

El autómeta *versus* el prójimo: Merleau-Ponty, crítico de Descartes

The Robot versus the Neighbour: Merleau-Ponty, Cartesio's Critical

Karina P. TRILLES CALVO

Recibido: 03/12/2007

Aceptado: 15/02/2008

Resumen

Con Descartes aparece la ruptura ontológica entre la *res cogitans* y la *res extensa*, división que va acompañada del par certeza - duda. Aplicando este esquema al ser humano encontramos una conciencia descarnada separada del mundo, y un cuerpo - máquina, cogito y cuerpo que no están intrínsecamente unidos. Correlato de esto es que la visión de un cuerpo no es entrar en contacto con una conciencia, lo que, en última instancia, impide explicar la existencia ajena. Merleau-Ponty pretende dar solución al problema de la alteridad y por eso critica el planteamiento cartesiano. Por poner unos pocos ejemplos tratados en este artículo, Merleau-Ponty ataca la noción de conciencia, la representación, la introspección, el razonamiento por analogía.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Descartes, alteridad, conciencia, cuerpo.

Abstract

With Cartesio appears the ontological rupture between the *res cogitans* and the *res extensa*, division that it goes accompanied by the dichotomy certainty – doubt. Applying this outline to the human being, we find a conscience separated from the

world, a body-machine, a *cogito* and a body that aren't intrinsically united. For that reason, the vision of a body is not to enter in contact with a conscience, which, ultimately, prevents to explain the other people's existence. Merleau-Ponty seeks to give solution to the problem of the alterity and, for that reason, he criticizes the Cartesian position. To give some few examples tried in this paper, Merleau-Ponty attacks the notion of conscience, the representation, the introspection, the reasoning for analogy...

Keywords: Merleau-Ponty, Descartes, alterity, conscience, body.

Sumario: 1.- Introducción: el problema. 2.- Descartes en manos de Merleau-Ponty: el conato de disolución de la *res cogitans*. 3.- Merleau-Ponty contra Descartes: el acompañante frente al autómeta. 4.- Conclusión: Descartes y Merleau-Ponty, un diálogo continuo.

“Yo no soy yo.
Soy este
Que va a mi lado sin yo verlo;
Que, a veces, voy a ver,
Y que, a veces, olvido.”
Juan Ramón Jiménez

1. Introducción: el problema

Desde el principio de los tiempos, incluso antes de que el *homo* fuese *sapiens* y sólo fuera considerado como *faber*, el otro¹ estuvo ahí sin más, como un amigo –o, al menos, como alguien no molesto–, como un enemigo, como la pareja, el vástago, el jefe, etc. Su ser no era puesto en duda, sino únicamente manejado al antojo del que ostentaba el poder. Éste era el que le sustraía su dignidad, su alma bondadosa –baste recordar la polémica sobre los indígenas americanos tras la Conquista de Colón–, su carácter moral; el que lo convertía en simple medio de su peculiar fin relacionado, generalmente, con el mantenimiento y/o engrandecimiento de su autoridad. Sea como fuere, lo cierto es que la existencia del ser humano ajeno no era puesta en duda, una certeza basada en la fe perceptiva de la vida cotidiana –lo que se experimenta es lo que hay– y, también, fundamentada en otro tipo de creencias entre las que destacan las religiosas². El marco proporcionado por la existencia

¹ A lo largo de este artículo utilizaremos el vocablo “otro” en minúsculas porque, en todo momento, hacemos referencia a ese ser humano concreto de carne y hueso que nos acompaña. Consideramos que el “Otro” con mayúsculas y la generalización que le es inherente no son aquí pertinentes.

² La teoría creacionista –aún vigente a pesar de Darwin, como demuestra la reciente apertura en Cincinnati del costoso y extenso “Museo Creacionista”– se basa en el Mito de la Creación del Génesis

habitual y el paradigma teológico permitieron que la presencia efectiva del ser ajeno no fuera cuestionada en ningún momento.

La disolución paulatina del orden teológico imperante en la Edad Media y la progresiva instauración del mecanicismo moderno marcaron un giro que desembocaría en el cuestionamiento de la creencia fundamental en la presencia del otro ser humano. El mecanicismo concibió el universo y sus *elementos* integrantes bajo el modelo de la máquina cuya característica fundamental era la causalidad eficiente –lo que suponía acabar con la teleología intrínseca que había imperado desde Aristóteles. La traslación de este esquema al propio ser humano fue, principalmente, llevada a cabo por René Descartes –como se hace patente a lo largo de sus *Meditaciones metafísicas*– y radicalizada por La Mettrie³. Respecto a Descartes, es de sobras conocido que tras la introducción de la duda metódica –en concreto, de los argumentos escépticos del sueño y del genio maligno– lo material, corpóreo, extenso es puesto entre signos de interrogación mientras que la existencia en primera persona como *res cogitans* autorreflexiva se convierte en el puntal del nuevo edificio del saber evidente. El cuerpo, a pesar del mecanicismo cartesiano, no puede desempeñar tal papel pues no es más que una probable conjetura⁴, una ilusión de mi espíritu⁵ y, por encima de todo, una máquina comparable al reloj que es, al fin y al

en el que se especifica que “Dios los creó macho y hembra; y los bendijo (...) diciéndoles «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra»” (Génesis 1, 27-28). Con estas meras líneas ya queda patente que, cuanto menos, existen dos seres humanos, que son reconocidos como tales en cuanto que ambos son creación divina, y que han de relacionarse. Además, la función de esta pareja inicial es la procreación multiplicadora, es decir, la perpetuación en progresión geométrica de la especie que comenzó con ellos. Para los que insisten en que la clave de la religión que impregna nuestra cultura es el Nuevo Testamento basta recordar que el mandamiento fundamental establecido por Cristo fue “que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Juan 15, 12) lo que supone la aceptación del que se tiene al lado así como la conversión del lazo que les une en hermandad universal. Para no caer en el eurocentrismo cristiano, nos gustaría recordar que el *Sagrado Corán* insiste en la idea de Humanidad, término general que recoge a la totalidad de los seres humanos y, en tanto que tal, a la mismidad y a la alteridad. En concreto, cabe hacer memoria de las Suras 2 (“La vaca” o “Al-Baqara”) y 5 (“El ágape” o “Al-Ma’ida”) del *Sagrado Corán*, concretamente las aleyas 2:213 y 5:32. La aleya 2:213 afirma que “La Humanidad constituía una sola comunidad” y la 5:32 asevera que “quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la Humanidad. Y que quien salvara una vida, fuera como si hubiera salvado las vidas de toda la Humanidad.”

³ Así se pone de manifiesto en La Mettrie, J.O. de: *L’homme machine*, Leyde, Elie Lusac, 1748. Como muestra, las siguientes afirmaciones: “El hombre es una máquina tan compuesta que es imposible hacerse de ella una idea clara y, consecuentemente, definirla” (p.7). “Pensamos (...) todo depende de la manera en que nuestra máquina está armada” (p.16). Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

⁴ Cf. Descartes, R. : *Méditations métaphysiques*, Méditation Sixième, p. 58. Citamos según la edición establecida por Charles Adam y Paul Tannery en *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1996, volumen IX. A partir de ahora, indicaremos la meditación correspondiente y la paginación de dicha edición.

⁵ Cf. Descartes, *Méditations*, Méditation Seconde, p.19.

cabo, un conjunto de resortes perfecto para la función que ha de realizar⁶. Pero lo problemático *no* es este dualismo antropológico de lengua tradición –baste recordar su presencia en el chamanismo, el orfismo, el pitagorismo, Platón, etc.–, sino la radical separación entre la *esfera consciente*, en la que los actos de pensamiento son ciertos y evidentes, y el *mundo exterior* que bien podría no existir, a menos que un Dios teórico –que aparece y se evapora al antojo de Descartes– garantice su ser. Esta dicotomía supone, por ejemplo, que lo que acaece en el nivel de la conciencia (el “dentro”) es siempre verdadero con independencia de lo que acaece en el estrato mundano (el “afuera”), correlato no sólo del privilegio epistemológico de primera persona, sino también de la negación de la validez de los sentidos. Si ello es así, es factible tener una idea de otros seres humanos sin que éstos sean *realmente* existentes, pudiéndose dar el caso que fuesen “sombreros y capas que bien pueden ocultar espectros u hombres (...) que sólo se mueven por resortes”⁷. Además, puesto que no existe una relación intrínseca e infalible entre mi conciencia y mi propio cuerpo –perteneciente al “afuera” dudoso–, observar una corporeidad física ajena no conlleva la afirmación de su *cogito*. En definitiva, la alteridad se transforma en un problema y el *solus ipse* cobra fuerza convirtiéndose, en palabras de H. Arendt, en “la falacia más persistente, y probablemente, la más perniciosa de toda la historia de la filosofía”⁸. Ahora bien, exculpando a Descartes y para no considerarlo un inocente iluso o, incluso, un “perturbado” solitario, hay que aclarar que dicho pensador creía que estaba ante una problemática meramente teórica que se diluía tan pronto salía de su despacho y vivía en sociedad con sus sentidos abiertos al mundo⁹.

Si hubo un filósofo que convirtió el interrogante de la alteridad en su campo de batalla particular ese fue, sin duda, Maurice Merleau-Ponty, fenomenólogo francés que, afortunadamente, ha dejado de estar en la penumbra debido a la sombra pública y novelesca de Sartre y empieza a brillar con luz propia¹⁰. Su interés por dicha cuestión se acentúa con su conversión a la fenomenología que se produjo en los

⁶ Cf. Descartes, *Méditations*, Méditation Sixième, pp.67-68.

⁷ Descartes, *Méditations*, Méditation Seconde, p.25.

⁸ Arendt, H.: *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p.63.

⁹ Descartes, “Lettre à Elisabeth”, Egmond du Hoef, 28 juin 1643, Lettre n° CCCX, p. 692, líneas 16-20 [Edición de Adam y Tannery, volumen III]: “es en (...) la vida y en las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercen la imaginación, que aprendemos a concebir la unión del alma y del cuerpo”. Si ello es así, ver un cuerpo es entrar en contacto con el alma que le es inherente.

¹⁰ Merleau-Ponty tuvo la “mala” suerte de no tener la proyección pública de Sartre –aunque era bien conocido en los ámbitos académicos–, de tener que compartir el universo filosófico con Husserl y Heidegger y de morir con 53 años. Este fallecimiento repentino y temprano supuso no tener el tiempo suficiente de consolidar un conjunto de discípulos que difundiesen con fuerza su obra. Por ello, ésta permaneció durante décadas acallada en el cajón de la historia pasada hasta que fue resucitada por la actualidad y el interés inherente a sus propuestas.

años que median entre la elaboración de *La structure du comportement* –acabada en 1938 y publicada en 1942, lo que muestra la distancia que el autor percibía en su propia trayectoria– y *Phénoménologie de la perception* (1945). Como es de sobras conocido, Edmund Husserl –creador de esta corriente– cayó en un solipsismo con la aplicación de la puesta entre paréntesis de la “Tesis general del mundo” (epojé) que supone la invalidación del universo circundante, las referencias objetivas e, incluso, las alusiones a lo ajeno. Gracias a ello, da con un yo “uno, único y absoluto”¹¹ que constituye la dovela clave de todo su sistema, incurriendo con ello en un solipsismo de *corte trascendental*. Nuestro uso de las cursivas no es casual pues queremos insistir en el hecho de que Husserl jamás defendió un *solus ipse* en el nivel de la “actitud natural ingenua”, “un asesinato en masa de los hombres y animales de nuestro mundo circundante que sólo respetara al propio sujeto humano”¹². Su solipsismo es de corte teórico y se hace patente en la aplicación de la epojé y de las sucesivas re(con)ducciones que culminan en el *ego* trascendental. El solipsismo husserliano es, pues, un constructo teórico que es el final de un proceso al tiempo que es el punto de partida de una fenomenología intersubjetiva¹³.

Sea como fuere, lo cierto es que el problema del solipsismo está en el corazón mismo de la propuesta fenomenológica y, siguiendo con el símil, no hay que olvidar que el corazón es el que reparte la sangre (léase sentido) por todo el cuerpo –en este caso, el edificio conceptual de la fenomenología– de modo que el fallo de aquella bomba supone el malogro de todo el sistema. Merleau-Ponty había visto con sus propios ojos este proceso malsano en su compañero (por entonces) Jean-Paul Sartre. Éste publicó en 1936 *La transcendance de l’Ego*, bello ensayo en el que lleva al límite la noción husserliana de intencionalidad y despersonaliza al *cogito*, quebrando así la santidad del yoísmo occidental. Pero en 1943 aparece *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, obra en la que resurge con fuerza el dualismo cartesiano bajo los rótulos “être-en-soi” y “être-pour-soi”, cosa y conciencia que se definen por mutua exclusión¹⁴. El otro vuelve a convertirse en el ladrón del ser

¹¹ Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992. [*Gesammelte Schriften* Band 8]. IV Meditation, §34, p. 71.

¹² Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997. [Traducción de Antonio Zirión Q.]. Sección primera, capítulo III, § 18, pp.113-114. /81/.

¹³ Cf. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Schluß, § 64, p.159.

¹⁴ Cf. Sartre, J.-P.: *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943, p.31. Este “hipercartesianismo” sartreano que culmina en una vida consciente o torre de marfil ajena al mundo tiene su raíz en la vida de Sartre, como se pone de manifiesto en *Les mots*: “Había encontrado mi religión: nada me parecía más importante que un libro. La biblioteca <...> yo veía un templo. Nieto de un pastor [prêtre], vivía en el techo del mundo, en el sexto piso, encaramado en la rama más alta del Árbol Central: el tronco era la caja del ascensor. Iba y venía por el balcón, lanzaba una mirada dominadora a los viandantes (...) regresaba a la *cella* o al *pronaos*, jamás descendía *en persona*”. Toda la obra de Sartre está cruzada por vivir “sur le toit du monde”, por dirigir “sur les passants

propio, el sumidero por el que me escapo, la mirada que me absorbe, etc. Y ello envuelto por las enseñanzas de la fenomenología husserliana que afirmaba auspiciar un solipsismo sólo como un escalón hacia la intersubjetividad o reconocimiento de la coexistencia humana. Escarmentado por el desarrollo de la teoría sartreana, Merleau-Ponty se encargará de afrontar de cara el problema de la alteridad con el objetivo final de desterrarlo de la fenomenología. Si ésta posee un corazón, desde luego, no puede ni debe ser un solipsismo, sea del corte que sea. Con esta idea, Merleau-Ponty inicia su andadura y, buen conocedor de la historia de la filosofía, se percata de que ocuparse del dilema de la alteridad para intentar darle una solución supone, en última instancia, dirigir la mirada a la obra de Descartes. Objetivo del siguiente apartado es desgranar, en parte, la lectura merleau-pontyana de Cartesio.

2. Descartes en manos de Merleau-Ponty: el conato de disolución de la *res cogitans*

Merleau-Ponty era fenomenólogo¹⁵ y su adhesión coherente a dicha corriente se deja sentir en su crítica a la propuesta cartesiana. Así, no resulta extraño encontrar refutaciones basadas en la intencionalidad, la percepción percipiente, la imposibilidad de diferenciar dentro-fuera¹⁶, etc. Detengámonos en esta última. Como hemos visto, en la obra cartesiana existía un dualismo sustancial de modo que todo lo que acaecía en el universo interno era indudablemente verdadero y no tenía porqué tener correspondencia con la existencia irrecusable en el afuera. En términos de percepción, era cierto mi pensamiento de ver, pero era cuanto menos dudoso y factiblemente falso el ser del objeto percibido. Merleau-Ponty muestra que tal incoherencia es imposible, como queda patente en el siguiente pasaje de *Phénoménologie de la perception*:

Es indudable que yo pienso. No estoy seguro de que aquí haya un cenicero o una pipa, pero estoy seguro de que pienso que veo un cenicero o una pipa. ¿Es tan fácil como se

un regard de surplomb” y no descender “jamais *en personne*”. Cf. Sartre, J.-P.: *Les mots*, París, Gallimard, 1972, p. 51. [Collection «Folio»].

¹⁵ Pese a quien pese, en especial, a aquellos que creen que la fenomenología es una postura prehistórica sin nada que aportar y se les engola la voz hablando de una “poética/mística de los escombros de la fenomenología”.

¹⁶ Aunque no vamos a entrar en ello, cabe resaltar la adopción de categorías topológicas en *Le Visible et l'Invisible* que pueden ser entendidas sólo con ver, por ejemplo, la serie “Klein Bottle”. No hay dentro ni fuera, sino que todo es, a la vez, dentro-fuera. Cf. Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964, octubre 1959, p. 264: “El espacio topológico, por contra, medio en el que se circunscriben relaciones de vecindad, de envolvencia, etc., es la imagen de un ser que, como las manchas de color de Klee, es a la vez más viejo que todo y está ‘en el primer día’ (Hegel)”. Citaremos NT, la fecha y la página.

cree disociar estas dos afirmaciones y mantener, fuera de todo juicio referente a la cosa vista, la evidencia de mi “pensamiento de ver”? Por el contrario, es imposible. *La percepción es justamente este tipo de acto en el no podría ser cuestión poner aparte el acto mismo y el término al cual remite.* La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, pues no puede separarse de la percepción la conciencia que ésta tiene o, mejor, es, de captar la cosa misma. No se puede mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida. *Si veo un cenicero en el sentido pleno de la palabra ver, es necesario que allí haya un cenicero, y no puedo reprimir esta afirmación. Ver es ver algo. Ver rojo es ver rojo existente en acto.*¹⁷

Frente a la separación cartesiana entre el acto y el término, entre *el pensamiento de algo* y ese mismo *algo*, Merleau-Ponty considera que ambos están indisolublemente unidos pues su horizonte filosófico ya no es una *res cogitans*, sino una conciencia intencional que, aplicada con seriedad, imposibilita la diferenciación dentro-fuera. Pensamiento, percepción, sentimiento, etc., son lo que son en la medida en que son acerca de algo existente o, más exactamente, acerca de algo experimentado; tomado desde la otra punta de la cuerda de la intencionalidad, lo que hay lo es en la medida en que es pensado, percibido, sentido... en definitiva, experimentado. La existencia efectiva, la verdad y la falsedad sólo pueden ser aplicadas con un “a la vez”, lo que invalida cualquier propuesta de dualismo mundano. Pensar, percibir, sentir... un objeto es, *al tiempo*, tener conciencia de que se le está pensando, percibiendo, sintiendo, etc. Este *ser todo a una*, esta imbricación intencional, esta unión umbilical entre el dentro y el fuera rompe en mil añicos la dicotomía cartesiana. En definitiva, como asevera Merleau-Ponty, “Cuando Descartes nos dice que la existencia de las cosas visibles es dudosa, pero que nuestra visión, considerada como simple pensamiento de ver, no lo es, afirma algo insostenible”¹⁸. Ello es así porque, en último término, la conciencia no es un recinto cerrado de espaldas al mundo, sino que necesita del universo que la circunda para no quedar reducida a la formalidad. Sin embargo, este planteamiento nos deja un sabor agrídulce porque, por un lado, ataca a la conciencia desde el exterior lo que es, en cierto modo, como criticar el ajedrez desde las normas de las damas. Por otra parte, sostener que este bolígrafo que sostengo entre mis manos es dudoso no supone, sin más, aseverar que “Pienso que este bolígrafo” también es dudoso porque el acto de pensar sigue produciéndose. Lo que puede ser dudoso es el *contenido* de dicho pensamiento, pero no el pensar mismo. La intencionalidad, pues, enlaza *el qué* del pensar, del sentir, de la percepción con el mundo o afuera, pero, a nuestro modo de ver, no logra imbricar la existencia-de-algo con el acto “pensar”, “sentir” o “percibir”. Descartes, muy a pesar de aquellos que creemos en la fenomenología, resiste heroicamente.

¹⁷ Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 429. Las cursivas son nuestras. Citaremos PhP y la página.

¹⁸ PhP, 430.

La problematicidad de la formulación cartesiana es proporcional a su grandiosidad de ahí que quien decida batallar contra ella ha de atacarla desde diversos frentes. Consciente de ello, Merleau-Ponty se enfrenta al siguiente problema que le surge en su lectura de las obras cartesianas. Parece que si la certeza sólo es propia del pensar en acto, entonces aquello que aparezca en el *cogito* atemporalmente –pues la verdad no está relacionada con el pasado, el presente o el futuro de la presentación– es verdadero, algo que resulta difícil de mantener cuando se da cabida e importancia a la vida cotidiana en la que reina el “ahora sí y luego no” y el error –el cual se percibe primariamente como algo cierto. Dicha equivocación se pone magníficamente de manifiesto en el terreno de la afectividad, ese que aperecimos como lo más propio, lo más cercano y, al mismo tiempo, como el de mayor confusión y desasosiego, como habrá comprobado en carne propia cualquier persona que se haya enamorado. No es casual esta alusión porque Merleau-Ponty toma, en este punto, el amor como ejemplo¹⁹ para mostrar cómo frente a ese cariño sin parangón que nos funde a otro individuo, existe “un amor falso o ilusorio”. Éste no es considerado un absurdo autoengaño, sino del siguiente modo:

Me he unido en voluntad a la persona amada, ésta verdaderamente ha sido por un tiempo la mediadora de mis relaciones con el mundo; cuando decía que la amaba, yo no “interpretaba”, mi vida estaba de verdad comprometida en una forma que, como una melodía, exigía una continuación. Es verdad que, después de la desilusión (luego de la revelación de mi ilusión *acerca de mí mismo*) y cuando intentase comprender lo que me ha sucedido, encontraría bajo este supuesto amor *otra cosa* que amor: la semejanza de la mujer “amada” con otra persona, el aburrimiento, la costumbre, una comunidad de intereses o de convicción, y es esto lo que me permitirá hablar de ilusión.²⁰

Lo que aquí se nos describe es uno de esos casos en los que estamos enamorados de una persona, la cual colorea nuestro mundo de una manera peculiar, que nos cambia el carácter, etc. Cuando caemos en la cuenta de que lo que se vivía como una melodía es una simple estrofa repetitiva, entonces interpretamos el sentimiento pasado como una ilusión de amor, como un “creía, pero no” que, según Merleau-Ponty, anula la certeza de un sentimiento que consideraba cierto y, por generalización, aniquila la certeza de todo aquello que se da en el terreno de la conciencia. Sin embargo, a nuestro juicio –y es una objeción que recoge el propio Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*²¹– es innegable que en el momento en que yo lo vivía lo experimentaba como indudablemente verdadero y poco importa que el futuro me haga caer en la cuenta del carácter “erróneo” de mis sentimientos pasados. La “corrección” de mis vivencias pretéritas en el porvenir no tiene sentido,

¹⁹ Cf. PhP, 433 y ss.

²⁰ PhP, 433-434.

²¹ Cf. PhP, 434.

entre otros motivos, porque Merleau-Ponty siempre se ha afanado en priorizar el “yo existo” frente al “yo pienso”. Esta preeminencia de la existencia respecto del pensar impide, precisamente, el desmentido de *mi vivencia* de mi amor pasado por una experiencia posterior así como el uso de términos como “error” (y derivados) o “corrección”. Esto sólo tendría sentido si cada momento pretérito fuese concebido como algo clausurado y cerrado en sí mismo, como un concepto cadavérico susceptible de ser subsanado por otro futuro. Y, aún en el hipotético caso de que decidiese que lo que en el pasado sentía no era “amor”, sino “cariño” porque *ahora* sí que estoy enamorada, ello no cambia el hecho de que en aquel momento *yo lo sentía* como amor y actuaba en consecuencia. El porvenir no modifica el *ya* sentimental porque, como el propio Merleau-Ponty reconoció, estamos ante un amor vivido, no conocido o pensado²². Yo, X, ahora, en este día y hora concretos sé que estoy enamorada de tal persona y la (absurda) comparación con lo que hace años sentí por otro individuo no convierte este sentimiento en falso ni tampoco transforma mi autoconciencia de antaño en parcial. Amor pasado –lo que experimentaba entonces y en el presente precedo por un “creía”– y amor presente son, sin más, *mi vivencia del amor*. La aplicación de esquemas explicativos sustentados en la dicotomía verdadero-falso carecen de valor en el ámbito de la afectividad humana, un sentir que únicamente puede ser entendido hermenéuticamente desde la perspectiva temporal en la que es factible apreciar una modificación en la elección de la pareja, de nuestras preferencias... En definitiva, una transformación enriquecedora –en algunos casos, empobrecedora– de nuestro campo afectivo. El cambio es innegable –a menos que se sea un eterno y aburrido Peter Pan–, pero lo posterior jamás anula lo precedente. En realidad, en el resbaladizo terreno de los sentimientos sólo valen el beso de dos amantes, la caricia, el abrazo, la mirada furtiva... que poseen la capacidad de disipar e, incluso, de ridiculizar la duda y el error.

Todo lo dicho parece sumamente evidente lo que nos induce a preguntarnos acerca del porqué Merleau-Ponty introduce el “amor falso”²³, el papel que desempeña en el contexto de su intento de demolición de la conciencia cartesiana. A nuestro entender, lo que este fenomenólogo pretende está relacionado con la certeza que Descartes ha anexionado a lo que es aprehendido en primera persona. Con la introducción del “amor falso”, Merleau-Ponty aspira, por un lado, a acabar con la certeza *universal* característica de un *cogito* plenamente constituido desde el principio; por otra parte, anhela asentar las bases para que sea factible defender que “no es posible negar que tengo muchas cosas que aprender sobre mí mismo, ni plantear de antemano en el centro de mí mismo un conocimiento de mí en el que esté contenido de antemano todo lo que sabré de mí más adelante, después de haber leído libros

²² Cf. PhP, 436.

²³ Dejamos para otra ocasión el análisis de la introducción del “amor falso” como ridiculización de la creencia en el “amor verdadero”.

y de haber atravesado acontecimientos que ahora no sospecho”²⁴. Una vez más, puede observarse que Merleau-Ponty *realiza* las críticas a Descartes *desde* el trasfondo de una conciencia intencional en continua actualización, al tiempo que dichas objeciones le sirven para *reafirmarse* en la custodia de ese *cogito* siempre dirigido hacia lo otro de sí. Y este insistente batallar contra la conciencia sustancial es, también y en última instancia, la defensa de una existencia que deja de estar relacionada con el pensar para tornarse en “el pasaje violento de lo que tengo a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo intención de ser”²⁵. Sin embargo, creemos que con el ejemplo del “amor falso” Merleau-Ponty no logra del todo su doble objetivo antes señalado que está relacionado con la quiebra de la certeza que acompaña a la conciencia pensante. Como hicimos hincapié en el párrafo anterior, la propia expresión “amor falso” es un despropósito porque, en el momento en el que se vive un sentimiento, se *vive* y punto. El par verdad-falsedad que prima en los esquemas naturalizadores carece aquí de sentido porque jamás se puede poner en entredicho la *vivencia de lo que se vive* ni tan siquiera por una vivencia posterior que muestre la “incongruencia” de la primera. No hay “amor falso”, sino, a lo sumo, “creencia de amar”, pero ésta no anula que lo que se siente como amor en un instante determinado sea experimentado como tal. En ese enamoramiento pasado que ahora se precede del “quizás” o del “creo que” hay certeza del mismo modo que la hay en el que *siento* en el presente, mas no es la certeza del pensar “ $2+2=4$ ”. Se trata de una certidumbre en la que *se está* en tanto que se es existente o lanzado al mundo, en cuanto que se es un ser-*en* viviente o, si se prefiere, es la certeza que acompaña a la hermenéutica de la vida y no aquella que es propia del conocimiento discursivo. Praxis y teoría no pueden (ni han de) competir y, desde luego, no es lícito utilizar las categorías de una para negar un carácter que pertenece esencialmente a la conciencia, sea cual sea la concepción que de ésta se tenga. El “apriori de correlación intencional” asentado por Husserl y proclamado (con variaciones) por sus seguidores supera el dualismo dentro-fuera, pero no ofrece una alternativa clara ni contundente a la certeza cartesiana, quizás porque, en última instancia, se mueve en otro nivel.

Los problemas de la propuesta de Descartes son numerosos y variados, algo que no pasa desapercibido a Merleau-Ponty que hasta su último aliento buscó una alternativa válida que superase dichas problemáticas. Dos de los frentes de la batalla abierta entre ambos pensadores, allende los siglos que los separan, son la representación y la introspección. Descartes defendió que el *ego* sacado a colación en la famosa expresión “*je suis, j'existe*” es, esencialmente, pensamiento-pensar o *cogito* que sabe de sus representaciones clara y distintamente gracias al procedimiento introspectivo. Apoyándose en la nueva perspectiva que le proporciona una conciencia intencional, Merleau-Ponty acomete una doble crítica dirigida, por un lado, a la

²⁴ PhP,436.

²⁵ PhP,438.

representación y, por otra parte, a la introspección. Respecto al primer elemento, nuestro fenomenólogo insiste en que el *cogito* es algo más que un “yo pienso que”, un *plus* que sobrepasa las operaciones lógicas que quedan encerradas en un concepto esquelético, en una representación inamovible. Indudablemente, la conciencia es un “yo pienso”, pero también es un “yo amo”, un “yo siento”, un “yo...”. En definitiva, el *cogito* definido por Descartes es sólo *uno* de los muchos modos que la conciencia tiene de aprehender y de dirigirse al mundo, como deja claro Merleau-Ponty en el siguiente fragmento de *La structure du comportement*:

Para la conciencia hay varias maneras de apuntar a su objeto y varios tipos de intenciones en ella. Poseer y contemplar una ‘representación’, coordinar un mosaico de sensaciones son actitudes particulares que no pueden dar cuenta de toda la vida de la conciencia y que, probablemente, se aplican sobre modos de conciencia más primitivos, como una traducción de un texto.²⁶

Una vez más, conciencia intencional frente a *res cogitans* —¿ajedrez contra damas? Una conciencia que se concibe como enlazada al mundo circundante de un modo tan estrecho como lo está el feto a la madre²⁷ ha de ser tan exuberante en sus formas como lo es el universo al que tiende. Contemplar una representación no es la esencia de lo consciente, sino un simple modo básico de dar cuenta de lo circundante que, precisamente en tanto que primitivo, sólo recoge el esqueleto mundanal y no su riqueza. Desear, amar, jugar, etc.; lo deseado, lo amado, lo jugado...; los deseos, el/la amante, el juego que se agota en sí mismo; la rosa que deseo, el hombre que amo, el puzzle; la flor que anhelaba, el caballero al que amaba, el rompecabezas que acabé; la rosa que me imaginé, el príncipe azul que esperaba de adolescente, el primer puzzle que completé... No hay final conocido a no ser la muerte que nos arranca de nuestra circunstancia y que corta todo acto, toda evolución del yo, ese *ego* que se hace en su encuentro con el mundo. Esta riqueza insoslayable de lo que antaño era un peculiar teatro con un único espectador ya no puede ser apresada por una representación, por muy cierta y evidente que pretenda ser.

Limitar la importancia de la representación es un esfuerzo insuficiente si no va acompañado de una reconsideración de la introspección o peculiar modo de aprehensión interno por un “ojo” de la conciencia que elimina cualquier tipo de intermediarios que puedan introducir el mínimo atisbo de duda. Merleau-Ponty manifiesta su oposición a esta manera de saber de sí en numerosos pasajes de su obra,

²⁶ Merleau-Ponty, M.: *La structure du comportement*, París, PUF, 1942, p.187. Citaremos SC y la página.

²⁷ No es casual el símil de la madre pues, en la denominada última etapa de Merleau-Ponty, la carne (de todo ser, del mundo...) es concebida como madre. Cf. NT, noviembre 1960, p.321: “es la carne, es la madre”.

aunque, a nuestro juicio, destaca el siguiente fragmento de “Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie”:

En realidad, la introspección no me da casi nada. Si intento estudiar el amor o el odio mediante la pura observación interior, encuentro pocas cosas a describir: algunas angustias, algunas palpitaciones; en suma, alteraciones banales que no me revelan la esencia del amor ni la del odio. Cada vez que llego a observaciones interesantes, es porque no me he contentado con coincidir con mi sentimiento, es porque he logrado estudiarlas como un comportamiento, como una modificación de mis relaciones con el otro y con el mundo; es porque he conseguido pensarlos como pienso el comportamiento de otra persona del cual soy testigo.²⁸

El privilegio concedido al procedimiento introspectivo se desvanece tan pronto como la conciencia deja de ser un receptáculo de ideas y se transforma en un *ir hacia* el mundo que se despliega en los alrededores y que *se hace* en este peculiar dirigirse. Lo importante no es la cáscara vacía de un teatro sin el patio de butacas lleno, sino la propia obra que se desarrolla teniendo como actor(es) al yo, al otro y al universo. Son representantes²⁹ inseparables de modo que el *ego* sólo puede conocerse en su *estar con* el otro y su *estar conjunto* en el mundo, un *estar* que se manifiesta en forma de comportamiento. Esta noción posee ahora un nuevo significado acorde con el esquema intencional radical defendido por Merleau-Ponty: deja de ser un reflejo que se desencadena tras un estímulo y se convierte en *sentido* siempre susceptible de cambio ya que el ser humano habita en un universo que le exige mil maneras distintas de dirigirse hacia él. Acariciar, oler una flor o jugar a las cartas no son el *efecto* de una *causa* denominada “mundo”, sino una relación dialéctica e inaprehensible en su totalidad entre lo que soy y mi medio. Vemos, pues, que frente a la carcasa escénica cartesiana, nos encontramos con tres representantes esenciales que se representan en su representación comportamental. Esta complejidad relacional conlleva importantes cambios en la consideración del amor o del odio. Resulta interesante que Merleau-Ponty vuelva a recurrir a sentimientos para intentar derruir el edificio cartesiano³⁰, pero dicha elección no es banal ya que, por un lado, la esfera afectiva se considera como la más propia³¹ y, por otra parte, pretende mostrar la

²⁸ Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948, pp.93-94.

²⁹ Es curioso el cambio que Merleau-Ponty acomete: de la representación al representante, del producto acabado al sujeto en constante hacerse.

³⁰ En una nota de trabajo inédita de abril de 1960 Merleau-Ponty expresa claramente la importancia del sentimiento del amor. Es más, afirma que debe “Escribir un *Del amor*”. Merleau-Ponty, M.: *Notes de travail inédites de 1959-1960* [343], avril 1960. Citada en Saint Aubert, E. de: *Du lien des êtres aux éléments des êtres. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004, p.101.

³¹ Basta caer en la cuenta que el segundo círculo de caracterización de una persona –el primero sería el que hace referencia al aspecto físico– resalta su modo afectivo de estar en el mundo, no la manera que tiene de pensarlo.

incongruencia de hablar de “sentimientos pensados”. Tras esta preferencia aparentemente trivial se esconde, una vez más, la contraposición entre la primacía fenomenológica de la vivencia y el privilegio que Descartes y seguidores otorgan al pensar. El amor, el odio... no son un “pienso que amo”, “pienso que odio”, sino actos existenciales que sólo tienen sentido en su decirse en relación con el medio que habitamos. No son representaciones del peculiar teatro solipsista, no son conceptos claros que pueden ser traducidos a definiciones sin problemas; son comportamientos o, en otros términos, es ese amor sentido –en su doble significación de experimentado y de conducta como sentido– que se trasluce en el desayuno que se prepara con cariño para el ser querido, en el dulce beso que dice y esconde, etc.; es ese odio que nos carcome y que se manifiesta en el golpe, la “zancadilla” no física, las palabras a propósito dañinas... Si los afectos se conciben bajo el modelo de la conciencia intencional que establece la correlación irremisible sujeto-mundo –la cual es traducida en la concepción de comportamiento como sentido segregado en dicha unión insoslayable– la introspección deviene inoperante ya que, por definición, es una mirada interior que pretende dar con la representación interna pertinente, representación que –como venimos insistiendo– no recoge el *actuar en el mundo*, el *hacerse en el actuar*.

Ahora bien, ¿qué sucede con la introspección cuando abandonamos el ámbito de los sentimientos y nos centramos en el pensamiento lógico-discursivo? A simple vista, podría afirmarse que el razonamiento de Merleau-Ponty no sirve para “a [OR] b” (por ejemplo) que aprehende una relación al margen del contenido que se le otorgue a “a” y a “b” y cuya verdad, incluso, se establece sin tener en cuenta qué son “a” y “b” –como ponen de manifiesto las famosas tablas de verdad wittgenstenianas. El problema es que esta objeción no es válida en el seno de fenomenología porque la piedra-toque de la misma es la imbricación íntima³² entre el sujeto y su mundo circundante de manera que no es indiferente el contenido de “a” y de “b”. El ser humano no *habita* las “aes” ni las “bes”, sino circunstancias, situaciones concretas que experimenta según su pasado, su presente y su futuro; dependiendo de su educación, clase social, cultura... No existe, pues, un pensar discursivo-lógico puro que se desarrolle al margen del universo entorno ya que ello supondría retornar a las representaciones internas del teatro solipsista y, en consecuencia, anularía la conciencia intencional. Ni tan siquiera, los enunciados matemáticos, esos que se suponen “puros” o incontaminados, se escapan de esta imbricación con el mundo. El famoso teorema de Pitágoras no es, sin más, “si un triángulo tiene lados de longitud (a, b, c), con los lados (a, b) formando un ángulo de 90 grados, tenemos que $a^2 + b^2 = c^2$ ”, sino *también* ese plus de vivencias que lleva consigo y del que no puede despojarse: la pastosidad o la agilidad del profesor que nos lo explicó, los

³² No hay que olvidar el carácter íntimo, casi erótico (tómese en sentido etimológico), de la noción de “carne” merleau-pontyana que traduce dicha imbricación.

problemas propios de la edad en la que eso ocurrió, etc. Nada hay neutro en nuestra vida porque, desde que nacemos hasta que morimos, nadamos en el mar mundano-cultural, estamos empapados y no podemos secarnos alegremente, es decir, no nos es factible romper este enlace con el entorno sin que ello suponga nuestro óbito como sujetos cognoscentes y sintientes.

Merleau-Ponty parece dispuesto a desfondar a Descartes y por ello acomete la difícil –casi suicida– tarea de atacar el fulcro del Nuevo Saber, esto es: la constatación evidente de *mi* existencia como conciencia pensante o, como brevemente se conoce, el *cogito*. La propuesta del mismo es, sin duda, una de las más problemáticas de la Historia de la Filosofía, siendo objeto de numerosas y variadas críticas entre las cuales se encuentran las de Merleau-Ponty. Curiosamente, resulta sumamente difícil encontrar una mención y/o comentario a las mismas en las fuentes secundarias acerca de este fenomenólogo³³ –quien sabe si por ese influjo que sigue ejerciendo Descartes en Occidente– a pesar de que son objeciones muy importantes –por penetrantes y destructivas– pues consisten, por un lado, en desmontar el característico gesto cartesiano de hacer retroceder las cosas a su pensamiento y, por otra parte, en mostrar cómo el pensar depende de la existencia y no al revés. Se piensa porque se existe, no se existe porque se piensa. Como puede verse, no son críticas banales que, desde luego, requieren de cierto espacio expositivo.

A lo largo de la extensa obra de Cartesio se observa una separación radical –suavizada en algunos pasajes de sus Cartas– entre la esfera certera de la conciencia y el estrato siempre dudoso del mundo extenso, diferenciación que tiene su reflejo en términos de verdad-falsedad. Si el propósito de Descartes es fundamentar un conocimiento cierto, entonces ha de fijarse en la conciencia, en concreto, en los pensamientos que son claros y distintos, pero esta decantación por los contenidos del espíritu lleva aparejada un menosprecio por el universo exterior hasta el punto que éste se convierte en prescindible. Así las cosas, nos encontramos que el quehacer cartesiano supone una reconducción de lo que *es* (supuestamente) a *su pensamiento* (cierto), pensamiento que constituye el fulcro sobre el que se apoya su intento de edificación de un Saber sin cimientos porosos. Sin embargo, para Merleau-Ponty dicha estrategia conlleva numerosos problemas, como asevera en *Fenomenología de la percepción*:

Volver con Descartes de las cosas al pensamiento de las cosas, es o bien reducir la experiencia a una suma de acontecimientos psicológicos de los que el Yo no sería más que el nombre común o la causa hipotética, pero entonces no se ve cómo mi existencia podría ser más cierta que la de cualquier cosa, puesto que no es más inmediata, salvo en

³³ Una de las excepciones es el magnífico libro de Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2005.

un instante inaprehensible; o bien reconocer allende los acontecimientos un campo y un sistema de pensamientos que no esté sujeto ni al tiempo ni a ninguna limitación, un modo de existencia que no deba nada al acontecimiento y que sea la existencia como conciencia, un acto espiritual que aprehenda a distancia y contraiga en sí mismo todo cuanto apunte, un “yo pienso” que sea por sí mismo y sin adición un “yo soy”.³⁴

En opinión de Merleau-Ponty, el gesto de Descartes tiene dos lecturas, cada una de las cuales desemboca en la negación del principio básico cartesiano y que se fundamentan en el hecho de que el retroceso de las cosas a su pensamiento implica el reconocimiento de una relación (unidireccional) entre el mundo material y la esfera mental lo que, a su vez, supone una ilación entre el carácter dudoso de lo extenso y la verdad inherente al pensar. Si se da dicha conexión, entonces es factible afirmar que se produce una *experiencia*. El problema comienza aquí para Descartes porque, para no contradecir su par conciencia irrecusable/mundo supuesto, ha de transformar esa experiencia en un conjunto de acontecimientos espirituales o psicológicos que, dependiendo de la dirección de la lectura, serían ora una creación de un *ego* ora los elementos que configuran un yo. En el primer caso, el *ego* queda reducido a una etiqueta formal que, en cuanto tal, sólo es una *construcción* terminológica convencional; en el segundo, el yo es un *constructo* que se *presupone* y del que, *supuestamente*, emergen esos acontecimientos mentales. En ambas visiones se pone de manifiesto que el *ego* es un elemento mediató y, como tal, participa de la oscuridad que se suponía sólo propia del mundo externo. El correlato de esto es que mi existencia, que se apoya en la constatación evidente de mi ser pensante, es tan dudosa como la del árbol que percibo.

La segunda lectura merleau-pontyana del gesto reductivo cartesiano también desemboca en el hundimiento del principio fundamental de Descartes. Según Merleau-Ponty, si no se acepta la explicación expuesta en el párrafo anterior, entonces sólo cabe considerar una esfera de pensamiento ajena a la experiencia y que, en cuanto que rompe toda relación con el mundo, no está constreñida por las limitaciones que dicha ilación impone. Así las cosas, la existencia deja de estar comprometida con el mundo y queda reducida al pensamiento. El “yo pienso” y el “yo soy” no están, pues, enlazados. Sin embargo, en esta crítica subyace el paradigma fenomenológico merleau-pontyano, su defensa de la conciencia intencional y la definición de la existencia como ser-al-mundo³⁵, motivos por los cuales esta objeción debe ser tomada con cautela. Para Descartes el “yo pienso” y el “yo soy” están enlazados precisamente en tanto que el “soy” queda reducido al “pienso”, en cuanto “Yo

³⁴ PhP,426.

³⁵ La expresión que utiliza Merleau-Ponty es “être-au-monde” cuya traducción más adecuada es ser-al-mundo y no ser-en-el-mundo porque el “al” recoge con mayor precisión el característico “ir hacia” de la intencionalidad.

soy (...) Todo el tiempo que dure mi pensar”³⁶. Esto es algo que Merleau-Ponty no acepta por su formación fenomenológica y ya no tanto por la insostenibilidad interna de la postura cartesiana. Este aspecto se pone de manifiesto en *Phénoménologie de la perception* y en un curso dedicado a la ontología cartesiana, en los que, a grandes rasgos, pretende mostrar no que el pensamiento sustenta la existencia, sino que ésta —entendida como un *en-ajenarse*— es la base de aquél. Como puede verse, se trata de una inversión del gesto de Descartes, la creación de una *nueva* malla conceptual con la que aprehender la relación conciencia-mundo³⁷ y *no un desfondamiento* del edificio cartesiano como pretendía Merleau-Ponty.

Llegados a este punto lo interesante no es valorar la supuesta crítica a Descartes, sino analizar el intento merleau-pontyano de enlazar de un modo novedoso el pensamiento y el existir. Dicha tentativa tiene, a nuestro juicio, dos fases presentadas, respectivamente, en el capítulo I de la Tercera Parte de *Fenomenología de la percepción* y en el curso impartido en 1960-61 en el Collège de France titulado “L’ontologie cartésienne et l’ontologie aujourd’hui”. En estos escritos se desarrollan dos líneas argumentativas diferentes, aunque relacionadas entre sí: en la primera (de 1945) se hace hincapié en que sólo se puede pensar certeramente aquello que se lleva a cabo en el mundo, mientras que la segunda (1960-61) está centrada en mostrar la existencia de un yo primordial y prerreflexivo.

En *Phénoménologie de la perception* —como hemos afirmado con anterioridad— Merleau-Ponty ataca a Descartes desde el marco de la fenomenología, en concreto, haciendo uso de la idea de “apriori de correlación intencional” que liga indisolublemente la conciencia y el mundo, lo antaño considerado como lo “interno” y lo “externo”. Dada esta relación indeleble, el saberse *con certeza* ha de pasar por el *hacerse* en el medio que *habitamos*. Es teniendo en cuenta este principio que ha de ser comprendido el siguiente pasaje de 1945:

No es *porque* pienso ser que estoy seguro de existir, sino, al contrario, la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva. Mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, de odiar o de querer, sino, al contrario, toda la certeza de estos pensamientos procede de la de los actos de amor, de odio o de voluntad de los cuales estoy seguro porque los *hago*. (...) En la proposición “Yo pienso, yo existo”, las dos afirmaciones son equivalentes, pues de otro modo no habría *Cogito*. Pero aún hay que entenderse sobre el sentido de esta equivalencia: no es el Yo pienso el que contiene eminentemente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la conciencia que tengo de ella; inversamente, es el Yo pienso el que es reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy y la conciencia la reintegrada a la existencia.³⁸

³⁶ Descartes, *Méditations*, Méditation Seconde, p.21.

³⁷ Ha de tenerse presente que este es el objetivo fundamental que cruza la obra de Merleau-Ponty. Así se hace patente en la primera línea de su primera obra: “Nuestro objetivo es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza”. Cf. SC, 1.

³⁸ PhP,438-439.

Merleau-Ponty considera que un pensamiento es certero si su objeto (contenido) existe efectivamente, pero lo curioso es que para apoyar su argumento vuelve a recurrir a sentimientos: amor, odio y querer. La razón es que en ellos se manifiesta sobremanera el “apriori de correlación intencional” porque ningún afecto tiene sentido sin lo afectado. Amar es amar-algo/alguien, odiar es odiar algo/alguien, etc. Pero, además, hay un segundo motivo –sacado a colación en páginas precedentes–, a saber: el sentimiento sólo cabe concebirlo bajo el modo del sentir y no del pensar, de ahí que es donde se haga evidente el absurdo cartesiano de un *sentimiento pensado*. Merleau-Ponty apura la ilación afecto-afección-afectado como muestra de la intencionalidad y la utiliza para hacer patente su inversión respecto de Descartes: el “yo soy” es el sustento del “yo pienso”, del mismo modo que lo es del “yo amo”, “yo odio”... porque, al fin y al cabo, todo acto que realice el ser humano lo es *en y hacia* el mundo. Sin embargo, a nuestro juicio, el giro respecto a Descartes no es una conclusión de la argumentación, sino el punto de partida presupuesto y que permanece latente entre las líneas y los ejemplos aparentemente banales. No hay, pues, una crítica; sólo la expresión de la afiliación merleau-pontyana a la fenomenología. Pero dicha adhesión que le lleva a cambiar el orden cartesiano entre el pensar y el existir nos deja ante un problema grave. Si lo consciente está anudado indefectiblemente al mundo y si el yo es un ser abierto en constante hacerse en su medio, entonces la certeza propuesta por Descartes desaparece y no es sustituida por nada que se le asemeje. La ausencia de este conocimiento cierto aplicado al propio ego contradice lo que aparece en la “actitud natural ingenua” que es el punto de partida de toda investigación fenomenológica. Cuando estamos en esta actitud consideramos que nos conocemos en primera persona de manera cierta y evidente y que nadie puede poner en duda el hecho de que *estoy pensando, creyendo, etc.*, ni *qué estoy pensando, creyendo...* por mucho que me sepa en mi hacerme. Si bien en *Phénoménologie de la perception* no ofrece una salida a este problema del choque entre la teoría y la práctica, en su curso “L’ontologie cartésienne et l’ontologie aujourd’hui” introduce un saber primordial que salva el privilegio epistemológico de primera persona. Y esta línea constituye el segundo frente de ataque al “*Cogito, ergo sum*”.

Los apuntes de Merleau-Ponty son difíciles de interpretar porque son anotaciones, palabras y frases sueltas a las que hay que añadir algunos textos comentados, en ocasiones, con la urgencia que caracteriza la tarea docente. Este carácter de curso nos obliga –en pro de la claridad– a seguir fielmente lo expuesto en dichos apuntes. Comienza Merleau-Ponty con una cita de *Recherche de la vérité*³⁹ en la que se pone de manifiesto que no podemos dudar de lo que es la duda pues conocemos lo que es de manera inmediata sin tener, ni siquiera, necesidad de ponerla en práctica. Y esta inmediatez primigenia, este saber prerreflexivo no pueden ser puestos en rela-

³⁹ Cf. Descartes, R. : *Recherche de la vérité*, p.524. Citamos según la edición establecida por Charles Adam y Paul Tannery en *Œuvres de Descartes*, volumen X.

ción con un yo construido a base de distanciarse de sí y a golpe de introspección, sino que ha de ser asociado a un sujeto primordial que conoce, por ejemplo, lo que son el pensar y la existencia antes de comprobar su certeza –como se hace patente en un pasaje de las *Sixièmes réponses*⁴⁰. Este Descartes –el que realmente fascinaba a Merleau-Ponty⁴¹– asevera que lo que nos define no es una conciencia *réfléchie*⁴², sino un *ego* que es presencia (de) (a) sí sin ponerse como objeto de visión de un hipotético ojo interior. Esta toma de contacto inmediata con nuestro ser inalienable constituye la *cogitatio* y nos abre la puerta para afirmar con Merleau-Ponty que “existo antes de saberme expresamente”⁴³. Parece, pues, que en la propia obra cartesiana se dan los elementos necesarios que rompen la rigidez de las propuestas de las *Meditaciones metafísicas* que, curiosamente, han sido las que han pasado a la historia sin el contrapunto introducido por su propio autor. Estas ideas de Descartes hacen patente que no son necesarias percepciones interiores que me ofrezcan mi ser clara y distintamente, sino que, desde el inicio de mi existencia, sé que soy sin que tenga sentido introducir aquí intermediarios –léase conceptos, representaciones... Soy, *sin más y sobre* ello he de añadir el plus de mi autoconstrucción que supone estar abierto a lo otro de mí. El yo primigenio queda salvado así como las capas que lo recubren conforme pasa el tiempo. Así pues, lo que parecía una propuesta retrógrada deviene casi propia de la fenomenología⁴⁴ y Merleau-Ponty –rompiendo con un tópico de la filosofía– termina afirmando que la “*Res cogitans* no es una construcción sustancialista, sino una manera de decir que esta apertura a... algo no es un cero de ser, que esta aparición, esta presentación de alguien a mí y de mí a mí basta para constituir un ser, y de un tipo nuevo”⁴⁵. La puerta a la reinterpretación de uno de los genios de la filosofía queda abierta.

Hasta el momento hemos dedicado nuestra atención a mostrar los frentes de ataque de Merleau-Ponty contra Descartes, en concreto, su intento de dinamitar la diferencia entre *res cogitans* y *res extensa* así como su puesta en entredicho de la absoluta certeza que acompaña a lo consciente y el carácter dudoso adscrito al mundo.

⁴⁰ Cf. Descartes, *Sixièmes réponses*, p.225. Citamos según la edición establecida por Charles Adam y Paul Tannery en *Œuvres de Descartes*, volumen IX.

⁴¹ Pocos meses antes de fallecer, Merleau-Ponty anotaba que debía volver su mirada al “Descartes del *Cogito* anterior al *Cogito*, que siempre ha sabido que pensaba, con un saber que es último y no requiere elucidación, –preguntarse en qué consiste la evidencia de este pensamiento espontáneo, *sui ipsius contemplato reflexa*, que quiere decir este rehusar constituir la *Psyché*, este saber más claro que toda constitución”. Cf. NT, mars 1961, p. 326.

⁴² Permítasenos usar dicho término de un modo similar a como lo hace Sartre.

⁴³ Merleau-Ponty, M.: *Notes de cours au Collège de France 1959-1961*, París, Gallimard, 1996, p.249. Citaremos NOCO y la página.

⁴⁴ Esta afirmación no será entendida positivamente por aquellos que piensan que la fenomenología es una filosofía prehistórica recuperada insistentemente por dinosaurios del saber. Pero no hay sabio menos sabio que el que no toma en consideración opiniones diferentes a las suyas.

⁴⁵ NOCO, p. 251.

Hemos visto cómo dichas críticas se apoyaban en la previa asunción por parte de Merleau-Ponty del “apriori de correlación intencional” o unión placentario-fetal entre el *cogito* y el medio circundante. Este punto de partida subyacente falseaba la ofensiva de este fenomenólogo porque lo que realmente estaba haciendo no era explotar desde sus propias entrañas la propuesta cartesiana, sino elaborar un edificio conceptual paralelo de manera que, en última instancia, ser cartesiano o ser merleau-pontyano era más un asunto de elección personal que de evidencia racional. Pero lo cierto es que *re-correr* el camino de Merleau-Ponty nos revela las fallas del sistema de Descartes así como hace patente las ideas que el primero profesa y su estrategia de tirar la piedra y esconder la mano, por lo que nuestro caminar no es baldío. Además, nuestro deambular toma pleno sentido cuando nos enfrentamos a una problemática central en Merleau-Ponty y que tomó forma ontológica en el quehacer cartesiano: la alteridad. En este frente de batalla la lucha es encarnizada, como podrá verse a continuación.

3. Merleau-Ponty contra Descartes: el prójimo frente al autómatas

Como afirmamos en la introducción de este artículo, la radical separación que establece Descartes entre lo extenso y lo pensante origina un cisma entre el mundo y la conciencia, así como da lugar a una herida en el seno del propio ser humano que queda convertido en *cogito* y cuerpo. Ambas simas se agrandan si tenemos en cuenta que la esfera extensa está siempre sujeta a la duda, mientras que el nivel de lo consciente posee certeza y evidencia, lo que en otros términos significa que el mundo y la corporeidad pueden ser espejismos falsos y los pensamientos, las representaciones son verdaderas. Estos dualismos onto-gnoseo-epistemológicos⁴⁶ que atraviesan el quehacer cartesiano convierten la presencia de otro ser humano en un fenómeno escandaloso porque, al fin y al cabo, el prójimo se presenta como cuerpo-máquina⁴⁷ y vive en un mundo. Estos dos caracteres de aparición tornan su existencia en un interrogante insoslayable que únicamente puede ser despejado —jamás

⁴⁶ La obra cartesiana está plagada de dualismos, de lucha de contrarios hasta el punto de que nos gusta denominarla “filosofía del *versus*”: sujeto *versus* objeto, para-sí *versus* cuerpo, alma *versus* ojo... Esta última dicotomía está inspirada en la siguiente afirmación de Merleau-Ponty: “El ojo o el alma, sólo hay uno u otro”. Cf. Merleau-Ponty, M. : *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, París, Vrin, 1968, p. 29. Creemos que la última obra publicada en vida de Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit* (París, Gallimard, 1964. Citaremos OE y la página), es una réplica a esta expresión cartesiana. Frente al dualismo de Descartes, Merleau-Ponty, propone una conjunción, una conciencia encarnada y un cuerpo consciente.

⁴⁷ Aparte de las afirmaciones cartesianas en las que el cuerpo es considerado un artificio, su concepción del cuerpo-máquina queda patente en sus láminas de anatomía. En las mismas, por poner sólo un ejemplo, se nos presenta un cuerpo cuyos músculos están dispuestas al modo de una polea.

de manera concluyente— utilizando un razonamiento por analogía difícilmente sostenible porque no se da una unión intrínseca entre mi ser consciente y mi cuerpo. Si esta ilación interna no se produce, no es factible sostener que la percepción de una corporeidad ajena comporte la existencia de otra conciencia. Por más vueltas que se den, el otro es una suposición sin fundamento racional, una creencia necesaria para la vida, una conjetura útil en la praxis que, a nivel teórico, es una quimera. Si ello es así, es decir, si en el estrato teórico la existencia de otro ser humano es una utopía⁴⁸, nos encontramos con que, propiamente hablando, *no hay problema de la alteridad* en la filosofía cartesiana. Desde el principio, el sistema de Descartes cierra la puerta a otro individuo consciente, el cual está condenado a ser una cosa. La definición de sujeto y objeto por mutua exclusión, el dualismo sustancialista que convierte al hombre en un ser jánico, así como el razonamiento por analogía gracias al cual se deduce forzosamente —no efectiva ni evidentemente— la existencia del prójimo han de ser modificados o abandonados para que surja la pregunta sobre el *alter ego*, primer paso imprescindible para que se intente contestar mediante una teoría de la intersubjetividad. De este modo lo entiende Merleau-Ponty de ahí que dedique gran parte de su obra a rebatir la onto-gnoseo-epistemología cartesiana, críticas que hemos expuesto en páginas precedentes y que completamos a continuación.

Merleau-Ponty se propone dejar atrás el sustancialismo dualista de Descartes desde el marco que le proporciona la fenomenología —una vez más nos encontramos con el gesto de damas contra ajedrez—, esquema gracias al cual puede dar forma a una *dualidad* en la que el cuerpo y la conciencia cambian de contenido. Respecto al primero, se torna *soma* consciente de sí, dotado de una estructura globalizadora y que está en continuo contacto con un mundo ya-ahí en el que desarrolla una conducta que no es fachada de contenido de contenidos internos. Por lo que hace a la conciencia, deja de ser un teatro formal con un solo espectador y se convierte en perceptiva —ya no constituyente de la realidad, sino aprehensora de la misma—, en abierta al mundo que habita corporalmente —medio en el que el otro ser humano resulta fundamental— y en sabedora de sí en su hacerse en dicho universo. Cuerpo fenoménico y conciencia encarnada —dos expresiones que no son más que las dos caras de una misma moneda: el ser humano— abren el camino para una explicación de la existencia de mi prójimo pues éste deja de ser una mera corporeidad material que acoge a una supuesta conciencia para tornarse un ser humano que se comporta al igual que yo, que muestra un cuerpo que es ya un *cogito*⁴⁹. Si mi vecino se me ofrece a cada movimiento significativo —dotado de sentido y no mecánicamente

⁴⁸ Recuérdese el significado original de “utopía”: ou-topos, no-lugar.

⁴⁹ Es curioso cómo el lenguaje nos impide superar del todo el cartesianismo porque nos obliga a hacer distinciones que, en el caso de Merleau-Ponty, no tienen reflejo en la ontología. Esta es una de las razones por las que Merleau-Ponty utiliza un vocabulario novedoso en su “última etapa” en la que lleva a cabo un importante giro ontológico.

considerado— y si ver un cuerpo es, *eo ipso*, tener delante una conciencia⁵⁰, el razonamiento por analogía que pretende inferir la existencia ajena es absurdo. El otro no es una X que deba ser despejada pues se da desde el principio y lo que cabe no es demostrar su ser, sino estudiar cómo es la relación entre dos sujetos con la misma categoría ontológica. El procedimiento inferencial al que obliga la propuesta cartesiana —y la de todos aquellos comprometidos con un dualismo sustancial— carece de sentido cuando se cambia el punto de partida y el contenido de conceptos como “cuerpo”, “conciencia”, “mundo”... Pero, en este punto, Merleau-Ponty no sólo construye un edificio paralelo al de Descartes, sino que realiza una crítica interna al razonamiento por analogía, reprobación de la que nos vamos a ocupar inmediatamente⁵¹.

La peculiar regla de tres por la que se despeja la incógnita de mi prójimo —cuya existencia nunca deja de ser dudosa— se sustenta en una serie de principios teóricos que no son intocables. En primer lugar, dicho proceder se apoya en la absoluta prioridad onto-gnoseológica del Yo ya que es en relación con éste que se interpreta el comportamiento de lo que tiene enfrente y que, en cuanto que no es él, se torna una cosa a la que se le “presta” el carácter de sujeto hipotético. Evidentemente, es innegable que en la vida cotidiana, hay ocasiones en la que interpretamos lo que el otro hace tomando en cuenta nuestro aprendizaje del sentido de los gestos, mas esta hermenéutica no supone que el *ego* sea el elemento central ni que la conducta del enfrentante sea pura mecánica que *puede* esconder un *cogito* pensante. Tomarme como ejemplo para leer los ademanes del otro es, simplemente, un recurso cómodo y necesario para comprender a mi vecino, práctica que condensa una cadena de aprendizaje que se hunde en una tradición urdida por *alterii* y *egos*. En segundo lugar, la inferencia analógica se fundamenta en una relación externa e incierta entre un gesto y el estado consciente o emocional correspondiente, relación no intrínseca debido a que la conducta es propia del cuerpo máquina y lo consciente pertenece a la *res cogitans*. Esta misteriosa —y, en última instancia, imposible— “unión” entre corporeidad y espíritu convierte la relación entre la conducta y su correspondiente estado interior en necesariamente extrínseca, un problema que se disuelve con la transformación de los conceptos de conciencia y de cuerpo acometida por Merleau-Ponty. Sin embargo, no satisfecho con hacer patente la imposibilidad de convertir corporalidad y conciencia en las dos caras de una moneda y, por lo tanto, de ilar internamente el ademán y el pensamiento, sentimiento, etc., correspondientes, Merleau-Ponty abandona el campo de lo estrictamente teórico y aporta pruebas empíricas para que el razonamiento por analogía sea rechazado.

⁵⁰ Realmente, esta expresión es desafortunada pero, como ya hemos dicho, el lenguaje tiene una carga de cartesianismo insuperable.

⁵¹ Merleau-Ponty no es el único que se ha empeñado en criticar el razonamiento por analogía. Lipps, Scheler y Ortega y Gasset también destacan a este respecto.

Experto en psicología infantil⁵², Merleau-Ponty recaba datos en la observación de la conducta del niño para demostrar que el procedimiento inferencial es inadmisibles. Es obvio que dicho razonamiento no se da cuando un bebé de pocos días establece contacto visual⁵³ con su madre o cuando succiona su dedo como si éste le fuese a proporcionar el alimento. En esta situación resulta absurdo, incluso jocoso, aplicar el razonamiento por analogía⁵⁴ y afirmar que el pequeño analiza la figura y el gesto maternos tomando en cuenta los suyos –entre otras razones, porque su visión es muy limitada y su abanico comportamental pobre– o pensar que el bebé diferencia entre el estado interno y su expresión visible, algo imposible porque su ser es puramente interoceptivo. Conforme crece y sus capacidades se despliegan, el procedimiento inferencial sigue sin aparecer porque el niño comprende claramente y con simpleza el significado del guiño, las posiciones de las manos ajenas... sin que medien deducciones harto complejas⁵⁵. El otro es reconocido como tal precozmente y sus expresiones son comprendidas *sin más*, sin que sea necesario una deducción complicada para entenderlas ni tampoco proyectarme en el *alter ego* para construirlo cual doble caricaturesco. El otro o, hablando con propiedad –es decir, dejándonos de abstracciones que carecen de sentido en el mundo vivido–, la madre, el padre, el/la hermano/a, el vecino, etc., están *ya ahí* desde el principio y no son, desde luego, el final de un proceder argumentativo. Su presencia se *impone*, no se *propone*. Evidencia directa frente a resolución dudosa por mediata: he aquí el cambio operado por Merleau-Ponty respecto a Descartes, transformación que es el correlato lógico de las modificaciones acometidas en los conceptos de cuerpo, conciencia y conducta.

A la precocidad y simplicidad características del contacto que el niño tiene con y de su acompañante, hay que sumar otro motivo para rechazar el proceder analó-

⁵² Merleau-Ponty es todo un ejemplo a seguir. Empeñados como estamos en parcelar el saber como si éste fuese una tarta que pudiese ser troceada, hemos perdido de vista que todo conocimiento está interconectado con los demás. No se puede hablar del cuerpo sin saber de anatomía, de fisiología, de psicología, etc. Los genios lo son, precisamente, por esa capacidad de ver la imbricación del saber.

⁵³ Utilizamos la expresión “contacto visual” porque cuando un bebé tiene pocos días de vida, no “mira”, no da sentido a lo que ve, sino que, simplemente, dirige sus ojos a un punto cercano que suele ser la madre por su dependencia de ella. La mirada implica una intencionalidad que no se da en el recién nacido.

⁵⁴ La imposibilidad de aplicar aquí el razonamiento por analogía también es señalada por Max Scheler. Cf. Scheler, M.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957, p.313. 3ª edición.

⁵⁵ Cf. Merleau-Ponty, M.: *Les relations avec autrui chez l'enfant*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1951, p. 28: “Cómo sería esto posible si para llegar a comprender el sentido global de la sonrisa y, por ejemplo, que la sonrisa significa, en general, la bondad, el niño debería hacer el complicado trabajo del que he hablado (...), es decir, partiendo de esta percepción visual que tiene de la sonrisa de otro, y comparando esta expresión visible del otro con el movimiento que él mismo realiza cuando está contento o cuando es bueno, proyectase en el otro una bondad de la que él tendría experiencia íntima, pero que no podría aprehender directamente en el otro.” Citaremos RAE (CDU) y la página.

gico. Dicha inferencia únicamente sería viable si se diese otra analogía anterior en el tiempo, a saber: aquella que debería darse entre los gestos *corpóreos* ajenos y mis ademanes *corporales*⁵⁶. Sin embargo, esta comparación sistemática no es posible ya que, en un caso, se trata de una corporeidad aprehendida *desde fuera* –visual y/o táctilmente– y *por perfiles*, mientras que en el otro, estamos ante una corporalidad vivida *desde dentro* –o “intracuerpo”, como acertadamente la llamó Ortega– y *globalmente*. Pero en este punto nos volvemos a encontrar con la problemática dicotomía dentro-fuera con la que ya topamos en Descartes, sólo que formulada en otros términos que hacen creer que nos alejamos del abismo que desangra la obra cartesiana. Si en ésta hallamos un proceder “mágico” por el que un cuerpo-máquina visto se convierte en continente de una conciencia *supuesta*, en la primera etapa del que-hacer merleau-pontyano⁵⁷ se da una *proyección* de las vivencias del *ego* a la corporeidad aprehendida exteriormente que vivifica al cuerpo del otro⁵⁸. Pero este trasvase no deja de ser problemático porque, por un lado, es un procedimiento egoico centrífugo lo que implica que el ser ajeno depende del mío y del modo en que me experimento. Una vez más, el yo se yergue como el pivote alrededor del cual gira el resto del mundo. Por otra parte, este transfundir indica que la presencia de *otro cuerpo* es innegable, mas la existencia *efectiva* de otro ser humano es asunto de creencia o interpretación⁵⁹ con lo que parece que poco se ha adelantado respecto del planteamiento de Descartes. Esto último requiere ser matizado –y toda matización es, al tiempo, un afirmar y un dejar fuera– pues no hay que olvidar que el punto de Merleau-Ponty no es la estricta dicotomía sujeto-objeto que cierra la posibilidad de la coexistencia subjetiva y sólo permite hablar en términos de creencia. En tanto que fenomenólogo, Merleau-Ponty considera que la existencia del otro sujeto no es asunto que deba ser discutido pues su evidencia es irrecusable. El otro ya está ahí: aquí no radica el problema. La cuestión es *cómo combinar dos imposibles*⁶⁰

⁵⁶ Cf. RAE (CDU), p. 28.

⁵⁷ Aunque no somos partidarios de la división de la obra de un pensador en etapas, utilizamos aquí esta estrategia para hacer notar el corte que supone la emergencia *explícita* de la noción de “chair” en los escritos merleau-pontyanos. Con “primera etapa” nos referimos a aquella en la que Merleau-Ponty recoge la distinción husserliana *Körper – Leib* y la “chair” es sólo un concepto *subyacente y en construcción*.

⁵⁸ No sería justo no recordar la diferencia más notable entre ambos procederes: la analogía cartesiana tiene por función despejar la incógnita de la existencia del otro, mientras que la proyección merleau-pontyana da por sentada el ser ajeno. No se deduce su existencia.

⁵⁹ Como siempre, las palabras de Ortega y Gasset son acertadas: “El cuerpo del otro me es radical e incuestionable realidad: que en ese cuerpo habita un cuasi-yo, una cuasi-vida humana, es ya interpretación mía. La realidad de otro hombre, de esa otra “vida humana” es, pues, de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo.” Cf. Ortega y Gasset, J.: *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1988, p. 104. 3ª edición.

⁶⁰ Cf. PhP, 306-307. Véase también OE,29.

–imposibles convivientes en múltiples niveles⁶¹. Es en este punto en el que entra en juego la compleja proyección vivencial. De hecho, ésta sólo tiene sentido porque el prójimo *ya es*, porque dos seres humanos están frente a frente pues únicamente es en este caso cuando procedemos al trasvase vivencial. Resulta absurdo pensar que la proyección se produce en nuestro encuentro con cada uno de los pobladores de nuestro mundo: ¿quién ha transfundido su alegría al bolígrafo que sostiene en sus manos, al cenicero, a la mesa, etc.? Nadie en su sano juicio⁶². El *petitio principii* se hace patente con fuerza ya que sólo mediante la proyección el cuerpo ajeno es investido de vivencias, mas dicho trasvase únicamente se produce cuando ya damos por incuestionable que la corporeidad que vemos *es* el otro. Sin embargo, lo que a nosotros nos resulta sumamente problemático es que la proyección es un puente movedizo construido para salvar la distancia extrema entre la corporalidad que me es propia y el cuerpo objetivo que caracteriza al otro, entre el *dentro* y el *fuera*. Subyaciendo al procedimiento proyectivo encontramos una diferencia ontológica que ha de ser corregida para que el otro y yo seamos, *efectivamente*, dos sujetos que se conocen, que se dan y se esconden. Sin esta subsanación, el prójimo no es más que un conjunto de carne y huesos al que traslado mis experiencias *internas*... en definitiva, sólo es un doble que vive gracias a mis migajas. Merleau-Ponty reconoce abiertamente⁶³ este escollo a lo largo de lo que se conoce como *Le visible et l'invisible*, obra póstuma en la que dibuja las líneas generales de su peculiar ontología de la carne (*chair*), ser de plastelina –al modo de las Klein Bottle– que *es*, que *soy*, que *se es*, que *son*, y respecto del cual carece de sentido afirmar que “pertenezco a él”, que “me/nos atrapa”, que “me evado en él”, etc., porque dichas expresiones presuponen una distancia que no es plausible. *Es-soy-somos* sin posibilidad de distinción de ahí que tengamos que usar guiones a falta de un lenguaje que no sea cartesiano. Pero esta es otra historia...

⁶¹ En este artículo sólo nos hemos ocupado de la coexistencia del otro y de mí, pero la coexistencia imposible puede ser estudiada en el plano de los objetos, en el perceptivo, en el discursivo, etc. Es un problema complejo que ha de ser tratado en múltiples niveles y que únicamente tendrá solución si se realiza dicho análisis y se consigue encontrar el punto de cruce.

⁶² Nos parece muy curioso que haya un objeto al que conferimos “sentimientos” y que, chocantemente, a nivel teórico, es usado como modelo interpretativo de la realidad humana. Nos estamos refiriendo al ordenador. Cuando tarda en arrancar, abre los programas lentamente, etc., nos olvidamos que es una máquina y le atribuimos estados como “vaguedad”, “cansancio”, “ganas de enfadar”... Ilustrativos son, sin duda, los improperios que le lanzamos cuando *nos pierde* algún documento, *no obedece* nuestras órdenes y un largo etcétera.

⁶³ Sostenemos que Merleau-Ponty se dio rápidamente cuenta de este problema, pero también fue consciente que la solución no era fácil y suponía la inversión de la ontología tradicional. Ardua tarea que requería de una maduración lenta que sólo se materializa en fruto al final de una vida. El problema es que Merleau-Ponty falleció demasiado pronto.

4. Conclusión: Descartes y Merleau-Ponty, un diálogo continuo

Una de las maravillas de la filosofía consiste en su capacidad de invalidar los saltos en el tiempo y permitir la discusión abierta de pensadores que habitan mundos culturales y siglos diferentes, diálogo sin fin que, pese a quien pese, conlleva un progreso notable. En esta plática se comparten ilusiones, sueños, argumentos y, evidentemente, se abren brechas por las que se cuelan las novedades. Este es el caso de Merleau-Ponty y Descartes, filósofos distantes a la par que cercanos que no dejaron de conversar porque el primero se empeñó en hacer hablar las palabras y las entrelíneas cartesianas que seguían vivas a pesar de la muerte de su autor. Es un partir del más acá con el más allá que consigue la apertura de nuevas sendas, de dudas tambaleantes, pero constructivas, de novedosas cuestiones que nos conducen a respuestas antes no contempladas o que, cuanto menos, nos despiertan de nuestro peculiar “sueño dogmático”. Nuestra placidez mórfica tiene como punto central la creencia en un *cogito* cerrado que otorga evidencia y certeza a nuestros pensamientos, sentimientos, etc., a nuestros “actos” en primera persona. Es la comodidad del sabernos sin dudas aceptables, es la tranquilidad de mantener nuestro *ego* a salvo de los troyanos del mundo que pueden reventar nuestra entraña. Pero por esta supuesta paz pagamos un alto precio: la pérdida del universo circundante con la exuberancia que le es característica. De nada vale pensar o sentir certeramente si no existe lo pensado o lo sentido; de nada sirve ver a otro ser humano si de éste sólo puedo afirmar que es un autómatas con chapela y gabán... Prescindir del mundo es empobrecer al sujeto, sujeto al que únicamente le cabe regocijarse en la representación privada de su teatro porque hasta le es imposible estar en compañía-de. Su comodidad le ha encerrado en la soledad extrema.

Desde el momento en el que somos expulsados a la luz hasta el instante de la oscuridad mortal estamos *con* el otro y la soledad únicamente tiene sentido, precisamente, porque ese prójimo está ahí, al otro lado de la cuerda. Si esto es experimentado sin que quepa el mínimo resquicio de duda, la filosofía ha de abrir la puerta a ese otro con el que caminamos, algo que es imposible si se mantienen los postulados cartesianos. Merleau-Ponty fue consciente de esta dificultad, razón por la cual al principio de su obra desfonda los principios que impiden formular la pregunta por la alteridad y en el resto de su quehacer filosófico intenta articular la coexistencia de los imposibles. En ningún momento se trata de demostrar la existencia del prójimo, porque éste *ya está ahí* hasta en sus silencios, sino de combinar su ser-sujeto con el mío lo que, en última instancia, supondrá un giro ontológico del que aún hoy no se ha calibrado su profundidad e importancia. Para establecer la posibilidad de la convivencia, Merleau-Ponty ha de batallar con Descartes, ofensiva con múltiples frentes de los que sólo hemos tratado dos en este estudio: el supuesto desfondamiento del *cogito* y la crítica a su tratamiento de la alteridad. La

primera de estas cruzadas incide, fundamentalmente, en cuatro pilares cartesianos, a saber: la diferencia entre la certeza del pensamiento de ver y la dudosa existencia de lo visto, tesis que Merleau-Ponty rebate haciendo uso del “apriori de correlación intencional” husserliano por el cual se da una unión intrínseca entre noésis y noéma. Otro postulado de Descartes que es cuestionado es su defensa de la verdad irrecusable de lo que aparece atemporalmente en la conciencia, a lo que Merleau-Ponty contrapone la importancia de lo que acontece en la vida cotidiana que está ordenada afectivamente. Y en el terreno de los sentimientos nada es verdad ni es mentira, sólo son vivencias que poseen la certeza fugaz a la par que duradera de la bofetada, del beso...Un tercer principio cartesiano que es puesto en cuarentena es la importancia conferida a la representación y a la introspección, cuaresma merleau-pontyana que se fundamenta, una vez más, en la ilación indisoluble ser humano-mundo que impide considerar el *cogito* únicamente como un “yo pienso”. Si éste es también un “yo amo X”, “deseo Y”, etc., la introspección pierde su sentido porque ahora el ser encarnado que somos se despliega en el mundo como comportamiento, una conducta que sólo puede ser aprehendida en su realizarse. Finalmente, Merleau-Ponty ataca la operación cartesiana de reconducir las cosas al pensamiento que se tiene de las mismas de manera que el eje de su sistema es el pensamiento arropado por las características de lo evidente, lo distinto, lo cierto y lo luminoso. El fulcro es el pensar, el cual sostiene la existencia, peculiar existencia que sólo es cierta referida al ámbito de lo pensado y que, tan pronto traspasa dicho umbral –algo no deseable–, deviene dudosa. Frente a esta concepción, Merleau-Ponty propone que la existencia, el *estar ahí de lo ya ahí*, es previa a todo pensar, amar, etc. que se alimentan de ese ser efectivo. Evidentemente, este pensador puede defender esta idea porque tiene como punto de partida irrecusable la conciencia intencional dirigida corporalmente a un mundo que es su placenta y sin el cual no podría ser conciencia. Así pues, el pensamiento únicamente tiene sentido gracias al ser incuestionable de lo pensado, del mismo modo que el amor únicamente es factible por lo amado, el deseo por lo deseado... El objeto que será pensado, amado, deseado *ya* ha de estar ahí, aunque bien es cierto que devendrá cosa en la medida en que sea-para una conciencia encarnada que lo cubrirá de capas axiológicas y desmontará el prejuicio de un objeto en estado puro. Lo primero no es el agua en-sí, la suma en-sí, sino esa agua que me refresca, que me parece helada, o esa adición que me resulta difícil, esa operación que afecta a mi cuenta corriente, etc. El conocimiento no comienza con una idea; nace del contacto del sujeto con su medio circundante y a aquel punto quiasmático retorna reforzando una relación que solamente cesa en el momento de la muerte.

Cada vez que hemos tratado el ataque merleau-pontyano a estos cuatro pilares cartesianos hemos utilizado expresiones como “conato de disolución” o “supuesto desfondamiento” de la conciencia. La razón que nos ha llevado a usar dichos voca-

blos que hacen hincapié en la tentativa, el esfuerzo que no llega a conseguir su fin, en lo hipotético o lo aparente es que consideramos que Merleau-Ponty no llega a lograr su objetivo inicial de dinamitar el *cogito* establecido por Descartes, porque dicho estallido sólo sería posible situándose en el interior del sistema cartesiano y colocar las cargas explosivas en sus cimientos sin, al mismo tiempo, salirse de él. Toda crítica profunda ha de ser, en cierta medida, una inmolación conjunta. Ello no se da en el ataque que Merleau-Ponty dirige a la conciencia pensante porque no parte de la misma, no se adentra en ella, sino que, arropado por la fenomenología, toma como punto inicial una conciencia encarnada intencional y, en cuanto tal, elabora un edificio conceptual diferente. Éste es paralelo al cartesiano y, por ello, elegir uno u otro deviene asunto de decisión. La conciencia intencional supone un avance respecto a la de Descartes para aquellos que creemos que un ser humano *al margen* del mundo circundante que colorea a su antojo y desde su cultura es un absurdo, pero no tiene porqué ser un adelanto para aquellos que dan prioridad a la evidencia, a la certeza en primera persona y que defienden que el racionalismo es la opción más adecuada para definir el universo humano. Merleau-Ponty toma partida por el “apriori de correlación intencional” que supone *no poder asumir* el *cogito* cartesiano, pero no su aniquilación.

El segundo frente de la batalla que Merleau-Ponty emprende contra Descartes es aquel que se centra en la imposibilidad de formular la pregunta por el *alter ego*, un otro que no puede superar el absurdo estatuto de cosa disfrazada de sujeto caricaturesco. Dicho status es consecuencia directa de los presupuestos ontogenesológicos cartesianos que establecen la radical separación entre la certera sustancia pensante y la dudosa *res* extensa, cisma que aplicado al ser humano obliga a postular la diferencia irreconciliable entre la conciencia y el cuerpo –convertido en máquina. Si ello es así, ver un cuerpo –acto de por sí incierto– no supone *eo ipso* dar con un *cogito*, el cual, en última instancia, ha de ser deducido mediante un complejo razonamiento por analogía. Esta regla de tres no puede ser aceptada por un fenomenólogo como Merleau-Ponty, es más, no *tiene el porqué asumirla porque el otro ya está ahí*. De lo que se trata es de combinar dos imposibles –recuérdese que estamos en un período previo a su giro ontológico–, de hermanar dos sujetos que sólo en determinadas ocasiones se convierten en objetos. Para lograr su objetivo, Merleau-Ponty modifica las concepciones del cuerpo y de la conciencia que encuentran su punto álgido en Descartes. Al primero lo caracteriza como *soma* viviente y vivido, mientras que la segunda es dibujada como esencialmente encarnada e intencional, dirigida corporalmente al mundo y que supera los límites del “yo pienso”. Dada la unión esencial entre lo que antes eran compartimentos estancos, un gesto y su estado ya no pueden separarse, de modo que la percepción de un ademán es, inmediatamente, “entrar en contacto” con el estado consciente correspondiente. Es más, rompiendo con el cartesianismo que impregna nuestro lenguaje y

nuestra imaginario colectivo, cabría aseverar que no hay un dentro ni un fuera, que el gesto no es el lenguaje visible mediante el cual se expresa una representación invisible, sino que el ademán *es ya* lo expresado. No existe esa diferencia entre expresión y expresado que tenemos culturalmente tan asimilada. No se da un llanto que manifiesta un estado de pena ni una sonrisa que saca a la luz una alegría oculta en el baúl de la conciencia. La lágrima *es* la tristeza, la risa *es* el júbilo; la desdicha *es* el sollozo, la alegría *es* la sonrisa. Si ello es así, lo que veo del otro *es* el otro. Jamás mi prójimo ha estado más próximo.

Buen conocedor de las ciencias naturales –en especial de aquellas asociadas a la *psyqué*– Merleau-Ponty también ofrece pruebas empíricas que apoyan su recusación del razonamiento por analogía. A la precocidad del contacto con el otro hay que sumar la simplicidad de su entendimiento pues el bebé no establece la absurda dicotomía cartesiana entre lo exterior y lo interior. La sonrisa materna es lo reconfortante, sus nervios su irritabilidad... No media aquí ningún complejo procedimiento por el que el ser de la madre es deducido, proceder que, además, nunca logra eliminar completamente la duda de lo extenso. *La madre está ahí* y con esto todo queda dicho. Pero existe otro impedimento –éste teórico-práctico– por el que la regla de tres no puede ser mantenida. Según Merleau-Ponty, dicho procedimiento se apoya en otra analogía anterior por la que los gestos maquinales ajenos deben ser enlazados con los míos, algo imposible en el caso de Descartes. Para éste, el cuerpo pertenece al dominio de lo extenso, al cual le es inherente la duda, por lo que carece de importancia. Pero, además, no existe una relación intrínseca ni entre la conciencia y el cuerpo propios ni entre la corporeidad-objeto percibida y el *cogito* del otro. Si ello es así, la analogía primigenia no es factible y, con ella, el razonamiento por analogía en sí. La pena es que en Merleau-Ponty sucede algo similar, aunque en su caso el problema no reside en el dualismo sustancial *res cogitans – res extensa*, sino en la dualidad corporalidad – corporeidad. Si bien ambos términos pretendían dar cuenta de las dos *visiones* que se asocian al cuerpo, acaban siendo caracterizados con rasgos tan contrapuestos que la corporalidad es asimilada a la primera persona y la corporeidad al otro. Quizás, la razón de tal disparidad que obliga a esta asociación resida en que tras estos dos modos de considerar al cuerpo se esconde la peligrosa distinción ontognoseológica tradicional, a saber: la de sujeto y objeto –no en vano Merleau-Ponty utiliza los vocablos “corps sujet” y “corps objet”. Dicha diferenciación se pone de manifiesto en los distintos modos de aprehensión que identifican a cada una de las supuestas dos caras de un cuerpo. Así, la corporalidad es conocida desde *dentro* –una vez más, asoma la herida que cruza la obra cartesiana–; es viviente en cuanto arrojada en un mundo que la arroja y en el que se desarrolla; es vivida en primera persona sin que quepa lugar para las dudas acerca de lo experimentado; es captada globalmente cual obra de arte en la que resulta absurdo disgregar partes, colores, trazos de escoplo o pinceladas, a menos

que se pretenda su aniquilación. Por su parte, la corporeidad es aprehendida desde *fuera* mediante una mirada distante y distanciadora, lejanía que lleva implícita la distinción entre el *sujeto* cognoscente y el cuerpo (*objeto*) conocido. Si cabe alguna duda acerca de esta afirmación, sólo hay que tener en cuenta que dicho cuerpo ajeno se me aparece mediante perfiles, perspectivas que únicamente son factibles si existe una separación entre el observante y lo observado. Pero, además, al ver perfilístico le es inherente el acceso a la totalidad de perfiles, rasgo característico de la cosa. Una vez más, la corporeidad es reducida al estatuto de objeto que reside en el “fuera”. Nuevos vinos para viejos odres.

Si la diferencia entre corporalidad y cuerpo ajeno se apoya en las dicotomías sujeto – objeto y dentro – fuera, pueden entenderse las dificultades con las que se encuentra Merleau-Ponty para enlazar los gestos propios con los del otro. Dicha ilación sólo sería posible si se diese una correspondencia puntual entre ambos cuerpos, algo irrealizable porque son definidos de modo contrapuesto y, sobre todo, porque les caracteriza maneras de aprehensión muy diferentes. Sin embargo, quedarse en este punto supondría negar la evidencia cotidiana y el presupuesto fenomenológico de que el *otro ya está ahí*, pues nos encontraríamos de nuevo ante un cuerpo objetivo al que se le anexionaría por arte de birlibirloque una conciencia que lo animaría. Para superar esta traba Merleau-Ponty propone la proyección de mis vivencias en el otro, un préstamo no carente de problemas. Éste pone de manifiesto el débil carácter del prójimo, el cual no es más que un mendigo que ramonea alrededor de un yo corporal demasiado fuerte, por mucho que ya no sea, estrictamente, un “yo pienso”. A pesar de los múltiples y profundos cambios acometidos desde el marco fenomenológico, Merleau-Ponty no puede –como tampoco pudo Husserl– desprenderse de la fortaleza egoica que torna al otro en un ser menesteroso, existente sin duda, pero indigente al fin y al cabo. Merleau-Ponty no consigue su objetivo de combinar dos imposibles porque si bien juega con *dos sujetos*, éstos tienen distinta dignidad: el príncipe y el mendigo⁶⁴. Para que sea factible la igualdad será imprescindible un giro ontológico que supere la clásica categorización sujeto – objeto así como la primacía otorgada al primer elemento. Merleau-Ponty llevará a cabo dicho viraje en *Le visible et l'invisible*, obra desafortunadamente inacabada que nos deja ante un puzzle del que faltan numerosas piezas y el tablón en el que encajar las que tenemos.

⁶⁴ En *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty habla del otro en términos de “hermano menor”. Normalmente nos quedamos con el aspecto positivo de dicha expresión pues indica hermanamiento y relación. Sin embargo, dicha fórmula también tiene una lectura negativa. Por un lado, queda claro que el otro y yo somos sujetos en tanto que “hermanos” o nacidos de la misma madre. Por otra parte, él es el menor, aquel que, precisamente, se comporta como el pequeño de la familia. Es el que imita al mayor, el que viste sus ropas, el que baila a su son... en definitiva, el que gira a su alrededor. Su condición de hermano menor le hace *dependiente* del que le supera en edad, relación que, además, nunca puede variar. Cf. PhP, 495.

El camino abierto por Descartes sigue siendo problemático y muchos son los pensadores que han intentado clausurarlo dando muerte al sujeto y añadiendo un “pos” a la Modernidad. Pero se trata de una solución drástica que, en última instancia, sólo encubre una cuestión que sigue ahí, latente y dispuesta a volver a saltar a la palestra tan pronto se tambalea una propuesta filosófica. La escapatoria al hechizo cartesiano debe proceder de un cuestionamiento profundo y desgarrador de su sistema que culmine en su destrucción, interrogación radical que podemos encontrar en la obra de Merleau-Ponty. Éste jamás dejó de conversar con Descartes –convirtiéndolo, incluso, en su interlocutor por excelencia– para conseguir dinamitar el paradigma de una conciencia pensante que reducía al hombre en una torre de marfil cogitante ajena al mundo, un universo que no es más que una ruina brumosa. Era una empresa titánica que, en sus primeras materializaciones, acabó en fracaso porque lo único que Merleau-Ponty consiguió fue construir un edificio conceptual paralelo de corte fenomenológico. Después de tropezar una vez tras otra con las dicotomías sujeto – objeto, dentro - fuera, decide llevar a cabo una transformación de la ontología tradicional que abocará en una endo(ontología) topológica de la que aún no se han explorado sus ricas entrañas. Confiamos en que el presente y el futuro sean generosos con Merleau-Ponty y le permitan hablar desde sus líneas, esas que cada día que pasa, desvelan más sentidos. Sólo de este modo la filosofía podrá salir de ese callejón sin salida en el que está desde la inauguración de la Modernidad y otorgar la dignidad que le corresponde a ese otro que conmigo va, a ese prójimo con el que voy y que, hasta en la lejanía me devuelve su cercanía. Dialoguemos con Merleau-Ponty para que desaparezcan los autómatas y asomen los seres humanos. Sin ello, todo carece de sentido... hasta este estudio.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H.: *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Descartes, R. : *Œuvres de Descartes*, París Vrin, 1996. [Edición de Charles Adam y Paul Tannery].
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992. [Gesammelte Schriften Band 8].
- Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997. [Traducción de Antonio Zirión Q.].
- La Mettrie, J. O. de : *L’homme machine*, Leyde, Elie Lusac, 1748.
- Merleau-Ponty, M.: *La structure du comportement*, París, PUF, 1942.
- Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

- Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948.
- Merleau-Ponty, M.: *Les relations avec autrui chez l'enfant*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1951.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, M.: *L'Œil et l'Esprit*, París, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, M.: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, París, Vrin, 1968.
- Merleau-Ponty, M.: *Notes de cours au Collège de France 1959-1961*, París, Gallimard, 1996.
- Ortega y Gasset, J.: *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1988. 3ª edición.
- Saint Aubert, E. de: *Du lien des êtres aux éléments des êtres. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004.
- Saint Aubert, E. de: *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2005.
- Sartre, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943.
- Sartre, J.-P.: *Les mots*, París Gallimard, 1972. [Collection « Folio »].
- Scheler, M.: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957. 3ª edición.

Karina P. Trilles Calvo
Facultad de Letras
Avda. Camilo José Cela, s/n
13071 Ciudad Real
KarinaPilar.Trilles@uclm.es

Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont

Discourse Ethics and Moral Realism. The Habermas-Lafont debate

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA
Universidad de Zaragoza

Recibido: 11/09/2007
Aceptado: 30/10/2007

Resumen

Este artículo examina el reciente debate entre J. Habermas y C. Lafont sobre la ética del discurso. Se intenta mostrar que la propuesta de Lafont de interpretar la ética del discurso como una versión del realismo moral se enfrenta a problemas difíciles de resolver dentro del marco teórico de la ética discursiva. El artículo examina en primer lugar cómo la posición de Lafont extiende al terreno de la razón práctica varias objeciones importantes contra la teoría consensual de la verdad. A continuación, se critican los argumentos con que Lafont avala su realismo moral, y se concluye examinando la distinción entre consensos racionales y compromisos de intereses desde una perspectiva estrictamente procedimental.

Palabras clave: Habermas, Lafont, ética del discurso, constructivismo, realismo moral.

Abstract

This paper analyses the recent debate between J. Habermas and C. Lafont on discourse ethics. The aim is to show that Lafont's proposal of a realist interpretation of discourse ethics must face several problems which are difficult to resolve from

within the theoretical frame of discourse ethics. First of all, the paper sets out how Lafont's position extends to the field of practical reason some important objections against Habermas's consensus theory of truth. Subsequently Lafont's arguments in support of moral realism are criticised, and the paper concludes with an analysis of the difference between rational agreements and compromises of interests from a procedural point of view.

Keywords: Habermas, Lafont, discourse ethics, constructivism, moral realism.

1. Introducción

Durante los últimos años, Cristina Lafont ha desarrollado en varias publicaciones una interesante crítica de la ética del discurso de Habermas. A juicio de esta autora, la ética del discurso se sitúa en una posición intermedia (y en el fondo, inestable) entre el *constructivismo* y el *realismo moral*. Lafont argumenta que la pretensión racionalista o cognitivista de esta teoría ética, esto es, la pretensión de que es posible hallar respuestas racionales e intersubjetivamente vinculantes para las cuestiones prácticas, sólo puede mantenerse si se resuelve en un sentido *realista* la ambigüedad en la que permanece la lectura de la ética discursiva que propone el propio Habermas.

Lafont desarrolla sus objeciones a la ética discursiva en continuidad con una crítica de la teoría consensual de la verdad, y en el contexto más general de una crítica a la filosofía del lenguaje de Habermas.¹ La pertinencia de sus críticas a la teoría del lenguaje y la teoría de la verdad ha quedado demostrada por la propia evolución del pensamiento de Habermas en los últimos años: en el libro *Verdad y justificación* (1999), Habermas ha llevado a cabo una revisión importante de la teoría consensual de la verdad que, en principio, parece dar la razón a las posiciones realistas, como la que Lafont defiende. Sin embargo, Habermas insiste en que su revisión de la teoría consensual de la verdad *no afecta* al terreno de la razón práctica. Resultaría, pues, innecesaria la corrección realista de la ética del discurso que Lafont propone en continuidad con la corrección realista de la teoría consensual de la verdad.²

A pesar de su apariencia un tanto escolástica, no cabe duda de que esta discusión es crucial para la totalidad de la filosofía práctica de Habermas. Si los argumentos de Lafont fuesen correctos, entonces la única posición consecuente con la

¹ Para la crítica de Lafont a la teoría del lenguaje de Habermas, de la que no nos ocuparemos aquí, cf. Lafont, C.: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

² Cf. sobre esto los ensayos de Habermas, J.: "Wahrheit und Rechtfertigung" y "Richtigkeit vs. Wahrheit", en *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999.