercanía radica en la respiración puesto que nuestra respiración es una actividad inalienable, es el ritmo de nuestra existencia. Los amantes que comparten un mismo ritmo respiratorio en la cercanía de un beso lo saben bien: respirar a un mismo ritmo implica un acercamiento atmosférico único.

Los amantes viven un dinamismo cinético que trastoca toda concepción geométrica del espacio, de la cercanía y de la lejanía. Los amantes, por el patetismo atingido de sus propios cuerpos, pueden vivir con mayor intensidad las lejanías o cercanías de la pareja, sea por la distancia que separa sus casas o por la distancia emotivas tras una pelea. Pese a que están lado a lado se sienten en lejanía. No obstante, cuando los amantes se abrazan viven un asilamiento conjunto que los separa del resto de las personas; se experimentan como una atmósfera voluminosa, cada uno está en el otro. Se experimentan como *un ser de a dos* en el que la individualidad cede a una complicación espacial que los rodea y unifica. En esta vivencia se borran los datos intermedios y los filtros reflexivos. Los amantes, en todas sus gamas, viven complicados unos en otros. Cada amante vive en su pareja amada y viceversa, sea su mujer, su hijo, su padre, su Dios. Por lo tanto, los amantes viven una atingencia afectiva cinética por el amado/a que se manifiesta en la dinámica de cercanía y lejanía.

²¹⁷ Peter Sloterdijk, *Esferas. Burbujas. Microesferología*, Tomo 1, Madrid: Siruela, 2009, Trad. Isidoro Reguera, pp. 276.

La atingencia cinética de lejanía y cercanía corresponde a una cinética existencial que no presupone el conocimiento de la geografía. La distancia que separa a los amantes que se extrañan o están peleados, la cercanía que los anula como individualidad y los transforma en una unidad atmosférica afectiva son inmedibles, incuantificables. La vivencia de cercanía o lejanía afectiva entre los amantes es el contenido fenoménico-trascendental innegable de esta cinética. Pero también es el primer contenido del movimiento, ya que la cercanía y lejanía no son absolutas, sino dinámicas. Así, los amantes respiran aires calientes de pasión o brisas gélidas de ruptura amorosa. Gracias a la respiración participamos de una comunidad de seres que respiran aires comunes²¹⁸. Pero esto nos conduce a una dimensión más compleja de atingencia del propio cuerpo: la afectividad que crea comunidades humanas. ¿De qué modo la afectividad nos permite participar en comunidades humanas? Esto lo comprenderemos en el siguiente apartado.

2.3.2. Atingencia afectiva del propio cuerpo

La atingencia afectiva es el modo fundamental de estar ligados intencionalmente con los otros y el mundo de la vida. La afectividad comprende un conjunto amplio de emociones que son el nexo intersubjetivo que el propio cuerpo vive cotidianamente. La afectividad es una emoción subjetiva, intencional o atingente, comunicativa, polar y dinámica. Subjetiva, porque nunca puedo representármela sino como mi vivencia o la vivencia de alguien más; la afectividad en tanto vivencia existencial no es un objeto, ni una idea es una sensación de mi existencia "tocada" emocionalmente por algún acontecimiento. Intencional o atingente, porque toda vivencia afectiva supone un contenido que no es otro que un acontecimiento significativo y con respecto al que no puedo ser apático o indiferente. Polar, en la medida en que la vivencia afectiva puede ser positiva o negativa, entendiendo a estos términos como una respuesta en la que se siente un impulso de acercamiento placentero o el rechazo pavoroso de algo. Si bien la afectividad es polar, no rechazaría de modo absoluto la existencia de algunas vivencias intermedias. Dinámica, porque siempre fluye cambiando de un estado a otro.

²¹⁸

La vivencia de nuestra respiración es el origen desde el que todo movimiento se proyecta. La respiración es el punto de origen de toda direccionalidad. En la respiración no somos un cuerpo visto, somos la vivencia de nuestro aquí y ahora, de nuestro ritmo vital. Es verdad que en la practognosia vemos reunidos a los demás contenidos fenoménicos intencionales, la memoria de la cercanía, la direccionalidad del movimiento y la instalación de un campo cinético, pero en realidad es la respiración el fundamento dinámico de todo movimiento. Toda actividad cinética supone la vivencia existencial de un determinado ritmo respiratorio. Toda practognosia lleva consigo suspiros al recordar a la persona amada, o un cierto aguante en la respiración en la vivencia de movimientos bruscos, así como el ritmo marcado de quien ejecuta un ejercicio o un paso de baile. Por ello, el fundamento dinámico del movimiento es la respiración. La respiración tiene por contenido fenoménico la vivencia existencial de nuestra subjetividad encarnada como ritmo y "aquí" existencial. Sin embargo, la fórmula propuesta, "respiro afectivamente luego soy", supone que la respiración nos remite al mundo intersubjetivo.

La atingencia afectiva del propio cuerpo se manifiesta en vivencias como el estremecimiento, la presión visceral, el acaloramiento, la contracción y la distensión²¹⁹. Estas manifestaciones son el contenido de las vivencias de la atingencia afectiva del propio cuerpo. Las diversas manifestaciones pueden vivirse de modo simple, cuando experimentamos una sola, o de un modo complejo cuando se combinan. Por ejemplo, cuando recibimos la noticia del fallecimiento de un familiar querido o de un amigo cercano experimentamos un estremecimiento que usualmente se combina con una sensación de contracción y presión visceral. Lo mismo sucede cuando vemos un accidente. En cambio, cuando recibimos un placentero masaje, o nos rascamos una parte del cuerpo que nos escocía demasiado, vivimos una sensación de distensión. Lo que refuerza la vivencia del propio cuerpo como una voluminosidad atmosférica. Por otra parte, vivimos el acaloramiento cuando sentimos vergüenza. Nadie puede remplazarme en la experiencia de estas vivencias existenciales, nadie puede reemplazar me como una subjetividad atingida afectivamente; por ello, la atingencia afectiva es el modo fundamental de relacionarse con los otros y el mundo. La atingencia afectiva nos sitúa de modo inalienable dentro del mundo de la vida.

Si bien la atingencia afectiva me sitúa dentro del mundo de modo que nadie más puede ser por mí, no se debe pensar que esta situación existencial-ontológica es solipsista e individualista. Por el contrario, la vivencia afectiva nos convierte en singularidades irremplazables que son capaces de experimentar comunitariamente su atingencia afectiva al mundo. Por ejemplo, cuando un grupo de personas están viendo una obra teatral y tras una escena jocosa, todas ríen a carcajadas; ellas viven simultáneamente la atingencia afectiva suscitada por la actuación. Todas ellas viven una atingencia en la que ninguna de ellas puede reír por la otra y sin embargo todas pueden compartir la misma risa. Es más, la risa del acompañante puede ampliar la intensidad de la atingencia propia, pues las personas somos capaces de sintonizamos afectivamente y estimular nuestras emociones de manera conjunta y recíproca. Un modo más claro de esto sucede con el bostezo; cuando una persona bosteza, generalmente se experimentan involuntarias secuelas en los miembros circundantes. Cambiando de ejemplo, cabría decir que en el contexto, abominable y repudiable, de las dictaduras, militares o no, las personas sufren una sintonía en la atingencia afectiva de un modo que solo las víctimas podrían explicarlo debidamente: todas ellas viven con una opresión no solo civil o política, sino también afectiva. Esta sintonía en la atingencia afectiva puede comprenderse como la vivencia de una determinada atmósfera afectiva.

Para comprender lo que es una atmósfera afectiva basta pensar en la vivencia de los amantes cuando están juntos. Todo aquel que esté cerca a ellos puede experimentar una atmósfera amorosa. Del mismo modo, una obra teatral o de danza, si están bien

²¹⁹

H. Schmitz, por su parte, propone nueve expresiones para describir fenómenos corporales parecidos al lo que aquí señalo; sus expresiones son estrechez, ampliación, dirección, tensión, inchazó, intensidad y ritmo, tendencia "protopática" y tendencia "epicrítica". CE Soentgen, Jens, "Subjetividad del cuerpo: la obra de Hermann Schmitz", conferencia inédita, dictada en marzo de 2000 en la Universidad Federal de Goiás, Gioana. Trad. Martín Mercado.

ejecutadas, brindan a los espectadores una atmósfera de la que no es posible sustraerse. Atmósfera proviene de dos voces griegas: *atmós* (vapor) y *sphaira* (esfera) . La atmósfera es un medio vaporoso que envuelve algo. Pero aquí no hablamos de estados gaseosos, sino afectivos; en este sentido los cuidados son atmosféricos, pues permiten rodearnos unos a otros afectivamente. De tal modo que toda atmósfera siempre es intersubjetiva, pues relaciona a los unos con los otros. En este sentido, vivimos acercando a las personas amadas y alejando a las indeseables, creando atmósferas de cohesión que nos separa de los otros. Las atmósferas reúnen, separando al mismo tiempo. Por ello, afirmo que los espacios vividos son atmósferas intersubjetivas y dinámicas, ya que en ellas nos hallamos siempre *com-pro-metidos con otros*.

En lenguaje popular se habla de "aires festivo", "aires de familia", "aires de libertad", todos estos aires son vivencias atmosféricas. En ellas se experimenta una cercanía respiratoria de los propios cuerpos. Esta cercanía crea una atmósfera que nos rodea y cohesionada. Así, la cercanía entre dos personas, sin importar la distancia objetiva, forma una atmósfera intersubjetiva en la que dos o más propios cuerpos se mueven en un mismo ritmo. Esta atmósfera de cercanía intersubjetiva es una atmósfera atemperada, ni muy cálida, ni muy fría: en ella nos sentimos a gusto. Por ello, fenomenológicamente hablando, la lejanía se vive como una atmósfera enfriada y disuelta²²¹. De este modo, el primer movimiento que aparece es el movimiento afectivo de cercanía y lejanía. La vivencia de este movimiento afectivo es independiente del funcionamiento de nuestras piernas. En consecuencia, una atmósfera es la vivencia de un espacio constituido por la cercanía existencial entre dos o más personas²²². El espacio objetivo queda simplemente suspendido. No vivimos en un espacio homogéneo que sea receptáculo universal de todos los entes, sino que vivimos en atmósferas en las que nos sentimos cercanos a otros. En el caso de los que se aman el espacio no es objetivo, no es la sumatoria de cantidades elementales que forman metros o kilómetros, sino la vivencia de la cercanía o lejanía.

Las atmósferas se materializan de modos distintos, como en el baile de pareja, en un abrazo, en un llanto generalizado y en las viviendas. En las viviendas los aires atmosféricos no son neutrales; poseen calor de hogar, el olor de la cocina. La ciudad posee también sus propios olores: el pesado aire viciado del transporte público, el aroma del perfume de las flores, los olores del mercado, los hedores de algunas esquinas, etc.

²²⁰ Roque Barcia, *Sinónimos castellanos*, Buenos Aires: Sopena, 1954, pp. 80.

²²¹ A esto referiría el apelativo "ley del hielo". Dicha ley se ejerce como la suspensión de la comunicación con una o varias personas a causa de una pelea: la relación se enfría, se la suspende, se la congela. La "ley del hielo" es una práctica muy común en las relaciones intersubjetivas infantiles.

²²² Cfr. Martín Mercado V., "Atmósfera. Relación cuerpo y espacio", conferencia leída en el II Congreso Latinoamericano de estudiante de Filosofía, Valparaíso-Chile, 2009 inédito; Martín Mercado V., "Migración y atmósferas nacionales. Ensayo fenomenológico sobre la migración como acontecimiento afectivo", ensayo ganador del Primer Concurso de Ensayo, Carrera de Filosofía-U.M.S.A., 2011, inédito.

Por doquier se respiran aires distintos. Aires de libertad y aires de represión, aires de tensión y de tranquilidad. El aire y los aromas nos ponen en sintonía con determinadas atmósferas. La necesidad de acueductos desde Roma hasta las nuevas ciudades con complejos sistemas de ventilación nos dan la evidencia más clara de que somos seres atmosféricos, participamos de aires comunes que nos rodean. Resulta fácil evocar una atmósfera familiar y diferenciarla de una atmósfera inhospitalaria o inquietante. Creamos atmósferas íntimas y familiares para evadir la fetidez de la muchedumbre.

De este modo, la atingencia afectiva del propio cuerpo no se siente solo con respecto a las personas, sino también con respecto a las cosas. Entre ellas, seguramente, la más querida es la vivienda propia, lugar en el que se asienta el calor de hogar. La construcción de viviendas supone la labor de protección de aires viciados y de protección de los aromas íntimos: las viviendas propias forman atmósferas en las que deseamos estar a diferencia de aquellos espacios que nos repulsan. Como afirma Nietzsche: "Nadie es dueño de vivir en todas partes"²²³; por ello, la construcción de una vivienda y la generación de una atmósfera familiar trae consigo la unión de comunidades humanas. Creo que no se podría realizar una correcta descripción de las comunidades intersubjetivas en las que participa el propio cuerpo si dejase de lado el estudio de las viviendas, ya que a toda participación en grandes comunidades humanas, como la patria o la humanidad, le precede la vivencia subjetiva de la vivienda familiar.

Más allá de la agradable o tortuosa relación familiar, encontramos en la vivienda un cobijo afectivo maravilloso que corresponde a la vivienda misma y que será aquí nuestro tema de indagación. La vivienda es fundamental para nosotros, al punto en que la conocida fórmula heideggeriana, "el lenguaje es la casa del ser" , expresa la imposibilidad de sustraernos de nuestra relación con ella. Así que debemos realizar un breve estudio fenomenológico de la vivienda. En ella encontraremos el fundamento de la afectividad como el lugar en el que co-habítamos intersubjetivamente. Así que ahora argumentaremos por qué la vivienda es la primera dimensión afectivo-existencial.

Si afirmásemos que la vivienda se reduce a su materialidad por ser una construcción de habitaciones sobre un terreno, nos equivocaríamos de cabo a rabo. La vivienda no puede ser solo la sumatoria de materiales de construcción ordenados debidamente como estructura. Si así fuese, entonces nos daría igual vivir en una u otra, pero la experiencia nos dice que siempre preferimos la propia a la de cualquier otra persona, además de que la mayoría de las personas sienten pesar cuando deben abandonar la vivienda en la que crecieron. Además ni los lujos ni las carencias determinan la afectividad que le tengamos, caso contrario, la afectividad por la casa podría fácilmente medirse cuantitativamente por el tipo de vivienda. Sabemos que algo así es imposible. Por ello,

²²³ Federico Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid: Alianza, Trad. Andrés Sánchez Pascual, 2006, pp. 45.

²²⁴ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2000, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. [en línea]: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm (página visitada el 22 de julio de 2011).

la vivienda no se reduce a su calidad de casa construida. Su materialidad construida es una razón necesaria, pero no suficiente.

Si la vivienda no se reduce a su materialidad construida, parece que esto se debe a que no es ni objeto, ni utensilio. Vivimos una intimidad con la vivienda que la sustrae de su carácter de objeto. Si bien no es un objeto, tampoco es un utensilio. Por supuesto que posee una materialidad cuya dimensión excede a todo utensilio, pero no es su dimensión la que lo diferencia de éste. Lo que la diferencia es su carácter de inmueble afectivo. La vivienda es el horizonte de todo utensilio, ya que todo utensilio solo sirve en la medida en que nos es útil para hacer algo en casa o fuera de ella. Todo pequeño útil está en relación con la vivienda, nos sirve para colgar algo en la pared o para limpiarla. Los utensilios pueden estar dentro de la vivienda, pero no al revés. Los utensilios son entidades que están a la mano. En cambio, la vivienda nunca puede estar a la mano.

¿Si la vivienda no es ni objeto, ni útil, entonces qué es? La vivienda con sus rincones, con sus interiores y utensilios, es una entidad atmosférica. Sí, su espacialidad está soportada por una materialidad que es su condición necesaria, pero no suficiente, ya que solo gracias a que revierte su calidad de cosa, la vivienda es una entidad atmosférica, un inmueble afectivo. La vivienda es una entidad atmosférica que posee un centro con respecto al cual puede ampliar su volumen o puede mantenerse rodeándolo estrechamente. La vivienda presenta una interioridad, un centro con respecto al cual es atmósfera. La vivienda es una entidad espacial en cuyo centro nos refugiamos, descansamos, lloramos, reímos, recibimos "la visita de propios y extraños". En el centro de la vivienda nos encerramos y por todo lo que dure tal encierro nada más existe. Pero el centro de la vivienda también permite recibir lo exterior ya que por la puerta o por la ventana se escuchan los murmullos de la intemperie.

El centro de la vivienda es la cama. Ya que a diferencia de todos los utensilios que están dentro de la vivienda la cama es la única que se resiste a presentarse como útil-a-la-mano. La cama es aquello de lo que no puedo prescindir completamente. Claro, puedo no tener catre y verme obligado a convertir el suelo en mi cama. No obstante, no debemos confundir el catre con la cama en tanto concepto fenomenológico. La cama es el lugar del descanso; el lugar en el que nos distendemos afectivamente por completo. Por ello, podría prescindir de mesas y sillas, de catres y colchones, pero no podría jamás prescindir de la cama centro de la vivienda atmosférica. Así, la cama no es un útil-a-la-mano. Una casa puede tener varias reparticiones, pero solo en la cama está el centro afectivo. Gracias a la cama, la vivienda nunca puede ser un útil a la mano, sino nuestro lugar afectivo existencial. Por ello la cama permite variaciones por las que toda vivienda es un cuarto que a veces hace de estudio, sala y comedor. En este sentido, "cama" es solo un modo popular de nominar al centro afectivo de una vivienda.

A veces ocurre que el centro de la vivienda se sume en penumbras y se convierte en un cuarto grande, frío y desolado. Pero esa vivencia generalmente ocurre cuando la persona amada se ha marchado o cuando un problema existencial "se cuele por la ventana". Sin

embargo, pese a esos momentos de amplitud, frío y desolación, el centro de la vivienda guarda todavía, en palabras de Jaime Sáenz, su "olor a cotense, a huacataya, a chalona, y a guardado"²²⁵, aquellos olores que nos recuerdan los buenos y felices tiempos idos. Esto asegura que el centro de la vivienda nunca deja de ser el lugar afectivo de nuestra existencia. La vivienda en tanto entidad atmosférica que posee un centro de reposo con calor de hogar es nuestro lugar afectivo existencial.

Ahora bien, necesitamos saber en qué sentido la vivienda es un lugar. Es un lugar en el sentido aristotélico. La vivienda es el primer límite inmóvil que nos circunda²²⁶. La vivienda es nuestro lugar existencial por la reciprocidad que tiene con respecto al viviente. También por el hecho de no ser indiferente para el propio cuerpo, sino un algo que ejerce cierta influencia, a saber afectiva, sobre el sujeto. La vivienda no es estrictamente una propiedad del propio cuerpo, pues éste puede alejarse de aquél sin sentir una distancia entre ambos. De ese modo es algo que no puede ser reducido al propio cuerpo, pero tampoco puede ser disociado por completo. Si bien comparte todos estos rasgos con la concepción aristotélica de lugar, existen dos propiedades por las que difiere y deben ser tomadas en cuenta.

Primero, porque el lugar aristotélico está determinado para una clase de objetos. Con respecto a este punto, se debe afirmar que la vivienda, según la definimos aquí, es irremplazable para cada uno de nosotros. Las vivencias existenciales que en ella hemos tenido forman parte de nuestra irreductible historicidad subjetiva y no pueden ser contrapuestas, son inalienables. Sin embargo, la vivienda es un tipo de lugar que corresponde estricta y exclusivamente solo a una clase de entes singulares: los humanos. De ningún modo un zapato está dentro de su caja en el modo en que un propio cuerpo está dentro de su vivienda. El zapato en otra caja está del mismo modo que en la primera. Cuando nosotros estamos en otra vivienda podemos sentirnos "fuera de lugar", ajenos, extranjeros, aislados, exiliados o, por último, podemos sentirnos "como en casa". En este sentido la vivienda es un lugar reservado exclusivamente para los seres humanos, al tiempo que cada una de ellas es única para cada uno de especímenes. Por muy distintas que puedan ser las vivencias existenciales de cada uno de los cuerpos vivientes en la vivienda, ninguno puede sustraerse de ella como entidad metafísica, como lugar existencial irreductible a la existencia humana. Por la vivienda somos subjetividades irremplazables además de ser miembros de una especie común.

Segundo, porque, según Aristóteles, el lugar no es forma, ni materia, ni causa eficiente, ni finalidad, tampoco es un ente individual. Pese a no ser una sustancia, la vivienda afecta de modo tan intenso al propio cuerpo que es un lugar afectivo existencial, y no solo un envoltorio de espacio abstracto. Entonces habría que considerar cierta cualidad

²²⁵ Jaime Sáenz, *Los cuartos*, La Paz: Altiplano, 1985, pp. 7.

²²⁶ Aristóteles, *Física*, IV 4, 212 a 20; IV 4, 212 a 6 y 209 a, 15. Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, L, entrada "lugar", pp. 94.

de causa eficiente con respecto al propio cuerpo. Si de modo muy general podemos comprender la causa eficiente como aquello que interviene para que algo sea lo que es en actualidad, no podríamos negar de ningún modo que sin la vivienda los humanos no seríamos lo que somos. La vivienda se muestra como una razón necesaria para la existencia específica de los cuerpos vivientes.

En este sentido, la vivienda tiene tanta importancia, como lugar afectivo existencial sobre el propio cuerpo, como la que puede descubrirse entre una vasija de vino y su contenido. Una aclaración nos permite aumentar la credibilidad de este argumento. Los lugares que describe Aristóteles pueden ser lugares de muchas cosas, en cambio, la vivienda solo es lugar con respecto al propio cuerpo, solo para él funge en su calidad de primer límite inmóvil afectivo existencial. En este sentido, la vivienda influye en nosotros al punto en que permite que nos convirtamos en quienes somos. Además que en la vivienda es donde el recién nacido inicia todo el proceso de humanización de su existencia, como más adelante señalaremos.

Teniendo en cuenta que la vivienda es el lugar afectivo existencial de todo propio cuerpo, pero debemos saber que la vivienda también es lugar por otra razón. Ya que el lugar no puede dejar de definirse bajo el modo de "ser-estar *en*". La vivienda es el lugar en el que los propios cuerpos "se dejan estar", como diría el poeta Jaime Sáenz²²⁷. Dicho de un modo menos oscuro, podríamos afirmar que en la vivienda el propio cuerpo distiende las tensiones sociales. Las distiende, pero no las desaparece. La ropa va cayendo por el suelo, los platos se amontonan, las cosas cobran un desorden personal que no puede ser permitido en otras partes. Se pone música, del mismo modo había que decir que se "ponen" aromas y se genera el "calor de hogar". Por esta distensión de lo social dentro de la vivencia existencial de la vivienda comprendemos qué quiere decir la frase "estar como en casa". "Estar como en casa" significa sentirse resguardado y en suspensión de las presiones sociales de lo público; distender las exigencias de lo público con fines de gozo íntimo; por ello, la vivienda es el cobijo de la intemperie.

En el centro de la vivienda cada uno "se deja estar" porque se guarda al modo en que guardaría, metafóricamente, algo en un cofre. Nosotros podemos ocultarnos del mundo exterior en este centro, así como los personajes de Jaime Sáenz pueden a veces "dejarse estar", casi como si fueran muebles. Dentro de la vivienda, precisamente en su centro, podemos vivir (ser) en una modalidad distendida (estar). Si el estar nos induce a pensar en una pasividad que el ser no permite, entonces se podrá comprender a qué se refiere Sáenz cuando dice que las cosas de ciudad y los muebles de un cuarto simplemente "se están", los humanos no. Sin embargo, se podrá también comprender fenomenológicamente qué quiere decir cuando afirma que algunas personas "se dejan

²²⁷

Es curioso que entre la variedad de lecturas de Sáenz no se haya realizado hasta la fecha una que sea estrictamente fenomenológico-existencial, y sí muchas en las que se habla de la nación o de la interculturalidad. En la actualidad preparo también un ensayo fenomenológico sobre algunos pasajes de la obra de Sáenz del modo en que aquí realizo algunos apuntes.

estar". Pese a que como cuerpos vivientes no podemos dejar de ser (vivir) sin que ello implique nuestra muerte, podemos modular nuestra existencia y simplemente "dejarnos estar" en el centro de la vivienda, en el cálido refugio que nos cubre de la intemperie²²⁸. Esto nos permite comprender cómo se relacionan intimidad e intersubjetividad en la atingencia afectiva del propio cuerpo con respecto al centro del hogar-vivienda. Expliquemos esta relación.

Al parecer, la intimidad es plenamente intersubjetiva ya que según nos enseña la experiencia, solo podemos estar en intimidad individual gracias a que primero estamos con otros. Es más, la verdadera intimidad no es la que yo experimento como soledad, sino el momento en que me comparto con otra persona. La intimidad es el momento en que "me dejo estar en la otra persona". De tal modo que su percepción no corresponde a la del objeto, delimitado frente a nosotros. Por el contrario, la vivienda nos engloba, nos cubre, nos rodea y se convierte en una atmósfera afectiva. La vivienda, desde el punto de vista de la atingencia afectiva del propio cuerpo, se ofrece como una atmósfera de familiaridad e intimidad. En la medida en que engloba a dos o más, la vivienda es una atmósfera intersubjetiva. Por ello, solía decirse que tal pareja conoció la intimidad, refiriéndose a que tuvieron relaciones sexuales. También de los amigos se los diferencia entre que son o no íntimos, y con ello se afirma también el modo en que nos compartimos con otros. Intimar con alguien es "dejarnos estar mutuamente en la pareja".

Dicho de un modo menos tosco, intimar es sostener vivencias atmosféricas con una pareja. Intimar, por ello, es compartir el centro atmosférico de la vivienda; atingirse afectivamente con alguien y crear un lugar común propio. De esto debería concluirse que la atingencia afectiva de la atmosférica vivienda familiar es la primera vivencia intersubjetiva. Todos provenimos de una vivienda y a lo largo de nuestra vida la reproducimos o vivimos con el proyecto de hacerla irreplicable, pero en ninguno de los dos casos podemos sustraernos de ella. Ahí una dimensión central de la dimensión intersubjetiva de la vivienda. Por otra parte, si esta descripción logra que evoquemos, cada uno, la vivencia existencial de la propia vivienda, entonces quedará también demostrado el segundo perfil intersubjetivo de tal centro afectivo existencial. Con respecto a este centro nos sentimos "como en casa" y vivimos la intimidad de la cama²²⁹ con el "calor de hogar". Si la respiración es el "aquí" existencial a partir del que hay arriba y abajo, izquierda y derecha, adelante y atrás; el centro afectivo de la vivienda es el lugar afectivo existencial con respecto al que nos vamos y regresamos. Por ello, podemos utilizar el término "hogar" como sinónimo de "lugar afectivo existencial" y "vivienda", siendo este último término solo la manifestación objetiva del primero.

²²⁸ Así, si el centro de la vivienda es también un lugar, la vivienda es el lugar del lugar. No hay más que esta relación. Un lugar de la vivienda es imposible, ya que afuera de la vivienda solo hay intemperie.

²²⁹ No se debe olvidar que aquí cama es sinónimo de centro de la vivienda. El centro de la vivienda puede ser tanto el dormitorio, como la sala o el escritorio, materialmente hablando, pero siempre es el centro de nuestra vivienda, desde una perspectiva fenomenológica.

El centro del hogar es el lugar del que nos vamos para retomar. Por lo que "marcharse del hogar" y "retornar al hogar" son categorías fenomenológicas que merecen ser investigadas a fondo; por lo pronto podemos contentarnos con este primer acercamiento. El centro afectivo del hogar es el lugar que siempre presupone toda empresa diaria. Toda faena presupone la espera cálida de una vivienda. Como acertadamente afirma Bollnow:

El motivo del querer, vale decir, del valor humano de la casa, radica, como se dice, en que la casa está en el centro de toda lejanía; es decir, en el sentido aquí desarrollado, que la casa está en el centro del mundo. Ocupa el sector de lo lejano y familiar, alrededor del cual se asienta la lejanía. La casa, como lo más íntimo, está en oposición a la lejanía; es por eso que hay que quererla. Pero la frase ["En el centro de toda lejanía se levanta esta casa, por eso quírela"] tiene, a la vez, un profundo doble sentido: el "centro de toda lejanía" puede significar también allí donde es más densa, es más "alejada", en el verdadero corazón de la lejanía. La propia casa, aparentemente lo más próximo y sobrenetendible (sic), es, en realidad, ya lo más lejano; la casa es vulnerable y precisa amor, precisamente porque al habitarla se está en la lejanía.

En relación al hogar-casa propio todo lo demás es lejanía. Como el hombre dejó de ser el centro del cosmos, como el hombre "ha sido expulsado del paraíso", siente la necesidad de establecer su propio centro existencial en su casa. Solo en relación a la casa propia nos marchamos y volvemos. De lo que se sigue que donde hay una casa, le circunda la intemperie, la falta de un techo común. Por ello, la vivienda es uno de los fundamentos de la familiaridad. Solo tenemos familia en la medida en que compartimos una vivienda común; es decir, en la medida en que compartimos la agradable temperatura del cobijo de hogar. De este modo la propia casa siempre es vulnerable, puesto que la intemperie puede entrar por alguna apertura. Por ello, la casa debe ser cuidada y calentada por el calor de hogar, debe procurarse buena vecindad y de ese modo mantenerse como la sede de la vida común; es decir, el centro de la atingencia afectiva de una comunidad humana. En este sentido se dice que la casa-hogar-vivienda es una atmósfera térmica, un domo térmico que nos atinge afectivamente.

Sea una casa o un cuarto, la casa-hogar-vivienda es nuestro "rincón del mundo"²³⁰. Sin importar que seamos inquilinos o dueños, desde un punto de vista fenomenológico, la vivienda es el lugar que nos pertenece y al que pertenecemos por atingencia afectiva. En esto radica el carácter inajenable de la vivienda. La recíproca pertenencia del propio cuerpo y la vivienda propia es inalienable, como lo es la respiración a nuestra subjetividad encamada. Sin propio cuerpo existe vivienda alguna, ni viceversa, pues su

²³⁰ Otto Bollnow, "El hombre y su casa: contribución al problema del espacio vivenciado" en Walter Navia y Ximena Postigo, *Palabra viva*, T. 2, La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 2009, pp. 131.

²³¹ Cfr. Martín Mercado V., "Atmósferas íntimas. Breve reflexión sobre el valor de la intimidad en la infancia y la adultez", conferencia leída en el Seminario San Jerónimo, 2011, inédito.

atingencia afectiva es recíproca. Por esto, la vivienda es nuestro lugar existencial. En este sentido con respecto a la vivienda, solo podemos estar en su interior o lejos de ella. Pero, para el propio cuerpo la vivienda jamás puede estar delante de nosotros como un objeto a la conciencia, ni como un anexo del que podamos prescindir. Por ello, la vivienda es una entidad atmosférica.

El calor hogareño de la vivienda nos cubre del gélido desamparo de la intemperie, precisamente como una atmósfera. Piénsese por un momento en la intemperie existencial sufrida por los sobrevivientes del mega-deslizamiento en La Paz, del terremoto en Chile y Haití y del tsunami en Japón. Tras el abatimiento de la tierra experimentaron una réplica existencial al percatarse que su vivienda se vino abajo. Con la vivienda desplomada, el mundo entero les debió parecer la simple extensión del planeta. Había espacio pero no lugar existencial, había planeta pero no mundo. La casa-vivienda nos libera de la dispersión existencial. En palabras de Bachelard:

La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. Sin ella, el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano.²³²

Por eso en el lenguaje común decir "me siento como en casa" significa sentirse a gusto y protegido. Por eso en una fiesta agradable podemos "sentirnos como en casa" y no en una vivienda "sentirnos como en fiesta". En la vivienda, vivimos reunidos con otros. La casa vivienda es el primer lugar en el que cada uno de nosotros es un *ser en el mundo*. *Ser en el mundo* implica la practognosia de vivir conjuntamente a otros, a los nuestros. En este sentido, Bollnow resalta la densidad afectiva de lo familiar que hay en el *ser en común* de la casa-vivienda:

En general, se ha de tener que decir que únicamente en la vida en común se forma este sedimento de la vida común en la vivienda que le da su atmósfera cobijante (sic), es decir que solo la familia alcanza la habitabilidad de la vivienda. Este conocimiento es de gran alcance, pues nos obliga a captar la relación entre la casa y la vivienda de una manera más amplia. (...) Ahora nos damos cuenta que no se puede captar la esencia de la casa sobre la base del hombre individuo. La comunidad de la familia que vive en ella en concordia es tan indispensable como su limitación espacial por paredes y techos. Habitar se puede solo en común; la verdadera vivienda exige la familia. Casa y vivienda están íntimamente unidas para crear —en tanto que sea posible— el amparo humano. (...) La vivienda habitable de otro hombre no solo nos atrae con su encanto, sino que también nos transforma, pues por la atmósfera de su intimidad nos vemos conducidos a nosotros mismos.²³³

²³² Gastón Bachelard, *Poética del espacio*, pp. 37.

²³³ Bollnow, "El hombre y su casa...", pp. 161.

La vivienda no es, por lo tanto, un objeto. No encontramos ninguna vivienda delante de nosotros, sino que toda vivienda nos cobija. De este modo, nos recubre y es por ello una atmósfera. El carácter atmosférico de la vivienda está afinado en su carencia objetiva. Por ello, las reparticiones que el arquitecto establece como dormitorio, estudio, sala, baño, patio son solo representaciones que existen en el plano geométrico, no necesariamente en la dimensión de la atingencia afectiva del propio cuerpo. Una vivienda siempre es más que su simple materialidad, por esta razón la vivienda china se constituía y repartía en sus lugares sagrados²³⁴ y por la misma razón nuestras casas-hogares-viviendas suelen ser un hotel, un departamento, un garzonier, un cuarto o una esquina de la ciudad.

En este sentido, para estar realmente "arrojados al mundo" tenemos que haber perdido la vivienda y la relación con lo familiar. El *ser en el mundo* que se capta a partir del análisis del eyecto o arrojado no es un ser originario, sino derivado y posterior al primer y fundamental modo de ser humano. En este sentido, la vivienda es vivida como un útero en el que todos los que la habitan, en especial durante el sueño, son gemelos intrauterinos. La vivienda es la ampliación del útero, solo si se rompe, en el sentido en que las parturientas dicen "se ha roto la fuente", nos sentimos "arrojados al mundo".

Antes de ser "lanzados al mundo" como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna de la casa. Y siempre, en nuestros sueños, la casa es una gran cuna. Una metafísica concreta no puede dejar a un lado ese hecho, ese simple hecho, tanto más, cuanto que ese hecho es un valor, un gran valor al cual volvemos en nuestros ensueños. El ser es de inmediato un valor. La vida ²³⁵ empieza bien, empieza encerrada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa.

Vivimos la casa-hogar-vivienda como una cuna cálida; siempre bajo la percepción de una atmósfera afectivo-térmica. Nuestro propio cuerpo está atingido afectivamente por la casa-hogar-vivienda. Dicho de un modo, casi metafórico, podría decir que vivimos en ella como en un útero, ya que ella y la cuna son modos, de diverso volumen, de aquella atmósfera originaria. ¿Quién puede sustraerse al gozo de la agradable temperatura, al propio olor familiar y a la propia sonoridad hogareña? ¿Quién no se ha sentido "como en casa", con "calor de hogar" o se ha sentido en una intemperie existencial? ¿Habrá alguien dueño de vivir en todas partes? Sea un cuarto, un laberinto o un palacio nuestra casa-hogar-vivienda nos atinge afectivamente de un modo único. El derecho a la vivienda es un problema no solo político, o más bien es un asunto político porque

²³⁴ Cfr. Patricio H. Randle, *Breve historia del urbanismo. La ciudad antigua*, Argentina: Claridad, 1994, en especial pp. 74.

²³⁵ Bachelard, pp. 37.

fundamentalmente es un asunto afectivo: ahí la importancia de este aspecto de la atingencia intersubjetiva del propio cuerpo.

2.3.3. Atingencia comunicativa del propio cuerpo

En este último punto de la reducción trascendental describiré la atingencia comunicativa del propio cuerpo; razón por la cual dejaré de lado la amplitud de los medios de comunicación masivos. No me interesará indagar tanto en la comunicación colectiva como en las comunicaciones íntimas de los propios cuerpos; en consecuencia, prestaré mayor atención a la atingencia comunicativo-afectiva, con plena conciencia de que no haré más que una breve aproximación introductoria a la temática, dejando su desarrollo para futuras indagaciones.

Los problemas relacionados con esta dimensión intencional operante son los siguientes. ¿Cómo surge la comunicación entre los propios cuerpos? ¿Debe reducirse solo al ámbito de lo lingüístico o por debajo de la comunicación verbal existe otra que pueda ser analizable mediante la fenomenología? ¿Cuál es el contenido fenoménico de la comunicación entre dos propios cuerpos? Propongo que por debajo de la comunicación lingüística existe otro tipo de comunicación, una comunicación atmosférica. Esta comunicación está en el origen de nuestra atingencia con el mundo y es, en definitiva, el origen de nuestra subjetividad. La comunicación atmosférica de los propios cuerpos se produce por una atingencia termo-acústica. Esta indagación privilegiará un ámbito totalmente descuidado en nuestro país, la vida intrauterina del propio cuerpo.

Estoy consciente del rechazo que esta idea pueda provocar esta idea, ya escucho las voces: ¿Una indagación sobre la vida intrauterina puede descubrir un contenido fenoménico de la comunicación? ¿Cómo es posible que el feto, que carece de lenguaje, sea susceptible de comunicación? ¿Si en la vida intrauterina no hay ningún objeto para percibir, cómo podemos hablar fenomenológicamente de esta fase? Inclusive Merleau-Ponty podría rechazar este ensayo con el argumento siguiente:

Si mis primeros años están detrás de mí como una tierra desconocida, no es por un fallo fortuito de la memoria y por falta de una exploración completa: nada hay por conocer en estas tierras inexploradas. Por ejemplo, en la vida intrauterina, nada ha sido percibido, y por esto nada hay por recordar.

236

También habría que resaltar que, en nuestro país, este es el primer intento de acercamiento filosófico al tema de la vivienda. Resaltar esto es importante porque suponemos que son casi inexistentes en nuestro medio. Decimos "casi" porque no hemos encontrado un solo trabajo al respecto, sin embargo no perdemos la confianza de hallar alguno. Lo más cercano son los discursos sobre la ciudad de La Paz, eso abunda. Pero poca atención se ha puesto a la vivienda como tal. Solo una pequeña referencia descriptiva hallamos en Alberto Crespo, René Arze, Florencia Romero y Mary Money, *La vida cotidiana en La Paz, 1800-1825*, La Paz: Editorial Universitaria, 1975, pp. 57-68.

237

F. P. Cabanes, pp. 359.

Y seguramente estos críticos pensarán que no encontraré nada en esa "tierra desconocida". Pero me parece que la supuesta imposibilidad de explorar esa "tierra desconocida" no es producto de la reflexión científica, sino el producto del prejuicio siguiente: el no-nato no es un sujeto, pues no tiene conciencia. El sujeto es tal solo porque está contrapuesto a un objeto. La percepción como recepción sensorial de un objeto crea la conciencia por la disociación del yo con el objeto, del *cogito* frente al *cogitata*. Como el feto no conoce objeto alguno, en consecuencia, no tiene conciencia y no es sujeto. En este sentido va uno de los argumentos a favor del aborto: como la madre sí tiene conciencia, entonces solo ella puede decidir sobre su cuerpo; ya que es *su* cuerpo el único que posee conciencia y libertad de decisión.

Pero, como ya expuse, en el estudio del propio cuerpo y su atingencia a los otros y el mundo de la vida no hay la relación sujeto-objeto. Esta relación objetiva no funciona, todavía menos que en la intencionalidad cinética y afectiva en la comunicativa; pues no son las palabras las que deben disuadirnos sino la atingencia recíproca de los propios cuerpos. De ese modo, el prejuicio del cuerpo visto y objetivo, conjuntamente a su correlato conciencia objetivante, como en la fenomenología merleau-pontyana y los argumentos pro-aborto, impiden un acercamiento a esta fase intrauterina en la que el sujeto se gesta como un propio cuerpo. Otro de los prejuicios es que la comunicación es la comunicación de ideas entre dos sujetos. Del mismo modo, la relación sujeto-objeto impera en esta visión. En la fase intrauterina del propio cuerpo, más que en ninguna otra fase de nuestra vida estamos sustraídos a la relación sujeto-objeto. Por ello, a continuación veremos cómo toda comunicación es la relación de atingencia termoacústica entre propios cuerpos. Si comprendemos la comunicación como un diálogo idealmente desapasionado de dos o más individuos, entonces seguramente la respuesta será negativa. Si, por el contrario, comprendemos la comunicación como el modo en que dos o más sujetos se apasionan en la expresión de sus respectivas subjetividades (como la conexión de vivencias existenciales), probablemente encontraremos un nuevo terreno significativo en las relaciones interhumanas; un poco de empeño de Colón nos guiará en esta indagación. Vayamos al tema.

Cómo surge la comunicación entre dos cuerpos vivientes en la fase intrauterina. Pero, cómo surge la comunicación entre dos cuerpos vivientes en la fase intrauterina. Para dar debida cuenta de cómo puede darse en esta etapa una comunicación nos vamos a servir de la descripción de Sloterdijk para evocar el modo en que el propio cuerpo se siente dentro del envoltorio uterino. Esto nos permitirá comprender cómo el útero forma una atmósfera originaria que antecede a lo que comúnmente comprendemos por realidad. Veremos expresados varios puntos comunes con lo estudiado en las dimensiones cinética y afectiva. La cercanía con estas dimensiones nos permitirá al tiempo de continuar sustentando la íntima relación de la estructura trascendental, el sentido en que deberemos ahondar para comprender el origen de la comunicación en las primeras vivencias del propio cuerpo. Demos paso a la cita:

La sangre placentaria es la instancia irrebablemente (sic) más temprana entre los nobjetos del mundo de "experiencia" más temprano. Como el más originario entre los regímenes preorales hay que suponer, por consiguiente, un estadio de flotación, cuyo contenido más esencial consiste en un incesante intercambio de sangre, mediado por la placenta, entre madre e hijo. La sangre, que como sangre de uno es siempre también sangre del otro, establece el primer "lazo" mediador entre los compañeros, delimitados bipolar-intimamente, de la díada. (...) De hecho, el *modus vivendi* fetal puede describirse como una comunión fluidal (sic) en el *médium* de la sangre, que sobrevive en todas las culturas de fluidos, en su versión posnatal, remitida a bebidas y a baños, abluciones o aspersiones. La nueva concepción teórica medial del tema de la intimidad hace comprensibles por qué la sangre es, de hecho, un jugo tan especial: es el primer *médium* material entre dos individuos que un día —si son seres humanos modernos— se telefonarán mutuamente. Desde el principio, la historia del yo es ante todo la historia de mediación del yo. Sus actores son seres que proceden en cada caso de irrepetibles comunidades de circulación sanguínea y comunicaciones de bebida,²³⁸ que hacen revivir esa irrepetibilidad (sic) en versiones siempre nuevas.

El propio cuerpo intrauterino, el sujeto fetal, es el sujeto encarnado pleno, ya que carece de objetos con respecto a los cuales pueda distraerse su vivencia como experiencia del exterior. De modo paralelo, cuando la madre siente al feto moverse no lo siente como feto, sino como una interioridad viviente. De este modo el lenguaje utilizado por Sloterdijk parece caer en una objetivación del cuerpo por medio del lenguaje. No obstante, acierta al afirmar que la sangre placentaria se establece como primer nexo comunicativo entre el propio cuerpo de la madre y el propio cuerpo intrauterino. Así, la primera relación comunicativa es la relación fluida entre madre e hijo. La comunicación originaria se da en la proto-historia de la oralidad verbal o lingüística, en la proto-historia del individuo.

Pero la comunicación originaria entre madre e hijo no se resume en el fluir de un líquido vital, sino que posee dimensiones a cuya complejidad serán accesibles si tenemos en cuenta la formación que convierte a un embrión en un feto. Así, debemos tomar en cuenta que a las tres semanas, el grupo de células puede ser llamado embrión. En este periodo ya formado el corazón comienza a latir. Al final de la cuarta semana se reconoce fácilmente la cabeza. Ésta posee un rudimentario cerebro. Se pueden reconocer también los brazos y las piernas. Al comienzo del segundo mes, se observan signos de ojos, nariz y orejas. El embrión puede mover la cabeza y su cuerpo cuando es estimulado. Su comunicación con el mundo que lo rodea ha comenzado. El desarrollo entre la tercera y la octava semana es sumamente importante, pues las bases de todas las estructuras internas y externas de su cuerpo se inician. Mientras avanza en el tercer mes, su corazón late con más fuerza. Su rostro es poco detallado y sus ojos se encuentran

²³⁸

Sloterdijk, *Esferas*, T. 1, pp. 274.

muy separados. Comienza a tener expresiones faciales. Aunque ya se mueve, sus movimientos todavía son imperceptibles para la madre.

En el inicio del segundo trimestre de embarazo la cabeza se va desarrollando más activamente que el resto del cuerpo. Los ojos, la boca, la nariz y las orejas están casi completamente formados creando un rostro bien definido. Ha adquirido nuevas habilidades, como reaccionar ante la música y los sonidos fuertes. Al quinto mes, el feto ejercita su sentido del tacto y el movimiento. Ahora mueve sus brazos y piernas con suficiente fuerza para ser percibidos por la madre. Sus dedos son más ágiles y se mueven libremente. Su habilidad para percibir a través de la piel se acrecienta; el feto explora su universo acuático desarrollando coordinación y fuerza. Después del quinto mes ya es capaz de escuchar a la voz de la madre y se va familiarizando con ella. Escucha también los sonidos que provienen del cuerpo de la madre, como las voces de los que se encuentran cerca. Puede oír sonidos del ambiente. La música rítmica lo calma y la estridente lo excita. Escucha y se puede afirmar que aprende. La memoria y la habilidad para reaccionar a los estímulos ya está presente.

Ya en el tercer trimestre de gestación (en el séptimo mes) el sistema nervioso ha madurado hasta el punto de controlar la función respiratoria y la temperatura corporal. Si naciera en este momento, el desarrollo de sus pulmones le permitiría respirar. Sus movimientos son más organizados y sus músculos más fuertes. Durante este mes, comienza a mostrar signos de personalidad y comportamiento intencional. No solo se mueve al ritmo de la música, sino que prefiere un tipo de música a otro. Al final de este mes, puede ver. Reacciona a los cambios de luz y puede seguir una fuente luminosa. Al octavo mes, el sistema nervioso está formado y listo para operar a través de una compleja masa de neuronas cuyas señales se transforman en mensajes, ideas, decisiones y memoria. Al noveno mes, continuará creciendo y desarrollándose hasta nacer.

En base a estos datos se ha venido desarrollando un conjunto de saberes y técnicas de estimulación prenatal, pues los estudios al respecto han permitido evidenciar una interacción comunicativa entre la madre y el feto que influye decisivamente en el desarrollo del futuro infante. Particularmente nos interesa indagar cómo la comunicación humana tiene su fundamento en esta fase intrauterina. En esta fase la comunicación de los cuerpos vivientes es más intensa que en ninguna otra fase de la vida humana. Esta comunicación está marcada por su carácter fluidificado y sonoro. Pues como vimos, de la mano de Sloterdijk y Thomas Macho, el intercambio sanguíneo nos permite comprender una dimensión de comunicación que es completado por una dimensión sonora que no podemos pasar por alto.

Durante la fase intrauterina el propio cuerpo entabla una comunicación con el propio cuerpo de la madre antes que ésta pueda tener conciencia de sus respuestas; por lo que ya tenemos el establecimiento de atingencia existencial-afectiva. De este modo el propio cuerpo intrauterino va gestando su "núcleo-yo" en las vivencias existenciales de la atmósfera acústica entablada originariamente con la madre. Imaginamos que el propio

cuerpo intrauterino se origina tanto con el tacto kinestésico de la temperatura del líquido amniótico, del roce con la placenta y el cordón umbilical. Pero también con el contacto sonoro con el ritmo de los latidos del propio cuerpo de la madre. Un ritmo constante que antecede a toda exterioridad, que es pura vivencia indiferenciada en un *ser de a dos*. Con el tiempo, durante el segundo trimestre, el propio cuerpo intrauterino percibe las sonoridades tanto de la voz de la madre como las placentarias.

Tras varias caricias que lo estimulan como propio cuerpo y permiten entablar diálogos intrauterinos, ya que no existe propiamente un exterior, lo preparan para la vivencia de sonoridades que lo constituyen como el centro de una interioridad que después se trasuntará en el centro de su vivienda. Desde el otro lado de la interioridad, recibe un nombre y es la sonoridad del nombre con la que se va familiarizando. Y en qué sino puede estar apoyado el contenido fenoménico que expresa el Whitman en estos versos maravillosos:

¿Qué soy, después de todo, más que un
niño complacido con el sonido
de mi propio nombre? Lo repito una y otra
vez,
Me aparto para oírlo -y jamás me canso de
escucharlo.
También para ti tu nombre:
¿Pensaste que en tu nombre no había otra
cosa que más de dos o tres inflexiones?²³⁹

La evocación que en el fondo de estas estrofas percibimos nos remite a esta comunidad acústica originaria en la que nuestro propio cuerpo es un niño que se complace con el sonido de su propio nombre, con la sonoridad atmosférica de un océano común intersubjetivo. La sonoridad del ritmo familiar que conforma nuestra primera vivienda intersubjetiva. Por debajo de la mediación respiratoria de comunidades, está la sonoridad de los cuerpos vivientes contactados en la atmósfera intrauterina.

En ello radica el contenido fenoménico intencional que interconecta dos subjetividades en la dimensión comunicativa: dos subjetividades que se sienten íntimamente ligadas en una relación termo-acústica. Más allá de las inflexiones del nombre propio está la sonoridad del propio viviente que nos liga desde su origen más primordial a otro propio cuerpo que nos alberga y acoge como la primera y fundamental atmósfera de vivienda intersubjetiva. En ella, la termo-sonora vivienda es el núcleo interno de nuestro propio cuerpo. La vivencia térmica pervive en nuestras comunicaciones actuales en las expresiones "me habló fríamente" o "tuvimos una discusión acalorada". Comunicarse es

²³⁹ Walt Whitman, "Lo que soy después de todo". Versión en inglés, Wal Whitman, "232. What am I, after all?", *Leaves of grass, (1860)* 1900 [en línea]: <http://www.bartleby.com/142/232.html> (página consultada el 23 de mayo de 2012) Agradezco al Dr. Mauricio Souza por haberme facilitado las referencias de este poema.

brindar una sonoridad térmica, en esto consiste el contenido fenoménico de esta intencionalidad.

Esta esencia termo-acústica, en el caso de los sordomudos, se expresa en la agilidad del movimiento del cuerpo, en la distancia en la que se hablan, en el ritmo de comunicación. En ellos la acústica se retrae en la vibración rítmica de sus cuerpos, en especial de sus brazos. Esto no reduce la vivencia del calor o frío de la conversación, mas al contrario la aviva. Están empeñados en la comunicación como cualquier otro par comunicativo. De este modo, la comunicación de los cuerpos vivientes no conoce de exterior ni interior, sino de comunión comunicativa. En realidad no hay exterior ni interior, solo una atmósfera en la que temperatura, sabor, olor y movimiento están íntimamente complicados.

A partir de la vivencia atmosférica de la comunicación en la fase intrauterina se va formando la sonoridad de una lengua materna. Con respecto a ésta todas las demás sonoridades nos parecen acentos extranjeros. En estas vivencias se forma una presencia primitiva que nunca es solipsista, mas al contrario es condición de posibilidad de toda intersubjetividad, de toda atingencia atmosférica. Las vivencias existenciales constituyen al propio cuerpo en medio de una atmósfera de familiaridad que le es inalienable. Poseemos una conexión acústica con nuestros comunes. En ellas nos reconocemos como parte de la humanidad. En ella nos sentimos siempre como en casa. Con respecto a ella comprendemos qué se quiere decir con contaminación sonora. Ella es el ritmo incontaminado de nuestra génesis como sujetos.

En el mundo del propio cuerpo intrauterino se viven fusionadas las atmósferas cinética, odorífica y acústica, todas son afectivas. Nos parece que no se puede afirmar que la afectividad anteceda o proceda de las dimensiones anteriores, sino que son co-existentes. El propio cuerpo intrauterino aprende que el mundo tiene un ritmo y en este ritmo vive su existencia. El mundo intrauterino es el mundo de las más intensas vivencias existenciales. Es muy probable que el contenido fenoménico de la comunicación sea el cobijo de la sonoridad atmosférica del mundo intrauterino y que por ello mismo muchas culturas conciban su idioma con el denominativo común de "lengua materna".

La sonoridad del cuerpo vivo de la madre, sonidos placentarios, ritmo cardiaco, y no solo su voz, forman aquella atmósfera acústica a la que el propio cuerpo intrauterino se acostumbra antes que al olor de su pecho. Todo esto constituye la atingencia comunicativa atmosférica de estos propios cuerpos. Esta atmósfera acústica nos envuelve al igual que las atmósferas cinética, afectiva. Al igual que ellas en esta atmósfera tampoco puede pensarse a partir de objetos para la conciencia o útiles a la mano. Todo lo que conforma este mundo intrauterino y las posteriores atmósferas en las que los cuerpos vivos formen relaciones intersubjetivas tienen el carácter ontológico de nobj etos:

Es evidente que acontecimientos acústicos solo pueden darse al modo de nobjetos: pues las presencias sonoras no tienen substrato cósico, de modo que pudiera encontrarlas uno como algo situado enfrente. La fisiología del oír como ser-introducido-en-cobrivación (sic) hace evidente que en el caso de las experiencias acústicas se trata de fenómenos mediales que es imposible representar en lenguajes de relación de objeto. (...) Macho subraya que ese escucharse mutuo en la díada extrauterina sigue siendo la célula germinal medial de todas las conformaciones de comunidad, y que la conexión con otros mediante cordones umbilicales acústicos representa él mismo la síntesis psicosocial. A la vez que escucha la propia voz se forma en el niño un núcleo medial preoral (sic): al gritar, aberrear, parlotear, construir palabras, comienza la historia, que durará toda la vida, de las mediaciones consigo mismo y con sus extensiones vocales, del sujeto que se va haciendo; en él puede verse el polo de creación arcaico de música y belleza literaria. (...) Cuando la madre y el hijo intercambian misivas vocales en un juego directo de ternura, su relación recíproca es la perfecta autorrealización de una esfera bipolar íntima-acústica.

El propio cuerpo intrauterino no es un sujeto, sino a condición de ser un sujeto atingido atmosféricamente, un *ser de a dos en plena comunicación afectiva*. Dos cuerpos vivientes apasionados en la intimidad acústica, en ello radica el contenido fenoménico de la intencionalidad comunicativa. El propio cuerpo es el medio de la sonoridad, es el sonido mismo de la sonoridad, en ello radica el origen de toda comunicación. Del mismo modo, el propio cuerpo de la madre no está fuera en un exterior, sino aunado en la relación comunicativa que el ritmo de la sonoridad realiza. Son un rimo sin sujeto, son un sujeto sin interior ni exterior. Por ello, es una vivencia existencial atmosférico-acústica. A partir de este momento toda nuestra vida está reposando en la familiaridad de la acústica familiar.

La acústica familiar hace de nuestro propio cuerpo sujetos mediante, sujetos intersubjetivos. Las vivencias acústicas juegan un papel tan importante como la de las vivencias respiratorias ya que nos unen a otros afectivamente, de un modo fundamental²⁴⁰. Pasando la noche en un hospital lo primero que incomodan son aquellos ruidos percibidos como ajenos al "silencio" del hogar. La primera noche en la nueva residencia nos turba, pues todos los ruidos nos despiertan hasta que se hacen familiares y conforman ese "silencio" al que pertenecemos. Así como el extraño acento que reconocemos a los extranjeros y que nos delata fuera de la acústica de la lengua materna. Los sonidos de las vivencias acústicas no son objetos, puesto que tienen como fundamento el palpitar de nuestro cuerpo.

Se sabe que el músico John Cage se encerró en la "cámara anecoica" de la Universidad de Harvard para constatar si existía o no el silencio absoluto. Lo que encontró fueron

²⁴⁰ Sloterdijk, *Esferas*, T. 1, pp. 275-276. Sloterdijk toma el concepto de "nobjeto" del antropólogo cultural Thomas Macho.

²⁴¹ Fundamental, pues recordemos que la respiración es el eje subjetivo existencial del propio cuerpo.

dos sonidos: "uno alto y otro bajo"²⁴², el primero correspondía a su sistema nervioso en funcionamiento y, el segundo, a la circulación de la sangre en sus venas. Según otra interpretación, Cage no escuchó el sonido de su sistema nervioso, sino el *tinnitus*, ese zumbido agudo que escuchamos en ausencia de sonido²⁴³. De cualquier modo, Cage concluyó que el silencio absoluto no existe. Si no existe es porque nuestro propio cuerpo produce sonoridades que van desde la producción de sonidos orgánicos hasta la comunicación hablada y la música. El silencio, como bien concluye Cage, no es más que una disposición subjetiva en la que la acústica del cuerpo o del mundo pasa inadvertida. De esto podemos concluir que toda experiencia acústica es una vivencia psico-acústica. Nuestro cuerpo vivido es el medio en el que se realiza el acontecimiento sonoro.

Nuestro cuerpo al cantar vive una relación con los otros aunque no estén inmediatamente presentes. Así responde Barthes cuando pregunta con modesta restricción cuál es el cuerpo que canta el *lied*, quién, desde nuestro cuerpo, nos canta, a "mí" que escucho el *lied*.

Es todo lo que resuena en mí, lo que me da miedo o me causa deseo. No importa de dónde procede esta herida o este goce: para el enamorado, como para el niño, lo que canta la canción romántica es siempre el afecto del ser perdido, abandonado. (...) El "corazón" romántico, expresión en la que ya no percibimos, con desdén, más que una edulcorada metáfora, es un órgano fuerte, punto extremo del cuerpo interior, en el que, al mismo tiempo, a la vez y casi contradictoriamente, el deseo y la ternura, la necesidad de amor y el grito de placer, se mezclan de manera violenta: hay algo que eleva mi cuerpo, que lo infla, lo tensa, lo lleva al borde de la explosión y, rápida, misteriosamente, lo deprime y hace languidecer."

El cuerpo que canta la canción romántica es "el cuerpo interior" dice Barthes. El que canta desde el cuerpo interior es su "punto extremo", "un órgano fuerte" que heredamos en la edulcorada metáfora del "corazón" romántico. Este "corazón" es un ritmo que entabla una relación inter-cordial con los otros. Este "corazón" es el propio cuerpo resonando intersubjetivamente por un contenido fenoménico marcado por los ritmos familiares. La acústica humana se conforma de rítmicas marcadas por las relaciones que entablamos con los otros. El susurro de la palabra amorosa, el grito inquisidor de la

²⁴² Miguel, **Bassols I. Puig**, "El silencio de John Cage", [en línea] <http://miquelbassols.blogspot.com/2009/12/el-silencio-de-john-cage.html>. Bassols es miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis I de la "École de la Cause Freudienne" (página consultada el 14 de febrero de 2012).

²⁴³ S.a., "Cámara anecoica", [en línea], <http://acusticaweb.com/teoria-acustica/124-cra-aneicoica.html>. (página consultada el 12 de marzo de 2012).

²⁴⁴ Rolando Barthes, *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona: Paidós, Trad. C. Fernández Medrano, 1986, pp. 281-282.

autoridad, los altavoces de las instituciones, hasta en la caricia que nos dice más que "mil palabras."

Vivimos en comunidades acústicas. En ello se basa toda comunicación, en resonar con otros, apasionándonos en el tono familiar de los cuerpos vivientes. En atmósferas sonoras en las que diferenciamos las propias de las ajenas. Por ello son comprensibles las quejas de contaminaciones acústicas. El ruido de la ciudad llega a ser insoportable, el sonido ambiente al que nos obligan en el transporte público, los aislamientos sonoros que los nuevos equipos de reproducción nos dan son una muestra clara de lo que aquí proponemos. Por esta razón precisamente los medios de comunicación hoy imperan en el globo, pues nos infantilizan por medios termo-acústicos. Son los medios de comunicación masiva el conjunto de sirenas de dulce canto con respecto al que solo a veces somos capaces de sustraernos. Pero indagar en los medios de comunicación masivos exigiría una investigación que aquí no podemos, ni nos interesa desarrollar. Por ahora solo nos basta afirmar que nuestro propio cuerpo es una subjetividad atingida atmosféricamente al mundo de la vida.

3. CONCLUSIONES GENERALES

¿Qué es el propio cuerpo? El propio cuerpo es mi subjetividad atingida por los otros en el mundo de la vida. Esta atingencia es inalienable en el sentido de que nunca podemos dejar de lado nuestra vivencia de hambre, dolor o placer. Esta atingencia es el modo en que el propio cuerpo está impregnado por el mundo y el modo en que el mundo está impregnado por el propio cuerpo. No es una relación de sujeto objeto, sino una relación dinámica y recíproca entre propio cuerpo, los otros y el mundo. Sin propio cuerpo no hay mundo, sin éste tampoco habría el primero. Ambos son recíprocos por atingencia subjetiva. El propio cuerpo es lo único que nos hace irremplazables e indispensables en el mundo; por ello, el propio cuerpo es una subjetividad atingida atmosféricamente al mundo de la vida. La atingencia del propio cuerpo se manifiesta en tres dimensiones intencional-operativas: cinética, afectiva y comunicativa.

El propio cuerpo descrito en relación a su primera relación intencional-operativa, es decir, en su atingencia cinética, nos permite acceder a un determinado tipo de espacialidad puesto que todo movimiento supone un espacio en el que se ejecuta. Este espacio parte de la vivencia de lo cercano y lo lejano. Esta cercanía y lejanía corresponde a las vivencias subjetivas de lo cercano de los seres queridos y lo lejano de aquellos que nos son indiferentes. Este espacio no es geométrico y se forma a partir de la relación de dos o más cuerpos vivientes. Los espacios compartidos son llamados atmósferas. Por atmósfera comprendo la vivencia de un espacio constituido por la cercanía existencial entre dos o más personas. En este sentido hablamos de atmósferas familiares, atmósferas incómodas y las atmósferas de los amantes.

El estudio de la vivencia del espacio subjetivo, permitió analizar cómo todo movimiento supone la construcción subjetiva de un horizonte y una dirección. Al saber corporal que no necesita mayor educación, pero que bien puede ser estilizado (como la danza clásica) la denominamos con Merleau-Ponty *practognosia*. Por *practognosia* comprendo el conocimiento implícito en el comportamiento cotidiano y no teórico de los cuerpos vivientes en el mundo intersubjetivo; por ello, la *practognosia* es el modo del contenido fenoménico de la intencionalidad operante cinética.

Ambas modalidades de la vivencia cinética (acercamiento y alejamiento en las atmósferas o la fluidez de la *practognosia*) presuponen un tipo de movimiento fundamental que se asemeja al ritmo vital: la respiración. La vivencia de la respiración es nuestro *aquí existencial*; nuestro eje existencial. La respiración nos coloca en una dimensión plenamente subjetiva, ya que el aire no es un objeto. La respiración es el fundamento dinámico de nuestro propio cuerpo, por ello nuestra existencia es su contenido fenoménico. Todos los contenidos fenoménicos intencionales del movimiento

lo suponen como el eje o pivote sobre el que han de realizarse. De este modo, el propio cuerpo es una subjetividad atingida cinéticamente con los otros en el mundo de la vida. El estudio de la atingencia afectiva del propio cuerpo, permitió arribar a las siguientes reflexiones. La afectividad es una emoción subjetiva, intencional o atingente, comunicativa, polar y dinámica. La atingencia afectiva del propio cuerpo se manifiesta en vivencias como el estremecimiento, la presión visceral, el acaloramiento, la contracción y la distensión²⁴⁵. Estas manifestaciones son el contenido de las vivencias de la atingencia afectiva del propio cuerpo. Las diversas manifestaciones pueden vivirse de modo simple, cuando experimentamos una sola, o de un modo complejo cuando se combinan. Nadie puede remplazarme en la experiencia de estas vivencias existenciales, nadie puede reemplazar me como una subjetividad atingida afectivamente; por ello, la atingencia afectiva es el modo fundamental de relacionarse con los otros y el mundo. La atingencia afectiva nos sitúa de modo inalienable dentro del mundo de la vida.

De este modo, la atingencia afectiva del propio cuerpo no se siente solo con respecto a las personas, sino también con respecto a las cosas. Entre ellas, seguramente, la más querida es la vivienda propia, lugar en el que se asienta el calor de hogar. La vivienda, desde el punto de vista de la atingencia afectiva del propio cuerpo, se ofrece como una atmósfera de familiaridad e intimidad. En la medida en que engloba a dos o más, la vivienda es una atmósfera intersubjetiva. Intimar, por ello, es compartir el centro atmosférico de la vivienda; atingirse afectivamente con alguien y crear un lugar común propio. De esto debería concluirse que la atingencia afectiva de la atmosférica vivienda familiar es la primera vivencia intersubjetiva. Todos provenimos de una vivienda y a lo largo de nuestra vida la reproducimos o vivimos con el proyecto de hacerla irreplicable, pero en ninguno de los dos casos podemos sustraernos de ella. Ahí una dimensión central de la dimensión intersubjetiva de la vivienda. El calor hogareño de la vivienda nos cubre del gélido desamparo de la intemperie, precisamente como una atmósfera. Por eso en el lenguaje común decir "me siento como en casa" significa sentirse a gusto y protegido; por esta razón nuestra casa-hogar-vivienda suele ser un hotel, un departamento, un garzonier, un cuarto o una esquina de la ciudad.

Por último, la atingencia comunicativa fue descrita a partir de la relación del propio cuerpo intrauterino y el propio cuerpo materno. Esta comunicación no verbal es el origen de nuestra comunicación con los otros y el mundo y es, por ello mismo, el origen de nuestra subjetividad. Esta comunicación atmosférica es esencialmente termoacústica. El propio cuerpo intrauterino se origina tanto con el tacto kinestésico de la temperatura del líquido amniótico, del roce con la placenta y el cordón umbilical. Pero también con el contacto sonoro con el ritmo de los latidos del propio cuerpo de la madre. Un ritmo constante que antecede a toda exterioridad, que es pura vivencia

²⁴⁵ H. Schmitz, por su parte, propone nueve expresiones para describir fenómenos corporales parecidos al lo que aquí señalo; sus expresiones son estrechez, ampliación, dirección, tensión, inchazó, intensidad y ritmo, tendencia "protopática" y tendencia "epicrítica". CE Soentgen, Jens, "Subjetividad del cuerpo: la obra de Hermann Schmitz", conferencia inédita, dictada en marzo de 2000 en la Universidad Federal de Goiás, Gioana. Trad. Martín Mercado.

indiferenciada en un *ser de a dos atingidos afectivamente*. En esta fase la vivencia termo-sonora es el núcleo interno de nuestro propio cuerpo; por lo tanto, en las vivencias existenciales de la atmósfera termo-acústica que atingen el propio cuerpo intrauterino con el propio cuerpo materno. De tal modo, que la acústica familiar hace que nuestro propio cuerpo viva en comunicación intersubjetiva no verbal. Las vivencias acústicas juegan un papel tan importante como la de las vivencias respiratorias ya que nos unen a otros sin el intermedio de objetos. Los sonidos de las vivencia acústicas no son objetos puesto que tienen como fundamento el palpitar de nuestro cuerpo. Así que, en esta atingencia comunicativa de los propios cuerpos, comunicarse significa brindar, afectivamente, una sonoridad térmica

Con todo esto se comprende por qué sostengo que el propio cuerpo es una subjetividad atingida por los otros en el mundo de la vida. Con este resultado, somos capaces de comprender el valor fenomenológico-existencial del cuerpo, el movimiento y el espacio, la vivienda, la afectividad y la comunicación no verbal. Si bien esta investigación no se propuso más que un ensayo de ontología regional del cuerpo humano, resulta evidente que estas reflexiones pueden ser retomadas como un aporte a la filosofía si tomamos en cuenta los siguientes aspectos:

1. Es la primera investigación fenomenológica sobre el cuerpo humano como tema central en nuestra Carrera.
2. Es la primera investigación que dilucida, en diálogo crítico con los especialistas, el método fenomenológico de Merleau-Ponty.
3. Es la primera investigación que aclara críticamente, dialogando con los especialistas, la categoría intencionalidad operante y su papel dentro del método fenomenológico de Merleau-Ponty.
4. Es una de las pocas investigaciones filosóficas que nutre sus reflexiones con expresiones populares, la literatura, la pintura y las artes escénicas sin perder el rigor metodológico.
5. Además, esta investigación abre una primera senda, seguramente precaria, para pensar temas hasta ahora inéditos en nuestra filosofía boliviana: la experiencia de uno mismo, el movimiento, la maternidad y la comunicación. Así que esta investigación llama la atención por temas que la tradición filosófica boliviana había dejado de lado. Por tanto, parece necesario comprender este aporte como el inicio de una línea de investigación que buscaré desarrollar en un futuro próximo.

Una vida en común que no reflexiona sobre sí misma no merece ser vivida. Esto significa nuestras ciencias humanas tienen el objetivo de volver sobre sí mismas críticamente. Este proceso crítico solo se puede conseguir si el conocimiento se perfecciona durante el estudio de la realidad y no solo como mera especulación. Espero

que este esfuerzo, seguramente precario, sirva como un primer paso para acceder de modo renovado a nuestra realidad.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la filosofía*, Tomo 3: *La filosofía del romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX*; 2a ed., Barcelona: Montaner y Simón, S.A., 1978, trad. del italiano Juan Esterlich y J. Pérez Ballestar.
- ALLOA, Emanuel; *La resistencia a lo sensible, Merleau-Ponty: crítica a la resistencia*, Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2009; Trad. Viviana Ackerman.
- ARCE CARRASCOSO, José L.; "Ontología y conocimiento en Merleau-Ponty" en revista *Convivium*, 2a Serie, n° 9, pp. 96, [en línea], <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73429/98698> (página consultada el 30 de diciembre de 2011).
- ARIAS GARCÍA, Benito, *Maurice Merleau-Ponty. "Prólogo" a la Fenomenología de la percepción. (Traducción crítica)*. Revista *Contrastes*, [en línea], http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Contrastes/009/Contraste_s009-13.pdf (página consultada el 17 de agosto de 2009), Universidad de Málaga.
- ARIAS GARCÍA, Benito; "La intencionalidad operante en Merleau-Ponty" en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. II (1997), pp. 5 — 35. Málaga, España, 2001.
- ARISTÓTELES, *Física*, España: Gredos, Trad. Guillermo R. De Echandía, 1995.
- BACHELARD, Gastón; *La poética del espacio*, México: Fondo de Cultura Económica, Trad. Ernestina de Champourcín, 2009.
- BARCIA, Roque, *Sinónimos castellanos*, Buenos Aires: Sopena, 1954.
- BARRAGÁN, Rossana (Coord.), *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*, La Paz: Fundación PIEB, 2007.
- BARRAGÁN, Rossana; CÁRDENAS, Cleverth (Coords.); *Gran poder: La morenada*, T. 3, La Paz: I.E.B.
- BARTHES, Rolando, *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona: Paidós, Trad. C. Fernández Medrano, 1986.
- BASSOLS I. PUIG, Miguel; "El silencio de John Cage", [en línea] <http://miquelbassols.blogspot.com/2009/12/el-silencio-de-john-cage.html>. Bassols es miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis I de la "École de la Cause Freudienne" Sitio visitado en 14. 04, 12.

- BATTÁN, Ariela; *Hacia una fenomenología de la corporeidad, M Merleau-Ponty y el problema del dualismo*, Argentina: Ed. Científica Universitaria, 2004. Tesis de posgrado.
- BECH, Josep María; *Merleau-Pon. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 2005.
- BELVEDERE, Carlos; *El desarrollo de la noción de mundo en el periodo fenomenológico de la obra de Merleau-Ponty: de la subjetividad a la intersubjetividad*, Argentina: Ed. Instituto de investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2002.
- CANTISTA, María José; "X Congreso internacional de fenomenología", [en línea], <http://repositorio-aberto.upp.pt/bitstream/10216/23071/2/mariajosecantistacongrsso000092899.pdf> (página consultada el 17 de octubre de 2010). Carrera de Literatura, *Literatura y fiesta*, Carrera de Literatura, UMSA.
- CASSIRER, Ernst; *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- COLTRO, Alex, "*A fenomenologia: um enfoque metodológico para além da modernidade*", [en línea], <http://www.ead.fea.usp.br/cad-pesq/arquivos/C11-ART05.pdf> (página consultada el 18 de marzo de 2010). Traducción propia.
- CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jaques, VIGARELLO, Georges (Dir.), *Historia del cuerpo*, 3 tomos, España: Taurus, Trad. Alicia Martorell y Mónica Rubio, 2006.
- CORETH, Emerich; *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona: Herder, 1978, trad. Claudio Gancho.
- CRESPO, Alberto; ARZE, René; ROMERO, Florencia; MONEY, Mary, *La vida cotidiana en La Paz, 1800-1825*, La Paz: Editorial Universitaria, 1975.
- D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos contra continentales. Guía de los últimos treinta años*, Madrid: Cátedra, 2010.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Aguilar, 1973, Trad. Juan Gil Fernández.
- DESCARTES, René, *Tratado de las pasiones del alma*, Buenos Aires: JCE Ediciones, Trad. Aldo Pérez Volonté, 2008.
- DI PIERRO, Eduardo González; RAMÍREZ, Mario Teodoro; GARCÍA SALGADO, Alberto (Comité organizador local); *Merleau-Ponty viviente, en el centenario de su nacimiento (1908-2008). Morelia, México, 3-6 de septiembre de 2008*,

"Introducción", [en línea], http://ramos.filos.umich.mx/coloquio_ponty/programa.htm (página consultada el 5 de mayo de 2010).

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHORQUEZ, Carmen (Editores.); *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300 — 2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.

FERRATER MORA, José; *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, 1964, versión digital.

GARRIDO, Manuel; VALDÉS, Luis M.; ARENAS, Luis (Coords.); *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid: Cátedra, 2009.

GEVAERT, Joseph; *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1981, trad. Alfonso Ortiz.

GUILLÉN, JAIME TORRES, *Manual para la elaboración de tesis*, México: Instituto de filosofía A. C., 2009.

HAEFFNER, Gerd; *Antropología filosófica*, Barcelona: Herder, 1986, trad. Claudio Gancho.

HUSSERL, Edmundo; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

HUSSERL, Edmundo; *Ideas relativas a una filosofía fenomenológica y a una fenomenología pura. II*, versión digital.

HUSSERL, Edmundo; *Lógica formal y lógica trascendental*, México: Centro de estudios filosóficos de la Universidad Autónoma de México, Trad. Luis Villorio, 1962.

IZUZQUIZA, Ignacio; *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid: Alianza, 2002.

LARROYO Francisco; *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, México: Porrúa, 1978.

MERCADO V., Martin; "Atmósfera. Relación cuerpo y espacio", conferencia leída en el II Congreso Latinoamericano de estudiante de Filosofía, Valparaíso-Chile, 2009 inédito.

MERCADO V., Martin; "Atmósferas íntimas. Breve reflexión sobre el valor de la intimidad en la infancia y la adultez", conferencia leída en el Seminario San Jerónimo, 2011, inédito.

- MERCADO V., Martín; "Migración y atmósferas nacionales. Ensayo fenomenológico sobre la migración como acontecimiento afectivo", ensayo ganador del Primer Concurso de Ensayo, Carrera de Filosofía-U.M.S.A., 2011, inédito.
- MERLEAU-PONTY, Mauricio; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 3ª ed., 1994, Trad. Jem Cabanes.
- MORENO, María Elisa; "Cuerpo y corporalidad en la paraplejía. Una teoría de enfermería", tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011. Publicada en línea: <http://www.bdigital.unal.edu.co/4121/1/539226.2011.pdf>. Sitio visitado el 15 — 04 — 12.
- NAVIA, Walter; POSTIGO, Ximena; *Palabra viva*, T. 2, La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, 2009.
- NIETZSCHE, Federico; *Ecce homo*, Madrid: Alianza, Trad. Andrés Sánchez Pascual, 2006.
- PAREDES MARTÍN, María del Carmen; *Teorías de la intencionalidad*, Madrid: Síntesis, 2007.
- PASSMORE, John, *100 años de filosofía*, Madrid Alianza, 1981, traducción del inglés Pilar Castrillo.
- PENTIMALLI, Michaela (Coord.), *Memoria. El cuerpo en los imaginarios* (La Paz — Bolivia, 2002), La Paz — Bolivia: Espacio Simón I. Patino / Universidad Católica San Pablo / Carrera de Literatura — Universidad Mayor de San Andrés, 2003.
- RAMÍREZ COIBÁN, Mario Teodoro; "Intencionalidad y virtualidad" en *Merleau-Ponty vivo, Coloquio Internacional*, pp. 12.
- REGUERA, Isidoro, "Introducción a la fenomenología de Merleau-Ponty", [en línea], <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110181A/5165> (página consultada el 17 de febrero de 2009).
- RODRÍGUEZ, Ramón (Ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, España: Síntesis, 2002.
- SÁENZ, Jaime; *Los cuartos*, La Paz: Altiplano, 1985.
- SÁEZ RUEDA; *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid: Trotta, 2003.
- SANZ FRANCO, Francisco; *Diccionario Griego clásico — Español*, Barcelona — España: Verón, 1995.
- SERRANO SÁNCHEZ, Jesús Antonio (Comp.); *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Bogotá: San Pablo / Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

- SCHELER, Max; *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1938, trad. José Gaos.
- SLOTERDIJK, Peter; *Esferas. Burbujas. Microesferología*, Tomo 1, Madrid: Siruela, 2009, Trad. Isidoro Reguera.
- SOENTGEN, Jens, "Subjetividad del cuerpo: la obra de Hermann Schmitz", conferencia inédita, dictada en marzo de 2000 en la Universidad Federal de Goiás, Gioana. Trad. Martín Mercado V.
- SOENTGEN, Jens; "La noción de presencia primitiva en la nueva fenomenología de Hermann Schmitz", conferencia dictada en el Instituto de filosofía de Porto Alegre, Brasil, Octubre de 2001, inédito, traducción Martín Mercado V.
- SPES, *Diccionario ilustrado Latino-español, español-latino*, con prólogo de Don Vicente García de Diego, tercera edición: Barcelona, 1950.
- VILLAR, José Rafael; *Breve historia de la danza*, Lima: Horizonte, 2010.
- WITHMAN, Walt, "232. What am I, alter all?", *Leaves of grass*, (1860) 1900 [en línea]: <http://www.bartleby.com/142/232.html>
- YOURCENAR, Margarita; *Memorias de Adriano*, Buenos Aires: Debolsillo, Trad. Julio Cortázar, 2007.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. EXPLICITACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MERLEAU- PONTY	7
1.1. <i>Fenomenología de la percepción</i> y sus cuatro lecturas imperantes	7
1.1.1. La importancia de la fenomenología	7
1.1.2. La fenomenología existencial de Merleau-Ponty y <i>Fenomenología de la percepción</i>	11
1.1.3. Cuatro posturas sobre el método de <i>Fenomenología de la Percepción</i>	28
1.2. Explicitación del método fenomenológico en <i>Fenomenología de la percepción</i>	33
1.2.1. Elección del fenómeno <i>y epojé</i> como punto de partida del método fenomenológico	33
1.2.2. La reducción fenoménica del fenómeno investigado	38
1.2.3. Reducción trascendental del fenómeno investigado	55
1.3. Análisis de la intencionalidad operante como cohesión de la estructura de lo trascendental	55
1.3.1. Intencionalidad, intencionalidad tética y operante en Husserl	77
1.3.2. Caracterización de la intencionalidad operante en <i>Fenomenología de la percepción</i>	58
1.3.3. Las tres dimensiones de la intencionalidad operante	67
1.4. Conclusiones de la primera sección	101
2. ENSAYO FENOMENOLÓGICO SOBRE PROPIO CUERPO	76
2.1. Elección del fenómeno <i>y epojé</i> fenomenológica	76
2.2. Reducción fenoménica del propio cuerpo	78
2.1.1. El cuerpo visto y objetivado	78
2.2.2. El propio cuerpo desde la cotidianidad vivida	85
2.2.3. El propio cuerpo es una subjetividad atingida	90
2.3. Reducción trascendental del propio cuerpo	96
2.3.1. Atingencia cinética del propio cuerpo	96
2.3.2. Atingencia afectiva del propio cuerpo	104
2.3.3. Atingencia comunicativa del propio cuerpo	115
3. CONCLUSIONES GENERALES	124
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	127