

Universidad de Los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Postgrado de Filosofía
Mérida Venezuela

El espacio del ser, el ser del espacio.
La noción de espacio en la Fenomenología de la Percepción
de Maurice Merleau-Ponty.

SERBIULA
Tulio Febres Cordero

Trabajo presentado por José Luis Chacón Ramírez para optar al título de
Magister Scientae en Filosofía

Tutor: Dr. Mauricio Navia

DONACION

Mérida, Septiembre del 2000

C.C.Reconocimiento

A Gabriela

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Agradecimientos.

A Bernardo Moncada, quien me presentó, entre tantas cosas más, la obra de Maurice Merleau-Ponty.

A Mauricio Navia, quien ha sido un gran apoyo en mis diversas incursiones estéticas.

A todos los profesores de la Maestría de Filosofía, quienes contribuyeron al estupor por la filosofía.

A aquellos amigos que amablemente me facilitaron bibliografía pertinente al tema.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Resumen.

El siguiente trabajo es una investigación sobre la noción de espacio en la principal obra de Maurice Merleau-Ponty, titulada *Fenomenología de la Percepción*. En este sentido el trabajo se desarrolla en cuatro partes, las dos primeras exponen algunos de los principales antecedentes teóricos del concepto espacio y la estructura ampliada del texto en cuestión, mientras que las dos últimas partes discuten la tesis central acerca del espacio según Merleau-Ponty y sus alcances ontológicos.

Para este filósofo fenomenológico francés, el espacio es una de las facetas originarias de la experiencia existencial del hombre y como tal su tematización se lleva a cabo desde una fenomenología de la percepción. Esta fenomenología lo conduce a sostener, entonces, que existe una dialéctica de carácter paradójico entre espacio y existencia: la existencia es espacial y el espacio es existencial. Aunque tal afirmación se podría comprender desde perspectivas meramente psicologistas o existencialistas, sostenemos que la misma se abre a una discusión propiamente ontológica. La fenomenología de la experiencia espacial en Merleau-Ponty es, en efecto, una reflexión sobre el espacio del ser, lo cual es también a su vez una reflexión sobre el ser del espacio. De allí que podamos decir que la fenomenología se torna ontología en su empeño de desentrañar la originalidad del mundo.

Contenido.

<i>Introducción.</i>	8
I. ¿Qué es el espacio?	8
II. Maurice Merleau-Ponty: filósofo fenomenológico.	13
III. La fenomenología: reflexión y exploración descriptiva.	15
IV. Esquema del trabajo.	17

Primera Parte: TEORIAS FUNDAMENTALES DE ESPACIO QUE ANTECEDEN A

LA NOCION DE MERLEAU-PONTY. 21

Preámbulo.	21
I. Nociones de espacio antes de Descartes.	23
A) En la antigüedad	23
B) En la Edad Media y Renacimiento	28
II. Del espacio cartesiano en adelante.	32
A) Descartes	32
B) Newton	35
C) Leibniz	37
D) Berkeley y Hume	40
E) Kant	44
F) Schelling, Hegel y Bergson	47
G) Heidegger	49

III.	El espacio en la psicología y la física.	54
------	--	----

<i>Segunda Parte:</i>	EXPOSICION CRITICA DE LA FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION.	61
-----------------------	---	----

	Preámbulo.	61
I.	Aspectos generales de la obra.	66
	A) Sobre la obra.	66
	B) Sobre la metodología para la exposición crítica.	70
	i. La reflexión sobre el texto.	70
	ii. Los tres discursos.	72
II.	Exposición crítica.	74
	A) Crítica a las interpretaciones clásicas de la percepción. Primeras observaciones.	74
	B) La reflexión fenomenológica sobre los dos elementos de la dialéctica perceptiva: el cuerpo y el mundo.	79
	i. El cuerpo: origen de la percepción.	79
	1) El cuerpo.	79
	2) Espacialidad y motricidad.	83
	3) Sexualidad y lenguaje.	88
	ii. El mundo: llegada de la percepción.	91
	El sentir como preámbulo al mundo.	91
	1) El espacio.	94
	2) La cosa y el mundo natural.	101

3) El otro y el mundo humano.	106
C) Una nueva subjetividad: el ser-para-sí y el ser-del-mundo.	109
i. El <i>cogito</i> .	109
ii. La temporalidad.	113
iii. La libertad.	116

<i>Tercera parte:</i> DISCUSION DE LA TESIS CENTRAL: La dialéctica espacio-existencia.	119
--	-----

Preámbulo.	119
------------	-----

I. La existencia es espacial: la espacialidad del cuerpo.	123
---	-----

A) Descripción de la espacialidad del cuerpo.	124
---	-----

B) Sentido de la espacialidad corpórea.	131
---	-----

II. El espacio es existencial: el espacio objetivo.	143
---	-----

A) Descripción de la espacialidad extra-corpórea.	144
---	-----

B) Sentido de las determinaciones espaciales.	155
---	-----

III. Síntesis de la relación espacio-existencia: el espacio vivido.	164
---	-----

<i>Conclusiones:</i> EL ESPACIO DEL SER, EL SER DEL ESPACIO.	172
--	-----

I. La experiencia del espacio.	173
--------------------------------	-----

II. La estructura del espacio.	176
--------------------------------	-----

III. El sentido del espacio.	184
------------------------------	-----

A) Sentido ontológico.	186
B) Sentido antropológico.	189
C) Sentido estético.	192

<i>Bibliografía.</i>	196
----------------------	-----

www.bdigital.ula.ve

Introducción.

I. ¿Qué es el espacio?

Esta es una pregunta cuyo origen está sin duda determinado por la experiencia de aquello a lo cual se refiere dicho término. Quien hace una pregunta como esta ha debido haber experimentado algún tipo de acercamiento con “el espacio”, ya bien desde un interés gnoseológico o desde un punto de vista existencial. Se pregunta por el espacio si se desea aprehenderlo como conocimiento porque en algún momento se escuchó la palabra “espacio” y ésta motivó el conocer lo que allí está implicado. Pero también surge la misma pregunta en quien vive, o ha vivido, una experiencia que se nombra con la misma palabra, como sucede por ejemplo con un artista o un arquitecto¹ cuya dimensión laboral se despliega en una realidad espacial. Con esto queremos decir que la pregunta «¿qué es el espacio?», además de estar dirigida hacia una respuesta, también evidencia una intencionalidad que la origina, en otras palabras, una pregunta así posee una doble direccionalidad que indica un principio del cual surge y un fin al cual arriva.

Es importante resaltar este hecho porque esta pregunta no parece tener una respuesta unívoca y definitiva -esto no la hace incontestable ya que su surgimiento, como toda pregunta estructural, es ya un indicio suficiente para que exista respuesta². El desarrollo histórico de cómo se ha intentado responderla sustenta esta afirmación. Desde el siglo XIX hasta el presente son varias las ciencias que se disputan la soberanía definitoria del espacio. Entre las más importantes tenemos a la física, las matemáticas, la

¹ El autor de este trabajo labora como artista y como arquitecto.

² “Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer ‘qué es’ y ‘cómo es’ un ente. El buscar este conocer puede volverse un ‘investigar’ o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta”. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 14

psicología, la sociología, la geografía, la política y hasta la economía, las cuales ofrecen una fuerte competencia a la filosofía que por tantos siglos había sido la principal encargada de pensar el espacio. Algunas ciencias modernas se han inclinado por una respuesta objetiva; otras por una subjetiva. A pesar de que cada una ha brindado su aporte en el intento de dar una respuesta acorde a nuestra pregunta inicial, cada ciencia, sin embargo, parece haber contribuido a la disgregación de un sentido único del término mismo. En general, el espacio se ha convertido en asunto de muchos intereses y cuando preguntamos qué es el espacio, tenemos que especificar a qué espacio nos referimos: el físico, el geométrico, el psicológico, el geo-político. En el marco de esta aparente pluralidad de sentidos, ¿cómo debemos formularnos una pregunta así?

Comencemos por revisar el sentido etimológico del término en cuestión. Nuestra palabra castellana espacio proviene del latín *spatium* la cual era usada por los antiguos romanos para referirse a un campo de carreras o paseos, o también a una extensión de tierra abierta. Un campo abierto es, en efecto, un elemento físico que puede ser aprehendido por la acción perceptiva del mismo. Ahora bien, el sentido de este término latino resulta bastante determinado y concreto en comparación con los sentidos antecedentes y sucesivos. Por ejemplo, no existe un término homólogo en el antiguo griego. De acuerdo a las investigaciones filológicas, son tres los términos por medio de los cuales se presume que los griegos pensaron el espacio: 1) como *to kenón*, significando lo vacío --en oposición a lo lleno (*to pneon*); 2) como *eidōs*, o forma-receptáculo; 3) como *topos*, o lugar.³ Similarmente en el presente, son varios los sentidos utilizados para definir el término espacio. En los diccionarios lingüísticos el espacio se define

³ Para F. Cheng en la filosofía oriental, el espacio es pensado en términos similares del utilizado por los antiguos griegos. La contraposición del lleno y el vacío, es de hecho, el fundamento rector de toda la cosmovisión oriental.

principalmente como continente de todos los objetos sensibles, pero además de esta acepción aristotélica, el término posee otras acepciones, diversas entre sí, como la geométrica, la psicológica, la musical, la metafórica, etc. También en los diccionarios filosóficos o incluso en los textos que tratan el tema en particular, se reafirma la pluralidad --y, a su vez, ambigüedad-- semántica que ya señalábamos anteriormente.

Esto nos conlleva a asumir esta pregunta como una pregunta esencialmente filosófica, porque el espacio es propiamente un problema filosófico. La filosofía, en efecto, ha de confirmarnos si la definición del espacio posee la univocidad implícita en la palabra latina *spatium* o la equivocidad comprendida en las nociones griegas y contemporáneas. Preguntar «¿qué es el espacio?» es preguntar por el ser del espacio⁴; ¿qué es lo que hace que el espacio sea espacio y no cualquier otra cosa?, ¿cual es su *arkhé*, su *thelos*? Esta es, por lo tanto, una pregunta cuya naturaleza se asemeja a las que se hicieron --y que a partir de entonces dieron pie a un modo de preguntar que conocemos como filosófico-- los pensadores de la *physis* en la antigua Jonia. Como objeto de la filosofía, el espacio debe someterse a una exploración que logre descubrir el «qué es». Ante esta premisa, lo que la filosofía debe aclarar es si el espacio es un objeto, una entidad, una sustancia metafísica, un pensamiento, una construcción subjetiva, un efecto psíquico o una mera ficción intelectual. Además, la filosofía debe hacer resaltar lo que está implicado en dicho término: cuál es su estructura, cómo se llega a conocerlo, cómo se relaciona con sus contrarios y afines. En fin, la tarea filosófica de dar respuesta a qué es el espacio es, en este sentido, ardua y extensa; por fortuna esta pretensión se encuentra contenida dentro de un amplio contexto histórico. Cualquier formulación filosófica está, pues, sustentada y precedida por toda la historia de la filosofía; no se puede pensar en una

⁴ “La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer.” M.Heidegger, *El ser y el tiempo*, p.14

filosofía que parta de una *tabula rasa*, siempre hay un pasado que la anticipa y un futuro que la continúa.

En el caso de esta investigación, la pregunta «¿qué es el espacio?» está esencialmente motivada por dos aspectos principales. Desde la experiencia del arte, la cual se concreta en trabajos previos de arquitectura (casas y edificaciones públicas) y obras de arte (instalaciones, esculturas y pintura) el espacio se presenta como una realidad que se enfrenta y manipula cotidianamente, y que, a la vez reclama una comprensión que además de vivida sea reflexiva. Pero también desde los estudios de filosofía, el espacio aparece como uno de los más resaltantes temas del conocimiento filosófico. Por tanto, el propósito inmanente en nuestra pregunta es doble: obedece a un deseo de conocimiento (como en Aristóteles) pero también responde a una experiencia de vida (como en Hume). En este sentido, creemos que la perspectiva empírica se ve altamente nutrida por la investigación filosófica y no vice versa. Es a través de la filosofía que podremos conseguir una respuesta acorde a los orígenes y a los fines que la pregunta impone desde su naturaleza.

Entre los muchos filósofos que han pensado el espacio hemos escogido a Maurice Merleau-Ponty quien, al igual que Martin Heidegger, ocupa la privilegiada posición de haber heredado y desplegado las dos posibles vías de la fenomenología husserliana⁵; Heidegger en *Ser y Tiempo*, Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*. Y es que la fenomenología posee un valor fundamental para todo el pensamiento contemporáneo: la fenomenología es filosofía postkantiana del siglo XX que, a través de

⁵ D. Huisman, *Diccionario de las mil obras claves del pensamiento*, p. 282

su estilo interrogativo, radical e inacabado, quiere restituir las condiciones de certeza para el conocimiento, misión que es le es propia a la ciencia⁶. La reflexión filosófica de Merleau-Ponty sobre el espacio es indiscutiblemente relevante, por lo que será el medio a través del cual discutiremos y pensaremos el espacio. En el desarrollo de nuestra investigación descubriremos cómo ésta se sitúa en el devenir histórico del tema y porqué resulta tan importante para el pensamiento del mismo.

El planteamiento de Merleau-Ponty sobre la percepción, la cual es el tema primordial de *Fenomenología de la percepción*, nos abre los horizontes hacia un universo paradójico y fascinante, en especial para la temática del espacio. Para Merleau-Ponty la percepción tiene un carácter de significación, es una especie de aprehensión significativa (*sinngabung*) *sui generis*. En la percepción el significado, es decir, el sentido de lo percibido aparece, se hace patente como presencia. Es por ello que el filósofo francés llama a este acto “encuentro” del sujeto con el mundo –un encuentro al que agregamos los adjetivos “instantáneo” y “totalizante”. Por consiguiente, existe un lado que recibe la significación y otro lado que la emite. Este “encuentro” no es ni objetivo ni ideal; en él captamos -no definitivamente- la naturaleza misma del mundo y toda su significación. Entonces, la percepción, según Merleau-Ponty, es ya conocimiento, no es su inicio sino que ya lo realiza. Si generalizamos esta propuesta, lo que tenemos ante nosotros es, pues, toda una filosofía.

En este sentido, la percepción del espacio quiere decir la significación del espacio percibido. Cuando percibimos el espacio, estamos a la vez, captando su sentido que se hace patente en aquel mismo acto. Por tanto, realizar un trabajo sobre la percepción del

⁶ J.F. Lyotard, *La fenomenología*, p.10-11

espacio implica, no como consecuencia sino como necesidad, una ontología del mismo. La comprensión de su naturaleza, la aprehensión de su esencia, es precisamente lo que surge del acto de percibirlo, de hacerlo experiencia. Esta investigación precisamente seguirá el camino de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty en su intento de desentrañar el sentido del espacio. Por consiguiente, los resultados de este trabajo no podrán ser las deducciones lógicas de un proceso racionalmente constructivo. Ya desde el mismo punto de partida, el destino de esta fenomenología es una experiencia que, por una parte, podrá ser sintetizada en la forma de conclusiones a las observaciones hechas, y por otra, su comprensión completa quedará abierta al modo del darse la existencia misma.

II. Maurice Merleau-Ponty: filósofo fenomenológico.

Para 1931 este filósofo francés obtiene su agregación en filosofía de la Escuela Normal de París, lo que le permitió desempeñarse como educador en distintos liceos. Durante la Segunda Guerra Mundial sirvió a su patria como oficial del ejército. Desde 1945 hasta 1952 fue profesor en las universidades de Lyon y de la Sorbona, además de colaborar con Jean-Paul Sartre en la edición de la revista *Les Temps modernes*; Merleau-Ponty concluye este período cuando es nombrado jefe de la cátedra de filosofía en el Collège de France donde permanece hasta su repentino fallecimiento en 1961.

Su trabajo filosófico se desarrolló principalmente en los campos de la psicología filosófica y la fenomenología. Su reflexión estuvo siempre orientada por un espíritu propiamente crítico, especialmente a la tradición cartesiana y al idealismo crítico como el de Brunschvicg; objetaba esa filosofía porque “el intelectualismo producía una sistematización lógica y harmónica de nuestra experiencia, pero fracasaba en dar razón de las discontinuidades fundamentales que se dan entre la conciencia y el mundo y entre una

conciencia y la otra”⁷. Desde esta actitud, Merleau-Ponty gira su atención sobre las filosofías de Descartes, por supuesto, pero en especial sobre el pensamiento de Edmund Husserl y sobre la psicología de Wolfgang Köhler. Aún cuando de ninguno de ellos fue su discípulo, su acercamiento a estas propuestas fue minucioso y admirablemente fiel. De Köhler y su psicología de la *Gestalt* tomó la tesis de la percepción --en forma de *gestalts* o unidades perceptivas-- y amplió su alcance psicologista a un nivel existencial. De Husserl asume una gran parte del proyecto de la fenomenología, desplegando algunos de sus aspectos (como la intencionalidad, la crítica al objetivismo y el *Lebenswelt*) pero severamente criticando otros (como la reducción trascendental y la subjetividad trascendental). Es precisamente el último período de Husserl, en especial el de *Crisis de las Ciencias* y de los inéditos, el que hace mella y conduce la actitud fenomenológica de Merleau-Ponty.

Sus obras más extensas e importantes fueron *Le structure du comportement* (*La estructura del comportamiento*) publicada en 1942, *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenología de la percepción*) de 1945, y *Le visible et l'invisible* (*Visible e invisible*) la cual dejó escrita para el momento de su muerte pero cuya publicación se hizo en 1964 según sus propias indicaciones. Durante el período de tiempo entre *Fenomenología de la percepción* y *Visible e invisible*, Merleau-Ponty se dedicó a la producción de artículos, discursos y ensayos menores, algunos de los cuales, aún en vida, publicó como compilaciones, y otros que fueron publicados *post-mortem*. En 1948 publica una primera compilación de ensayos bajo el nombre de *Sens et non-sens* (*Sentido y sinsentido*) y una segunda con el título de *Signes* (*Signos*) en 1960. Algunos de los otros escritos que fueron publicados por separado son *Le primat de la perception et ses conséquences*

⁷ F. Olafson, en *The Encyclopedia of Philosophy*, p.280

philosophiques (*La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas*, 1947), *L'éloge de la philosophie* (*Elogio a la filosofía*, 1953), *L'oeil et l'esprit* (*El ojo y el espíritu*, 1961), etc. También, en este período, publica dos libros menores: *Humanisme et terreur* (*Humanismo y terror*, 1947) y *Les aventures de la dialectique* (*Las aventuras de la dialéctica*, 1955).

III. *La Fenomenología: reflexión y exploración descriptiva.*

La fenomenología es una actitud crítica y radical que se sitúa a un extremo del pensamiento moderno. Aunque diversos autores la han señalado como método filosófico, nosotros insistimos en su condición de actitud, de postura frente al mundo que, en el caso de Merleau-Ponty, se propone desentrañar la esencia de las cosas dentro de la existencia, comprender al hombre y al mundo a partir de su «facticidad»⁸. La actitud fenomenológica, por tanto, se lleva a cabo a través de una reflexión radical u originaria que se diferencia de la reflexión “reconstructiva” de las filosofías tradicionales. La reflexión fenomenológica, según Lyotard “es una *recuperación* descriptiva de la vivencia misma, captada entonces como *Gegenstand* para la conciencia actual del que describe”⁹. En el Prólogo de *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty anuncia la consigna husserliana a la cual se adherirá: *Zu den Sachen selbst* (volver a las cosas mismas). Pero, para “volver a las cosas mismas” es preciso describir, es decir, colocarse en una situación actual, cara a cara con el fenómeno, despojada de prejuicios y teorías deterministas; “se trata de describir, no de explicar ni analizar” nos indica nuestro filósofo en aquel Prólogo¹⁰. La explicación y el análisis son, en efecto, modalidades de determinación

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, p.7 (de ahora en adelante la abreviaremos como *FdeP*)

⁹ J.F. Lyotard, *La fenomenología*, p.70

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *FdeP*, p.8

totalmente opuestas a la descripción. El sentido de esta “vuelta a las cosas mismas”, por ejemplo, lo entiende Arias Muñoz como un volver al punto de nacimiento del sentido, como una vuelta al mundo del silencio, al *Lebenswelt*¹¹.

“Volver a las cosas mismas” es volver a lo irreflexivo, al mundo previo a la reflexión. Ese mundo previo, es decir originario, es sólo accesible por medio del método de la reducción fenomenológica o *epoché*, formulada por Husserl. La *epoché* desconecta al sujeto de toda atadura y le permite alcanzar el *eidós* que persigue como fin la fenomenología (de allí que Husserl también la llame ciencia eidética). Según Arias Muñoz, la reflexión radical de Merleau-Ponty se diferencia, sin embargo, de la de Husserl porque no es trascendental, es una reflexión que se implanta en el horizonte mundano cuyo resultado nos muestra un ponernos en presencia al mundo tal y como lo vivimos¹². Para Husserl la *epoché* es una desconexión óptica del mundo lo que la hace una reducción idealista y trascendental, mientras que Merleau-Ponty la coloca en el ámbito existencial. “La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las trascendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponernos de manifiesto”¹³. De esta manera el filósofo francés pone en claro los límites de la reducción fenomenológica; no hay pura trascendencia sino una subjetividad que se descubre como «ser-en-el-mundo».

Por consiguiente, el estudio de una obra fenomenológica requiere de una perspectiva que corresponda a esa actitud; “la fenomenología sólo es accesible a un método fenomenológico”¹⁴, nos indica efectivamente nuestro filósofo. Abordar la *Fenomenología de la percepción* con el propósito de llegar a una comprensión de su

¹¹ J.A. Arias Muñoz, La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty, p.34

¹² *Id.*, p. 37-38

¹³ *FdeP.*, p. 13

¹⁴ *Id.*, p. 8

esencia requiere, entonces, de una reflexión fenomenológica. De otra manera, la reduciríamos a objeto y por tanto estaríamos contradiciendo la propuesta fenomenológica misma. En definitiva, no nos queda otra alternativa que partir de las mismas premisas de la fenomenología; Merleau-Ponty desarrolla su trabajo sobre la premisa de la descripción, la descripción como actitud para volver a las cosas mismas y la reducción fenomenológica como modo de ver “lo invisible”. Ahora bien, la fidelidad a esta actitud nos conducirá a vivir la experiencia de la fenomenología de la percepción, aún cuando al final lleguemos a un resultado analítico y explicativo.

IV. *Esquema de la investigación.*

Aunque la preocupación primordial de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* no es precisamente el espacio --el espacio tan sólo aparece, por vía de la fenomenología, como una faceta fenoménica de la relación entre el sujeto y su mundo, es decir, como modalidad de la propia existencia-- éste hace manifiesto la tesis central de aquella. La noción de espacio en Merleau-Ponty es igualmente paradójica como la noción de «ser-del-mundo» que descubre la fenomenología de la percepción: aparte de señalar el sentido del espacio, también de-muestra la dialéctica existencial entre sujeto y objeto. Sostenemos, por tanto, que la fenomenología que lleva a cabo nuestro filósofo sobre el espacio es, primero, parte indisociable de la fenomenología de la percepción, y segundo, una ontología del espacio que deviene en ontología general. En nuestras propias palabras, la tesis que está implícita en la noción de espacio en Merleau-Ponty es “el espacio del ser; el ser del espacio”. Teniendo esta hipótesis como brújula, en las siguientes páginas desarrollaremos esta idea de una manera que corresponda tanto a las exigencias de todo trabajo de investigación, así como también a las exigencias fenomenológicas propuestas por Merleau-Ponty. A continuación resumimos cómo será el camino que seguiremos.

El camino que seguimos en este trabajo consiste en explicitar la noción de espacio en Merleau-Ponty y sus consecuencias filosóficas. Por consiguiente, en la primera parte comenzamos revisando cómo el espacio ha sido concebido a lo largo de la historia del pensamiento humano. En esta parte discutimos solamente las tesis más significativas con el propósito de resaltar el devenir de la multi-pluralidad nocional que tenemos en el presente de espacio. Comenzamos con una breve revisión de las nociones de la antigüedad griega hasta las del Renacimiento. La modernidad la abordamos con mayor detenimiento recorriendo varias definiciones desde Descartes hasta Heidegger. Como complemento exponemos algunos conceptos de espacio en las ciencias modernas de la psicología y la física.

De esta revisión se desprende, sobre todo la problemática del conocimiento del espacio: ¿cómo lo conocemos?, ¿en qué se origina su conocimiento? En este sentido, tomamos la reflexión fenomenológica sobre la percepción de Maurice Merleau-Ponty como apoyo fundamental, primero para entender la percepción en general y luego para comprenderla con respecto al espacio. El espacio se conoce porque es un fenómeno percibido. En la segunda parte realizamos, entonces, una exposición crítica del texto *Fenomenología de la percepción*. Ateniéndonos a la actitud descriptiva de la fenomenología merleauPontiana, recorreremos cada una de las tres partes de dicha obra -- 1) crítica a las interpretaciones previas sobre la percepción; 2) reflexión fenomenológica del cuerpo y el mundo; y 3) una nueva subjetividad-- señalando por separado los tres discursos implícitos por medio de los cuales nuestro autor las desarrolla: el discurso crítico, el discurso inmanente y el discurso trascendente. En esta parte se expone, pues, la propuesta filosófica de Merleau-Ponty, la cual gira primordialmente en torno a la estrecha y particular relación, descubierta fenomenológicamente, entre el sujeto y su entorno

circundante; luego de realizar la crítica a las antecedentes teorías, filosóficas y científicas, acerca de la percepción, la reflexión fenomenológica se centra sobre los dos elementos esenciales de la percepción: el sujeto, el cual lo comprende como “cuerpo”, y el *entourage*, al cual se le llama “mundo”. Esta reflexión deviene en la formulación de una nueva subjetividad, de un nuevo *cogito*, que tiene, a su vez, alcances ontológicos, antropológicos, sociológicos, políticos e incluso éticos.

Una vez lograda la familiarización con el pensamiento fundamental de Merleau-Ponty procedemos a discutir en mayor detalle la fenomenología del espacio, la cual pivota sobre dos formulaciones paralelas: la existencia es espacial y el espacio es existencial, y una síntesis: el espacio vivido. La primera está referida a la espacialidad corpórea, descubierta en la reflexión sobre el propio cuerpo y sus respectivas implicaciones. La segunda se desarrolla en torno al espacio objetivo, es decir, a la espacialidad que se encuentra afuera del cuerpo. Su descubrimiento pone en evidencia la estrecha relación entre ambas facetas. Es por ello, que la fenomenología nos conduce por último a comprender el fenómeno espacial como espacio vivido. La percepción del espacio es la vivencia del mismo. Esta tercera parte constituye, pues, el momento más importante de toda nuestra investigación ya que en ésta se expone y se desarrolla la estructura dialéctica que constituye al espacio como fenómeno percibido: el espacio corpóreo y el espacio objetivo co-existen de manera interrelacional en el espacio vivido.

Es a partir de aquí que la hipótesis de esta investigación cobra sentido. En la cuarta y última parte cerramos nuestra discusión con algunas conclusiones que despliegan el sentido que se desprende de nuestra propia experiencia: «el espacio del ser, el ser del espacio». De esta manera, las conclusiones, que giran en torno a tres aspectos fundamentales: la experiencia del espacio, la estructura del espacio y el sentido del

espacio, constituyen el aporte final por medio del cual el espacio puede ser comprendido desde la filosofía a los otros campos del conocimiento humano.

www.bdigital.ula.ve

Primera Parte

TEORÍAS FUNDAMENTALES DE ESPACIO QUE ANTECEDEN A LA NOCIÓN DE MERLEAU-PONTY:-

Preámbulo.-

Somos partidarios de que la investigación sobre el espacio que hace Merleau-Ponty no estuvo motivada por el problema del espacio en específico, sino que es a partir de descubrir el fenómeno de la percepción en general, que nuestro autor revela una concepción extraordinaria de espacio. Como nuestro interés es comprender cómo descubre y expone el espacio Merleau-Ponty, podríamos dedicarnos exclusivamente a estudiar a fondo esta particular concepción. Sin embargo, creemos que tal indagación estará incompleta si no revisamos cómo este término ha sido concebido en algunas de las posiciones más relevantes del pensamiento humano. Veremos luego cómo tal desarrollo sostiene y fundamenta el espacio merleau-pontiano. En otras palabras, aunque nuestro propósito es bastante específico no perderemos de vista su condición general.

Teniendo esto presente, en esta parte nos dedicaremos solamente a describir algunas de las teorías de espacio fundamentales y, sobre todo, pertinentes a nuestro interés particular. Cuando decimos “describir” nos referimos a la descripción fenomenológica. Hacer un recuento histórico del concepto de espacio conlleva irremediablemente a hacer un boceto de la historia de la filosofía, tarea que resulta nada fácil de afrontar. El espacio, como problema filosófico, tanto en la Antigüedad y en la Edad Media como en la modernidad, refleja, entonces, fielmente las distintas actitudes filosóficas que predominaron y determinaron cada período histórico. Si nuestro propósito fuese el de hacer una historia del concepto espacio entonces nos veríamos obligados a formular una

interpretación de la relación entre espacio y pensamiento. Pero este no es nuestro motivo; nosotros tan sólo deseamos familiarizarnos con el tema, comprender el status general de la definición de espacio hasta el momento en que Merleau-Ponty realiza su investigación sobre la percepción. Por esta razón, nos atenemos a la actitud fenomenológica de describir algunos de esos conceptos para luego poder establecer relaciones fundamentales entre éstos y el planteamiento de nuestro filósofo.

www.bdigital.ula.ve

Según la investigación de Max Jammer el espacio para algunos de los presocráticos, posteriores a Anaximandro, se comprendía inseparablemente de la noción de vacío. El aire y el vacío se identificaban como agentes limitantes de los cuerpos. Para los pitagóricos, por ejemplo, los números se concebían como determinados por el vacío limitante. Esta noción de vacío la llamaban *pneuma apeirón* y a veces se alternaba con el término *kenón*. Pero este vacío era, para Arjitas el pitagórico (quien escribió un trabajo sobre la naturaleza del espacio que desafortunadamente se perdió), un soplo, era aire, “una especie de atmósfera primordial, dotada de presión y de tensión y limitada por el vacío infinito”². Entonces, esta idea de vacío no se refería a un vacío absoluto, sino a una especie de espacio no ocupado o intervalo separador de los entes.

Para el atomismo de Demócrito “no hay más que átomos y vacío”³ en el universo. Tal dualidad nos permite decir entonces que el espacio atomista es aquello que estaba entre los átomos, “una extensión vacía, sin ninguna influencia sobre el movimiento o sobre la materia” como interpreta Jammer⁴. Esta noción de vacío o espacio no ocupado se contraponía con la idea metafísica de plenitud compactada del ser de los Eléatas. Para estos últimos el vacío era por lo contrario una imposibilidad, ya que éste pertenecía al rango del no-ser, y el no-ser no podía existir. Así como nos lo muestra este fragmento poético de Parménides: “del Ente es ser; del Ente no es no ser. / Es senda de confianza, / pues la Verdad la sigue.”⁵

Las ideas de los atomistas fueron de todas las más fecundas y fueron luego desarrolladas por los Epicúreos y los Estoicos; estas formarán parte, más adelante, de la noción fundante del espacio moderno. Los Epicúreos siguieron la línea atomista de Demócrito agregando las características de *infinitus* y orientación a la noción de *kenón*.

² M. Jammer, *Conceptos de espacio*, p.29 (en adelante este texto lo abreviaremos como *CdeE*)

³ Demócrito, fr125

⁴ *CdeE*, p.29

Los Estoicos introdujeron una diferenciación entre el todo, *pan*, y el conjunto, *holon*. Esta diferencia se logró a través de pensar el universo “como una isla de materia continua, rodeada de un vacío infinito”⁶.

En Platón la noción de espacio tampoco es del todo explícita. El espacio platónico se deduce a partir de la identificación entre cuerpos físicos y formas geométricas, tal y como podemos evidenciar en el *Timeo*. La geometría viene a ser la esencia de la física, se convierte pues en el principio rector de los cuerpos y por tanto del vacío atomista. En la prolongada narración cosmogónica de *Timeo*, estas son las palabras del propio Platón al respecto: “En primer lugar, resulta evidente para todo el mundo que el fuego, la tierra, el agua y el aire son cuerpos. Ahora bien: la esencia del cuerpo posee también siempre el espesor. Pero todo espesor envuelve necesariamente la naturaleza de la superficie. Y toda superficie de formación rectilínea está compuesta por triángulos”⁷. Evidentemente el espacio no está ningún momento tematizado como tal, sino que lo podemos deducir a través del conjunto textual. En primer lugar el espacio no es uno de los cuatro elementos fundamentales pero se encuentra implícito en la esencia de éstos, es decir, en su geometría. Partiendo del triángulo, Platón construye los sólidos o volúmenes, esenciales también, que corresponden a cada elemento: a la tierra el cubo; al fuego la pirámide; al aire el octaedro y al agua el icosaedro. Por consiguiente, cada elemento y sus diversas combinaciones poseían un espacio geométrico, tridimensional. Esto nos podría indicar que la concepción espacial de Platón es más bien objetiva, pero esto no es así porque la geometría no puede ser considerada, y no lo era siquiera por Platón, como una descripción directa de la *physis*, la geometría es una manifestación de la *Idea*, de la cual participa el hombre. Es evidente que para Platón la geometría no era una forma de la

⁵ Parménides, *Poema ontológico*, I.2

⁶ *CdeE*, p. 44

⁷ Platón, *Timeo*, 53a/54b

sensibilidad sino de lo ideal en cuanto *forma*, por eso, nos atrevemos a afirmar que su concepción espacial no es objetiva sino, ante todo ideal. Todo lo contrario sucederá con la geometría moderna la cual se propone como hecho real y concreto, confiriéndole el grado de ciencia objetiva.

Una gran cantidad de autores afirman que la teoría de espacio más elaborada de la antigüedad le pertenece a Aristóteles. Sus reflexiones al respecto las hace bajo dos consideraciones básicas: una lógica y otra física. En cuanto a la lógica, es en las *Categorías* donde encontramos el espacio englobado de varios modos en algunos accidentes, como por ejemplo, en las categorías de cantidad, relación, lugar y posición. En este sentido, el espacio, entendido como accidente, “parece ser una especie de extensión continua”, el cual indica una condición física y finita, es decir, que se puede cuantificar y determinar su límite. “Porque las partes de un sólido ocupan determinado espacio y tienen un límite común; se sigue que también las partes del espacio, ocupadas por las partes del sólido, tienen el mismo límite común que las partes del sólido. Así, no sólo el tiempo, sino también el espacio es una cantidad continua, pues sus partes tienen un límite común”⁸. Pareciera que Aristóteles estuviese pensando el espacio como objeto, sin embargo, lo piensa como accidente, como categoría lógica, la cual no tiene implicaciones físicas de ningún tipo. Pero es, precisamente en la *Física* donde podemos encontrar un desarrollo más elaborado, como principio de la *physis*, de la noción aristotélica de espacio; esto lo hace a través del término *topos*, el cual se traduce como lugar. Siendo consecuente con lo expuesto en las *Categorías*, el *topos* no es un ser sustancial sino un accidente, por cuanto posee existencia real y dependiente de un ser sustancial. En este sentido, Aristóteles supone “1) Que el lugar de una cosa no es parte o

⁸ Aristóteles, *Categorías*, 5a

factor de la cosa misma, sino que lo abarca; 2) que el lugar inmediato o «propio» de una cosa no es ni mayor ni menor que la cosa misma; 3) que el lugar en que está la cosa puede ser dejado por ella y, por lo tanto, es separable de ella; y, finalmente, 4) que todos y cada uno de los lugares implican e involucran las relaciones de «arriba» y «abajo»⁹. Pero, Aristóteles piensa el lugar más allá de su ser accidental; luego de un proceso lógico, el lugar es definido en términos de contenido y contenedor. El *topos* es, pues, definido como “la frontera adyacente del cuerpo continente”. En este concepto quedan implícitos tres particulares: una abstracción geométrica, un fundamento metafísico (constante incluso para la astronomía), y la imposibilidad del vacío. En primer lugar, cuando Aristóteles habla de contenido y continente está hablando de un sistema de receptáculos, de volúmenes, en el cual un cuerpo está dentro del otro, como sucede con un jarrón lleno de agua; de allí que se le haya llamado “un sistema de referencia”. A nivel astronómico, éste se traduce en el sistema de esferas que están una dentro de la otra, no *ad infinitum* sino de forma limitada. El lugar es, entonces, la superficie interior del cuerpo continente, la cual resulta estar en todas partes en contacto con el contenido; de allí que no haya vacío. Por consiguiente el lugar es abarcante y orientador, lo que lo hace poseer una doble dimensión física y metafísica. Aristóteles no se interesa por el *kenón* democritiano ni por la geometría platónica, sino por lo lleno o el ser, y cómo éste toma una posición, un lugar. Resulta pues difícil de catalogar la visión aristotélica del espacio o bien como física o bien como metafísica. En todo caso Aristóteles parece ser el puente que llevará la reflexión sobre el espacio del plano metafísico propio de la antigüedad al plano objetivo de que paradójicamente instala la modernidad a partir de Descartes. Esto se hará evidente cuando hayamos concluido la revisión histórica de los conceptos de espacio más resaltantes.

⁹ Aristóteles, *Física*, Libro IV

B) Edad Media y Renacimiento.

La Edad Media estuvo marcada y determinada por el pensamiento cristiano llevado a cabo, en los ámbitos filosóficos, por la teología. Como nos dice Jammer, “aparte de la metafísica y de la física propiamente dichas, la teología resultó ser uno de los factores más importantes en la formulación de las teorías físicas del espacio desde los tiempos de Filón hasta la era newtoniana, e incluso posteriormente”¹⁰. En este largo período de tiempo la reflexión del espacio, fundada sobre la filosofías platónica y aristotélica, según Jammer, se vió nutrida por aportes provenientes de la Biblia y los Evangelios, y también por otras influencias como la Cabala hebrea y la filosofía musulmana. Otro investigador, Edgar de Bruyne, nos reitera que en efecto las fuentes de inspiración fueron cuatro diferentes textos: la Biblia, las obras filosóficas, los manuales técnicos y la literatura de los Padres griegos y latinos”¹¹. Señalaremos brevemente los dos aspectos, que Jammer descubre y resalta en su investigación, por medio de los cuales la influencia religiosa (judeocristiana) determina el concepto medieval de espacio.

En la filosofía hebrea se da una identificación entre Dios y espacio por medio de la palabra «lugar». La palabra hebrea para nombrar el lugar es *maqom*, el cual es sinónimo de Dios¹². Esta asociación proviene de la tradición antigua manifiesta en los Salmos y en otros libros del Antiguo Testamento, tal vez, en virtud de la asociación generada entre la hierofanía o manifestación divina con el sitio geográfico en el cual esta ocurrió¹³. Igualmente sucede con el término árabe *makam*, que quiere decir lugar santo. Ahora esta asociación de Dios y espacio que señala Jammer es entendida como “expresión de su ubicuidad”, como afirmación de su omnipresencia; Dios está en todas

¹⁰ *CdeE*, p. 49

¹¹ E. de Bruyne, *La estética de la Edad Media*, p.15

¹² *CdeE*, p. 51

partes y lo abarca todo. La influencia hebrea entrará a la filosofía europea por medio de la Cábala en el siglo XV, cuyos efectos se sentirán en el pensamiento de Newton.

El pensamiento cristiano, que tiene sus raíces en el hebreo, interpreta la Omnipresencia Divina a través de la luz, la cual se identifica con el espacio, porque la luz, fuente y poder, catalogado como lo más elevado en la jerarquía del Ser, cumple con las funciones aristotélicas de encerrar y sustentar¹⁴. Partiendo de este razonamiento podemos ver y entender las teorías de la luz, neoplatónicas como la de Plotino y Dionisio Areopagita, y teológicas como la de San Buenaventura y Robert Grosseteste, como concepciones propiamente medievales del espacio. Para Plotino, por ejemplo, la creación se realiza a partir del Uno, el cual está en el centro y es inmóvil, de éste se producen las emanaciones como irradiaciones de luz que generan los demás seres. En otros términos para San Buenaventura, la luz es el mejor, el más deleitante y el más bello de todos los cuerpos,¹⁵ pero esta luz no es un cuerpo sino la forma de todos los cuerpos que proviene de una "*spiritualis lux in omnia-moda actualitate*"¹⁶ la cual es Dios. La luz para San Buenaventura es en efecto el principio por medio del cual se forman todos los cuerpos. En otras palabras, tanto para los gentiles como para los bautizados, el espacio, si se identifica con la luz, está jerarquizado a partir de un solo espacio, el cual se presenta como el origen de los demás espacios menores.

Según Jammer "los primeros periodos del pensamiento medieval muestran una fuerte inclinación hacia el platonismo (espacio como geometría), la que da lugar, en los escolásticos posteriores, al aristotelismo (espacio como metafísica); hasta que, en los albores de la ciencia moderna, se declara la guerra al pensamiento peripatético y el

¹³ Ver M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*

¹⁴ *CdeE*, p. 63

¹⁵ E. deBruyne, *La estética de la Edad Media*, p. 80

¹⁶ *CdeE*, p. 61

neoplatonismo se convierte en el componente principal de la filosofía natural italiana”¹⁷. Como acabamos de ver, el pensamiento medieval hasta San Alberto Magno estuvo influenciada por la filosofía de Platón, de hecho no es sino hasta el siglo XII cuando Aristóteles es redescubierto por vía de los filósofos árabes, surgiendo así la Escolástica, la cual logra hacer coincidir las filosofías aristotélica y cristiana. La discusión sobre la luz fue desechada por la del lugar y el movimiento aristotélicos. En relación con nuestro tema del espacio, éste no fue tematizado lo suficiente por los Escolásticos sino por los musulmanes, entre quienes figura el nombre de Al-Ghazali (s.XI) quien fue uno de los exponentes más importantes de la teoría espacial del Kalam¹⁸. Entre algunos de los escolásticos que de alguna manera retoman el concepto aristotélico de espacio tenemos a Nicolás de Autrecourt, Nicolás Boneti y Guillermo de Ockham. Este último introducirá la distancia como un elemento esencial en la definición del lugar. El lugar tiene un aspecto material que corresponde con la superficie del cuerpo continente y un aspecto formal que corresponde con el orden respecto al universo. Este *ordo ad universum*, el cual es inmóvil, es el que determinará la distancia del lugar, punto de referencia identificado con la esfera más exterior del universo aristotélico¹⁹.

Sin embargo, la física aristotélica comenzará a ser criticada severamente a partir del s.XIV en adelante; las nuevas visiones que lo suplirán estarán influenciadas por otras fuentes de la antigüedad, como lo son la geometría platónica y el atomismo griego. Contra la doctrina de la sustancia y del accidente en que el pensamiento escolástico pensaba el espacio, algunos de los pensadores del renacimiento se emancipan y comienzan a proponer las bases del espacio moderno. Entre ellos tenemos a Hasdai Crescas, filósofo hebreo quien piensa el espacio como un gran continuo extenso de

¹⁷ *Id.*, p. 98

¹⁸ Ver capítulo sobre la Emancipación del Aristotelismo en *CdeE*.

¹⁹ *CdeE*, p. 100-101

dimensiones infinitas, vacío e inmóvil, el cual alberga la materia²⁰; Nicolás de Cusa, quien preludia la nueva cosmogonía científica con su “*Terra non est centrum mundi*”²¹; Bernardino Telesio, uno de los grandes del naturalismo renacentista que expone que el espacio es el “receptor de todos los seres” y como tal tiene una existencia independiente y una condición homogénea²², Giordano Bruno, una de las víctimas de la Inquisición que sacudió las bases del pensamiento medieval, al igual que Nicolás de Cusa, al proponer la infinitud del mundo; Francesco Patrizzi, a quien se le atribuye haber liberado el concepto de espacio de la condición categorial aristotélica formula la necesidad del espacio: “Es necesario que exista antes de todo lo demás aquello que, puesto, todas las demás cosas puedan ser; quitado, todas las demás desaparecen”²³; Tomás Campanella, siguiendo el camino de Patrizzi explica el espacio como “*locus, basis existentiae, in quo pulcrum Opificium, hoc est mundus, sedet*”, es decir, como base inmóvil de toda existencia²⁴; y por último Pierre Gassendi, quien además de reconocerlo como base lógica y ontológica, reconoce al espacio como una realidad temporal, como algo que siempre ha existido. Ahora bien, las reflexiones de estos pensadores acerca del espacio en particular, desembocarán en una nueva forma de pensar el espacio, íntimamente ligada a la naciente ciencia moderna. Esta visión de espacio receptáculo, homogéneo, infinito, independiente, autónomo y necesario, servirá de plataforma para las revolucionarias teorías físicas y astronómicas de Copérnico, Kepler y Galileo. Además, esta visión, al recuperar y actualizar la geometría y la física como modos de explicitación del fenómeno espacio, se convierte, junto a la visión ontológica, y como sucedió en la antigüedad, en las protagonistas del espacio moderno.

²⁰ *Id.*, p. 108

²¹ *Id.*, p. 112

²² *Id.*, p. 116

²³ *Id.*, p. 118

²⁴ *Id.*, p. 122

II. *Del espacio cartesiano en adelante*

El espacio, como tal, es tema del pensamiento moderno. Por esta razón dedicaremos un mayor esfuerzo a exponer el concepto de espacio en el contexto general del pensamiento de cada filósofo o investigador. Con ello podremos precisar mejor la ubicación de nuestro tema de investigación.

A) Descartes.

Las dos substancias²⁵ primeras de la filosofía cartesiana son la *res cogitans* (la cosa pensante) y la *res extensa* (la cosa corpórea); el pensamiento es la naturaleza y esencia de la primera así como es la extensión de la segunda. Por una parte, Descartes nos dice que “por la palabra pensamiento entiendo todo aquello que ocurre en nosotros de tal manera que tenemos consciencia de ello”²⁶. Esta idea la resume, pues, en el término *cogito*: pensar es una actividad determinante realizada por el sujeto. Por otra parte, nos indica que la extensión se refiere a una última instancia consistente de longitud, anchura y profundidad. Precisamente, “esta cosa extensa es lo que llamamos cuerpo o materia”; el cuerpo o materia “no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte a los sentidos de algún modo, sino sólo en ser una cosa extensa en longitud, anchura y profundidad”²⁷. Similar al *eidos* platónico la primera substancia goza de una mayor jerarquía ya que no tiene afecciones ni cualidades, hecho que le confiere la primacía de “conocerse antes y más ciertamente que ninguna cosa corpórea”²⁸. La segunda, en cambio, es la substancia de todos los seres que caen bajo el dominio de ser pensados, por

²⁵ “Por substancia sólo cabe entender una cosa que existe de tal manera, que no necesita de ninguna otra para existir” Descartes, *Principios de Filosofía, I Parte, § 54*

²⁶ *Id.*, §. 9

²⁷ *Id.*, II Parte, §. 4

²⁸ I Parte, §. 8

tanto son menores en jerarquía. Todo aquello que abarca el *cogito* , el mundo, es, pues, *res extensa*.

Ahora bien, en la segunda parte de sus *Principios de Filosofía*, Descartes explica que el espacio posee substancia extensa; este es, esencialmente, extensión. “Pues en realidad la extensión en longitud, anchura y profundidad, que constituye el espacio, es exactamente la misma que la que constituye el cuerpo”²⁹. Tal afirmación nos hace entonces pensar en primer lugar que espacio y materia se identifican. Dentro de esta consideración cualquier volúmen es una porción de materia, sea este de aire o de algún otro elemento. Consecuentemente, el espacio cartesiano pertenece al mundo y no posee una naturaleza propia del pensamiento sino de la extensión. Habíamos señalado anteriormente que las características o propiedades principales de la extensión son la longitud, la anchura y la profundidad. Entonces, estas son las mismas características esenciales del espacio cartesiano, el cual no es más que, en otras palabras, un cuerpo tridimensional. Si es así, el espacio, como todas las substancias corporales, es conocido por su extensión, (aquello que permanece luego de quitarle todas sus cualidades y atributos), es decir, el espacio es determinado por su condición tridimensional, representada por medio de las tres variables o ejes ortogonales de la geometría que conocemos como cartesiana.

No obstante, Descartes hace ver que la identidad no es concluyente y definitiva, que no podemos usar ambos términos indiferentemente; existe en realidad una diferencia entre espacio y cuerpo. “Ambos conceptos –espacio y substancia corpórea– difieren en que en el cuerpo consideramos la extensión como singular, pensando que se mueve siempre que se mueve el cuerpo, mientras que en el espacio sólo le atribuimos una unidad genérica, de manera que cuando se mueve el cuerpo que llena el espacio, no creemos por

ello que la extensión del espacio se mueva, sino que pensamos que sigue siendo la misma, mientras conserve la misma magnitud y figura, y mantenga la misma posición entre los cuerpos exteriores por los que determinamos ese espacio”³⁰. En otras palabras, ambos términos difieren, no por extensión sino por situación o lugar. Por ejemplo, una piedra es una cosa corpórea, tiene, por tanto, extensión; ¿qué pasa con la extensión cuando movemos la piedra? La piedra mantiene su extensión cuando se mueve, pero también la extensión del “ambiente” circundante en el cual se encontraba la piedra permanece constante. Son dos los tipos de extensión, la de la piedra y la del “ambiente” o lugar de la piedra. Este hecho llevará a Descartes, entonces, a distinguir y concebir como diferentes lugar y espacio. “Las palabras lugar y espacio difieren en que la primera designa la situación más expresamente que la magnitud o la figura, mientras que cuando hablamos de espacio, nos referimos sobre todo a éstas”³¹. Parece, pues, que el término lugar cobra un sentido existencial, en cuanto a situación, a estar situado, y espacio queda para señalar lo matérico. En este sentido, el lugar entendido como situación, dice Descartes, puede ser interno o externo del cuerpo. Es interno cuando se refiere a sí mismo, a lo que está contenido en él; de hecho, éste “es exactamente lo mismo que el espacio”, es lo mismo que su extensión de longitud, anchura y profundidad. Esta identidad la podemos separar sólo por medio del pensamiento. En cambio, el lugar externo es “la superficie que rodea inmediatamente la cosa”. Descartes al usar la palabra superficie quiere referirse al modo limitante en el cual se hace presente la situación. Por esta razón, este modo o superficie está determinado por la presencia de otros objetos corpóreos alrededor. El lugar externo de una piedra, por ejemplo, es la relación de ésta con el suelo (inmóvil) del valle donde se encuentra, relación que fijamos por vía del

²⁹ *II Parte*, § 10

³⁰ *Id.*, § 10

³¹ *Id.*, § 14

pensamiento. Dentro de estas concepciones, Descartes excluye la posibilidad de existencia del vacío y de átomos, aunque afirma que el mundo es indefiniblemente extenso. En conclusión, el mundo es concebido como una gran materia tridimensional, en la cual el espacio encarna su condición tridimensional, mientras que el lugar es indicativo de la ubicación de acuerdo a un sistema de relaciones corporales. El pensamiento, que es el protagonista del mundo cartesiano, no tiene nada que ver con la extensión, está irreconciliablemente afuera de esta realidad material, sin embargo todo depende de éste, incluyendo al espacio mismo.

B) Newton.

Aunque Newton no fue un filósofo per se, sus consideraciones físicas con respecto al espacio son fundamentales para nuestra reflexión filosófica. Newton sigue el camino comenzado por Descartes y consolida la idea de un espacio absoluto. El espacio newtoniano conserva la noción de extensión cartesiana en cuanto a que es mensurable pero con una esencia completamente distinta. Además, este posee una entidad que la hace independiente de los demás seres corporales; no es una consecuencia ni un accidente, sino una entidad física que envuelve y contiene a todas las cosas. Veamos, entonces, cómo es esto.

El enfoque de Newton parte de la experiencia. He aquí una sentencia que resume su actitud, y método: “derivar dos o tres principios generales del movimiento, a partir de los fenómenos, y después decirnos cómo se desprenden las propiedades y las acciones de todas las cosas de esos principios manifiestos, sería dar un gran paso en la filosofía”³². Su mirada hacia el mundo tiene como objeto comprender el fenómeno del movimiento, la

³² Citado por Jammer, *CdeE*, p. 130

mecánica de los cuerpos. Las observaciones de Newton en este respecto arrojan una conclusión dualista, en el sentido en que señala a la masa y la fuerza como los dos elementos fundamentales. Por una parte, y a diferencia de Descartes, Newton considera a la masa como el atributo más esencial de los cuerpos, o la materia; y a la fuerza como un ser real, y no como mera abstracción matemática. Masa y fuerza son pues los elementos primarios y reales de la mecánica newtoniana. Como consecuencia de esta concepción, el espacio aparece como un elemento importante en la mecánica de los cuerpos. De acuerdo a la primera ley del movimiento, que dice: “Todo cuerpo permanece en su estado de reposo o movimiento rectilíneo uniforme, a menos que haya fuerzas ejercidas sobre él que lo obliguen a cambiar ese estado”³³, el espacio surge como un fondo referencial necesario para que esta ley de la mecánica cobre sentido, tal como dice Jammer, “el espacio (se comprende) como correlato de la partícula material”³⁴. Esta característica de referencia presupuesta como necesaria, lógica y metafísica, le confieren a esta concepción de espacio un carácter de ser absoluto. El estado de reposo presupone al espacio absoluto como fondo. Este fondo absoluto se convierte luego en el espacio verdadero. Pero Newton hace notar que el espacio es en efecto absoluto, pero existe otro espacio particular al que llama relativo. “El espacio absoluto, en su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre igual e inmóvil. El espacio relativo es alguna dimensión o medida móvil de los espacios absolutos...son lo mismo en figura y magnitud, pero no permanecen iguales numéricamente”³⁵. Entonces, podemos decir que Newton, de la homogeneidad y de lo indiferenciado del espacio absoluto, hace que sea “medida sensible” por medio de los espacios relativos, representados por un sistema de coordenadas. Estos dos espacios se distinguen y reconocen por sus “propiedades, sus

³³ *Id.*, p. 134

³⁴ *Id.*, p. 132

³⁵ *Id.*, p. 132

causas y sus efectos”. Como conclusión vemos que el espacio según Newton es la referencia última sobre la cual se pueden realizar todas las observaciones y mediciones de carácter dimensional, entonces, por necesidad este ha de ser inmóvil, y como el espacio de Patrizzi, Campanella y Gassendi, también es homogéneo, infinito e isotrópico.

Es importante resaltar en este momento que Jammer evidencia una marcada influencia teológica en la concepción espacial de Newton, proveniente del pensamiento cabalístico y teosófico judaico. Dicha influencia aparece porque Newton estuvo cercano a hombres como Henry More y Joseph Mede, y sus últimas obras revelan su inquietud por lo Divino, como objeto de conocimiento. En sus *Escolia* Newton, en efecto, identifica al espacio y el tiempo como atributos de Dios, como *sensoria Dei*, a quien define como el verdadero contenedor de todo. En Dios “están contenidas y se mueven todas las cosas” (de su *Escolio general*); por consiguiente, el espacio como atributo de Dios, está también contenido en el sensorio infinito, uniforme y divino. En este sentido, la teoría espacial newtoniana no puede ser exclusivamente entendida desde la visión física sino que debemos considerar además su valor metafísico.

C) Leibniz.

En una posición opuesta a los discursos espaciales cartesiano y newtoniano, se encontró Leibniz. Su propuesta de espacio aparece como algo radical para la filosofía racionalista, y fue tal su radicalidad que no obtuvo la aceptación lograda tanto por Descartes como por, y especialmente, Newton. Para Leibniz el espacio no es ni extensión ni objeto real y absoluto; el espacio para él es, en síntesis, un sistema de relaciones que no se encuentran en el reino de la materia sino en el ámbito ideal, es decir, un sistema de relaciones de orden metafísico. “*Spatium est ordo coexistendi*”, es decir, “el espacio es el

orden de las cosas coexistentes, o el orden de coexistencia para cosas simultáneas”³⁶. En este sentido, para comprender esto debemos revisar el alcance del concepto de “relación” en la filosofía leibniziana; tal tarea la realizaremos siguiendo la exposición de Dino Garber en su investigación *El espacio como relación en Leibniz*.

Aunque algunos autores comprenden a Leibniz por la vía lógica, compartimos la opinión de Garber al considerar que su doctrina es esencialmente metafísica, la cual se ve expresada perfectamente en la monadología, o la doctrina de la sustancia simple. El concepto “relación” depende exclusivamente de “sustancia”. Fuera de la sustancia no hay realidad; la relación es algo extrínseco y verdadero pero, por tanto, no es real, sólo le queda ser ideal, expresa algo ideal. La mónada es dinámica y autárquica, aún así, se establece una comunicación entre las mónadas. “Si la mónada ya posee todo lo que ella es, fue y será –esto es lo que implica su noción completa–, y si además, el despliegue de todo su devenir es generado a partir de sí misma, entonces, necesariamente, ella debe contener en sí, de alguna manera, sus relaciones con el resto del universo”³⁷. La mónada encierra al universo entero: lo múltiple está comprimido en la unidad; entonces las relaciones extrínsecas son ya parte de la noción completa de cada mónada: esto es, una “realidad derivada”. Entonces, la relación se concibe como multiplicidad contenida en la unidad (se aparece como fenómeno) y tiene dimensión ideal, donde lo múltiple es abarcado y ordenado por una totalidad abstracta (verdad eterna): esto es, orden. Las mónadas leibnizianas son las esencias singulares que sustentan y dan paso al universo entero. Cada mónada es indivisible e infinita en cuanto a que refleja, como lo hace un espejo, todo cuanto ha de pasar y venir. El sistema a través del cual se relacionan, ordenadamente, estas inimaginables sustancias metafísicas es precisamente el espacio según Leibniz; las mónadas coexisten según esta noción englobadora.

³⁶ D. Garber, *El espacio como relación en Leibniz*, p. 40

La definición leibniziana del espacio como relación, lleva consigo dos consecuencias “racionalistas”, las cuales resultan muy interesantes para nuestra investigación. Una es que el espacio es, por consiguiente, una verdad eterna; y la otra, es que éste puede ser considerado explícitamente, por primera vez, como fenómeno. En la quinta carta a Clarke, Leibniz nos describe cómo surge en el sujeto la idea de espacio, relato que podríamos considerar como la primera fenomenología del espacio en la historia de la filosofía. Si consideramos un grupo de cosas, podemos ver, primero a las cosas o entes, y además una “coexistencia” ordenada, un orden, que se encuentra entre estas y las sustenta. Entonces, de esta observación se concluye que son dos los elementos fundamentales: el orden y los entes (relacionados). Comencemos, pues, por el orden. A este orden, entre las cosas, Leibniz lo llamó el orden de la coexistencia, es decir, el espacio; y esto, a su vez, presupone varias cosas existiendo en el mismo tiempo. “En cuanto a mí, he señalado más de una vez que tomo el espacio por algo puramente relativo... por un orden entre los coexistentes”³⁸. Este orden es ideal, no es real, es algo pensado. Como tal, este es algo que poseemos en forma innata, gracias a éste pensamos las cosas espacialmente, por lo tanto es una idea *a priori*, universal y necesaria. Esto hace al espacio, en consecuencia, al igual que al tiempo, una “verdad eterna”. No obstante, en relación a la condición ideal del espacio, Leibniz dice “el espacio es un orden, pero Dios es su origen”³⁹. En tal sentido, el espacio es, a la misma vez, creado, por tanto objetivo, en cuanto a que está sustentado por el creador del universo.

Luego, seguimos con los entes relacionados, los coexistentes. En este caso, el espacio es entendido como las relaciones de coexistencia representadas desde las mónadas mismas. Es decir, el espacio es considerado como un fenómeno representativo o

³⁷ *Id.*, p. 94

³⁸ *Id.*, p. 129

³⁹ *Id.*, p. 138

perceptivo propiamente desde la perspectiva de las mónadas. Sin embargo, en la monadología existen dos puntos de vista: uno es el punto de vista de Dios (objetivo) y el otro el de la mónada (subjetivo). Del primero se desprende el fenómeno de la extensión y sus modos vistos desde la totalidad. A partir del segundo surge lo mismo, pero de forma limitada. La extensión limitada, la de la mónada, para Leibniz “no parece ser más que la continuación de la materia a través de partes, unas exteriores a las otras (*partes extra partes*) o difusión”⁴⁰. En la mónada, la extensión percibida es limitada y por tanto “confusa y oscura”. Leibniz nos dice que estas relaciones de *partes extra partes* son “concretas”, y por lo tanto dependen de la existencia de las cosas; sin entes no hay relaciones. Se podría decir que este fenómeno es *a posteriori*, sin involucrar ninguna contradicción o paradoja.

No es de extrañarse que el nivel de abstracción de esta concepción no logró atrapar a seguidores de inmediato, sin embargo, nunca será rechazada por completo y el tiempo le concederá un valor prominente, especialmente por el pensamiento físico de la relatividad e incluso por la fenomenología.

D) Berkeley y Hume.

Entre los empiristas británicos mencionaremos tan sólo a George Berkeley y David Hume cuyas reflexiones son bastante pertinentes con respecto a nuestro particular interés, especialmente porque se detienen en la experiencia del mismo.

La historia de la filosofía señala que el fundamento filosófico de George Berkeley es la expresión “*esse est percipi aut percipere*”, la cual coloca a la percepción en un mismo nivel que la ontología: percibir es existir, básicamente. El filósofo irlandés entiende la percepción como actividad mental, propia de las “mentes o espíritus” y es

⁴⁰ *Id.*, p. 146

precisamente por esta acción que las cosas existen: “algo existe si percibe o es percibido”. Ahora bien, lo que las mentes o espíritus perciben son las “ideas”, éstas no son, para Berkeley, representaciones sino seres actuales y especialmente sensibles. La idea, es decir, lo percibido, es la cosa misma. Esto es un vínculo gnoseológico y existencial a la vez, y es este el aspecto particularmente radical de este filósofo. Entonces, el espacio será, para Berkeley, una “idea” que existe, solamente, porque es percibida: el espacio no es un concepto abstracto, no está separado del hecho de percibirlo como espacio. “Todas las cualidades sensibles son igualmente sensaciones e igualmente reales; que, donde existe la extensión, existe también el color, a saber, en su mente (...) y ninguna de éstas (las sensaciones) puede suponerse que exista sin ser percibida”⁴¹. Como podemos ver, lo que percibimos como espacio es la extensión, lo extenso de éste. Por una parte, esto supone una interdependencia entre la extensión y la mente percipiente, entre idea y mente. En palabras de Berkeley, “si hacemos una investigación minuciosa, encontraremos que incluso ni podemos formarnos una idea del espacio puro, con exclusión de todo cuerpo. Tengo que confesar que esto parece imposible, por ser una idea sumamente abstracta”. Con esto Berkeley deja un planteamiento de gran interés para nuestra investigación: no hay espacio sin cuerpo, y por tanto sin sujeto que lo perciba. Pero, por otra parte indica un problema ¿qué es, pues, el espacio? ¿no será, acaso, una abstracción, una construcción a partir de la extensión? El espacio berkeleyano como “ser percibido” es tan sólo aquella idea que yace en la mente; esto no elimina la posibilidad de existencia del espacio real, el cual no necesita ningún tipo de explicitación. En su *Ensayo sobre la visión* Berkeley expone que los conceptos de distancias y tamaños, implícitos en la idea de espacio, son meras denominaciones lingüísticas del acto visual o percepción. En otras palabras, el espacio queda reducido a un nominalismo sensible, pasa a ser una

⁴¹ G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, p. 115

flatus vocis, como luego lo describió Bergson. En este respecto, para Berkeley, no puede haber espacio absoluto (espacio puro), sólo hay espacio relativo. Al formular esto, el filósofo irlandés afirma haberse liberado de ese peligroso dilema que ponía a competir la infinitud de Dios con la del espacio absoluto, porque si existe espacio puro entonces “existe algo, además de Dios, que es eterno, increado, infinito, indivisible e inmutable”⁴².

Por otro lado tenemos al empirismo radical de David Hume, para quien el fundamento de la naturaleza humana es el sentimiento y el instinto, la experiencia es el límite de las posibilidades humanas, y el conocimiento está determinado por la impresiones, impresiones debilitadas como la imaginación, las emociones y las pasiones, y por las ideas o pensamientos, y además por las relaciones entre ambas. Cuando la relación es reincidente, entonces se convierte en hábito, el cual es la forma común de relación. El espacio, para Hume, no se escapa de ser considerado bajo esta psicología antropológica limitada; dentro de tal, el espacio es comprendido como objeto. “Al abrir mis ojos y dirigirlos a los objetos que me rodean percibo muchos objetos visibles, y al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia entre estos cuerpos adquiero la idea de extensión”⁴³. Esta extensión es real y concreta, no es una abstracción ni invención alguna; “la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y de la forma de su aparición”, afirma el filósofo inglés. Esta idea es generada por los sentidos de la vista y el tacto, también conocidos como los sentidos extensos. La idea se forma, entonces, de partes indivisibles, o impresiones menores, las cuales una vez sumadas y compuestas entre sí, forman la imagen sin perder nada de su naturaleza original. El todo depende de

⁴² *Id.*, p. 129

⁴³ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 63

las partes; la idea de extensión también depende de las partes extensas que la conforman como un todo.

Por consiguiente, “no poseemos una idea de espacio o extensión más que cuando la consideramos como un objeto de nuestra vista o tacto”⁴⁴, nos señala Hume al referirse sobre la dependencia que tiene el espacio del sujeto. Pero esta realidad, en la cual el objeto depende del sujeto, es necesaria porque es el modo en que existen los objetos: “es imposible concebir un vacío y extensión sin materia”. Lo que capta el sujeto depende de la materialidad del objeto de conocimiento; existe, pues, una necesidad existencial recíproca entre los dos elementos, espacio y objeto.

Ahora bien, la extensión según Hume posee además otra limitación. Ésta consta de partes en número finito, por tanto es indivisible *ad infinitum*, porque las partes componentes, también llamadas átomos, son indivisibles, reales y existentes. En este sentido, Hume, incluye en sus consideraciones la idea de vacío como real y posible, necesaria e inevitable. El vacío es también un objeto finito y determinable. La idea de espacio humiana se presenta como paradójica porque espacio, materia y vacío se identifican por una parte y por otra se diferencian entre sí: “si se quiere conceder a la distancia invisible e intangible, el nombre de vacío, la extensión y la materia son lo mismo y sin embargo existe un vacío. Si no se quiere concederle este nombre, el movimiento es posible en un espacio pleno sin un impulso, en infinito, sin volver en un círculo y sin penetración. De cualquier modo que podamos expresarnos, debemos siempre confesar que no poseemos una idea de la extensión real sin llenarla de objetos sensibles y concebir sus partes como visibles o tangibles”⁴⁵. Es así como podemos decir que la idea de espacio en Hume es, sobre todo, objetiva.

⁴⁴ *Id.*, p. 68

⁴⁵ *Id.*, p. 95

E) Kant.

La filosofía empirista, la de Hume en particular, fue la que despertó a Kant de su sueño dogmático, el sueño de la metafísica escolástica en el cual estaban también sumidos los racionalistas. Para Kant el espacio no es ni objeto (entidad), ni concepto (idea) sino una condición subjetiva para toda la sensibilidad. Aunque algunos autores señalan que es en los *Prolegómenos* donde Kant expone su visión del espacio, nosotros tomaremos la exposición de la *Crítica de la Razón Pura*, por ser la que se relaciona más directamente con la experiencia del mismo. En el capítulo de la Doctrina Trascendental de los Elementos, en su primera parte, la Estética Trascendental, Kant expone (explica), en primer lugar, que los objetos del conocimiento, que en un primer paso son fenómenos, “nos vienen dados” por la “sensibilidad”⁴⁶, la facultad por medio de la cual estos fenómenos son luego determinados por el entendimiento. Son, pues, tres las facultades del conocimiento humano: la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento. La estética, para Kant, es el estudio de la sensibilidad, y ésta será “trascendental” cuando estudie sus principios *a priori*. En este nivel, del proceso de conocimiento, la actividad clave es la intuición, la cual, en palabras de Kant, es “el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos (los objetos de conocimiento) y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio”⁴⁷. Esta intuición tiene dos instancias o momentos (en vez de decir que hay dos tipos de intuiciones), una es «empírica» y la otra «pura». Los objetos a los cuales se refiere la atención humana, no son captados como objetos sino como fenómenos, o apariciones. Éstos poseen “materia” efectiva, es decir, tienen algo que afecta la sensorialidad, y que corresponde a la sensación. En el sujeto, por

⁴⁶ El término utilizado por Kant es *gemüt*, el cual es traducido como sensibilidad por algunos autores, otros lo traducen como sensorialidad.

⁴⁷ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 65

su parte, la “forma”, aquello que permitirá conferirle orden al fenómeno para que pueda servir de materia prima al entendimiento, está dada. Como estas formas no poseen nada en relación con las sensaciones o con la experiencia, Kant las llama “formas puras”. Ahora bien, la intuición empírica es, en cambio, aquella acción que tiene como medio la sensación; mientras que la intuición pura tiene como medio a la forma pura. Por lo tanto, la primera acontece *a posteriori*, forma parte de la experiencia, y la segunda posee una condición *a priori*, es anterior a la experiencia y por consiguiente la podemos entender como fundamento. El resultado o consecuencia de la intuición es una representación. Para Kant, entonces, son dos las formas puras del entendimiento: el espacio y el tiempo. No puede, en efecto, darse ninguna actividad de la sensorialidad sino es por estas formas o intuiciones puras. En consecuencia, “el espacio (al igual que el tiempo) es la condición de la posibilidad de los fenómenos”.

Detengámonos aquí un instante para revisar los argumentos kantianos que conllevan a tal proposición, en especial, lo que está implícito en su reflexión sobre el espacio. Según el mismo Kant, el concepto de espacio tiene una explicación metafísica, que lo presenta en cuanto a algo dado *a priori*, y una explicación trascendental, que fundamenta su condición de principio.

La exposición metafísica⁴⁸ consiste de cuatro argumentos. El primero nos dice que la representación del espacio siempre está presupuesta para establecer relaciones de lugar (sea de hallar o representar). El segundo afirma que la representación del espacio es una “base” necesaria para toda experiencia exterior. Como tercer argumento Kant nos dice que el espacio no es un concepto sino una intuición pura que se representa como un sólo espacio. El cuarto y último, es un complemento del anterior ya que aclara que tal

⁴⁸ *Id.*, p.67 (La Estética Trascendental, Sección Primera, Del Espacio)

representación además se hace “como una magnitud dada infinita”. En síntesis, lo que la exposición metafísica plantea es que el espacio es, ante todo, una representación intuitiva (en la imaginación y no en el entendimiento) y fundamental con tres características esenciales: es infinita, única y contenedora. Por fundamental indicamos que es necesaria y *a priori*, por tanto, no es producto de la experiencia ni es una noción lógica.

El argumento trascendental contiene al metafísico pero con el propósito de fungir, como ya dijimos, de principio a conocimientos sintéticos *a priori*. Por esta razón Kant ve en la geometría el correlato del espacio: ambos tienen la condición de ser sintéticos, apodícticos y *a priori*. ¿Qué es lo que hace al espacio ser sintético y *a priori*? La demostración yace en el hecho de que, según Kant, el espacio tiene validez objetiva y validez subjetiva a la vez, cosa que no pueden tener los productos de la experiencia. La representación del espacio surge en el sujeto sólo cuando existen cosas exteriores hacia las cuales se refiere la intuición; sin objetos, “nada significa la representación del espacio”⁴⁹, siempre y cuando consideremos que las cosas no son dadas como cosas sino como fenómenos, o apariciones amorfas que necesitan ser ordenadas, en otras palabras, formadas (intuiciones fenoménicas). La forma pura de espacio actúa sobre los fenómenos y sus posibilidades. Esto representa la “realidad del espacio” o validez objetiva. Sin embargo, la intuición pura del espacio pertenece exclusivamente al sujeto y es éste quien la ejerce sobre el fenómeno aprehendido. A esta situación subjetiva, Kant la llama “idealidad trascendental” porque además de ser subjetiva es necesaria y se da *a priori*, como se afirmó en la exposición metafísica. Entonces, “exceptuando el espacio, no hay ninguna representación subjetiva y referente a algo exterior que pudiera llamarse *a priori*

⁴⁹ *Id.*, p. 71

objetiva”⁵⁰. Con esto queda, pues, expuesto el concepto de espacio en el pensamiento kantiano.⁵¹

F) Schelling, Hegel y Bergson.

El giro copernicano de la filosofía kantiana, en el cual se enfatiza el protagonismo del sujeto en la concepción de la realidad, y en especial del espacio, desembocará en dos vertientes: la del idealismo alemán y la del psicologismo. De ambas corrientes tan sólo mencionaremos brevemente a Schelling y Hegel como representantes de la primera, y a Bergson como una aproximación de la segunda. No hemos conseguido en estos pensamientos el espacio explícitamente tematizado, por lo tanto, apenas mencionaremos aquellos aspectos que parecen referirse a nuestro tema.

Schelling recoge el principio del infinito de Fichte y lo desarrolla como el absoluto que fundamenta e identifica tanto al sujeto con el objeto, al espíritu con la naturaleza. Curiosamente el espacio de Schelling es un resultado de esta conjunción sujeto-objeto en la cual la intuición y el conocimiento son las dos fuerzas originarias que producen el mundo natural y viviente. La intuición posee una dirección centrífuga y origina el espacio que se extiende en todas direcciones. En cambio el conocimiento, que es centrípeto, origina el tiempo. Esta dualidad de fuerzas le confiere al mundo de la naturaleza un vitalidad cuya realización es, también, infinita.

⁵⁰ *Id.*, p. 72

⁵¹ En la Dialéctica Trascendental, en el Capítulo de la Antinomia de la razón pura, el espacio es también tematizado por Kant. Sin embargo, ésta la hemos obviado con el propósito de hacer énfasis en la exposición dada en La Estética Trascendental.

La noción de espacio en Hegel la conseguimos en la *Fenomenología del Espíritu* y en su *Enciclopedia*; en el primero el espacio está referido a la conciencia y en el segundo a la naturaleza. En primer lugar, Hegel comprende el espacio como un momento en el devenir dialéctico de la Idea. Cuando, la conciencia deviene y se exterioriza, surge el espacio hegeliano como generalidad abstracta de este salir o manifestarse. Esta generalidad es la determinación de la conciencia por medio de la cual la intuición la aprehende como singularidad espacial. Esto será mejor desarrollado en la filosofía de la naturaleza bajo el concepto de «exterioridad». “La cúspide a que nos impulsa la naturaleza en su existencia es la vida; pero ésta, como idea solamente natural, está sujeta a lo irracional de la exterioridad, y la vitalidad individual, en todo momento de su existencia, está en pugna con una individualidad distinta de ella; mientras que en toda manifestación espiritual hay el momento de la relación libre y universal consigo misma”⁵². Esta exterioridad es, en efecto, la esencia de la naturaleza, la cual puede ser considerada por medio del espacio y el tiempo, de la materia y el movimiento y de la mecánica absoluta. El espacio, al igual que el tiempo, es una abstracción general o universal de la propia exterioridad. Si comparamos esto con lo expuesto en la *Fenomenología del Espíritu* vemos una coincidencia: el movimiento exterior de la conciencia es, pues, espacial.

En un punto intermedio entre el idealismo y la ciencia de la psicología que surgirá del psicologismo tenemos el aporte de Henri Bergson, quien también lleva el discurso espacial hacia la conciencia. La base de la filosofía para Bergson es la intuición, entendida como percepción directa de una realidad; y la realidad es vida del espíritu (es por ello que el objeto de esta intuición, como tal, es el propio espíritu). Ya que la

⁵² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia* 248

intuición es una actividad propia del espíritu la cual coloca al hombre en actitud agente, activa, la realidad es entonces devenir, o cambio, o fluir. Esto se encuentra sintetizado en el término de “duración real”. Ahora bien, con este concepto Bergson está hablando, en oposición al positivismo, de una especie de síntesis, digámoslo así, de espacio–tiempo. Como la duración pura es “la forma que adopta la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro ego se deja a sí mismo vivir”⁵³ sin producirse ninguna reflexión que separe la conciencia del presente, no existe la posibilidad, en ese estado o situación del yo profundo, de un tiempo espacializado donde se da una sucesión de instantes. En otras palabras, cuando el fluir de la conciencia se detiene, por ejemplo a reflexionar, surge el espacio y el tiempo; cuando el fluir continúa entonces es “duración pura”.

G) Heidegger.

www.bdigital.ula.ve

Los aportes de la fenomenología inaugurada por Husserl tendrán consecuencias importantísimas y determinantes para la filosofía moderna, y especialmente para el pensamiento contemporáneo. No hemos conseguido en el mismo Husserl una exposición del espacio que valga la pena discutir y ampliar. Sin embargo, la actitud fenomenológica que él inaugura servirá de base para Heidegger y para Merleau-Ponty quienes sí exploran, fenomenológicamente, dicho tema. En este sentido, consideramos que, por medio de las discusiones sobre el espacio de estos filósofos, las consideraciones claves del pensamiento husserliano al respecto se manifiestan con claridad, y por tanto las podemos discernir y comprender. En esta sección nos ocuparemos de Heidegger primero, ya que luego en el resto del trabajo nos dedicaremos exclusivamente a la propuesta de Merleau-Ponty.

⁵³ Citado por Copleston, p. 186

Heidegger merece una mirada detenida, por lo profundo de su propuesta y por su evidente relación con la de Merleau-Ponty. El espacio según Heidegger aparece en la primera parte de la exégesis del *dasein*, del «ser ahí», confiriéndole un lugar especial. Nos referimos a lo que algunos autores llaman el primer Heidegger, que se encuentra expresado en *Ser y Tiempo*. El «ser ahí» tiene como estructura fundamental el «ser en el mundo», un “fenómeno dotado de unidad” en el cual se encuentra implícito la noción de espacio tanto en el término “en” como en “mundo”. “El justo punto de partida de la analítica del *ser ahí*, nos dice Heidegger, está en la interpretación de esta estructura” –la del *ser-en-el-mundo*⁵⁴. En primer lugar “ser en” es un existencial que indica una acción análoga al “habitar en”, “detenerse en”, “estar familiarizado con”, en otras palabras, señala un absorberse. Esto se diferencia de “ser ante los ojos”, expresión que habla más bien de otro tipo de relación, más cercana a la de *partes extra partes*, que en todo caso es posterior al “ser en”. Esta estructura se hace manifiesta al conocimiento de manera engañosa, porque lo primero que el hombre tiene conocimiento es el “ser ante los ojos”, que se expresa como *noesis* y como *logos*. Se accede ópticamente, en los entes, pero ontológicamente es inaccesible. Se plantea aquí, pues, un problema de conocimiento.

Pero ¿qué es aquello que conocemos como mundo? Heidegger, nos dice aquí, que lo que conocemos es la mundanidad del mundo, y ésta es un existencial de la mundanidad; el mundo es un carácter del *dasein*. Ontológicamente, su sentido nos habla de un “en que” en cual el «ser ahí» vive. Y por consiguiente, mundo designa la mundanidad. Descubrir el carácter ontológico del mundo es una tarea difícil, nos señala

⁵⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.65

Heidegger, porque estamos sumergidos en él, lo vivimos cotidianamente y por tanto lo pasamos por alto. “Hay que ir tras del cotidiano *ser-en-el-mundo*, y si se mantiene fija en este fenómeno la mirada, no podrá menos de compadecer ante ésta lo que se dice un mundo”. Y es en este punto que aparece la discusión acerca del espacio.

Heidegger llama “mundo circundante” al mundo inmediato del “ser ahí” cotidiano. Este concepto alude por una parte a un sentido espacial y por otra parte a la estructura de la mundanidad. Debido al carácter de esta investigación, nos atenderemos sólo a la primera alusión. A partir de la circunmundaneidad, se puede decir que el mundo y el espacio se encuentran en una relación ontológica; el mundo no está en el espacio sino que es la mundanidad del mundo lo que es espacial; el espacio constituye el mundo. El camino por el cual nos conduce Heidegger para comprender esto es mirar primero la espacialidad de lo inmediato (lo a la mano), luego la del «*ser-en-el-mundo*» y por último la del «*ser ahí*». La espacialidad de lo inmediatamente a la mano, en primer lugar, alude a una especie de cercanía no espacial sino existencial, en referencia al sujeto que lo quiere hacer “útil”, es decir, que lo quiere utilizar. “El útil, nos dice Heidegger, tiene su sitio, o bien está por ahí”. Con el término sitio, se quiere decir, como lo determinado en cuanto a su condición de ser “útil”, de llevarse a cabo el hecho de estar a la mano: se le hecha mano. El lugar, determinado por la utilidad, del sitio de lo a mano, Heidegger lo llama “paraje”, y éste ya tiene una orientación “en torno a nosotros”. Esto es lo que constituye lo “circundante”. “todos los dondes son descubiertos e interpretados por el ver en torno a través de las vías y caminos del cotidiano andar en torno, no señala dos ni fija dos midiendo teóricamente el espacio”⁵⁵. Lo a la mano tiene un doble carácter: uno familiar y otro descubierto. El primero es más original y no es visible por cuanto no “sorprende”,

⁵⁵ *Id.*, p. 118

su sitio se pasa por alto porque no salta a la vista. Pero cuando “sorprende”, su paraje se hace evidente, y entonces es descubierto en cuanto a la mano. “El mundo circundante no se dispone en un espacio previamente dado, sino que su específica mundanidad articula en su significatividad el plexo de conformidad de una correspondiente totalidad de sitios señalados por el ver en torno”⁵⁶. El «ser ahí» es, pues, espacial.

En segundo lugar, la espacialidad del «ser ahí» no es ni la espacialidad del “ser ante los ojos” ni tampoco del “ser a la mano”, por lo que esta espacialidad es óptica, respecto a los entes que pertenecen al mundo. La espacialidad del «ser ahí» está, más bien basada en el hecho de «ser en el mundo», que alude a dos términos particulares: des-alejar y dirección. El desalejamiento es ante todo un existencial y con esto se quiere disociarlo de la noción extensa de lejanía como cosa de la distancia. “Desalejar, quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento” nos dice Heidegger⁵⁷. Pero esta lejanía o cercanía es existencial, no es ni objetiva ni subjetiva; corresponde a una categoría del «ser ahí». Podríamos decir, que se asemeja a un aparecer en el cual el «ser ahí» deja de estar lejano, se hace cercano y se pone al frente: la figura aparece sobre el fondo. Esta es una acción propia del «ser ahí» (por eso se dice en sentido activo y transitivo), y es que además “en el *ser ahí* está ínsita una esencial tendencia a la cercanía”. Este desalejar llega a determinarse, la gran mayoría de las veces, según una medida estimada, pero que jamás es objetiva, “como si fuese una cosa corpórea ante los ojos”. Las distancias objetivas no tienen nada que ver con estas distancias del “ser en”. Este distanciamiento existencial, además, desemboca en los términos de ubicación y orientación. En otras palabras, el «ser ahí» en cuanto a que “des-aleja”, es “des-alejador”, es por tanto espacial. Posee una espacialidad particular, más original de

⁵⁶ *Id.*, p. 119

⁵⁷ *Id.*, p. 120

la que conocemos, la cual es descubierta en el “ver en torno” de lo “a la mano”. Este descubrimiento hace saltar a la vista el aquí y el allí, y más particularmente, la derecha y la izquierda. Pero todos estos calificativos se dan porque el ser está en el mundo, ni más allá ni más acá, sino ahí. “El estar dirigido según la derecha y la izquierda se funda en la esencial dirección del *ser ahí* en general, codeterminada esencialmente a su vez por el «ser en el mundo»”⁵⁸

De nuevo citemos a Heidegger, en el momento en que trata de precisar lo que el espacio es: “Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, ‘en’ el mundo, en tanto que el ‘ser en el mundo’, constitutivo del ‘ser ahí’, ha abierto un espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni éste contempla el mundo como si fuese un espacio, sino que el sujeto ontológicamente bien comprendido, el ‘ser ahí’, es espacial. Y por el ‘ser ahí’ espacial del modo descrito, es por lo que se manifiesta el espacio como un *a priori*.”⁵⁹ He aquí la síntesis del concepto heideggeriano de espacio. Este espacio es otra dimensión del espacio que hace frente “ante los ojos”, éste, que no es más que una tematización del espacio original. Pero este espacio originario es tan sólo un ingrediente constitutivo del «ser ahí», más no su esencia; “el espacio contribuye a constituir el mundo, respondiendo a la esencial espacialidad del *ser ahí* mismo debida a su fundamental estructura del *ser en el mundo*”⁶⁰. Entonces, espacio y mundo quedan interconectados de tal manera, que ninguno es posible concebirse sin el otro. No obstante, el espacio queda incluido como naturaleza del ser, y sólo en la exploración de sus posibilidades podrá comprenderse este fenómeno de la espacialidad.

⁵⁸ *Id.*, p. 125

⁵⁹ *Id.*, p. 127

⁶⁰ *Id.*, p. 129

III. *El espacio en la psicología y en la física*

El racionalismo y el empirismo coinciden con el surgimiento de las ciencias modernas, las cuales dedicarán una parte importante de sus esfuerzos al estudio del espacio. Por un lado, la física y las matemáticas lo investigarán a partir del desarrollo de la noción que culmina en Newton: el espacio como determinación contenedora, inmóvil, independiente e infinita. Por el otro lado, la psicología que aparece como ciencia en el s.XIX, estudiará el fenómeno espacial como un evento psíquico, ligado al proceso de la percepción y al comportamiento humano. Como representación de cada una de estas ciencias hemos decidido escoger las formulaciones sobre el espacio de la *gestaltpsychologie* y de la Teoría de la Relatividad, por ser tal vez las más significativas y pertinentes para nuestra investigación. Comencemos, pues, por el planteamiento psicológico.

www.bdigital.ula.ve

Fue en 1879 cuando Wilhem Wundt funda la psicología como una ciencia del espíritu, en la cual la conciencia era el objeto de conocimiento y lo que se buscaba eran las leyes que la gobernaban. Aunque en la psicología, a Wundt no se le reconoce un lugar de relevancia, su ímpetu positivista devino en una de las ramas más significativas de la psicología: la psicología de la conciencia. Las tres corrientes que surgieron de esta categoría dejaron valiosos aportes en lo que respecta a la psicología del espacio. La psicología estructural de Edward Titchener dejó, por ejemplo, el atomismo, la *gestaltpsychologie* la misma *gestalt*, o configuración, y la psicología del acto de Franz Brentano, la intencionalidad. Las dos últimas son las de mayor relevancia para nuestro interés. La *gestalttheorie*, formulada y difundida por Max Weirtheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Kofka, indica el carácter dependiente y estructural del espacio. Por otra parte la

intencionalidad de Brentano será uno de los puntos de arranque claves de Husserl, y por tanto, de toda la fenomenología. Junto con la psicología de la conciencia, la psicología de la adaptación, iniciada por William James, vendrá a aportar resultados significativos para la comprensión del espacio psicológico cuando esta corriente se transforme en conductismo. La otra rama de la psicología, la del inconsciente, fundada por Sigmund Freud no ha asumido el estudio del espacio como un elemento importante en sus campos de interés.

Pero veamos con mayor detenimiento la propuesta de la *gestaltpsychologie*. En lo que coincidían Wertheimer, Köhler y Kofka, lo cual generó la escuela de la *gestalt*, es que el hombre percibe y piensa en forma de unidades integradas las cuales se relacionan según patrones o leyes⁶¹. Estas unidades o entidades cuando aparecen segregadas o destacadas sobre un contexto vecino se llaman *gestalten*, término que ha sido traducido como configuraciones o como formas. Por una parte, estas formas son aprehendidas por los sentidos; la vista y el oído han sido los más estudiados en este respecto. De hecho Köhler, en su *Psicología de la Configuración* (uno de los dos trabajos fundamentales de la *gestaltpsychologie*) nos dice que la forma es un atributo visual que surge cuando la entidad es segregada y jerarquizada; “la forma es un atributo exclusivo de entidades que están destacadas dentro de un campo visual...ya que la forma visual presuppone la segregación de un objeto visual correspondiente, la existencia de forma específica depende de los mismos factores de estimulación que determinan la organización de las cosas”⁶². La forma como *gestalt* es, por lo tanto, algo reconocible. Además de esta característica, las entidades segregadas o *gestalten* tienden a agruparse u organizarse en la percepción. Wertheimer fue el primero en reconocer la estructura de agrupación

⁶¹ D.Murray, *A history of western psychology*, p.251

⁶² W. Köhler, *Psicología de la configuración*, p.249

espontánea y le correspondió a sus seguidores enlistar las “leyes” o “principios” de este comportamiento perceptivo; la agrupación se da por proximidad, continuidad, similaridad y simplicidad⁶³.

Implícita en las primeras observaciones de la *Gestalt* estaba la estructura de figura-forma, pero fue Edgar Rubin quien la explica por primera vez. La mente organiza el campo visual en objetos que son “figuras” vistas sobre un contexto llamado “fondo”⁶⁴. Estos dos elementos no actúan por separado sino que se encuentran en una interconexión permanente, no se pueden concebir el uno sin el otro. La figura aparece por el fondo, y el fondo se sostiene siempre y cuando haya figura. Esta estructura representa el segundo principio de la *Gestalt*.

Ahora bien, la *gestaltheorie* implica una concepción fenomenológica de espacio. Esto se hace manifiesto tanto en el término “campo” como en el principio de figura-fondo, porque los mismos surgen precisamente de una reflexión experiencial. Todas las *gestalten* aparecen en un campo de percepción cuando realizamos el acto de percibir. El campo es entonces el lugar, no exterior sino corporal, donde esta actividad acontece, pertenece al sujeto y no a las cosas. En este sentido, el campo se asocia con el cuerpo del perceptor y se presenta como un espacio sensible (visual, aéreo, etc.). Es por medio de este espacio que el sujeto perceptor puede captar tanto los objetos exteriores como también su propio «yo».

En la estructura figura-fondo, cuando la figura aparece segregada, el fondo se desdibuja, carece de forma, y se ubica más atrás como “un plano homogéneo”, así como Rubin lo describió. El fondo es a la figura externa, lo que el campo es a la percepción. Es decir, el fondo es el espacio objetivo a través del cual las figuras aparecen como tales.

⁶³ D. Murray, *A history of...*, p.253

⁶⁴ *Id.*, 247

Los psicólogos de la *Gestalt* presuponen, por consiguiente, un espacio exterior que sirve de fondo para todas las percepciones.

Pero, el espacio del campo y el espacio de la figura-fondo es un sólo espacio. “Todos los datos sensoriales aparecen en un espacio único, en el que se localizan también los objetos visuales y el «yo» mismo visual” decía Köhler en su *Psicología de la Configuración* ⁶⁵. Aún cuando el espacio del campo parece ser subjetivo (al pertenecer al cuerpo) y el del fondo objetivo, ambos son considerados como iguales ya que conforman en fin un sólo espacio perceptivo, cuyo rasgo primordial es su objetividad.

Paralelo a la discusión filosófica, el éxito obtenido por la teoría de espacio absoluto de Newton sirvió de modelo a todas las investigaciones científicas, de corte positivista, hasta mediados del siglo XIX. Las tesis de espacio y tiempo absolutos comenzaron a resquebrajarse cuando la práctica no concordaba con la teoría. Por una parte, fueron varias las investigaciones, cuya base eran los experimentos, que llevaron a detectar los límites de la mecánica newtoniana. Los trabajos de C. Maxwell, E. Mach y especialmente el experimento de Michelson y Morley (el cual demostró que la velocidad de la luz relativa a un observador es independiente a la velocidad del observador), por ejemplo, apuntaban todos hacia la relatividad del marco espacial, la mecánica de los cuerpos no dependía de un marco de referencia “metafísico”, absoluto y necesario, sino de los otros cuerpos del universo, contingentes y relativos; el conocimiento de los mismos depende de los parámetros de observación en los cuales el tiempo juega un papel primordial.

⁶⁵ W. Köhler, *Psicología de la configuración*,

Otro evento que agudiza el desboronamiento de la teoría de espacio absoluto es el descubrimiento de las geometrías no euclidianas de Gauss y Riemann. La geometría utilizada para representar el espacio, hasta el s.XIX, había sido euclidiana, es decir, plana. Pero las nuevas geometrías indicaban ya otro tipo de superficies: las curvas. La discusión que se genera en torno a si la geometría del espacio era plano o curvo, tridimensional o multidimensional consigue termino, a principios de siglo, con Poincaré: “la experiencia no puede confirmar ni refutar a una geometría...escoger una geometría es una mera conveniencia, una convención”⁶⁶. Con esto la ciencia reconoce a la geometría como un sistema constructivo abstracto del espacio real, una “ciencia natural” como la expuso Einstein.

Todo esto desencadenará en la formulación de una nueva concepción de espacio (físico), con los postulados del continuo espacio-tiempo tetradimensional de Hermann Minkowski y el de la Teoría de la Relatividad Especial y General de Albert Einstein, donde espacio y tiempo se encuentran en una relación íntima uno con el otro. El continuo espacio-tiempo de Minkowski consiste de un sistema envolvente (contenedor) conformado por cuatro variables: las tres dimensiones cartesianas (anchura, altura y profundidad) y el tiempo. Esto se representa por medio de un sistema geométrico euclidiano de ejes y coordenadas, en el cual un punto, al cual se le da el nombre “punto-instante”, se define por cuatro cifras: tres, que indican los tres planos que en el punto se cortan, y una cuarta, que indica el tiempo o momento en que se verifica el suceso señalado por el punto⁶⁷. La realidad física en general, como punto (reposo) o como línea (movimiento) se determina totalmente, por tanto, en su posición y en su tiempo⁶⁸.

⁶⁶ Citado por Jammer, p.209

⁶⁷ M.García Morente, *Sobre la Teoría de la Relatividad*, p.53

⁶⁸ *Id.*, p.54

Las investigaciones de Einstein en torno a los aspectos más particulares de la mecánica como son el tiempo, la simultaneidad, la distancia, la masa y la energía, dan como resultado a la Teoría Especial de la Relatividad la cual expone que los eventos no acontecen aislada y absolutamente sino que son relativos entre sí, es decir, a los marcos de inercia referenciales que se escojan para su estudio. En este sentido, García Morente lo resume así: “La longitud, como el tiempo, es un concepto relativo que depende del sistema de referencia desde donde se mida”⁶⁹. La Teoría General de la Relatividad surge luego por la necesidad de determinar cómo es la realidad en la cual está inscrita la relatividad espacio-temporal. Einstein parte, entonces, del continuo espacio-tiempo pero problematiza su aspecto geométrico en torno a si este sigue la geometría euclidiana o la no euclidiana. El continuo de cuatro dimensiones de Minkowski es euclidiano si las coordenadas cartesianas, y su respectiva distancia, de un punto, una línea o un plano responden al teorema pitagórico para calcular la hipotenusa. Por el contrario, el continuo espacio-tiempo será no euclidiano cuando éste no esté formado de rectas, planos y ángulos rectos sino de curvas o torceduras, las distancias no responden al teorema pitagórico sino a las complicadas fórmulas de Gauss (que describen la geometría curva)⁷⁰. Ahora bien, las observaciones de Einstein, que luego serán corroboradas a través de distintos experimentos astrofísicos, señalan que “las proposiciones de la geometría euclidiana no pueden ser rigurosamente verdaderas para ... un campo gravitatorio”⁷¹. Por ello formula que el espacio-tiempo es curvo alrededor de la materia⁷². Con esto queda abierta la discusión sobre cual geometría describe mejor el espacio físico. Einstein sugiere que el sistema que se elija depende de la situación en cuestión; para distancias

⁶⁹ *Id.*, 32

⁷⁰ *Id.*, p.44-45

⁷¹ Citado por García Morente, p.52

⁷² J.J.C.Smart, en *The Encyclopedia of philosophy*, p.510

cortas la euclidiana y para distancias astronómicas, la riemanniana. Para Jammer la primera debe dar paso a la segunda geometría, porque “la estructura del espacio de la física no es, en último análisis, algo dado en la naturaleza o independiente del pensamiento humano. Es una función de nuestro esquema conceptual”⁷³.

La síntesis de lo que estas propuestas representan lo dice Einstein de la siguiente manera: “El aspecto espacial de las cosas reales se encuentra completamente representado por un campo, que depende de cuatro coordenadas–parámetros; esta es la cualidad de este campo. Si imaginamos que el campo desaparece, no queda ningún ‘espacio’, pues el espacio no tiene existencia independiente”⁷⁴. En otras palabras, el esfuerzo de definir el espacio se hace bajo la idea de “campo”, de elemento referencial englobalizante, convencional y relativo; es relativo porque depende de cuatro parámetros intercambiables en orden pero inseparables entre sí y sobre todo porque depende de un espectador.

www.bdigital.ula.ve

⁷³ CdeE., p.218

⁷⁴ Id., p.219

Segunda Parte:

EXPOSICION CRÍTICA DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN.

Preámbulo.-

En términos generales, la filosofía moderna se concentró principalmente en el sujeto como problema filosófico, por esta razón se le ha llamado, y con razón, filosofía subjetiva. Los diversos intentos de determinar el sujeto, lo que es y cuales son sus alcances, se resumen en dos grandes actitudes: una inaugurada por Descartes, que concebía al sujeto como pensamiento (o conciencia), a la que Merleau-Ponty llama “intelectualismo”; y la otra inaugurada por Locke, que concebía el sujeto como consecuencia (o causa) de la experiencia, llamada generalmente “empirismo”. Estas dos actitudes seguirán caminos paralelos, que algunos consideran como opuestos, otros como complementarios, hasta la crisis del pensamiento moderno que comienza hacia fines del s.XIX.

Los postulados de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Freud servirán de cimiento para el surgimiento de posiciones críticas en torno al modo de pensar el sujeto, y la fenomenología¹ es, por ejemplo, una de ellas. En efecto, según Lyotard, “la fenomenología de Husserl germinó en la crisis del subjetivismo y del irracionalismo (fines del sigloXIX, comienzos del XX)” y más adelante agrega, “la fenomenología ha reflexionado, se ha apoyado, ha combatido, contra el psicologismo, contra el pragmatismo, contra una etapa del pensamiento occidental”². Para Husserl, el status de la ciencia en su propósito de fundamentar la verdad, de determinar las condiciones

¹ Ver la tercera sección de la Introducción de este trabajo.

² J.F. Lyotard, *La Fenomenología*, p.9-10

esenciales del sujeto y del conocimiento, no era satisfactorio, no proporcionaba un “conocimiento del mundo”, por lo que era necesaria “una nueva forma de actitud completamente distinta de las actitudes de la experiencia y el pensamiento naturales”³. La nueva ciencia que propone Husserl no es “una ciencia de hechos” como la psicología que se había apropiado el estudio del sujeto en cuanto conciencia, sino “una ciencia de esencias (como una ciencia eidética); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a ‘conocimientos esenciales’ y no fijar, en absoluto, ‘hechos’”⁴. Con la fenomenología, entonces, se actualiza el fin último de la ciencia y el modo de llegar a éste. En primer término ese propósito final es llegar al ser del objeto, en proceso de conocimiento, es decir, a aprehender su *eidōs* o esencia. “La esencia o eidos del objeto está constituida por lo invariable que se mantiene idéntico a través de las variaciones”⁵. Pero ¿cómo es esto posible, sin recaer en una reflexión metafísica? Esto nos lleva al segundo término: el modo para aprehender las esencias es la mirada, el *sehen* (ver) originario. Las esencias se experimentan como vivencias, que Husserl llama intuiciones vividas. Es por esta razón que la mirada fenomenológica tratará a los objetos de conocimiento en fenómenos, transformándolos así en presencias “ahí”, individuales y contingentes. De esto se desprende su conocido “*Zu den Sachen selbst*” (“a las cosas mismas”) la frase que resume en fin toda la actitud propiamente fenomenológica.

Estas observaciones las hacemos porque, en relación a la reflexión sobre el espacio, la fenomenología representa una influencia de gran importancia. Sin pretender clasificar las diversas concepciones de espacio formuladas a lo largo de la historia, podemos evidenciar, no obstante, que para finales del siglo XIX el espacio era pensado de dos modos: uno, como problema filosófico y dos, como objeto de conocimiento

³ E. Husserl, *Ideas*, p.9

⁴ *Id.*, p.10

⁵ J.F. Lyotard, *La Fenomenología*, p.21

científico. Para este momento, estos dos modos se contraponían; por ejemplo, mientras la filosofía pensaba el espacio como expresión de la conciencia, como en el concepto de espacio hegeliano, es decir, como la abstracción general de la exterioridad de la conciencia, la ciencia lo confinaba a estructuras abstractas, como el espacio de la física -- que comenzaba a ser post-newtoniana, es decir, en proceso de superar la noción de espacio absoluto-- o, como en la insipiente psicología que lo concibe como uno efecto psíquico. Pero recordemos que, ya desde la antigüedad, el espacio se concebía de modos opuestos, para unos era físico y para otros metafísico; tal y como lo vemos en el *apeirón* de Anaximandro y en el *kenón* de los atomistas.

Frente a esta situación “ambigua”, la reflexión fenomenológica abrirá una brecha que, en el tiempo, permitirá superar la aparente diversidad de modos de comprender el espacio. De manera directa e indirecta, la fenomenología de Husserl, desde su lugar de origen en Gotinga y en los albores del s.XX, repercutirá en la filosofía y en la ciencia. Por ejemplo, Heidegger fue uno de los discípulos directos de Husserl; Sartre y Merleau-Ponty fueron también herederos de su filosofía, pero de forma indirecta. En adición a estos, la *gestaltheorie*⁶, por ejemplo, surgió precisamente de un grupo de alumnos de Husserl⁷.

Ahora bien, nuestro interés es resaltar el camino que conduce a la fenomenología, en un primer lugar, y a Merleau-Ponty en un segundo lugar. Después de Husserl, la próxima parada obligatoria es Heidegger, especialmente porque su formulación filosófica de espacio es muy pertinente a nuestra investigación. El espacio heideggeriano aparece en su analítica del *dasein* de *Ser y Tiempo* como ya lo habíamos visto. El mismo se

⁶ *Id.*, p.73

⁷ Inclusive, podríamos especular, considerando la cercanía geográfica por una parte y, por lo cercano de ambos postulados, que la física relativista pudiese haber sido influenciada por la fenomenología husserliana. Esto podría ser una hipótesis para un posible trabajo de investigación.

desarrolla a partir de una metodología fenomenológica, tal y como el mismo filósofo lo explica en el §7 de la introducción. “La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente el concepto de un método. No caracteriza el *qué* material de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* formal de ésta.”⁸ Pero, aquí tenemos ya una “mutación” --como le llamó Lyotard-- de la fenomenología husserliana, de la cual eventualmente Heidegger se divorciaría por completo. La fenomenología no es un método, es sobre todo una actitud o forma de ver el mundo, es decir, en palabras de Merleau-Ponty, un “estilo”. No obstante, el acercamiento fenomenológico al espacio del Heidegger de *Ser y Tiempo*, el cual lo realiza como una ontología expresa, revela el rasgo ontológico más importante del mismo, que por otra vía Merleau-Ponty también descubrirá. El espacio, o la espacialidad, es una condición del *dasein*: el «ser-ahí» es espacial. Desde la ontología, Heidegger arriva a una ontología del espacio.

El argumento merleau-pontiano es diferente. Aunque Merleau-Ponty no fue alumno de Husserl, ni de sus seguidores, “bien puede ser considerado como uno de los más importantes pensadores franceses de orientación fenomenológica de su generación”⁹. Su mirada hacia el mundo, desde la perspectiva motivada por el “*zu den Sachen selbst*”, no es hacia el ser o hacia las cosas, él toma un paso atrás y se pregunta, no “qué son” ni “cómo son”, sino cual es “el sentido” que se transparenta en la intersección del sujeto con el mundo¹⁰. El sentido, entonces, es para Merleau-Ponty lo que la esencia era para Husserl; este sentido no es un agregado intelectual o una causa, existe ya en las cosas, en el mundo y se evidencia a través de la percepción. La percepción, que es de hecho el tema que más le preocupó a este filósofo francés durante su vida¹¹, es el comienzo de toda

⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p.38

⁹ L. Landgrave, *Fenomenología e historia*, p.193

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *FdeP*, p. 19

¹¹ J.A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, p.150

filosofía. “El hecho de abordar el problema de la percepción constituye un síntoma de lo que decimos, pues la percepción es aquello por lo cual estamos en el mundo, o aquello por lo cual ‘tenemos’ un mundo, como se quiera, y constituye en virtud de esto el núcleo de toda comprensión filosófica y psicológica del hombre”¹². El espacio, según Merleau-Ponty, aparece en su *Fenomenología de la percepción*, en su “intento de desentrañar ese núcleo de *ya*, lo que designa a menudo como la ‘prehistoria’, queriendo significar con ello que toda tentativa experimental objetiva para separar el cómo de mi relación con el mundo remite siempre a un cómo ya instituido, anterior a toda reflexión predicativa y sobre la cual se establece precisamente la relación explícita que mantengo con el mundo”¹³. El problema del espacio es, pues, un problema íntimamente ligado a la percepción: el asunto es, luego, la percepción del espacio y el espacio percibido. Nuestro esfuerzo siguiente tratará de desentrañar toda la teoría de la percepción según Maurice Merleau-Ponty la expone en su *Fenomenología de la percepción*, para comprender cómo aparece el espacio dentro de este planteamiento y cual es su alcance.

¹² J.F. Lyotard, *La fenomenología*, p.79

¹³ *Id.*, p. 76

I. Aspectos generales de la Fenomenología de la percepción.

A) Sobre la obra.

La obra completa de Merleau-Ponty se podría dividir en dos grandes partes, en los textos estéticos y los textos políticos (según lo afirma Ramírez Cobián). Sin embargo, dicha división dejaría por fuera sus dos primeras obras, *Structure du Comportement* y *Phénoménologie de la Perception*, porque ni la una ni la otra tematizan expresamente la estética o la política, sino que las dos representan la base fundamental para los demás trabajos posteriores. Sin embargo, debemos decir que la primera sienta las bases psicológicas para las cuestiones estéticas y la segunda establece la actitud fenomenológica para tanto las investigaciones estéticas como las políticas (y también antropológicas y sociológicas).

En la cronología de un poco más de dos décadas que dura la producción filosófica del filósofo francés, la *Fenomenología de la percepción* (1945) ocupa el segundo lugar. Esta es su obra de mayor envergadura y está precedida por la *Estructura del comportamiento* (1942). En vista de nuestro interés se hace necesario revisar brevemente el contenido de esta primera obra.

La temática de la *Estructura del comportamiento* es la relación del hombre con su entorno, y su argumento principal es que dicha relación no debe entenderse en términos causales, como lo hacen la psicología y la fisiología modernas, sino que hay una relación dialéctica vital o vivida entre ambos¹⁴. En el desarrollo de este argumento Merleau-Ponty examina algunas teorías como el behaviorismo y la psicología de la *Gestalt*, las confronta con su particular perspectiva "corpórea" --que en este trabajo aún es incipiente pero que

¹⁴ F. Copleston, *Historia de la filosofía*, p.380

se desarrollará plenamente en su próxima obra-- y finalmente muestra las insuficiencias y contradicciones de dichas teorías frente al problema de la relación cuerpo-conciencia. El sentido de las cosas no está determinado exclusivamente e indistintamente por el sujeto o por el objeto, el entorno, o mundo, y el sujeto, que lo percibe, están entrelazados por la vivencia, por la experiencia. Esto quiere decir que entre el hombre y su entorno se establece un "diálogo continuo" que se expresa y revela por medio del comportamiento humano. Pero esta experiencia, o comportamiento, está a su vez estructurada por niveles u órdenes de significación: físico, vital (biológico) y humano; el nivel más bajo es el de los objetos, el nivel medio es el del sujeto corporal, entendido como organismo biológico, es decir como "cuerpo", y el nivel más alto es el del sujeto consciente. Por lo tanto, "a medida que van siendo más altos los niveles de experiencia y de conciencia, el entorno va tomando nuevas formas o configuraciones, en correlación con la actividad del sujeto dador de sentidos"¹⁵. Todo esto conduce a la reflexión sobre la relación entre el cuerpo y la conciencia. ¿Es una cosa una estructura objetiva o es una significación de la conciencia? Merleau-Ponty intuye que la dualidad sujeto-objeto se unifica en una conciencia perceptual antes que en una constituyente. Por eso, "todos los problemas que *on vient de toucher se ramènent au problem du la perception*"¹⁶. Esta conclusión lo llevará a estudiar a fondo la percepción pero desde la perspectiva fenomenológica. Es importante señalar que Merleau-Ponty descubre plenamente a Husserl y el proyecto de la fenomenología a partir de las indicaciones que le diera Jean Hering, discípulo de Husserl, hacia el año de 1939¹⁷.

La *Fenomenología de la percepción* es un intento complejo y extenso de profundización y superación de las aporías de la *Estructura del comportamiento*. El tema

¹⁵ *Id.*, p.380

¹⁶ M.Merleau-Ponty, *Structure du Comportement*, p.240

¹⁷ J.A.Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, p.27

central es la percepción, un término que tiende a asociarse con el psicologismo y por tanto a tener una interpretación limitada, pero que, a su vez, tiene alcances ontológicos verdaderamente significativos. Es importante aclarar desde ya el sentido de este término principal, en este respecto citamos a Copleston, quien nos dice que “la palabra ‘percepción’ acaso sugiera que lo que se trata de describir es la estructura esencial de esta actividad consciente cuando se ha convertido ya en objeto de la reflexión. Mientras que lo que Merleau-Ponty estudia es la percepción como el modo de existencia del cuerpo-sujeto a un nivel preconscious, es decir, el diálogo entre el cuerpo, como sujeto, y su mundo a un nivel que es presupuesto por la conciencia”¹⁸. Esta concepción ampliada del término percepción conlleva por consiguiente al filósofo francés a explorar temáticas tanto ontológicas como antropológicas y sociológicas. Entre el primer grupo tenemos a los problemas del “cuerpo-sujeto”, como lo llama Copleston, la objetividad y el sentido; entre el otro grupo tenemos a temas como el lenguaje, la sexualidad humana, y la libertad. Es de hacer notar que el espacio y el tiempo son dos temas de suma importancia en esta obra, de hecho, éstos aparecen como rasgos fundamentales en la discusión ontológica y con la misma importancia en la antropología y la sociología. Veamos ahora, en síntesis, la tesis principal de esta obra.

La tesis de la percepción tiene el valor de haber sentado las bases para una teoría original de la subjetividad humana. La percepción es, ante todo, un acontecimiento, un evento, un fenómeno, y como tal lo único que puede hacer es aparecer en el horizonte existencial del hombre. Esto nos indica que la percepción no puede entenderse ni como objeto, ni como proceso. Cuando acontece, cuando aparece, se nos da toda de una sola vez, así, instantáneamente. Lo que Merleau-Ponty señala como planteamiento hipotético es que la percepción es un fenómeno cuyo rasgo principal o particularidad primordial es

¹⁸ F.Copleston, *Historia de la filosofía*, p.378-9

el de darse como relación de significación; “cada percepción está cargada de sentido”. En consecuencia, este fenómeno posee una dinámica o estructura, por medio de la cual la significación toma lugar: toda percepción se da en un “campo”, es decir, pertenece a un contexto indisoluble. La cosa percibida posee sentido, en cuanto aparece junto a un medio que le rodea permanentemente.

Ahora bien, este acto de significación (en contexto) no es un acto de determinación absoluta y definitiva. La percepción, en cuanto aparece con un sentido desde su origen, resulta ser un fenómeno inacabado, abierto e incluso ambiguo. Una cosa percibida no es algo totalmente preciso o concreto, es decir, no está completamente poseído y asimilado porque la percepción aún no agota todas las posibilidades que de ella pueda tener el sujeto perceptor. Y sin embargo el sujeto percibe cosas, objetos, sujetos, mundo, en fin, significados. ¿Qué nos está indicando Merleau-Ponty con este señalamiento? En efecto, que la percepción descubre otro fenómeno más originario que funda el mundo: una dualidad de inmanencia y trascendencia que constituye y a la vez deshace¹⁹. Ahora, este acontecimiento surge de la comprensión de la percepción en su estado nascente, por lo cual se hace necesario mirar hacia el mundo pre-objetivo, hacia lo originario sobre el cual está apoyado la fisonomía del mundo en que estamos. Las ciencias clásicas en su preocupación de alcanzar la objetividad se olvidan, pues, de que el origen del conocimiento se encuentra en el fenómeno de la percepción, y arman sus teorías sobre fundamentos supuestamente determinados y acabados.

La fenomenología de la percepción, es decir, el desarrollo de la tesis sobre la relación sujeto-mundo fundado sobre un sentido previamente instituido se lleva a cabo en tres momentos²⁰: 1) la crítica a la interpretación psicologista de la percepción como

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *The primacy of perception and its philosophical consequences*, p.200

²⁰ Hemos decidido resumir la introducción y las tres partes subsiguientes del texto bajo la denominación de “momentos” con el propósito de recalcar el sentido experiencial involucrado en el estudio de la mencionada

sensación; 2) la reflexión fenomenológica sobre los dos elementos de la dialéctica perceptiva: el cuerpo y el mundo; y 3) la exposición del sentido (o significación) de la conciencia y el ser. El primer momento se refiere a la introducción que se titula *Los prejuicios clásicos y el retorno a los fenómenos* y consiste de una crítica a la posturas racionalistas y empiristas que reducen y limitan el sentido de la percepción, insistiendo luego en una vuelta a las cosas mismas, es decir, a los fenómenos --para superar los prejuicios. El siguiente momento es el más importante porque aquí es donde se discute lo que está implicado en el fenómeno de la percepción; primero se explora al cuerpo y después al mundo. *El cuerpo* es una extensa reflexión que transita las concepciones fisiológicas, psicológicas e incluso trascendentales para arribar a una noción que lo recupera como unidad fenomenológica. Este es el punto de partida de la percepción. El punto de llegada es *El Mundo percibido*. Aquí la reflexión se vuelca sobre el espacio (exterior), las cosas, los otros (sujetos) y el mundo natural y humano (cultural), revelando la correspondencia con el cuerpo-sujeto. Pero este segundo momento cobra sentido cuando se completa con el tercero, porque la dialéctica cuerpo-mundo es una relación de implicación íntima e inseparable. Es así como el ser y la conciencia vuelven a ser pensados bajo una nueva perspectiva, en cuanto a manifestaciones evidenciadas en *El cogito, La temporalidad y La libertad*.

B) Sobre nuestra metodología para la exposición crítica de la obra.

A) La reflexión sobre el texto.

obra; el término "parte" es objetual y por tanto inerte, "momento" en cambio posee una condición espacio-temporal que lo relaciona con la noción de experiencia.

Una vez realizada la experiencia de la reflexión fenomenológica, ¿cómo podemos hacer eco de ella un tiempo después? Este es un problema que está a la base del texto de Merleau-Ponty y que también nosotros compartimos.

En el caso de Merleau-Ponty, su forma de redactar la experiencia fenomenológica es ante todo literaria, es, de hecho, una narración compacta de acontecimientos que se suceden en la medida en que deviene la experiencia; la palabra parece correr a la par con la experiencia. En relación a esto, Ramírez Cobián nos dice que “sus descripciones más conceptuales o sus argumentaciones más interesadas no dejan de poseer un elemento poético que nos cautiva y hace recordar que la vivencia concreta y creadora es de alguna manera el motivo, el fundamento y el fin del pensamiento filosófico”²¹. Es por ello que la narración merleau-pontiana se desarrolla principalmente en primera persona y en tiempo presente; está llena de recursos “poéticos”, rica en imágenes y difusa en explicaciones. Es más, “su prosa, como la de Proust, es un devenir, una cascada de descripciones, de proposiciones que apuntan a algo, amplían, regresan y avanzan y vuelven, como si que más que acercarse a una conclusión la tarea fuera alejarse de ella, rodearla, evitarla. No hay tematización o ésta no se plantea, no se nombra, se desarrolla, se construye, se muestra...”²².

En cambio, en nuestro caso que tratamos de “describir” (siendo fieles a las indicaciones del mismo Merleau-Ponty) la experiencia nacida a partir de la lectura del texto en cuestión, nuestro escribir no coincide con el fenómeno exaltado sino que se encuentra a una distancia abismal del mismo. Cuando intentamos volver a decir lo acontecido, paradójicamente nos encontramos haciendo una reconstrucción que explica y expone con palabras distintas el contenido del texto, es decir que, en fin, interpreta el

²¹ M.T.Ramírez Cobián, *Cuerpo y arte para una estética merleau-pontiana*, p.20-21

²² *Id.*, p.22

texto. Por consiguiente, llevar a término la reflexión fenomenológica partiendo del estilo literario de Merleau-Ponty, es decir de la actitud fenomenológica, se convierte en una tarea contradictoria. El texto narrativo no es una experiencia en sí mismo sino que se convierte en un medio para acceder al fenómeno originario al cual señala. Este hecho hace, irremediamente, del texto un objeto. La descripción al pasar por el lenguaje se transforma en un objeto más del mundo; he aquí uno de los descubrimientos más peculiares de la fenomenología de Merleau-Ponty: el mundo se revela como algo paradójico. Nuestro intento de hacer una auténtica fenomenología de la *Fenomenología de la percepción* no puede lograrse porque la actitud fenomenológica se muestra contradictoria ante otras experiencias fenomenológicas. Es por esta razón que este trabajo no logra llevar a cabo la reflexión fenomenológica de la fenomenología de la percepción y recae irremediamente en el análisis y la explicación.

www.bdigital.ula.ve

B) Los tres discursos.

Tal vez lo más importante que surge de la objetivación del texto es el haber detectado la existencia de tres discursos implícitos en la narración merleau-pontina. Uno es el de la crítica de otros postulados filosóficos y científicos que reflexionan sobre la percepción, entre ellos están los hechos a la psicología y la fisiología, al empirismo e intelectualismo, a Descartes, Kant, Bergson y Sartre. Otro discurso es el de la inmanencia, en el cual se “describe” el fenómeno particular sobre el cual está puesta la atención -cada una de las tres partes del texto corresponde a un fenómeno y a sus rasgos primordiales: el sujeto, el mundo y la relación entre los dos; los tres son descritos como fenómenos estructurales de la percepción. Y el tercer discurso es el de la trascendencia, que no es otra cosa más que el sentido que surge ante la reflexión fenomenológica. Este

discurso resulta ser el más significativo, ya que presenta el ser del fenómeno (recordemos que el sentido para Merleau-Ponty no es mera significación sino que indica ante todo el ser y por esta razón la fenomenología merleau-pontiana deviene en ontología).

Pero este discurso triple se encuentra entrelazado de tal modo que se hace difícil distinguirlos entre sí (debido al estilo literario de Merleau-Ponty, como indicábamos anteriormente). El sentido, por ejemplo, no aparece como una consecuencia lógica de la crítica y después de la descripción, sino que Merleau-Ponty lo muestra indistintamente en cualquier lugar del discurso global. Igualmente sucede con la descripción. Inclusive, la hipótesis general no se formula como algo explícito e inicial que luego se desarrolla y confirma, el sentido de la percepción es algo que se encuentra disperso a lo largo de toda la reflexión y que se recupera en la vivencia del texto total.

En este sentido nos hemos visto en la necesidad de separar los tres discursos y reorganizarlos de manera lógica con el propósito de comprender mejor el tema de estudio. En la siguiente parte, expondremos la propuesta de la percepción merleau-pontiana desglosando lo crítico, después la inmanencia (descripción) y por último lo trascendente (sentido).

II. Exposición crítica.

A) Crítica a las interpretaciones “clásicas” de la percepción. Primeras observaciones sobre la percepción.

La introducción a una fenomenología de la percepción implica una breve sinopsis crítica al status del problema de la percepción como objeto de conocimiento en el empirismo y en el intelectualismo clásicos. Como mencionábamos anteriormente, el término intelectualismo se refiere, en general, al subjetivismo que surge del racionalismo cartesiano y leibniziano. Aparte de aquel, nuestro autor hace uso del término “clásico”, no para referirse a la antigüedad griega o romana sino para señalar lo pertinente del pensamiento moderno de los siglos XVIII y XIX. Aunque exista un probable conflicto entre dicha acepción y la de nuestro contexto, nosotros seremos fieles al modo utilizado por Merleau-Ponty. Esta sinopsis comprende revisar los modos a través de los cuales se ha determinado la percepción, modos que se expresan en términos “clásicos” como sensación, asociación, recuerdo, atención y juicio.

Tal cual y anunciábamos anteriormente, nuestra exposición crítica de este primer momento del texto en cuestión, al igual que en los siguientes momentos, se realizará en tres bloques: la crítica (a formulaciones antecedentes), la descripción (del fenómeno particular) y el sentido (que se recoge de la exploración fenomenológica). Comencemos, pues, con el primer bloque, el de la crítica.

Crítica.

Merleau-Ponty señala que la percepción no ha sido comprendida por completo porque la misma no ha sido asumida como fenómeno sino como objeto. Los “prejuicios

clásicos”, como los llama nuestro autor, han reducido la percepción, y por tanto el mundo, a objeto; tal objetivación ha sido cometida tanto por el empirismo como por el intelectualismo. En general, en el empirismo, el sujeto asocia, es decir explica, la realidad por el principio de causalidad; en el intelectualismo, el sujeto la constituye independientemente de la experiencia. Se genera, por consiguiente, una escisión ontológica conformada por una interioridad subjetiva, el Yo empírico y el Yo subjetivo, y una exterioridad objetiva; se genera así un paralelismo o dualidad problemática. En ambos casos el mundo se fundamenta sobre una interioridad subjetiva, de la cual nos dice Merleau-Ponty, es una “vida muda y ciega” que no nos dice ni indica nada.

Veamos cómo nuestro autor lleva a cabo, en cada uno de los términos anteriormente señalados, la crítica a los prejuicios clásicos.

En primer lugar, la sensación, aquel dato que inaugura la mirada de la percepción, ha querido ser entendida por el empirismo como impresión. En esto han coincidido la psicología y la fisiología. Es decir, la impresión conforma el primer paso de un mecanismo psicológico o fisiológico más amplio en el cual “la sensación pura será la vivencia de un «choque» indiferenciado, instantáneo, puntual”²³. Este choque es pues un efecto producto de una causa, de un estímulo. Bajo esta perspectiva, el objeto percibido, o estímulo, es un fragmento de la extensión cartesiana captado por el sujeto en una primera fase por la sensación, puntual e indefinida. Esa sensación, o primera impresión, es producto del mundo como representación, es decir, no llega a ser más que una parte de “un simulacro de subjetividad”.

En segundo lugar, la teoría de las impresiones deviene en el asociacionismo, el cual está íntimamente vinculado a la justificación del recuerdo. Para el empirismo una

²³ M. Merleau-Ponty, *FdeP.*, p.25

impresión puede evocar a otra, cuando tal asociación se produce la última reemplaza a la primera. Es así como “el conocimiento se presenta como un sistema de sustituciones en donde una impresión anuncia otras impresiones sin nunca dar razón de ellas”²⁴. El mundo es por tanto deformado por los empiristas, porque este mecanismo de «asociación de ideas» lo define como un aparecer y desaparecer de imágenes; al identificar el recordar con el percibir, el mundo se convierte en ilusión. Esta enorme reducción conduce a determinar la facultad de asociación en términos de semejanza y contigüidad que se corresponden perfectamente con la actitud analítica propia de los psicólogos, por ejemplo.

En tercer y último lugar tenemos a la atención, la cual posee una mayor relevancia para el intelectualismo que para el empirismo; para éste último la atención es una noción ineficaz, así como lo es el recuerdo para el intelectualismo. Entonces, la atención intelectual o subjetiva es, de hecho, la colocación de la verdad en el objeto percibido por el sujeto constituyente. Es por medio de la atención que se constituye el mundo. Esta influencia llegará hasta la psicología, que entiende la atención como “toma de conciencia”, la interioridad se da cuenta de lo exterior. Una manera en que el intelectualismo refuta a la sensorialidad empirista es introduciendo la noción de juicio, acto a través del cual se culmina la constitución. “El juicio se introduce con frecuencia como aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción”²⁵.

Descripción.

De acuerdo a Merleau-Ponty la sensación no es impresión, es en vez, conciencia, siempre y cuando entendamos que “toda conciencia es conciencia de algo” como lo

²⁴ *Id.*, p.37

²⁵ *Id.*, p.53

postuló Husserl. Se puede decir con esto, entonces, que la sensación es ante todo relación. No es impresión porque la impresión implica una cierta pasividad, cuando en realidad la sensación es activa, es una actividad direccional del sujeto a su entorno. Estas no aparecen solas, separadas de la realidad, sino que se dan siempre dentro de un contexto, en un “horizonte de sentido”. De aquí se desprende que estén llenas, cargadas o “preñadas” como dijera nuestro autor en otro texto, de sentido. Tampoco son el paso inicial para otra cosa. En la sensación ya están implícitas las demás relaciones como son el recuerdo y la atención.

Al ser la sensación conciencia de algo, es ya significación, la sensación es ya la puesta en forma de la cosa, que como significativa evoca todo el pasado y el futuro. El recuerdo, la historia pasada personal, es confrontada de inmediato frente al dato sensible. El pasado es abarcado todo de una sola vez por la cosa percibida, y a la vez es puesto en el presente como vivencia inmediata, o cercana. De esta manera se abren los horizontes temporales, como lo veremos con mayor claridad más adelante.

“La atención supone una nueva manera, para la conciencia, de estar presente ante sus objetos”²⁶ También la atención es una dimensión de la conciencia porque se asimila con la idea de intencionalidad. La atención es una intención vacía pero ya determinada²⁷, nos dice Merleau-Ponty. La intencionalidad es la característica fundamental de la dinámica de la conciencia. Concebir la atención como intencionalidad es pues colocarnos frente a una idea, cercana al subjetivismo, de constitución activa, no en cuanto a una representación que pone la verdad, sino en cuanto a dirección hacia el mundo que permite el que las cosas se puedan dar. La atención es el “milagro de la conciencia” porque pone

²⁶ *Id.*,p.50

²⁷ *Id.*p.50

de manifiesto la naturaleza ambigua de las cosas: la unidad y la dispersión, la determinación y lo indeterminado.

Sentido.

De estas primeras observaciones, Merleau-Ponty nos plantea la hipótesis central de su obra que ya habíamos adelantado anteriormente. La percepción es un fenómeno que, por consiguiente, no se presenta como algo acabado; acontece, se da, pero, con una condición particularísima: la percepción es ya significación, es una especie de *Sinngebung* pre-objetiva. Esta significación, de acuerdo a Merleau-Ponty, se da de manera espontánea, es decir, no es un resultado intelectual que proviene exclusivamente del exterior o del propio sujeto. La cosa dada, o dato, se aparece con un sentido previo a la percepción o a la captación del mismo. De hecho, el sentido recubre lo sensible, sin ser un elemento exterior²⁸, es decir, sin ser un elemento colocado por el sujeto perceptor. El dato viene ya con un sentido. El signo sensible, por tanto, es inseparable de su significación. La percepción es, entonces, aquello que hace surgir el sentido del dato y se da de una sola vez. En ese mismísimo instante, se descubre y se hace el sentido.

Aquí descubrimos con Merleau-Ponty una patencia primera: existe un mundo anterior al sujeto perceptor. Si la cosa dada se manifiesta ya embestida de sentido, esto nos indica de la facticidad de un *a priori*, que se evidencia como tal, solamente por medio de la percepción misma. La presencia de ese mundo pre-objetivo surge por la misma relación existencial entre nosotros y el mundo alrededor. Esto nos indica, a su vez, que el sujeto y el objeto se entrelazan conformando una unidad inseparable. El uno queda

²⁸ *Id.*,p.43

ensartado en el otro, y *vice versa*. Se evidencia, luego, una nueva forma de comprender la dualidad sujeto-objeto.

Ahora bien, la percepción en cuanto significación desemboca en el problema de la conciencia. Y aquí el gran riesgo de saltar el punto, como lo hicieron los empiristas y los subjetivistas. Como la conciencia no admite análisis ninguno, así mismo sucede con la significación: no admite un análisis de sus partes; ésta no está compuesta, sino constituida por unos fenómenos que le anuncian, que le anteceden. “El reconocimiento de los fenómenos implica, pues, una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*”²⁹.

El lugar de esa reflexión y de ese nuevo *cogito* que Merleau-Ponty propone es el cuerpo, es el cuerpo humano. Este modo tan particular de nombrar al sujeto es el lugar de la conciencia y es allí donde acontece la percepción. Por ser el cuerpo “un ser significativo” y no constituyente, la reflexión indagatoria sobre el mismo como sujeto de la percepción ha de ser radical, en fin ha de ser fenomenológica, por eso ha de instalarse en la experiencia. El cuerpo y su relación con su entorno se estudiará inscrito en un campo fenomenal, más allá de toda determinación o constitución.

B) La reflexión fenomenológica sobre los dos elementos de la dialéctica perceptiva: el cuerpo y el mundo.

i. El cuerpo: origen de la percepción.-

1. El cuerpo.

Tradicionalmente el lugar donde acontece la percepción ha sido señalado como el sujeto; es el yo quien percibe. Como acabamos de exponer, el lugar de la percepción,

²⁹ *Id.*,p.72

Merleau-Ponty no lo llama sujeto, lo llama cuerpo. Evidentemente no hace uso del término sujeto, para desligarse de la noción utilizada tanto por el racionalismo como por el empirismo. El cuerpo merleauPontiano indica algo más, algo distinto. Al igual que el término percepción, el cuerpo ha sufrido las mismas consecuencias interpretativas, es decir, éste no ha sido comprendido completamente. El cuerpo ha sido entendido como objeto, por la fisiología y por la psicología clásica, las dos ciencias modernas que tal vez han dedicado más esfuerzo al estudio del mismo. Siguiendo el orden expositivo de nuestro texto de estudio, veamos pues, primero los prejuicios que conciernen al cuerpo.

Crítica.

Como decíamos el problema del cuerpo reside en la objetivación del mismo. Un objeto, nos dice Merleau-Ponty, es algo compuesto de partes exteriores, *partes extra partes*. En este sentido, un objeto solo admite que sus partes se relacionen entre sí por medio de un elemento ajeno a éste mismo, es decir, sólo se concibe por relaciones “exteriores y mecánicas”. Por lo tanto, tanto la fisiología como la psicología cayeron en el error de considerar el cuerpo como un compuesto de partes, como un hecho mecánico. En primer lugar tenemos el cuerpo del fisiólogo el cual es ante todo un organismo compuesto de partes biológicas que poseen ciertas características y que reaccionan según una razón de causa y efecto. El resultado de la suma de todas estas partes es “un tipo de causalidad mundana” en la cual todas las variables o procesos que producen los movimientos pueden ser determinados.

La psicología clásica, en segundo lugar, reconoce la diferencia entre cuerpo y objeto, entre materia y psique pero termina objetivando el cuerpo al mirarlo desde un perspectiva impersonal --actitud propia del positivismo. El cuerpo del psicólogo es, pues, un elemento visto y descrito desde afuera, en tercera persona, en el cual los hechos

psíquicos son meramente cosas que aparecen según una causalidad a determinar. Así, el cuerpo viene a ser considerado como una “segunda realidad”, que solo se concibe como un contenedor de *partes extra partes* psíquicas.

No obstante, en el marco de estas consideraciones, Merleau-Ponty señala algunos resultados importantes. Uno de ellos es que se detectó que en las lesiones fisiológicas no hay cambios en las cualidades percibidas sino en la función general de la percepción. Este hecho fue pasado por alto tanto por los fisiólogos como por los psicólogos al haber interpretado estos hechos como productos de una causalidad mayor.

Descripción.

Entonces, ¿qué es el cuerpo? El cuerpo, nos dice Merleau-Ponty, es algo que nunca nos deja, por ello, es una permanencia, un fenómeno que siempre está presente con nosotros. No está al lado, ni al frente, ni afuera, está “conmigo” y se evidencia más acá de todas las visiones propias. Es gracias al cuerpo que existen los objetos; el cuerpo es el medio de comunicación con el mundo, como decíamos anteriormente. La propia intención mueve al cuerpo a alcanzar el mundo. Por ejemplo, nuestra mano se mueve hacia el objeto que quiere tomar, un lápiz, un libro, un ratón. En esta acción corporal se hacen patentes dos de los “caracteres” más relevantes del cuerpo: su motricidad y su espacialidad; otros caracteres corporales son la sexualidad y la palabra. Más adelante exploraremos cada uno de éstos.

Pero, el cuerpo, como tal, presupone una unidad, exige algo que lo mantenga y sustente como una sola cosa. Asumido como fenómeno, dentro de la reflexión fenomenológica, Merleau-Ponty nos expone que aquello que envuelve el cuerpo es el “esquema corpóreo”. Este esquema, o esqueleto, es una estructura fenomenal que le

confiere unidad al cuerpo³⁰. El término lo recupera Merleau-Ponty de la psicología pero lo comprende fenomenológicamente, de allí que lo incorpore a la existencia y lo resuma como “una experiencia de mi cuerpo en el mundo”³¹. En este sentido el “esquema corpóreo” es la *gestalt* de la experiencia corporal, es decir, es la toma de conciencia de la propia postura en el mundo.

Entre los rasgos más resaltantes de este fenómeno, expuestos incluso por la psicología, es su carácter dinámico y espacial. Este carácter no apunta hacia un movimiento o a un espacio objetivos. Más bien, dicho carácter indica un dinamismo expresivo, manifestado en la motricidad, y una espacialidad de situación, que corresponde a la espacialidad corpórea. Otro rasgo importante es su condición topológica de unión de los sentidos. El esquema corpóreo reúne y particulariza los sentidos. Es decir, cada esquema varía según cada persona, de acuerdo a sus características propias, como son su acento, su tono, sus gestos, su fisionomía. Merleau-Ponty lo describe bajo el término “estilo”, haciéndolo análogo a la obra de arte³².

Sentido.

El que las cualidades sensibles sean permanentes a pesar de las lesiones fisiológicas significa que en tales situaciones lo que se desarregla, lo que se distorciona es la organización de los datos. Son dos los aspectos que se tienen que precisar. Por una parte, la cualidad sensible, nos dice Merleau-Ponty, representa cómo el organismo va al encuentro de los estímulos y cómo se remite a las mismas³³. Su naturaleza no es meramente receptiva sino intencional. Son, entonces, las cualidades las que nos ponen en

³⁰ *Id.*, p.115

³¹ *Id.*, p.116

³² *Id.*, p.167

³³ *Id.*, p.94

contacto con el entorno. Por otra parte, la organización de los datos sensoriales no es un proceso subsiguiente, intelectual o abstracto; es más bien, una “puesta en forma” global que se da, incluso, anterior al proceso fisiológico. Ninguno de los dos fenómenos es exclusivamente fisiológico o psicológico.

Recordemos ahora que sensación implica ya conciencia. En el acto perceptivo la conciencia, a través del cuerpo, se lanza al mundo anticipando el acto específico, a la percepción efectiva. La anticipación es expresión de la intencionalidad que vincula el sujeto con su mundo; por esta razón el cuerpo es «ser-del-mundo». En efecto, Merleau-Ponty señala que el cuerpo es el vehículo que conecta el mundo pre-objetivo de la conciencia con el mundo: el cuerpo, como organismo, realiza, pues, la conciencia del mundo.

Además, el cuerpo desarrolla una doble actividad. Como cosa “en-sí”, el cuerpo se comporta como objeto. Sin embargo, así como los psicólogos lo reconocieron, el cuerpo se diferencia del objeto porque puede reflexionar sobre sí mismo, siendo una cosa “para-sí”. El cuerpo es capaz de ejercer una visión exteroceptiva y también una interoceptiva. Es esta doble función de exploración y reflexión que hace que el cuerpo se vea a sí mismo a la vez como objeto y como conciencia.

2. Espacialidad y motricidad del cuerpo.

Crítica.

Según Merleau-Ponty la experiencia del cuerpo nos conduce a evidenciar dos de sus caracteres más importantes: su espacialidad y su movimiento. Las críticas sobre los prejuicios que anteceden la discusión sobre estos dos aspectos están referidas a Kant y a Descartes; para el espacio la referencia es Kant y para el movimiento es Descartes. En

cuanto al espacio, Kant lo formula, como vimos en la primera parte de esta investigación, como una forma universal de la sensibilidad. Es sólo por medio de la forma pura del espacio, dada en el sujeto, que se puede conocer el espacio en cuanto tal. El movimiento Descartes lo concibe como representación, al igual que hace con el espacio. De esta manera, el movimiento no es un hecho objetivo sino que es una construcción del intelecto humano. Para Merleau-Ponty ni Kant ni Descartes comprenden el espacio ni el movimiento porque los desprenden de la experiencia. Por una parte la forma universal del espacio no distingue los distintos espacios que se evidencian en la experiencia, por la otra, la representación conlleva irremediabilmente a la apariencia, y por tanto a la duda universal y eterna sobre lo realmente percibido.

Descripción.

Uno de los aportes de la *Gestaltheorie* es haber descubierto y formulado la estructura figura-fondo como fundamento de la percepción. No existe figura sin un fondo, y el fondo aparece como horizonte porque existen las figuras. Es entonces una relación de reciprocidad indisoluble. Sin embargo, Merleau-Ponty añade un tercer elemento a dicha estructura: el cuerpo. Con esto la estructura deja de ser "objetiva" y se somete al desenvolvimiento de la "subjetividad". El horizonte perceptivo se muestra entonces con dos caras: una que correspondería al horizonte "objetivo", es decir, exterior y aparte de la figura, y la otra al horizonte "subjetivo" o el del elemento perceptor, el sujeto, en otras palabras el del cuerpo.

Merleau-Ponty relaciona los hallazgos de la *Gestaltpsychologie* con el esquema corpóreo, que mencionábamos anteriormente, y revela así el comportamiento espacial del cuerpo en general. La estructura del doble horizonte se traduce literalmente en términos espaciales, por ello el espacio se estructura en espacio exterior y espacio corpóreo. Como

mencionábamos anteriormente el esquema corpóreo es dinámico y constantemente está siendo proyectado hacia un exterior, a un espacio exterior. Esta característica espacial, no obstante, es de situación, y no de posición, donde “el cuerpo es la instalación de las primeras coordenadas”³⁴. Merleau-Ponty dice entonces que el espacio corpóreo corresponde a una cierta orientación cuyo punto de referencia originario es el propio cuerpo, en otras palabras, corresponde a «un» punto de vista. En consecuencia, el espacio exterior no es otra cosa más que la expresión del espacio corpóreo, de la orientación generada por el anclaje del cuerpo. El espacio surge por el cuerpo, conformando así un “sistema práctico” entre éste y su mundo.

Este hecho conlleva inmediatamente al movimiento porque “la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo en el movimiento”³⁵. El cuerpo es movilizado hacia un fin que éste mismo anticipa en el fenómeno perceptivo. Por esto, Merleau-Ponty señala que el cuerpo es “una potencia motriz”, “un proyecto motor”, “una intencionalidad motriz”³⁶. El movimiento viene a ser, pues, una faceta de la conciencia intencional misma. Tomemos por ejemplo, una mano que se moviliza a coger un lápiz. La mano, que es un extremo del cuerpo, es solicitada por la significación del lápiz y entonces se dirige a éste. La espacialidad de la mano, el horizonte corporal y orientado de aquella estructura o sistema, se realiza por ese movimiento efectuado. El lápiz aparece como figura, distinguiéndose de su fondo, por la intencionalidad de la conciencia, la cual es ya movimiento. Lo que se percibe, entonces, se percibe por medio de la estructura figura-fondo.

En este sentido, Merleau-Ponty, apoyándose en las investigaciones de los psicólogos Gelb y Goldstein, nos indica que existen dos tipos de movimiento de acuerdo a la intencionalidad: uno es concreto y es llamado “*greifen*”, el otro es abstracto,

³⁴ *Id.*, p.118

³⁵ *Id.*, p.119

³⁶ *Id.*, p.127

nombrado como "zeigen"³⁷. El primero se da bajo las circunstancias de la cotidianidad, del mundo práctico. Este actúa sobre lo actual, en el ser fenoménico por tanto se adhiere a un fondo dado. En este sentido, este movimiento es centrípeto, es decir, atrapa. El otro es opuesto al anterior ya que actúa en lo posible, en lo que es proyectado. El fondo es desarrollado y no dado; es además centrífugo, es decir, da.

Sentido.

Ante todo, el esquema corpóreo es la expresión del cuerpo como «ser-del-mundo». Cuando decimos «ser-del-mundo» estamos refiriéndonos a una relación íntima y direccional entre el sujeto y su mundo. Hasta lo que podemos ver, esta relación consiste en un enlazamiento del sujeto al mundo, por esto el primero queda "anudado" al segundo. Pero, el esquema corpóreo no es ni objeto ni proceso sino una especie de toma de conciencia situacional. Es decir, el esquema corpóreo pone en forma el dato, siempre en un contexto, como una intencionalidad que se realiza sobre un fondo. Este comportamiento que se expresa en la motricidad de lo visto, o de lo tocado actúa como una unidad, no procesual ni causal, sino fenoménica cuyo motor está sentado en una razón originaria. Por consiguiente, la relación que se establece entre el sujeto y su mundo es de unión, de unificación. De esto se ve que la percepción se entienda como una especie de significación instantánea que no concede estados, ni pasos intermedios.

Uno de los rasgos de este esquema es la unión de los sentidos. Estos no trabajan cada uno por su cuenta; existe una coordinación entre ellos, una "comunicación". Otro de sus rasgos es el arco intencional. El enlazamiento entre el sujeto y su mundo se lleva a cabo por un arco intencional, que proyecta y unifica. Como el sentido de un objeto se manifiesta en su presencia, la intencionalidad del sujeto lo polariza, es decir, lo envuelve

³⁷ Ver desde p.130 hasta p.156

en su propia tela, poseyéndolo y agregándole una cierta fisionomía. La palabra, por ejemplo, expresa esta fisionomía. En la etimología de las palabras podemos usualmente conseguir esa fuente fisionómica, o significación polarizada, que el sonido de la palabra evoca. Este arco intencional está siendo lanzado constantemente como un movimiento habitual originario. En cada instante, en cada experiencia se reasume y se inicia de nuevo. Nuestro «ser-del-mundo», nos señala Merleau-Ponty, se dilata por la habitud.

De hecho, en la habitud se sintetiza todo lo expuesto sobre la espacialidad y la motricidad del cuerpo. La habitud es “un saber que está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo y que no puede traducirse por una designación objetiva”³⁸. Por lo tanto, toda actividad habitual, que implique un hábito, es a la vez motriz y perceptiva, es decir, es intencional y significativa. Como la habilidad manifiesta la captación de un sentido, en cuanto significación perceptiva, entonces, Merleau-Ponty la considera como una extensión de la existencia. Es por ello que la habitud es un medio de adquisición de un mundo. Con esto queda sentada, en consecuencia, la primacía del cuerpo. “El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo”³⁹, afirma Merleau-Ponty al hablar de la síntesis del propio cuerpo; es a través de éste que la existencia cobra la forma que conocemos. En lo referente al espacio, es por él que tenemos espacio. Esto significa que el cuerpo no es un objeto más del espacio, no está simplemente en el espacio, es, en cambio, su parte constitutiva fundamental: el cuerpo habita el espacio (y también el tiempo)⁴⁰. Si la acción de habitar es, en efecto, un movimiento existencial y el cuerpo un conjunto de significaciones vividas, descubrimos el sentido encarnado del mundo, la contingencia y trascendencia de nuestro «ser-del-mundo».

³⁸ *Id.*, p.161

³⁹ *Id.*, p.163

⁴⁰ *Id.*, p.156

3. Sexualidad y lenguaje.

Crítica.

Las ciencias clásicas dejan por fuera los aspectos esenciales de la sexualidad y el lenguaje. En primer lugar, la facultad representativa del intelectualismo --y del empirismo-- excluye la afectividad, fundamento de la sexualidad. En el acto de representación a cargo de un sujeto constituyente, no hay campo para que se desarrolle la interacción con el otro. El *alter ego* simplemente no aparece, imposibilitando así, el despliegue atractivo entre dos sujetos. En segundo lugar, el pensamiento como representación o como trascendencia del intelectualismo concibe al lenguaje como parte, ya avanzada, de un proceso intelectual. Al asumir el lenguaje como construcción subjetiva se impide ubicarlo en un lugar originario de la existencia misma.

No obstante, el psicoanálisis, cuyo gran énfasis ha sido la sexualidad, aporta a esta investigación fenomenológica dos elementos de suma importancia: primero, que todo acto humano tiene un sentido, y segundo, que lo sexual es un poder del comportamiento. En este sentido, la sexualidad no se considera como un mero ciclo biológico que goza de cierta autonomía, sino como un acto significativo determinante de la conducta humana. Estas contribuciones las utilizará Merleau-Ponty para desarrollar algunas de las ideas del discurso de la sexualidad.

Descripción.

Ahora veamos las características propias de cada uno de estos rasgos del cuerpo. La sexualidad es "un modo original de la conciencia"⁴¹. Merleau-Ponty nos dice que el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual individual. ¿Qué quiere decir con

⁴¹ *Id.*, p.171

esto? En primer lugar, que existe un fundamento originario anterior a la sexualidad efectiva, que sirve de soporte y la motiva. Esto es evidenciado por algunas patologías sexuales. En segundo lugar, esta afirmación nos indica que el esquema sexual puede ser entendido como lo hicimos con el esquema corpóreo, es decir, como algo que envuelve y unifica todos los rasgos que aparecen en la sexualidad misma. No nos sorprende entonces, cuando el filósofo francés dice que la sexualidad es una intencionalidad que sigue el movimiento de la existencia y cede a ella⁴². La sexualidad está estrechamente relacionada con la existencia, en otras palabras.

El comportamiento sexual señala además una dialéctica. Por ejemplo, el cuerpo se muestra para generar la atracción pero a la vez se esconde tras un pudor o un temor. Este fenómeno en el cual los opuestos se muestran en un juego de presentar y esconder, es el mismo que se da en la existencia. "La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en cuanto que es la operación por la que aquello que no tenía sentido toma un sentido" pero que sin embargo "nunca supera definitivamente nada"⁴³. En efecto, sexualidad y existencia llegan a confundirse en su despliegue vital por cuanto que ambas alternan sentidos en lo que motiva y sostiene a la vida humana. Es por esto que Merleau-Ponty nos dice que la sexualidad es dramática; en ella empeñamos nuestra vida personal, en una constante reanudación donde lo contingente cambia a necesario y lo necesario cambia a contingente.

El lenguaje también evidencia la existencia de un mundo pre-objetivo. La palabra, en primer lugar, no es una acción, es un "ser de razón". Como tal, la podemos tomar como similar a una extremidad corporal, es decir, como movimiento intencional de nuestro cuerpo que va al encuentro del mundo. La significación que va dada con la

⁴² *Id.*, p.174

⁴³ *Id.*, p.186

palabra no es autónoma en cuanto a que depende de la significación lingüística exclusivamente. La palabra va acompañada de los gestos, del estilo, que juntos realizan la significación, el "ser de razón". Por ello Merleau-Ponty dice que la palabra es como la mano que se dirige al lugar que la solicita, se realiza ejecutando la acción respectiva, es decir, pronunciándola⁴⁴.

La estrecha relación entre palabra y gesto es lo que Merleau-Ponty llama expresión. Y es precisamente la expresión la que hace existir la significación en lo dicho o en lo leído. La palabra, que se convierte en gesto, es la significación expresiva que da origen a la comunicación. Y la comunicación es una relación entre varios sujetos que quedan entrelazados por este fenómeno. Lo que acontece es un intercambio recíproco de intenciones y gestos, en el cual se establece también una participación del pensamiento. Por la palabra el sujeto puede pensar al otro y según el otro. Palabra y pensamiento están mutuamente envueltos uno dentro del otro. No son dos pasos consecutivos de un proceso; la palabra es pensamiento. Es por ello que el gesto lingüístico lleva consigo ya su sentido. La palabra es una historia y un sentido vociferado que sin ninguna garantía hace aparecer el milagro de la comunicación⁴⁵.

Sentido.

Tanto la afectividad sexual como la potencia lingüística del cuerpo son características propias de la expresividad corporal. En otras palabras el cuerpo es un ser expresivo. Pero, ¿qué expresa el cuerpo a través de la sexualidad y el lenguaje? El cuerpo, nos dice Merleau-Ponty, expresa las modalidades de la existencia. En el mismo sentido en que el signo y su significación están entrelazados, el cuerpo está enredado con

⁴⁴ *Id.*, p.197

⁴⁵ *Id.*, p.200

la existencia. El primero es signo de la segunda, por lo tanto, la realiza y la actualiza. El sentido de la existencia, que está siempre en estado de reanudación, está encarnado en éste, que a su vez está apoyado por un "ser no-activo" y un "tiempo natural". El cuerpo y la existencia conforman una unidad dialéctica que es inacabada e insuperada.

Ahora bien, esta dialéctica es por siempre dinámica. El cuerpo "proyecta en movimiento efectivo una intención de movimiento porque es poder de expresión natural"⁴⁶. La intencionalidad es el motivo -motor- que impulsa y realiza todo el despliegue de las funciones corporales. Y esta intencionalidad se manifiesta de forma espontánea. De pronto, expresión y significación se enlazan en el mismo fenómeno. Es por ello que el lenguaje, y la sexualidad, son "extremidades" de este mismo fenómeno. En otras palabras, cuando utilizamos el lenguaje para nombrar un objeto, con esto lo estamos haciendo existir. El objeto existe, pues, por un movimiento expresivo del propio cuerpo. Y esta existencia la percibimos en su "evidencia propia" que sólo aparece por la experiencia del propio cuerpo, "en la vivencia de una presencia corporal". Lo mismo sucede en el despliegue de nuestra sexualidad.

ii. El mundo: llegada de la percepción

El sentir como preámbulo al mundo.

Descripción.

La sensación no es un paso inicial del proceso perceptivo, es, ante todo, un rasgo propio de ésta: "la sensación es" de hecho "la percepción más simple", y como tal, es entonces una modalidad de la existencia⁴⁷. Entonces, no es algo separado que pueda ser

⁴⁶ *Id.*, p.198

⁴⁷ *Id.*, p.256

objetivado; como fenómeno, que es propio del cuerpo, está íntimamente ligado a la significación, a la intencionalidad y a la espacialidad. A la significación porque las sensaciones están envueltas inseparablemente en una conducta corporal. Es decir, la sensación no ocurre ni puede ser pensada aisladamente del cuerpo y de su conducta; por ejemplo, el color azul cuando es sentido, lo es en cuanto a que pertenece a una conducta propia del azul. No es que el azul produce un cierto efecto en el sujeto perceptor, el azul comprende ya una "fisionomía motriz", proporciona una "significación vital" implícita e inmanente. A la intencionalidad, que recordemos es un poder motriz de significación, porque la sensación es, según afirma Merleau-Ponty, "intencional". El cuerpo, en la acción del sentir, se dirige hacia el mundo, hacia las cosas y "encuentra" (esta palabra es bien importante tenerla presente) cierta existencia. Esto es, reconoce una familiaridad por medio de la propia corporalidad. La sensación permite que se llegue y que se produzca una especie de conexión familiarizante, es decir, una asimilación, una consumación, una "comunidad" -como lo dirá más adelante nuestro autor. Es por ello que el sujeto no posee el objeto sino que "simpatiza", si se da una afección, o rechaza si no hay un tal atractivo. Y por último a la espacialidad porque la sensación es también "espacial". Es decir, que en cuanto que enlaza o comunica, ésta, por tanto, constituye el medio de "coexistencia" entre el sujeto y el objeto. Este medio no es otra cosa que una cierta espacialidad. Cuando decimos que constituye, estamos señalando que esta espacialidad no es algo objetivo, o exterior, sino que es, en efecto, un hecho sensible⁴⁸.

Sentido.

¿Qué tiene que ver la sensación con la percepción? Acordémonos primero que Merleau-Ponty insiste en que comprendamos más a fondo qué es el sujeto, porque al

⁴⁸ He aquí, pues, una de las grandes diferencias con las demás teorías del espacio.

comprenderlo podemos también comprender lo que éste percibe, es decir, la cosa, el objeto, en fin, el mundo. Lo que aquí Merleau-Ponty hace evidente es, en efecto, que la teoría del cuerpo es una teoría de la percepción; y la teoría del cuerpo comienza por el sentir.

La mirada a la sensación nos indica que el cuerpo se enlaza con el mundo por una intencionalidad realizada por una motricidad corpórea o significación vital. Es por ello que el mundo y el cuerpo forman un "sistema" existencial dinámico, en el cual los dos, cuerpo y mundo, se muestran como rasgos inseparables de un fenómeno más amplio, que parecen fundirse y perder la posibilidad de siquiera ser pensados por separado. Es por el cuerpo que el mundo se revela. En palabras de nuestro autor, "mi cuerpo es un sistema sinérgico en el cual todas las funciones se recogen y vinculan en el movimiento general del *ser-del-mundo*"⁴⁹.

Como sistema, el cuerpo constituye una unidad "presunta en el horizonte de la experiencia" denominada como esquema corpóreo. En primer lugar, esta unidad no es estable ni permanente ya que se hace y se deshace constantemente en el curso del tiempo. El yo-sustrato (*subjectum, hipokeimenon*), lugar de todo el conocimiento y todas las percepciones, se concibe de otra manera: es una manifestación en constante nacimiento, en permanente creación. Por ello, es que Merleau-Ponty dice que "el sujeto es una potencia que co-nace, co-noce a un cierto medio de existencia"⁵⁰. En segundo lugar, el esquema corpóreo se constituye por la interconexión de los sentidos. Todos los sentidos actúan como una *gestalt*. Por último, la unidad es dinámica, está fundada por el movimiento intencional. Entonces, el cuerpo se transforma en un instrumento dinámico y vital que a su vez utiliza sus partes como "simbólica general del mundo".

⁴⁹ *Id.*, p.249

⁵⁰ *Id.*, p.250.

Ahora bien, esta unidad corporal está atascada en el mundo y es por este hecho que podemos comprender el mundo. La coexistencia entre el sensor y lo sensible se da como en una especie de mecanismo unificante, como el de la visión binocular. El cuerpo se abre a la estructura de las cosas. En esta dinámica el objeto mundano queda pues apresado por el cuerpo, "atascado" en el cuerpo, en su plena presencia carnal. La dualidad se interconecta por una "comunidad", es decir, por una co-existencia "sincronizada".

Por consiguiente, el sentir es una modalidad de la interrelación sujeto y mundo a través del cuerpo. Es por ello que Merleau-Ponty hace uso de la expresión de Herder: somos *sensorium commune*, la cual expresa muy bien lo que hasta ahora se ha expuesto con respecto al cuerpo⁵¹.

1. El espacio.

Crítica.

Si la intencionalidad es una nueva forma de entender al sujeto, entonces el mundo que este percibe será otro del que explica el pensamiento clásico. El espacio, por ejemplo, no es ni el "espacio espacializado", de la física determinista, ni el "espacio espacializante", de la geometría trascendental. Según Merleau-Ponty la confrontación del espacio con nuestra experiencia revela que éste está fundado por una síntesis distinta a la de una conciencia o a la de una objetividad absolutas. Cuando la reflexión se introduce en la existencia, en vez de rehacer en sentido inverso un camino ya recorrido por la constitución⁵², tanto el empirismo como el intelectualismo enfrentan verdaderas

⁵¹ *Id.*, p.253

⁵² *Id.*, p.258

dificultades para dar razón de la experiencia del espacio. En primer lugar, esta experiencia puede explorarse solamente a través de aquellas determinaciones espaciales que lo evidencian, como son la orientación, la profundidad, el movimiento y la experiencia global del espacio mismo, porque el espacio "no se le puede observar ya que está supuesto en toda observación"⁵³. En segundo lugar, para llevar a cabo dicha exploración el filósofo francés retoma algunos experimentos, y las interpretaciones dadas por sus autores, de Stratton y de Wertheimer⁵⁴ para explorar la orientación y el movimiento, y también algunos ejemplos clásicos que se refieren a la profundidad, como la visión en perspectiva de un camino que se aleja o la axonometría de un cubo cuya posición resulta ambigua. Veremos, entonces, cómo Merleau-Ponty resalta las fisuras del pensamiento clásico a la hora de explorar cada uno de aquellos términos.

Por ejemplo, las interpretaciones sobre el espacio orientado de la psicología empirista y de la psicología intelectualista resultan "ininteligibles". Para la primera, de la cual es partidario Stratton, la orientación del «arriba» y el «abajo» son contenidos de los datos sensoriales, de allí que las direcciones tengan un carácter sensiblemente establecido. Para la psicología intelectualista, como la de Wertheimer, las coordenadas de referencia son constituidas y colocadas por el sujeto, reduciendo la orientación a un relativismo subjetivo. Con el empirismo surge la diferencia entre «derecho» e «invertido» y con ello el esfuerzo por explicar las razones del uno y el otro. El intelectualismo ni siquiera contempla la posibilidad de que se den varias orientaciones.

La profundidad es también problemática para el pensamiento clásico. Desde Berkeley hasta los psicólogos de la Gestalt (o de la Forma), la profundidad es sobre todo desgarrada de su condición existencial. Para Berkeley, por ejemplo, la profundidad no

⁵³ *Id.*, p.269

⁵⁴ En la tercera parte de este trabajo expondremos los contenidos de estos experimentos.

puede existir, ésta se ofrece a la vista sólo como una abstracción ya que las imágenes proyectadas en la retina son planas; la profundidad coincide pues con la anchura. Para la *Gestaltpsycologie* la profundidad es un fenómeno que se explica según las condiciones o causas sensoriales de la magnitud aparente y la convergencia. La organización en profundidad se conforma como una ley la cual "aparece cuando cierta magnitud de la imagen retiniana o cierto grado de convergencia se producen objetivamente en el cuerpo"⁵⁵.

Para explorar el movimiento, Merleau-Ponty no critica los resultados sino las actitudes. Por una parte está la del lógico, la cual "descompone" el fenómeno en movimiento y móvil. Por la otra, está la actitud del psicólogo la cual, a partir de un rechazo al análisis racional, explica el fenómeno del movimiento como "un fenómeno psíquico" de la misma índole del color y la forma. Al distinguir el móvil del movimiento, el lógico tiene que introducir la serialidad del espacio y el tiempo para superar el argumento de Zenón: distinguir los dos componentes conlleva a concluir que en definitiva el móvil no se mueve y por tanto no existe el movimiento. El psicólogo introduce en cambio la noción de motor en cuanto a elemento que justifica lo que se evidencia en la experiencia del movimiento, y en esto el psicólogo aventaja al lógico. Según Merleau-Ponty debemos aprender de las afirmaciones y contradicciones de las dos actitudes si queremos explorar a fondo el fenómeno del espacio.

Por último, entre las determinaciones espaciales señaladas por Merleau-Ponty, el espacio antropológico es el más problemático de tematizar y explicar para el pensamiento objetivo. Éste, al partir de lo posible y la evidencia, rechaza algunos hechos de la experiencia. Por ejemplo, las experiencias espaciales del sueño, del mundo mítico y de

⁵⁵ *Id.*, p.273

ciertas enfermedades mentales se comprenden como desórdenes, como anormalidades, como “apariencias confusas del verdadero espacio, único y objetivo”⁵⁶.

Descripción.

El espacio, nos dice Merleau-Ponty refiriéndose a Kant, aparece primeramente como un medio contextual. Como tal, el espacio no contiene dentro de sí las cosas, como un gran objeto dentro del cual están los demás objetos sino que es verdaderamente un medio, es decir, una situación “gracias a la cual es posible la disposición de las cosas”. El espacio no es un objeto incluyente, es un fenómeno proporcionador. Pero, el espacio kantiano es una forma pura de la sensibilidad, reside en el sujeto y es *a priori* a toda experiencia. Aunque Merleau-Ponty parece reconocer el valor de la propuesta kantiana, nos señala insistentemente que es precisamente en la experiencia del espacio donde podremos ver los rasgos esenciales del fenómeno espacial.

En general, todas las experiencias espaciales, el espacio orientado, el espacio profundo, el espacio móvil y el espacio vivido, dejan entrever dos aspectos principales: el vínculo del sujeto con su entorno y el mundo pre-objetivo. Los experimentos relativos a la orientación espacial, por ejemplo, revelan que el comportamiento espacial se estructura según niveles espaciales. Es decir, a cada orientación le corresponde un «nivel espacial», dicho nivel se logra cuando el cuerpo y su mundo entran en sintonía. Cada nivel, además, implica un anclaje a un nivel anterior; si regresáramos nivel por nivel hasta llegar al primer nivel, aparece un anclaje originario. Con esto Merleau-Ponty formula uno de los aspectos más complejos de su filosofía del cuerpo, en el fondo del sujeto comprometido con su entorno, en lo originario, existe otro sujeto “antiguo”, incluso anterior a sí mismo,

⁵⁶ *Id.*, p.304

“un cuerpo anónimo”, como así lo llama. Esto se expondrá con mayor precisión en la última parte del texto.

La profundidad es la dimensión espacial más existencial de todas. La profundidad, por una parte, anuncia “el vínculo indisoluble entre las cosas y el sujeto”. Por la otra, es una dimensión espacial que permite que las cosas se envuelvan unas dentro de otras. En otros términos, es una “síntesis”, que no es permanente sino “transitoria”. Los experiencia de la profundidad revela dos fenómenos que demuestran su carácter existencial, ellos son la convergencia y la magnitud aparente. Al igual que la orientación, la profundidad también indica una base pre-objetiva y anterior a toda conciencia.

El movimiento no es un hecho propiamente objetivo ni completamente subjetivo. El movimiento es un fenómeno global que habita el objeto y se evidencia en el sujeto. Por lo tanto, el movimiento manifiesta la presencia indisoluble tanto del espacio como del tiempo en el hecho perceptivo. Merleau-Ponty afirma que el movimiento es una modulación de un medio contextual, en el cual el sujeto se ancla en un fondo para relacionar y poder captar la diferenciación que ocurre con respecto al anclaje. El cuerpo es, pues, el fondo de anclaje y sobre éste aparece el movimiento. Es así como podemos decir que el movimiento es “un fenómeno de nivel” que supone un cierto anclaje.

Por último, tenemos a la experiencia del espacio antropológico. Ésta tiene que ver con el acto de fijación o anclaje al cual nos referíamos anteriormente. Ahora bien, esto significa que el espacio no es una cosa exterior, sino algo que se muestra en el vínculo del sujeto perceptor con su mundo; “el espacio se funda en mi relación con las cosas”. Es por ello que, según nos afirma Merleau-Ponty, nosotros nos vinculamos a las cosas por una intencionalidad, que se muestra en la forma de un afecto, un atractivo o un interés. La distancia entre el sujeto y el objeto intencional es física y existencial a la vez. Es ésta distancia vivida la que precisamente mide “la amplitud de mi vida”. Todo esto se

evidencia en los llamados espacios antropológicos que son aquellos de la poesía, de los sueños, de los mitos. Sin embargo, la experiencia de estos espacios revelan la presencia de otro espacio, el que Merleau-Ponty llama a veces objetivo, a veces natural. Esta aparente dualidad de espacios no se presenta por separado en la actitud natural, ambos se manifiestan apoyándose mutuamente uno sobre el otro, sin ninguno poseer una relevancia sobre el otro.

Sentido.

¿Cuáles son las conclusiones que resultaron de explorar y reflexionar sobre cada uno de las determinaciones espaciales? De la orientación descubrimos que existe un sujeto anterior a la reflexión; de la profundidad que hay una vinculación estrecha del sujeto a su mundo; del movimiento que la coexistencia se da en una doble dimensión de espacio y tiempo; y del espacio vivido que se da un equilibrio entre espacio antropológico y espacio objetivo. Pero, ¿cuál es el sentido de estos hallazgos para el discurso de la percepción?

Tal y como lo formula Merleau-Ponty, la percepción del espacio es “un fenómeno de estructura”, lo que significa que su comprensión puede sólo venir por vía de observar el comportamiento de dicha estructura. En tal hecho está, por una parte, el sujeto perceptor y por el otra está el mundo, el entorno que circunda al sujeto. De allí se desprende el que el espacio sea abordado a partir de sus determinaciones dadas en la experiencia. Esto nos señala que vamos en dirección de un subjetivismo que pretende ser verdaderamente extremo: el único y verdadero lugar de la percepción es el sujeto comprometido, no un trascendente ni uno ficticio, uno concreto, real y en el mundo.

Entonces, percibir el espacio no es como percibir una cosa, es estar en una situación y reconocer lo que allí acontece. Merleau-Ponty nos dice que el espacio no se le

puede observar porque está supuesto en toda observación, en otras palabras no se puede objetivar. El espacio se manifiesta en la existencia, no podemos desprendernos de él para mirarlo desde afuera. Lo que nos queda de él son sólo sus rasgos. El espacio percibido es pues la situación existencial en la cual estamos. Por esta razón nuestro autor afirma que "el espacio es existencial", de la misma manera que "la existencia es espacial"⁵⁷. He aquí el corazón de la discusión merleau-pontiana sobre el espacio: una ontología del espacio conlleva a una ontología general y *vice versa*. La reflexión del espacio presupone el mismo problema de la reflexión existencial; estamos sumergidos en ellos, y no podemos escaparlos para contemplarlos y estudiarlos. Ambos son fenómenos que vivimos y que podemos nombrarlos por una aproximación a través de sus rasgos, de sus determinaciones.

El espacio existencial y la existencia espacial se dan por la coexistencia entre el sujeto y el mundo. El vínculo que se da entre los dos, es ante todo, un vínculo intencional. El sujeto se dirige hacia el mundo en la medida que éste lo atrae. La reflexión sobre el espacio antropológico reveló, entonces, que el espacio ya no es un fenómeno exterior, sino que es vivencial. Las relaciones o determinaciones espaciales no son objetivas, son expresivas. La expresión, como dice Merleau-Ponty, es anterior a toda forma-contenido. El espacio antropológico está construído dentro del espacio objetivo. Además, la estructura del espacio es también espacio-temporal. La presencia de un objeto que percibe el sujeto es precisamente el reconocimiento de la co-existencia de ambos. Están presentes porque están enfrentados, uno frente al otro, en donde dicha presencia está a su vez arropada por "una ola temporal", en la cual la presencia presente es precedida por una anterior y luego es lanzada hacia otra posterior. Esto es lo que permite

⁵⁷ *Id.*, p.308

que las cosas permanezcan idénticas en el pasado y en el futuro. El campo de presencia de las cosas es, pues, bi-dimensional: es espacial y temporal.

En consecuencia a todo lo anterior, podemos entonces decir que el cuerpo es la garantía para la percepción, en cuanto a lugar de inherencia y fijación al mundo. Pero, Merleau-Ponty nos señala que existe una diferencia entre la actitud perceptiva y la actitud natural. El cuerpo puede estar en actitud percipiente o en otra actitud que no percibe y que llama, como Husserl, natural. En otras palabras la percepción es "una función abstracta que implica una vida más profunda de la conciencia". En la actitud natural, lo que tengo es "un flujo de experiencias" que de por sí justifican todo lo hayado anteriormente. La relación sujeto-mundo se da de igual manera, sin embargo, en la percepción el acto natural se vuelve presente a mí mismo, se hace consciente. Por consiguiente, las diferencias entre las dos actitudes deben ser resaltadas: la percepción es intencional, la actitud natural existencial; en la primera se manifiesta la conciencia y en la segunda el ser en situación. Solo se es en situación; el ser no está nunca aislado y aparte. A partir de esto se abre la discusión sobre el ser y el aparecer, la percepción y la ilusión, lo verdadero y lo falso, y el desarrollo de nuestra discusión sobre el espacio que se ampliará en la próxima parte de esta investigación.

2. La cosa y el mundo natural.

Crítica

En este punto las referencias críticas que hace Merleau-Ponty parecen disminuir. Solamente se aboca a señalar brevemente algunos aspectos de las filosofías de Kant y

Descartes sobre el problema de la cosa y la realidad. Con respecto a Kant, Merleau-Ponty indica un acierto importante: la posibilidad de una experiencia interna depende de una externa. Con esto ratifica el postulado de la co-existencia entre dos elementos, necesarios el uno para el otro (fundamento de la dialéctica). Sin embargo, Merleau-Ponty critica el hecho siguiente, en el cual tal reconocimiento parece desboronarse frente a una conciencia constituyente: el sujeto arma y construye una unidad conceptual de las piezas dadas (como datos sensibles). Con este procedimiento, dicha conciencia trascendental en definitiva ignora y relega a un plano insignificante los fenómenos del cuerpo y especialmente a la cosa. Éstos quedan, luego, reducidos a meros datos (materia prima) para la labor de la conciencia. Otro aspecto contradictorio del pensamiento Kantiano indicado por Merleau-Ponty es el reconocimiento de la situación del sujeto en la unidad del mundo -abierta e indefinida- en las observaciones iniciales pero, una vez instaurado la tesis constituyente, le da la espalda haciendo de la situación una constitución.

Similar contradicción surge con el *cogito* cartesiano. El *cogito* produce *cogitatum*, es decir, pensamientos constituidos que están a la base sustancial de todas las cosas. Entonces, el fenómeno "pre-objetivo" se salta porque todo recae sobre la producción del pensamiento. Tal razonamiento, conllevará a Kant a reconocer la necesidad de un suelo fundamental de los pensamientos, pero tan sólo los concebirá como reglas determinadas y estáticas, que encapsularán al pensamiento mismo engegueciéndolo a ver la facticidad de las cosas y de la realidad.

Descripción

Luego, ¿cómo existe la cosa? La cosa se hace evidente a nosotros en primer lugar por su magnitud, distancia, color, forma, en fin, por todas aquellas características propias que decimos son constantes. ¿Son estos atributos del objeto o del sujeto? Merleau-Ponty

dice que “la constancia de las cosas se funda en la conciencia del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias”⁵⁸. Lo importante es entender lo que significa el mundo como horizonte: todo está en el mundo, y sobre su horizonte nuestra mirada las evidencia. Hay cosas si hay sujeto perceptor. Bien, pero ¿qué es lo que les da, precisamente, la constancia de sus atributos perceptivos? Por una parte, la magnitud y la forma son modalidades de la existencia; no son atributos o características que se colocan como etiquetas sobre las cosas. Ambas son, en otras palabras, expresión de la existencia de ellas; luego, las cosas existen. Merleau-Ponty nos dice que la constancia de la magnitud y la forma es “una función existencial”. ¿Podríamos, por lo tanto, decir que las cosas son como el cuerpo: están instaladas en el mundo? Pareciera que la respuesta es afirmativa. Uno de los problemas en los cuales se puede caer es que el cuerpo sea comprendido como objeto precisamente porque éste sufre la misma instalación en el mundo.

Con el color y la iluminación sucede algo similar, son también modalidades de la existencia. De hecho, estas dos son “intermediarios que conducen la mirada”, y que en todo caso permiten la fijación. Pero, lo que percibimos no es tan sólo la cosa, la aprehendemos envuelta de mi propia experiencia perceptiva; la cosa es “una trascendencia en una estela de subjetividad”⁵⁹. Decimos esto porque la cosa se percibe tanto por las apariencias, que llamábamos atributos, como por el sentido. Las apariencias, en primer lugar, reclaman la atención de todos los sentidos, en una forma unificante. El sentido, en segundo término, no es algo que le añado como perceptor, sino que es algo ya presente en la cosa misma: “el sentido de una cosa la habita”⁶⁰. Merleau-Ponty nos señala que apariencia y sentido aparecen, se hacen evidentes, en la cosa de forma inmediata, a la vez. Este es el meollo de la expresión. Ahora bien, cuando capturamos la apariencia y el

⁵⁸ *Id.*, p.330

⁵⁹ *Id.*, p.339

⁶⁰ *Id.*, p.333

sentido de la cosa estamos haciendo experiencia de ello, es decir, estamos coexistiendo con el fenómeno en cuanto a que éste está al alcance. Es así como la propia experiencia brota en el acto y se manifiesta dejando sus rastros en el fenómeno perceptivo.

Lo que aparece en esta dinámica es un fondo que también amerita explicación: el mundo. Pero, ¿qué es el mundo? El mundo se reconoce ante todo como una unidad, que definitivamente nos anticipa y precede. No somos nosotros quienes constituimos el mundo, éste es algo exterior y diferente. El mundo se evidencia primero como espacio y luego como tiempo, es decir, en sus dos dimensiones existenciales. El soporte de este mundo lo llama Merleau-Ponty "mundo natural". Este es "el horizonte de todos los horizontes" y como tal es la máxima garantía para el acontecimiento de todas las experiencias.

Por último, una prueba contundente de la experiencia del mundo, de las cosas, de lo real, como fenómeno que manifiesta el entrelazamiento del objeto y el sujeto es la alucinación. En la alucinación el sujeto está desvinculado con el mundo y vive en una evocación personal e individual de una "pseudopresencia" del medio contextual.

Sentido

Henos aquí, frente al sentido de la cosa y lo real. En primer lugar, mi cuerpo está afuera y en frente de las cosas; las apariencias que yo aprehendo de ellas están envueltas por mi "actitud corpórea". Esto significa que la propia subjetividad no constituye a la cosa, sino que se relaciona con ella, entrelazándose más no confundándose. Lo que captamos de la cosa, a través de los sentidos, son sus apariencias (y algo más) y éstas generan una situación dinámica, de respuesta, y no meramente pasiva. Las apariencias se fundan sobre una "certeza del mundo", que llamamos realidad. Cuando las apariencias corresponden con la "armazón de relaciones" que de algún modo tenemos previamente a cualquier percepción (unidad pre-objetiva de la cosa), entonces las apariencias las

reconocemos como reales. No obstante, las apariencias pueden ser engañosas, y lo son cuando son indeterminadas. Es por esta razón que podemos distinguir entre lo real de lo irreal, por lo general, aún cuando a veces padecemos del engaño. Entonces, la realidad se conforma como unidad, como mundo, que sin embargo, por ser cierta (no-engañososa) no es determinada y acabada; aparece como tal pero no es así. Esta unidad es, en cambio, abierta e indefinida; y mi cuerpo se encuentra allí situado (ser-en-situación) como "agente", es decir, como una especie de miembro activo.

En segundo lugar, y como continuación al anterior punto, la percepción de la cosa posee una condicionante: hay que vivirla. La cosa no se percibe sólo, se percibe envuelta por la experiencia. El reclamo a la totalidad de los sentidos accionado por la cosa, pone al cuerpo en movimiento, en situación intencional. Este es, precisamente, el inicio de la experiencia, es decir, de la evidencia. En esta situación, necesaria y fundamental, la intencionalidad del cuerpo se lleva a cabo, consumándola, porque lo que se da es un "acoplamiento" entre la cosa y el cuerpo; acoplamiento que Merleau-Ponty llama también "comunidad o comunicación".

Ahora bien, las percepciones vienen una tras la otra, pero no como sucesos diferentes que se suceden sino que cada percepción "pasa en la otra", es decir, una percepción contiene la anterior y anticipa la posterior, conformando así un "flujo" no fragmentado y unificado. Es lo que ya habíamos mencionado antes como "síntesis de transición". Esta modalidad existencial en la cual se da la percepción nos habla de una "contradicción": aun cuando la percepción de la cosa aparece en el momento de una "síntesis", esta parece ser determinada y acabada, sin embargo es todo lo contrario. Merleau-Ponty nos dice "la misma razón me hace presente aquí y ahora y presente en

otra parte y siempre, ausente de aquí y de ahora y ausente de todo lugar y tiempo”⁶¹: ubicuidad y ausencia en el espacio y el tiempo. Es como si todo lo que construye y constituye, al mismo tiempo destruye y deshace; esto es lo que precisamente sucede en el tiempo. Todo queda ultimadamente reducido a la forma del tiempo, es decir, a la medida del ser. Contradicción que se lee como ambigüedad y que Merleau-Ponty señala como “la definición de conciencia o existencia”. Aunque parezca paradójico, este es el fundamento de la apertura que muestran el mundo y las cosas. El ser intencional, el cuerpo, en otras palabras, el yo, está arropado por esta imperfección que le permite estar abierto también al fenómeno que frente a sí se despliega a cada instante.

Por último, quisiéramos señalar que toda esta reflexión y descubrimientos sobre la percepción nos está hablando de una superación de la subjetividad. La subjetividad moderna, inaugurada por Descartes y continuada hasta inclusive la fenomenología última de Husserl, la cual es una subjetividad constituyente, aparte y autónoma. La superación de esta posición, por la que Merleau-Ponty nos conduce, es una subjetividad comprometida, en situación, que no puede separarse ni abstraerse. El sujeto está anclado en el mundo, existe en el constante relacionamiento que acontece entre él y las cosas. Esta es la razón, por la cual se habla de “ser-del-mundo”, como equivalente a “ser-en-situación” o cuerpo perceptor. Este es el terreno al cual se dirige Merleau-Ponty, pero primero hay que investigar que sucede cuando el sujeto-cuerpo, el yo, percibe al otro, al otro sujeto, al otro cuerpo, que también es ser-en-situación.

3. El otro y el mundo humano.

Descripción.

⁶¹ *Id.*, p.345

Ni el empirismo ni el subjetivismo pueden contemplar dentro de sus planteamientos la posibilidad del otro, del *alter ego*, por lo tanto ninguna de ellas sirve como instrumento para explicar el fenómeno social y cultural. De cualquier modo, ambas filosofías reducen el *alter ego* a objeto, y esto es el problema que queda planteado para Merleau-Ponty: entonces, ¿cómo se puede superar esta reducción objetivista?

Tenemos por una parte al objeto del otro, y por otra, al otro sujeto. El objeto del otro u objeto cultural (hecho o utilizado por otro) tiene la particularidad de ser reflejo o manifestación de su origen. "Cada objeto emite una atmósfera de humanidad", que a veces es clara y a veces opaca⁶². Dicha atmósfera se traduce en una especie de "presencia anónima" del otro. Podríamos decir entonces, que parte del sentido que los objetos tienen previo a nuestro contacto con ellos, es esa atmósfera presencial que nos habla, nos refiere a otra conciencia que de alguna forma había quedado entrelazada en tal objeto. Es la posición sostenida de que las cosas están "preñadas" de la conciencia que las hizo o que incluso las usó y todavía usa.

Otro modo de evidenciar al otro sujeto es por medio de su cuerpo, es decir, de sus acciones, intenciones, rostro, comportamiento, etc. Pero, ¿qué es lo que en realidad reconocemos de él? Reconocemos, precisamente, que el cuerpo del otro es portador de un comportamiento, que es arrastrado por una subjetividad análoga a mí mismo. Ver al otro es verse a uno mismo. Así como nosotros nos reconocemos como una potencia sinérgica, como movimiento hacia el mundo en donde el cuerpo es una prolongación de sus propias intenciones, así mismo se nos presenta el otro cuerpo. Merleau-Ponty dice que la evidencia del otro es posible por la propia opacidad personal, es decir, que la presencia de sí mismo no se le da al sujeto de forma transparente y total. Y este es precisamente el fondo de la intersubjetividad husserliana.

Sentido.

¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, que el otro no es un objeto, por lo tanto, no se percibe como tal. El otro es una modalidad del ser. Pero, según nuestro filósofo, son dos los modos de ser: uno es el "ser-en-sí", que es el modo de las cosas expuestas en el espacio, y el otro es el "ser-para-sí", que es el modo de la conciencia --el ser reflexionante. Lo paradójico es que el otro es percibido como un "ser-en-sí" y, sin embargo, éste posee la cualidad de "ser-para-sí". Esta dualidad ontológica nos indica sobre todo un problema: la comprensión de la intersubjetividad es un problema perceptivo. Captamos al *alter ego* en cuanto a su condición de ser un cuerpo portador de una existencia, en otros términos, en cuanto a "ser-del-mundo" como nosotros mismos.

En segundo lugar, la fenomenología del otro nos conduce a reconocer que tanto el propio cuerpo como el otro participan de un medio que le es común a los dos y permite el reconcimiento, o comunicación, mutuo. Este fondo co-habitado por ambos es lo que Merleau-Ponty llama "existencia anónima", la cual viene a ser, a la vez, una segunda razón para explicar la intersubjetividad. Pero también nos señala que este fondo anónimo implica una contradicción insuperable, "un obstáculo para la solución del otro".

Tratemos de explicar esto. El fondo anónimo es, en otras palabras, el fenómeno que funda la propia subjetividad y la posibilidad del otro. Como «ser-del-mundo», nos encontramos situados frente al mundo, frente a las cosas, frente a las otras subjetividades. Pero esta supuesta determinación, de estar situado, se deshace en el siguiente instante y tiene que ser re-constituida de nuevo para poder re-aparecer; este es un fenómeno que ocurre de forma inagotable. A esta situación contradictoria, de presentación y des-presentación, Merleau-Ponty la llama vida ambigua o trascendental. Cada percepción

⁶² *Id.*, p.359

abre el horizonte hacia una experiencia particular del mundo, que no lo puede abarcar en su totalidad sino que empeña una parte dejando por descubrir el infinito que le sucede. El sujeto no es otra cosa sino aquella ambigüedad que es a la vez el naturante y el naturado, lo finito y el infinito. A esta contradicción, a esta vida ambigua, a este solipsismo vivido -insuperable e irrecusable-- es que llega la fenomenología de Merleau-Ponty abriendo así, un nuevo panorama sobre la realidad del mundo en el cual existimos.

C) Una nueva subjetividad: el ser-para-sí y el ser-del-mundo.

i. El *Cogito*.

Crítica.

Descartes es uno de los pensadores más importantes de Occidente porque es él quien inaugura todo el proyecto del pensamiento moderno. Entre los aspectos fundamentales de dicho proyecto, el *cogito* fue, sin lugar a dudas, la formulación que más a dado de hablar. Con la expresión *Cogito ergo sum*, se abrió una nueva temática en la reflexión filosófica: el sujeto. *Cogito*, es decir, yo pienso, quería en aquel entonces referirse a esa instancia en la cual la realidad completa se funda, se origina, se constituye. Para Descartes, esta instancia coincidía con el puro pensamiento, se concebía como una actividad metafísica que por su condición no podía estar involucrada con los aspectos de la extensión, de la corporeidad humana. El *cogito* cartesiano se convierte, pues, en un ser independiente, eterno, único e imparticipable. Aunque propias de la propuesta cartesiana, estas características forman parte, a la vez, de la contradicción del mismo planteamiento, que el mismo Descartes no pudo superar. Por ejemplo, la condición absoluta del «yo

pienso» hace imposible vislumbrar la aparición del *alter ego*, como pensamiento e incluso como absoluto divino⁶³.

El surco formado por el *cogito* cartesiano determinará el resto del pensamiento moderno desde Hume hasta Husserl, en cuyo desarrollo la constante será el intento de fundamentar la subjetividad. El lugar que ocupa Merleau-Ponty en esta línea del pensamiento es determinante: instalado en la actitud fenomenológica llega a una comprensión reconciliadora, más allá de la subjetividad trascendental husserliana y más allá del nihilismo de Nietzsche o la hermeneútica de Heidegger.

Descripción.

Necesitamos comprender, entonces, el *cogito* que anuncia Merleau-Ponty. En primer lugar, el aspecto que define a este *cogito* es una fuerza, “un poder de anticiparse y lanzarse a sí mismo” en cada situación existencial que acontece⁶⁴. Se anticipa porque se encuentra ya antes de los fenómenos en acto y, a la vez, se lanza al mundo --como intencionalidad-- porque reanuda en cada instante una constitución que previamente se había des-constituido en el momento anterior. La conexión con los fenómenos de la intencionalidad y la temporalidad es, por tanto, implícita. En lo que se refiere a la intencionalidad, debemos decir lo siguiente. Ese “poder” que define y da forma al *cogito* es el acto que evidencia al *cogito* mismo. El *cogito* no es una invención, es, en efecto, un fenómeno. Es por medio de éste que descubrimos y reconocemos la propia intencionalidad. Somos “movimiento de trascendencia”, y por tanto descubrimos el propio ser como nos descubrimos en cuanto seres-del-mundo, encajados en una realidad que nos constituye y trasciende. Luego, podemos decir que el *cogito* es reconocimiento

⁶³ Algunos autores señalan que Descartes tuvo que introducir forzadamente la idea de Dios en su discurso por temor a la inquisición.

⁶⁴ *Id.*, p.381

de nuestro propio «ser-en-situación». Por esto es que Merleau-Ponty dice que el pensamiento no contiene al ser, tal como se explicita en *cogito ergo sum*, sino que el primero se encuentra “reintegrado” al segundo, formando una sola cosa unificada que se manifiesta de distintos modos. O sea, aquello que reconoce no es ni sólo pensamiento, ni ser absoluto, sino algo paradójico y contingente.

Además, este *cogito* se apoya sobre otro *cogito*, que Merleau-Ponty llama “tácito”. Tal como se perfila el *cogito*, este último es también una experiencia, pero cuya particularidad reside en que es anterior, aparece previamente a la puesta en situación. Este fondo silencioso es “una vivencia de mí por mí” fundamental porque anticipa a la existencia situacional. Pero, ya bien sea el *cogito* solo o el *cogito* tácito, ¿acaso no estamos hablando de la conciencia? En efecto, todo pareciera indicar que sí. El autor dice “soy una experiencia ... inseparable de sí misma”⁶⁵, indicando con éste que conciencia y *cogito* son sinónimos, son rasgos análogos del “para-sí”. Y a esto le agrega que el “para-sí” tiene como “médula ontológica” el carácter de ser-del-mundo, como entrelazamiento del cuerpo y su mundo. Es precisamente por el desenvolvimiento de esta relación que se da una identificación con la temporalidad. El *cogito* es, en efecto, testigo y víctima de la temporalidad. La subjetividad entendida como en-situación, como temporalidad “que se explicita y afirma en cada presente” es recogida y encontrada, precisamente, por el *cogito* mismo. Podríamos resumir, por consiguiente, que el *cogito* es aquel punto o instante de la subjetividad que reconoce el “acontecimiento trascendental” de ser tiempo.

Sentido.

⁶⁵ *Id.*, p.383

“Nosotros somos una visión del mundo”; esta es una de las afirmaciones claves que de algún modo resumen la postura merleau-pontiana. En otras palabras, somos una modalidad de la existencia que puede reconocerse para sí misma. Simplemente el hecho de que podamos decir afirmando que somos una visión, esto evidencia un acto de apercepción, como diría Leibniz, o introspección, como propondrían luego los psicólogos de la conciencia. Esta afirmación es un pensamiento que se piensa a sí mismo; para Descartes éste era absoluto y luego para Kant era constituyente. Pero lo que Merleau-Ponty nos señala es que “todo pensamiento de algo es al mismo tiempo conciencia de sí, y la conciencia de sí es el ser mismo del espíritu en obra”⁶⁶. El pensamiento no es un producto elaborado después de otros pasos previos, sino surge, coincide con la misma percepción, con la misma experiencia. Merleau-Ponty da como ejemplo el fenómeno del lenguaje: “el lenguaje toma sentido cuando hace situación”⁶⁷. Eso, por una parte, y por la otra, el pensamiento se identifica con la conciencia, la cual a su vez, se muestra como manifestación misma del ser en acto. La conciencia por lo tanto no es un sustrato, estable y estático, sino que es el mismo acto, que podríamos llamar a veces percepción, a veces pensamiento, a veces ser-para-sí. Con esto se resuelve el problema de distinguir conciencia y *cogito*.

En este punto el “ser-en-sí” coincide con el “ser-para-sí”, es decir, conciencia y existencia se encuentran en la actividad vivencial. Esta forma de ser en acto es dinámico por cuanto implica el movimiento de esos dos fenómenos, los cuales van al encuentro mutuo. Este movimiento es precisamente la intencionalidad. Regresamos siempre a este aspecto fundamental, “la conciencia es siempre conciencia de algo”. Toda intencionalidad, como relación es por tanto movimiento, arranca de un punto, tiene un

⁶⁶ *Id.*, p.387

⁶⁷ *Id.*, p.402

anclaje desde donde parte, y éste se ubica en el origen de la experiencia. El origen de esta intencionalidad se ubica en una "certeza del mundo", que precede todo conocimiento. Es un origen lleno de verdad, sobre el cual se lanzan todas las hipótesis y todos los actos de comprobación.

Pero recordemos que este acto no es independiente ni aislado. La intencionalidad es, pues, también visión del mundo. Como tal, podemos hablar de una inherencia del sujeto al mundo. Esta inherencia, por una parte, hace que el campo de todas nuestras experiencias sea el mundo, y por la otra, permite que el sujeto se experimente como unidad, aunque ésta no sea acabada sino como mero esbozo. Y he aquí la conexión con la temporalidad. En la misma medida que el sujeto posee estas características, también el tiempo se muestra de igual manera.

ii. La temporalidad.

Crítica.

El tiempo es una de las temáticas más duras y recurrentes de la filosofía. Nuestro autor, antes de entrar a exponer su visión al respecto, critica la concepción heracliteana, al igual que la psicológica. Merleau-Ponty nos dice, en relación a la primera, que la metáfora del tiempo como río que fluye es "muy confusa" porque, ante todo, objetiviza al tiempo. Es decir, el tiempo considerado así es una sustancia, que posee autoconciencia, lo que no es cierto. "El tiempo supone una visión, un punto de vista, sobre el tiempo"⁶⁸, necesita, pues, un observador, un protagonista que lleve a cabo la experiencia misma de acontecer en el tiempo.

⁶⁸ *Id.*, p.419

Similar actitud objetivizante se encuentra en el formular el tiempo como “una sucesión de horas”, como lo hace la psicología. Esta concepción divide en partes el tiempo, por ejemplo los recuerdos y las proyecciones, y las ubica en la mente como “datos de la conciencia” que necesitan ser agrupados y organizados luego para que surgan así nociones como pasado, presente y futuro.

Descripción.

De estas críticas, nuestro autor nos señala ya algunos rasgos importantes de la temporalidad. En primer lugar, como el tiempo ni es sustancia ni proceso, el tiempo “nace de mi relación con las cosas”⁶⁹, no es algo ajeno o externo que mide o afecta al sujeto. En segundo lugar, los vestigios o las proyecciones nos hablan de una compenetración del sujeto en el mundo donde la conciencia es la que “despliega” el tiempo. Esto nos da como resultado un tiempo que debe ser pensado como una unidad, como un fenómeno que no tiene partes ni componentes, tan sólo rasgos que podemos describir. El tiempo, por no estar completamente constituido, no «es» sino que se hace.

Lo que aquí nos señala Merleau-Ponty es en esencia la dependencia o inmanencia de éste al sujeto, al cuerpo, que debemos explorar en su estado naciente, cómo surge y se hace presente a nosotros. “Es en mi «campo de presencia» en sentido lato –este momento que paso trabajando con, tras él, el horizonte del día pasado y, delante, el horizonte del atardecer y la noche- que tomo contacto con el tiempo, que aprendo a conocer el curso del tiempo”⁷⁰. Y lo que logramos conocer a través de esta experiencia originaria es un rasgo del tiempo aun más íntimo: “el tiempo es una red de intencionalidades”⁷¹. Por una parte esto nos habla de la vinculación dinámica que se da entre el pasado, el presente y el

⁶⁹ *Id.*, p.420

⁷⁰ *Id.*, p.423

⁷¹ *Id.*, p.425

futuro. Cada presente está cargado de presencia pasada y futura, no existe ni independiente ni aisladamente. Además se da de una manera que está en constante movimiento, constantemente fluye. Pero esto se da por y gracias al sujeto, es decir, es él quien tiene presente en su horizonte tanto las intencionalidades del pasado como las del futuro, y se mueve con ellas. Es la subjetividad que se extiende hacia los diferentes tiempos y la que hace surgir la mencionada "red", quedando, a la vez, atrapada o "confinada" en ella.

Sentido.

Ahora bien, la relación entre temporalidad y percepción es igual a la que existe entre la misma y el espacio. El tiempo, como tal, parte del campo perceptivo del sujeto, porque es en él en donde surge dicho fenómeno. Es por ello que nuestro autor dice "el tiempo es alguien" e inmediatamente identifica al tiempo como una dimensión del ser; el tiempo se incorpora a la existencia misma. "La subjetividad no está en el tiempo porque asume o vive el tiempo y se confunde con la cohesión de una vida"⁷². Pero así como la existencia parece desvanecerse constantemente a pesar de parecer permanente, el tiempo también se percibe como algo unitario en su aparente desintegración. Esta aparente unidad acontece porque el tiempo se da por medio de una "síntesis" que también es transitoria. El constante hacerse y deshacerse en un constante fluir es aquello que le confiere unidad y que, a la vez, nos hace percibirlo aparentemente como un objeto. "El tiempo se recomienza: ayer, hoy, mañana, este ritmo cíclico, esta forma constante muy bien puede darnos la ilusión de poseerlo de una vez todo entero, como el chorro de agua nos da un sentimiento de eternidad"⁷³. Pero esta síntesis no es una composición o una

⁷² *Id.*, p.430

⁷³ *Id.*, p.431

receptividad, sino más bien es un modo de ser de la temporalidad que queda por siempre enlazada con la subjetividad. El tiempo constituye al sujeto y el sujeto constituye al tiempo; "hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo"⁷⁴. Por esta razón el tiempo no se percibe como algo externo sino que se vive, se enviste en la propia situación.

El presente adquiere así una preminencia central tanto para el sujeto perceptor como para el tiempo percibido. Es en el presente en el cual actividad y pasividad acontecen como un sólo fenómeno; actividad de hacer surgir el tiempo -el presente con sus horizontes de pasado y futuro- y, pasividad de capturar la naturaleza de la propia temporalidad. Esta paradójica unidad entre objetividad y subjetividad es precisamente la naturaleza de la percepción, que se da en tiempo presente. "En el presente, en la percepción" la conciencia y el ser coinciden porque la conciencia de existir se "confunde" con el acto de existir, y la conciencia está indisolublemente unida a un cuerpo. La temporalidad queda, pues, unida al *cogito*.

iii. La libertad.

Crítica.

Así como Merleau-Ponty ha reflexionado acerca de la relación del sujeto con su conciencia y con el tiempo, considerándolos como fenómenos y no como objetos o causalidades, también indaga en las relaciones con los otros sujetos que conforman el mundo alrededor. Es aquí donde surge el problema de la libertad. En un principio, el planteamiento crítico sobre el cual arranca Merleau-Ponty es sobre los extremos conceptuales de la libertad, entendida como causalidad por un lado y como libertad

⁷⁴ *Id.*, p.437

absoluta del sujeto por otro. Ambas concepciones, la hacen imposible porque tanto la deliberación lógica como la voluntad autónoma de elección no toman en cuenta la densidad de la situación, la situación experiencial que como veremos juega un papel fundamental en el ejercicio de la libertad.

Descripción.

Una de las características de la libertad es la acción, pero como toda acción si no tiene algo más que la sustente y la haga subsistir, entonces desaparece o desvanece por otra acción nueva. Necesita, pues, un campo que haga la libertad “perseverar en el ser”⁷⁵. Ese campo está dado por la relación íntima y conectora entre los elementos circundantes y la subjetividad. “Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria”⁷⁶, nos dice Merleau-Ponty por una parte. Pero también se dan situaciones individuales que definen nuestras acciones, como pueden ser, por ejemplo, un dolor o un temor. Nosotros somos-del-mundo, por tanto estamos en situación con el mundo; nuestra libertad se adapta, “se engrana” al mundo, es decir, a las situaciones que se dan. Aparece, pues, en nuestro ser-del-mundo una forma doble de comportamiento, o como lo llama nuestro filósofo un “doble anonimato”. Los dos rasgos son, pues, una conciencia de sí mismo, o un “para-sí” y un reconocimiento de otra conciencia, vista en el otro, o un “para-otro”. Entonces, el “para-sí” solo se destaca sobre un fondo de un “para-el-otro”, de la misma manera que sucede con la estructura de figura-fondo⁷⁷. Esta es la estructura esencial de lo que Husserl llamó “intersubjetividad” en la cual estamos inmersos como sujetos, como conciencias no aisladas y autónomas sino interrelacionadas a un nivel

⁷⁵ *Id.*, p.446

⁷⁶ *Id.*, p.448

⁷⁷ Ver de p.455 a p. 457

consciente. Es precisamente en esta intersubjetividad que se da el intercambio constante entre una "existencia generalizada" y una "existencia individual". En efecto, "la generalidad y la individualidad del sujeto, la subjetividad calificada y la subjetividad pura, el anonimato de lo impersonal y el anonimato de la conciencia, no son dos concepciones del sujeto entre las cuales tendría que elegir la filosofía, sino dos momentos de una estructura única que es el sujeto concreto"⁷⁸. Y el sujeto concreto es un sujeto libre.

Sentido.

La libertad aquí referida no es, por consiguiente, opción, en el sentido de escogencia voluntaria, porque "la verdadera opción es la de nuestro carácter total y de nuestra manera de ser"⁷⁹. No escogemos autónomamente ni consecuentemente porque no estamos aislados. Ya que nosotros existimos en un mundo constituido pero que "a la vez" está por constituir, ni estamos determinados por siempre por el mundo ni tengo opción absoluta sobre él. Incluso en aquellas situaciones donde elegimos, la generalidad entra a jugar un rol que difumina los límites entre mi libertad y la situación. "Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni conciencia desnuda"⁸⁰. La libertad, según este argumento, es más bien "un encuentro" entre dos situaciones que son propias de la naturaleza en la cual existimos. Interior y exterior, subjetividad y objetividad, se unen, pues, sin destruirse una a la otra, sino co-existiendo las dos a la vez.

⁷⁸ *Id.*, p.458

⁷⁹ *Id.*, p.446

⁸⁰ *Id.*, p.460

Tercera Parte.

DISCUSION DE LA TESIS CENTRAL: La dialéctica espacio-existencia.

Preámbulo.

Hasta el momento solamente hemos revisado los precedentes que sustentan y conducen a la temática principal de nuestra investigación, la cual es el espacio en Merleau-Ponty. Ya concluidas la revisión histórica del concepto de espacio y el análisis crítico de la *Fenomenología de la Percepción* podemos ahora proceder con la discusión específica sobre el espacio siguiendo las pautas indicadas por el discurso merleau-pontiano en la mencionada obra.

Para comenzar debemos tocar uno de los aportes más importantes de la *Fenomenología de la Percepción*, el cual es el señalamiento del carácter paradójico de la percepción. "Existe una paradoja de inmanencia y trascendencia en la percepción", resumía Merleau-Ponty en su discurso *La Primacía de la Percepción y sus consecuencias filosóficas*¹. "Inmanencia, porque el objeto percibido no puede ser extraño para quien lo percibe; trascendencia, porque siempre contiene algo más de lo actualmente dado"². El fenómeno de la percepción envuelve en un sólo acto existencial lo percibido con el percipiente. La reflexión sobre uno conduce al otro porque ambos están íntimamente vinculados. Por esta razón nuestro autor dedica una gran parte de su esfuerzo en descubrir el fondo "eidético" de cada uno de estos elementos, del percipiente y de lo percibido, del cuerpo-sujeto y de su mundo alrededor.

¹ Este es el discurso que dirigió Merleau-Ponty a la *Société Française de Philosophie* en Noviembre de 1946 después de la publicación de *Fenomenología de la percepción*. Éste tiene como intención resumir y defender la tesis central de dicha obra.

² M.Merleau-Ponty, *The Primacy of perception and its philosophical consequences*, p.200

Entonces, y de acuerdo con esto, la percepción del espacio también sería paradójica. La reflexión que realiza Merleau-Ponty sobre el espacio se mueve, sobre el hilo general de la obra, a través de los dos elementos de la dialéctica que se relacionan paradójicamente. Existe un aspecto inmanente del espacio en relación al sujeto que lo percibe como también existe un aspecto trascendente en relación a su sentido o significación general como hecho percibido. Este carácter paradójico lo resume Merleau-Ponty al final del segundo capítulo de la segunda parte de la *Fenomenología de la Percepción* cuando formula que la existencia es espacial y el espacio es existencial³. La primera frase indica la inmanencia, la segunda la trascendencia.

He aquí lo que a nosotros nos interesa estudiar a fondo. La paradoja de inmanencia y trascendencia presente en la percepción del espacio significa para nosotros la base a partir de la cual desarrollaremos nuestra discusión. La manera que enfrentaremos dicha paradoja es, primero, discutiendo las dos formas de acceder a la comprensión del espacio, la de la inmanencia y la de la trascendencia, y luego, concluyendo la discusión con una ontología del espacio, la cual persigue responder a esa pregunta que hacíamos al inicio de este trabajo, «¿qué es el espacio?». En esta parte abordaremos, pues, las dos formas de comprender el fenómeno espacial según el proceder fenomenológico de Merleau-Ponty.

Para iniciar esta tarea debemos introducir algunos aspectos generales sobre el espacio. En primer lugar, todos hemos tenido algún tipo de contacto vivencial con el espacio, como algo real que “aparece” y se hace evidente en nuestra existencia. El hecho de que lo mentemos y lo señalemos como tal, nos hace pensar que el espacio existe, que es algo real. La fenomenología de Merleau-Ponty, en la reflexión abierta y originaria sobre el espacio, nos remite a la experiencia del mismo. Merleau-Ponty nos dice, en

³ M. Merleau-Ponty, *FdeP*, p.308

efecto, que el espacio no es una cosa que pueda ser tematizada, es decir, pensada como algo determinado según fórmulas o conceptos. El espacio objetivado es una reducción del mismo que impide el descubrimiento de su estructura y sentido. Para evitar esto, el espacio es considerado como fenómeno y como tal, la experiencia es nuestro único recurso de acceso. Es sólo en la experiencia del fenómeno espacial que podremos aproximarlo y comprenderlo.

En segundo lugar, la vivencia del espacio es llevada a cabo por nosotros, por nuestro cuerpo-sujeto. En este sentido, el cuerpo es el protagonista de la experiencia espacial y, por tanto, lo podríamos asumir como una especie de *subjectum*, fenomenal y necesario --pero no metafísico. El cuerpo es aquel elemento, ignorado por el empirismo y el intelectualismo, que sirve de punto de partida para toda percepción y para todo conocimiento. La experiencia del espacio pasa también por el cuerpo, por esta razón el cuerpo se convierte en el eje primordial de la reflexión sobre el espacio.

Ahora bien, cuando Merleau-Ponty se lanza a descubrir el espacio en la experiencia descubre algo sorprendente, descubre el ser, el del espacio y el de nosotros. Espacio y ser se revelan como fenómenos que están relacionados de manera tal que el uno se fundamenta a través del otro, siendo el cuerpo el fundamento de esta relación. Espacio y ser están encarnados por medio del cuerpo que los sostiene y los hace aparecer.

La paradoja que anunciábamos anteriormente, «la existencia es espacial y el espacio es existencial», se fundamenta precisamente en los dos aspectos que acabamos de mencionar: la experiencia y el cuerpo. El recorrido de la discusión sobre el espacio parte, por lo tanto, de la experiencia de percibir el espacio. Dicha experiencia encuentra primero al espacio del cuerpo, donde encontramos cómo la existencia es espacial. Luego la experiencia se dirige al espacio extra corpóreo, al espacio afuera del cuerpo e interesantemente re-encuentra al cuerpo; aquí la discusión hace el camino contrario para

exponer que el espacio es existencial. A lo largo de todo el camino descubriremos, como fondo último, el *«être au monde»* , traducido como «ser-del-mundo» en el texto que hemos utilizado. La nueva subjetividad se define como «ser-del-mundo» por cuanto el sujeto está implicado en el mundo por medio de su cuerpo. La experiencia del espacio, percibir el espacio, nos lleva a afirmar nuestra condición. Es así como la ontología del espacio deviene en ontología general.

www.bdigital.ula.ve

I. *La existencia es espacial: la espacialidad del cuerpo.*

Al haber concluido la reflexión fenomenológica sobre el cuerpo, Merleau-Ponty nos dice que “hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos re-encontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo”⁴. Nuestro cuerpo es re-descubierto como el punto de referencia fundamental para nuestra existencia. De acuerdo a esto el cuerpo es “como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema”⁵.

Ahora bien, lo que ahora nos interesa es su comportamiento porque el comportamiento del cuerpo es, ante todo, espacial. Nos dice Merleau-Ponty que uno de sus rasgos esenciales es precisamente su espacialidad. Esto es lo que a continuación discutiremos a fondo.

El propósito que teníamos en la segunda parte aún lo conservamos para esta parte. No obstante, debemos aclarar que en nuestro intento de comprender el texto, a veces nos saldremos de la actitud fenomenológica para introducimos en una actitud analítica e incluso interpretativa. Vimos en la segunda parte cómo Merleau-Ponty llevaba a cabo su fenomenología de la percepción a través de tres discursos paralelos. Para discutir el aspecto de la espacialidad del cuerpo hemos decidido excluir, o mejor dicho, estrechar el discurso crítico con el propósito de precisar con mayor exactitud lo esencial del fenómeno espacial. Siguiendo, entonces, la metodología anterior, nuestra exposición del espacio se estructurará en dos momentos, uno descriptivo y otro significativo. Hacemos esto con el fin de alcanzar los objetivos de nuestra investigación, pero no debemos

⁴ *Id.*, p.222

⁵ *Id.*, p.219

olvidar que cada momento está expuesto de forma entrelazada por lo que uno no actúa sin el otro. En la experiencia fenomenológica no hay proceso sino acto puro de presencia. Hacemos lo mismo pero con mayor precisión.

A) Descripción de la espacialidad del cuerpo.

En primer lugar tenemos que el cuerpo, según Merleau-Ponty, no es el compuesto orgánico de la fisiología, como ya pudimos ver anteriormente, sino que es un modo particular de describir la subjetividad. Este término se refiere a la unidad existencial en la cual habitamos, unidad conformada por el cuerpo físico y por el cuerpo fenomenal. Nuestro filósofo no solo formula su definición de cuerpo sino que nos invita a conocerlo a través de la vivencia del mismo. Es así como descubrimos que éste comporta una espacialidad, determinante para una noción más general de espacio.

Es cierto que el cuerpo físico, por ejemplo, está compuesto de partes: las extremidades, el tronco y la cabeza (y cada una de éstas en sub-partes). No obstante estas partes actúan en conjunto, unificadas y coordinadas por un fenómeno más general y englobalizador que Merleau-Ponty llama con el término "*schéma corporel*", originalmente utilizado por psicólogos como Schilder. Este "esquema corpóreo" más allá de ser el sistema mecánico que mantiene las piezas en su lugar, es la expresión del cuerpo fenomenal, es una especie de bosquejo o dibujo englobalizador que no se representa mentalmente sino que acontece como hecho existencial. El término esquema nos llama la atención porque expresa su carácter gráfico por una parte, y por otra, su naturaleza transitoria. Un gráfico es por lo general un dibujo sintético realizado sobre alguna superficie, un pedazo de papel o la pizarra, que está expuesto a la precariedad de estos materiales, el boceto, por ejemplo, puede ser borrado o desechado. Pero además de

expresar esta particularidad, "el «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo"⁶. La presencia de este esquema no se evidencia por un análisis reflexivo ni por una deducción causal, sino que es anterior a toda tematización, existe ya y se manifiesta en cada acción corporal.

Como ejemplo de esto, nuestro autor nos invita a imaginarnos a nosotros mismos cuando estamos apoyados sobre una mesa o sosteniendo una pipa en la mano mientras estamos parados. En una situación como esta, acontece una especie de tensión especial sobre alguna parte corporal en particular; por ejemplo, cuando estamos apoyados es la mano sobre la mesa, cuando estamos parados es la mano que sostiene la pipa. Sin embargo, cada una del resto de las partes corporales no desaparece de nuestro conocimiento, sino que están allí, se sabe dónde se encuentran. La experiencia nos habla, pues, de ese fenómeno englobador que es el «esquema corpóreo», que permite que permanezcamos como unidad, que no se desperdigen de la atención y el reclamo las diferentes partes del cuerpo. En la vida irrefleja, está presente, actúa, pero pasa por desapercibido. Este «esquema corpóreo», fenómeno de nuestra propia existencia, no lo reconocemos hasta que lo tematizamos.

Cuando estamos apoyados sobre la mesa, toda la tensión se ubica en la mano que retiene todo el peso del cuerpo y se pone en contacto con el borde de la mesa. La mano es ese punto de tensión porque la situación general lo requiere: la inclinación del cuerpo, la ubicación y naturaleza de la mesa, la fuerza de gravedad. En aquella circunstancia, nosotros sabemos dónde está la mano, es decir, la encontramos en nuestro entorno por la tarea que está llevando a cabo, es decir, por su situación. No conocemos su posición como lo hacemos con un objeto cualquiera, sino que conocemos su situación. La mano no es una cosa que está entre la mesa y el resto de mi cuerpo, como nos la haría pensar el

⁶ *Id.*, p.218

análisis reflexivo. La mano es la protagonista de esa situación. En este sentido es que Merleau-Ponty nos introduce a la noción de espacialidad, la espacialidad corporal. El espacio de esta circunstancia está determinado por la situación. "Mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una espacialidad de posición, sino una espacialidad de situación"⁷. Tomamos, entonces, conciencia de la mano y el cuerpo por una experiencia situacional (existencial) más que por una reflexión que pone en evidencia la relación posicional de las partes involucradas. En otras palabras, la situación vendría a ser una realidad envolvente, aquello dentro de lo cual están abarcados ambos la mano y el cuerpo, por tanto, situación y «esquema corpóreo» coinciden por cuanto que ambas son rasgos de la existencia y dan lugar a la experiencia de la espacialidad corpórea.

Ahora bien, este esquema no sólo se manifiesta cuando estamos en reposo, ni es inerte a factores externos. Como ya lo afirmaron algunos psicólogos como Konrad (fenomenólogo alumno directo de Husserl), este fenómeno es dinámico y es a través del movimiento que lo podemos evidenciar con mayor precisión. Incluso en los dos ejemplos anteriores, el esquema corpóreo se presenta como un fenómeno dinámico.

Los dos elementos de la situación son la mano, una extremidad de nuestro cuerpo, y la mesa, un objeto exterior. Ambos están vinculados precisamente por la situación de apoyo. Cuando reflexionamos sobre la misma, la mano se torna como la figura sobre el fondo que corresponde a la mesa. Pero la relación entre los dos elementos de la situación no es un hecho fortuito cualquiera. Merleau-Ponty, en este respecto, nos dice que el cuerpo está "polarizado" hacia las cosas que le atraen o que tiene que asumir como tarea. En el caso en discusión, la mano está polarizada por la mesa en cuanto a que es por

⁷ *Id.*, p.217

medio de ésta que el resto del cuerpo se apoya. En otras palabras, la situación de apoyo se da por un fenómeno de atracción, de compromiso, que nuestro autor llama polarización.

Ahora bien, cuando leemos el término polarización tendemos a remitirnos a la connotación de la física óptica o de la electroquímica. En la óptica, polarizar significa modificar los rayos de luz por medio de refracción o reflexión, de manera tal que no puedan refractarse o reflejarse de nuevo en ciertas direcciones. En la electroquímica, de una pila eléctrica por ejemplo, la polarización se da cuando en uno de los electrodos se depositan partículas de hidrógeno, aumentando la resistencia del circuito y por tanto disminuyendo la corriente que produce. Pero, el término más bien conserva su sentido lato. Merleau-Ponty lo utiliza para explicar que uno de los rasgos más esenciales del cuerpo es su poder de concentrar la atención en una cosa. Entonces, el que el cuerpo esté polarizado hacia las cosas significa, pues, que está en tensión hacia las cosas, tiende hacia ellas, está atraído y conectado. En otras palabras, la polarización corporal es un sinónimo de la intencionalidad husserliana. Según Husserl, la conciencia es proyecto del mundo en cuanto a que la conciencia siempre está dirigiéndose al mundo sin lograr abarcarlo por completo; y el mundo prescribe todo lo que se puede conocer de él a través de su unidad. La intencionalidad es, por lo tanto, la relación proyectiva y receptiva constante en la cual se encuentra el sujeto con su mundo. "En todo *cogito* actual, una mirada que irradia del yo puro se dirige al objeto que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él."⁸ Como relación, la intencionalidad se caracteriza por su naturaleza direccional o dinámica y es por esta razón que Merleau-Ponty nos aclara que para comprender mejor la espacialidad del cuerpo debemos estudiarla en movimiento.

La investigación fenomenológica requiere de una *epoché* para lograr acceder a la experiencia original, como ya bien sabemos. Merleau-Ponty no realiza una *epoché* él mismo sino que hace uso de algunos ejemplos extremos para sondear lo originario de la percepción. Estos ejemplos son casos de estudio propios de la psicología, que han sido plenamente analizados con anterioridad pero que, bajo la lupa de nuestro filósofo revelan evidencias sorprendentes. Para la reflexión sobre el movimiento corporal Merleau-Ponty utiliza el caso de un paciente llamado Schneider, quien sufría de una deficiencia perceptiva que los psicólogos llamaron “ceguera psíquica”. Este es un caso extremo, y poco usual, el cual revela, de modo peculiar, el comportamiento inmediato e indeterminado del hombre, donde el “juicio” se encuentra desconectado por completo.

Observando el cuerpo en movimiento, los psicólogos Gelb y Goldstein evidenciaron dos tipos de movimientos: uno concreto y el otro abstracto. El movimiento concreto es aquel que se realiza irreflexivamente, es espontáneo y no requiere de mediación alguna. En cambio el movimiento abstracto es el que responde a un reclamo o pedido determinado, desde afuera del sujeto, y pone de manifiesto su libertad. Los mencionados psicólogos se han referido a éstos con los nombres *greifen* y *zeigen*, lo que es decir, coger, agarrar o tomar para el primer tipo y señalar o indicar para el segundo.

Un sujeto normal puede realizar ambos movimientos sin ningún problema. En cambio un sujeto como Schneider puede realizar movimientos concretos pero tiene grandes problemas al realizar los abstractos. A continuación señalaremos las observaciones que nuestro autor hace al respecto.

El sujeto, según Merleau-Ponty, está implicado con el mundo de una manera íntima y sobre todo “orgánica”, como ya habíamos señalado. Sus movimientos corporales son respuestas a la tensión en la cual se encuentra con relación a las cosas. Es más,

⁶ E. Husserl, *Ideas*, p.199

nuestro cuerpo se mueve como si fuese halado por unos "hilos intencionales" que ejercen una especie de atracción a distancia. Los movimientos concretos evidencian que esta condición de implicación es pre-objetiva, la realizamos sin ningún tipo de reflexión; como sucede, por ejemplo, en una picada de zancudo. Cuando un zancudo nos ha picado en el brazo, nuestra mano se mueve hacia la picada para rascarla, irreflexivamente, automáticamente, es decir, sin tener una conciencia tética de aquella situación. El cuerpo se mueve, pues, por la percepción del hecho que reclama aquel movimiento sin siquiera pensarlo o representarlo: he aquí el vínculo entre el sujeto y las cosas que se hace manifiesto en este movimiento corporal concreto, revelando al cuerpo como "potencia de cierto mundo". Este comportamiento se hace patente de igual manera en un sujeto sano como en un enfermo, en un niño o en un primitivo.

Pero el movimiento abstracto, o *zeigen*, con el cual tiene problemas un enfermo como Schneider, indica otro modo de ser en el mundo. La implicación que tiene el cuerpo con su alrededor puede ser completa o puede ser incompleta, según la decisión propia del sujeto. En otras palabras, el sujeto tiene la opción de desligarse del mundo a su antojo o de vincularse con él. Esto lo puede realizar un sujeto sano pero el enfermo no tiene esta opción, él está encerrado en su propia facticidad e inmediatez, por eso, al pedido de hacer un movimiento cualquiera, como tocarse la nariz o dibujar un círculo en el aire, éste tiene que sacudir todo su cuerpo hasta encontrar --por desciframiento-- aquel movimiento que lo lleve a la respuesta adecuada. Las investigaciones sobre la estructura del movimiento abstracto señalan la existencia de unos puntos de apoyo esenciales sobre los cuales el sujeto puede abrirse libremente para llevar a cabo lo que se le pide o reclama; son precisamente estos los puntos de los cuales carece el enfermo. Esos puntos de apoyo o

asideros, Merleau-Ponty los llama "puntos de presa", los cuales varían según la situación. Sobre estos hablaremos más adelante cuando discutamos el espacio exterior.

Los dos modos de ser en el mundo que nos revelan el *greifen* y el *zeigen* nos hablan de una cierta posesión del espacio que en la actitud natural se nos hace difícil diferenciar. Nosotros estamos sumergidos en una existencia espacial primordial que nos limita pero a la vez nos potencia de manera alternante. El caso de Schneider nos lo muestra con una gran claridad, al mostrar las funciones fundamentales de nuestro comportamiento perceptivo. Por una parte la actitud del *greifen* nos refiere a una espacialidad cerrada y estática porque la adhesión se hace exclusivamente a un fondo dado, a un mundo dado. Por esta razón se llama movimiento concreto y Merleau-Ponty lo describe como un movimiento de carácter centrípeto, es decir, la polarización, inmediata y no tética, atrapa y encierra los actos en el sujeto. Por el otro lado, la actitud del *zeigen* nos remite a una espacialidad abierta y alternante, en la cual el fondo es más bien un mundo construido, superponible al mundo dado. Este movimiento, que demuestra la capacidad de "abstracción" del sujeto, posee un carácter centrífugo, el sujeto recoge y "proyecta" sus actos; la polarización ya no es simplemente lo dado sino que es variable según la libertad del individuo. El sujeto normal, por consiguiente, se mueve entre estas dos actitudes, concreta y abstracta. En esto consiste estar "abierto a lo posible", apertura que es sólo realizable cuando el cuerpo es centro receptivo y proyectivo a la vez; es éste el que permite la alternancia entre los dos modos de ser⁹.

⁹ Los intentos de explicitar las causas de estos movimientos han recorrido los extremos del empirismo y del intelectualismo. Merleau-Ponty hace una larga exploración en cómo cada posición da razón del *greifen* y el *zeigen*, que no discutiremos ahora, para luego llegar a afirmar que el comportamiento humano es uno sólo y no puede ser descompuesto en distintas partes. Los movimientos concreto y abstracto parecen pertenecer cada uno a una condición diferente del comportamiento: el *greifen* a lo fisiológico y el *zeigen* a la conciencia. Pero cuerpo y conciencia pertenecen a un mismo fenómeno; separarlos como si fuesen variables ajustables interdependientemente de un experimento físico conlleva a "nivelar el comportamiento" como precisamente lo han hecho la fisiología mecanicista o la psicología intelectualista. No obstante, Merleau-Ponty hace una importante reflexión que debemos precisar. En términos de la conciencia, salvando la consideración de la conciencia constituyente, el *zeigen* se diferencia del *greifen*

B) Sentido de la espacialidad corpórea.

En términos generales, ya habíamos detectado que hablar del «*schéma corporel*», de lo que es y cómo se comporta, es hablar de la espacialidad del propio cuerpo. Como vimos el «esquema corpóreo» no debe ser comprendido como una especie de extensión cartesiana o como un compendio de asociaciones empíricas, sino como un fenómeno de situación, que rehúye toda determinación. Arias Muñoz nos señala que el esquema es el medio por el cual tomamos conciencia del cuerpo. Esto es así porque primero, no permite que el cuerpo se convierta en objeto para una conciencia inspeccionadora, y segundo, lanza el cuerpo al mundo con una intencionalidad que lo transforma¹⁰. El esquema, como la situación, engloba y proyecta, manifestando una cierta espacialidad. Por consiguiente, lo que está implícito y se manifiesta en tal esquema es la condición espacial propiamente corpórea.

Esta espacialidad, Merleau-Ponty la llama hasta este momento espacio corpóreo, pero a partir de la siguiente dilucidación sobre el espacio también utilizará el término espacio antropológico. El espacio corpóreo es el espacio del cuerpo-sujeto. No es un espacio objetivo como el de Descartes o el de Newton, ni tampoco metafísico como el de Leibniz, tampoco trascendental como el de Kant, sino fenomenal. En cierto modo el espacio corpóreo nos recuerda al espacio de Berkeley, quien ya anunciaba la dependencia del mismo a la naturaleza corpórea del sujeto. Sin embargo, el filósofo irlandés,

porque en el primero se da conciencia del objetivo que se desea señalar. La conciencia es el poder de señalar el objeto, en cuanto éste es objeto intencional. En este sentido, el acto de señalamiento se realiza en la existencia «para-sí», el objeto es poseído por la conciencia. En cambio en la acción de coger, el objeto no es significativo, es una mera cosa, por lo que acontece en la existencia «en-sí». Es por esto que nos referíamos al greifen y al zeigen como los dos modos de ser, las dos maneras de referirse al mundo: el ser-para-sí y el ser-en-sí.

¹⁰ J.A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de M-P.*, p.67

contrariamente a Merleau-Ponty, no pudo darle carácter de realidad y lo redujo a una mera idea nominal de la subjetividad.

En consecuencia, podríamos decir que con la afirmación del espacio corpóreo tenemos luego dos tipos de espacio distintos, éste y el espacio exterior u objetivo. Una dualidad de espacios podría conducirnos al cartesianismo que hemos tratado de superar con la actitud fenomenológica. Pero, ambos espacios se encuentran entrelazados entre sí de forma que uno no se da sin el otro, conforman una *gestalt*; tematizar uno hace aparecer el otro inevitablemente. No es que uno esté contenido dentro del otro ni que se puedan derivar mutuamente. "El espacio corpóreo no puede convertirse de verdad en un fragmento del espacio objetivo más que si en su singularidad de espacio corpóreo contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal"¹¹. Esta relación dialéctica es, tal vez, uno de los aspectos más importantes que debemos discutir a fondo. Detengámonos un momento en lo que está implicado en esta relación.

El descubrimiento más resaltante de la *gestaltpsychologie* es haber puesto en evidencia uno de los modos esenciales del comportamiento perceptivo del hombre: toda figura es percibida sobre un fondo, todo punto se hace presente en un horizonte. La figura y el fondo son, entonces, los dos elementos estructurales de la percepción gestáltica. Sin embargo, esta psicología supuso que la estructura figura-fondo está dada sobre un espacio objetivo cuyas características son las mismas del espacio moderno, es decir, inteligible, homogéneo y exterior. La investigación de Merleau-Ponty nos revela un nuevo deslinde a esta estructura. La figura aparece clara y separada de su fondo motivada por el sujeto perceptor. Cuando nuestro cuerpo se polariza hacia la figura, el fondo se opaca y pierde nitidez, haciendo resaltar la figura de la cosa hacia la cual se da la polarización o

¹¹ M. Merleau-Ponty, *FdeP.*, p.119

intencionalidad. El protagonista de este espectáculo no es ni la figura ni el fondo, es el espectador mismo, es nuestro cuerpo. Las cosas no aparecen de modo pasivo e inerte en el campo perceptivo, la relación entre las figuras y los fondos se desarrollan como una dialéctica vital, fundamentada por el cuerpo-sujeto. Por consiguiente, aunque el fundamento del espacio es precisamente la estructura punto-horizonte, el cuerpo es el tercer término de dicha estructura¹². La dialéctica es llevada a cabo por un tercer elemento. Si la figura y el fondo se despliegan como característica esencial de un espacio exterior, entonces, el cuerpo, que comporta una espacialidad propia, cumple el papel más determinante de todos.

Así como la estructura figura-fondo está mediada por el cuerpo, también la relación espacio objetivo y espacio corpóreo está mediada por el cuerpo como «ser-del-mundo». Las cosas acontecen en el espacio objetivo, sin embargo, es el espacio corpóreo el que permite la distinción de las cosas unas de otras, precisamente porque existe un vínculo «íntimo y orgánico» entre el sujeto y su mundo. El vínculo es íntimo porque es pre-objetivo, y orgánico porque el cuerpo está implicado como sistema físico y fenoménico. En este sentido Merleau-Ponty nos recuerda que ciertos términos como 'sobre', 'debajo' o 'detrás' anuncian ya el papel vinculante que desempeña nuestro cuerpo. Estas preposiciones señalan el cuerpo como origen del punto de vista, como aquello que determina la situación. Volvemos a ese aspecto que mencionábamos atrás, la espacialidad del cuerpo es una espacialidad de situación y no de posición; es existencial y no extensa. El sentido del espacio corpóreo lo podremos comenzar a aprehender al revisar las conclusiones de la reflexión sobre el movimiento corporal.

¹² *Id.*, p.119

El sentido del movimiento revela tres aspectos fundamentales, la identidad de la sensibilidad y la significación, la intencionalidad como motivo motriz y el habitar. En primer lugar, el caso de “existencia completa” como el de Schneider, revela, a través de una deficiencia patológica, que existe una estrecha relación entre sensibilidad y significación. En casos como este, la significación se da como un proceso de compilación y análisis de datos sensibles porque Schneider, por el hecho de estar encerrado en su propio mundo, no tiene más la “plasticidad” original de halar y ser halado, hacia y por, los hilos intencionales. En cambio, en el sujeto normal sensibilidad y significación no están separadas: los objetos están desde el principio “preñados” de significado por tanto el dato sensible es desde el principio un dato significativo. Ya en *Estructura del comportamiento* Merleau-Ponty afirmaba que el cuerpo es una realidad activa que consiste en significar (en esta obra termina por demostrarla). El cuerpo “es un nudo de significaciones vivientes, y no una ley de un cierto número de términos covariantes”¹³. La naturaleza del cuerpo hace, entonces, que sensibilidad y significación puedan identificarse. El dato sensible funda al acto de significación, pero es sólo a través del acto perceptivo que evidenciamos lo sensible. En este sentido es que Merleau-Ponty utiliza la metáfora de la fisionomía: en un rostro el dato sensible coincide con la significación¹⁴.

En segundo lugar, la significación, que se puede también comprender como un “condicionamiento existencial”, permite al sujeto instalarse en los objetos, penetrarlos y vivirlos según lo que estos reclamen. El poder proyectivo que tenemos hacia las cosas es descrito como “un vector móvil” que Merleau-Ponty llama “arco intencional”. El arco

¹³ *Id.*, p.168

¹⁴ Tanto el empirismo como el intelectualismo separan la sensibilidad y la significación como dos momentos de un mismo acto. El intelectualismo reduce la primera a la segunda, es decir la forma al contenido, y el empirismo subsume el contenido a la forma autónoma, el segundo al primero. La crítica que hace insistentemente la fenomenología de Merleau-Ponty, es que la existencia no está determinada por

intencional es una especie de poder motriz que poseemos y nos proyecta al mundo en cada situación, teniendo como centro y punto de apoyo al cuerpo. "Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad"¹⁵. En este sentido, podríamos decir que este arco intencional es esencialmente una facultad de la conciencia porque su origen es la intencionalidad, o polarización, la cual comporta el carácter más resaltante de la motricidad del cuerpo. Merleau-Ponty nos dice a este respecto que la conciencia y movimiento coinciden, el último es expresión de la primera: "todo movimiento es...movimiento y conciencia de movimiento". Esto es así porque si sensibilidad y significación coinciden entonces el movimiento es la realización de la significación. El cuerpo se mueve al ser halado por los hilos intencionales de las cosas, y se mueve cuando hay "comprensión" (sobre este término hablaremos más adelante) y se dirige al origen de la sollicitación intencional. Por consiguiente, la conciencia se manifiesta en el movimiento. Pero, según esto, la conciencia debe ser, además, de relación, como la entiende Husserl¹⁶, es una potencia también: "la conciencia es originalmente no un «yo pienso que», sino un «yo puedo»"¹⁷; en otras palabras, una potencia motriz.

Podemos ampliar la discusión sobre la conciencia agregando que la conciencia en cuanto a «ser-para-sí» no es algo independiente del cuerpo como una realidad o un mecanismo en sí mismo. La conciencia es el modo de nuestra implicación con el mundo. El hecho de que Merleau-Ponty comprende la motricidad como intencionalidad original¹⁸, y si recordamos que la intencionalidad es el modo en que se despliega la conciencia,

alguno de los elementos por separado sino que ésta se despliega como una dialéctica en la cual materia y forma aparecen integradas y entrelazadas una a la otra sin posibilidad de una superación unilateral.

¹⁵ *Id.*, p.153

¹⁶ "Desde el momento en que hay conciencia, y para que haya conciencia, es preciso que se dé algo de lo que ella sea la conciencia, un objeto intencional, y solamente podrá referirse a este objeto en tanto que se «irrealice» y se arroje en él, que esté toda entera en esta referencia a... algo, que sea un puro acto de significación." *Id.*, p.138

¹⁷ *Id.*, p.154

entonces la motricidad del cuerpo demuestra que cuerpo y conciencia son dos aspectos de un sólo fenómeno. “La conciencia es el ser-de-la-cosa por intermediario del cuerpo”¹⁹.

Regresamos así de nuevo a la noción de «esquema corpóreo». En la experiencia motriz, y también en la experiencia general, el cuerpo toma conciencia de sí como “cuerpo en el mundo”, como unidad que resume el sentido de la existencia que se hace presente como hecho, como realidad. El aspecto fenomenal del «esquema corpóreo», que veíamos anteriormente, no es más que la manifestación presencial de la conciencia encarnada que Merleau-Ponty llama con el término cartesiano *cogito*. Por esto, dice nuestro autor, que ni el movimiento ni la espacialidad del cuerpo son representaciones, sino presencias. El cuerpo se convierte, por consiguiente, en el punto de referencia primordial, es el “sistema de posiciones actuales...sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones”²⁰. Y el esquema corpóreo garantiza la unidad para que tal hecho se manifieste.

Estamos, pues, íntimamente e indisolublemente vinculados al mundo por un *cogito* que no es ni trascendental ni metafísico. No obstante, nos surge la duda sobre la modalidad de esta vinculación, porque si son dos los modos del «ser-del-mundo», como veíamos anteriormente, esto implica a su vez que se dan unos niveles de conciencia, uno referido al *greifen* y otro al *zeigen*. Aunque decíamos que la diferencia entre el segundo y el primero era la conciencia, de acuerdo a lo recientemente expuesto, incluso en el *greifen* se da conciencia, pero es un tipo de conciencia no tematizada, no reconocida. ¿Será esta la conciencia primordial, la existencia originaria en la cual se encuentra el «ser-del-mundo» y del cual parten todas las acciones del sujeto? ¿Podríamos llamar a este estado originario, o fundamental? ¿Será este el sujeto anterior que se manifiesta como

¹⁸ *Id.*, p.154

¹⁹ *Id.*, p.155

²⁰ *Id.*, p.158

hipokeimenón? Esto será expuesto con mayor precisión cuando nos introduzcamos en la discusión del espacio objetivo.

En tercer y último lugar, la exposición sobre la espacialidad del cuerpo cobra una significación más profunda cuando Merleau-Ponty lleva la discusión al plano existencial del habitar. Todo lo anteriormente expuesto tiene sentido porque el cuerpo como unidad, como totalidad de la experiencia humana, habita el espacio. El cuerpo no está en el espacio, como nos hace entender el pensamiento objetivo, el cuerpo es del espacio, habita el espacio²¹.

Pero, ¿que significa habitar? Habitar, por una parte, significa vivir (poseer vida, estar) o morar (residir en un lugar); ambos sentidos implican una doble condición espacial y temporal. Habitar es, pues, una acción del ser que se despliega en una doble condición extendida, en un «aquí» y en un «ahora», siempre. Para ahondar en este importantísimo aspecto, nuestro autor expone algunas ideas en relación a un término que se relaciona con el habitar, este término es la *habitud* o el *hábito*.

En primer lugar, la noción implícita en ésta es aquello que por acción de la repetición se adquiere. Pero, Merleau-Ponty apunta a algo más, que tiene que ver con la experiencia del “habituarse” a las cosas y a las situaciones. Ante todo, *habitud*, *hábito*, *habituarse* implican todos acción o movimiento. Es en la actividad específica que adquirimos la *habitud*, por tanto, se da en la experiencia, en la existencia. La actividad es movimiento intencional, es movimiento de nuestro cuerpo hacia las cosas. De hecho, Merleau-Ponty afirma que lo que adquirimos con la *habitud* es una significación motriz, es decir, un sentido del movimiento, un movimiento con sentido, un sentido motriz. No es

²¹ *Id.*, p.156

una comprensión intelectual, sino una comprensión corporal dada en el movimiento mismo.

Para que exista hábitud debe haber movimiento constante; nos habituamos a algo siempre y cuando repitamos la acción varias veces ya bien sea una seguida de la otra o por ciclos temporalmente próximos. Además, si reflexionamos con detenimiento sobre la hábitud, vemos que al habituarnos a algo, nos situamos en ese algo como si lo amoldáramos a nuestro cuerpo, como si hiciéramos nido en él. Habituarse es por tanto familiarizarse con la cosa o la situación, es hacerlas propias. Por eso Merleau-Ponty dice que la hábitud es una extensión de nuestro «ser-del-mundo» porque agregamos a nuestra propia corporeidad, que siempre nos ha acompañado, algo nuevo, una espacialidad nueva que representa una extensión, un añadido, un engendro de lo original²². Con la hábitud, podríamos decir, que crecemos, nos ampliamos al mundo y por consiguiente hacemos de él presa, una propiedad un poco amplia de la que tenemos de base.

Los ejemplos dados por Merleau-Ponty son extraordinarios porque son extraños de la cotidianidad; el uso de un bastón, de un sombrero, de un vehículo son claras muestras de lo que implica y significa la hábitud, en particular, y en general, habitar el espacio. Habituarse a un sombrero, por ejemplo, es amoldarse a éste, o mejor dicho hacer que éste se amolde a la cabeza. Una vez logrado este propósito, el sombrero no es una cosa sobre la cabeza, es de hecho parte de ésta, es una extensión, que se evidencia como unidad junto a lo extendido. La cabeza adquiere una nueva significación, un nuevo sentido; desde la perspectiva del espectador (quien está afuera) la cabeza posee algo que le añade o le resta presencia y desde el propio usuario (adentro, de quien usa el sombrero) el reconocimiento de la propia cabeza es la misma pero con un sentido ampliado. Esto

²² *Id.*, p.161

que nosotros hemos llamado reconocimiento, Merleau-Ponty lo llama “saber corporal” y lo distingue de todo automatismo y todo conocimiento intelectual. La habitud no es una acción mecánica, automática o que se mueve a si mismo, ni es una representación, lograda o propuesta. La habitud es “una cierta modulación de la motricidad” o lo que sería igual, una cierta modulación del ser. Es decir, si la motricidad es la intencionalidad en acción; y la intencionalidad manifiesta nuestra implicación con el mundo, entonces la motricidad es una clara expresión de nuestro modo de existir, de ser, de «ser-del-mundo». Con la habitud modulamos nuestro ser, lo hacemos evidente. En el ejemplo del sombrero, al habernos habituado a éste --y éste a nuestra cabeza-- hemos, pues, modulado, expresado, manifestado lo que somos y el modo en que existimos: en este caso, una persona con sombrero.

Es importante resaltar que esta modulación no es el resultado de un conocimiento o de una representación, sino es expresión de un saber corporal, como ya lo habíamos mencionado. Merleau-Ponty entiende este saber como comprensión y comprensión, a su vez, como “experimentar la concordancia entre la intención y la efectuación”²³. La comprensión es por tanto la correspondencia o concordancia de dos momentos en un sólo acto. Todo movimiento habitual está estructurado por la intencionalidad y la efectuación. El primer momento indica la implicación, el entrelazamiento del sujeto y la cosa que se da como conciencia, es decir como relación intencional. El segundo momento es el cumplimiento, el llevar a cabalidad, a término, dicha relación, dicha implicación: es el movimiento mismo. ¿Acaso esta formulación no nos recuerda a la relación entre potencia y acto de Aristóteles? Según Copleston, Merleau-Ponty, sin embargo, no tuvo contacto alguno con la filosofía aristotélica²⁴.

²³ *Id.*, p.162

²⁴ F. Copleston, *Historia de la filosofía*.

Si reflexionamos el movimiento de esta manera, vemos por separado los momentos, pero, éstos no se dan por separados, son paralelos y están encerrados en una misma "ola temporal". En otras palabras, los mismos van juntos y de hecho no se conforman como dos momentos, son un sólo momento en la mencionada concordancia. Ahora bien, ¿significa esto que cuando no hay comprensión no hay hábitud y luego se da la separación de los momentos? Esto parece ser lo que sucede en enfermos como Schneider. Cuando no hay comprensión, la intencionalidad puede aparecer como horizonte, sin embargo la efectuación no se hace de inmediato, por eso Schneider necesita hacer unos movimientos previos como para descifrar, como para atrapar el movimiento adecuado. También podemos pensar en aquellos momentos en los cuales no estamos familiarizados con lo solicitado, nuestros movimientos se efectúan con inseguridad o con torpeza, por ejemplo cuando estamos aprendiendo a bailar. Al principio se da una separación entre la intencionalidad y la efectuación; se sabe cuáles son los pasos a dar pero estos se realizan con dificultad y unos cuantos segundos después de lo que les corresponde. No obstante cuando se logra la hábitud, luego de mucha práctica, los pasos alcanzan la música y se disuelven en un constante fluir. La comprensión es adquirida y esto es precisamente lo que significa poseer un saber motriz.

En conclusión, habitar el espacio es análogo a poseer el espacio, es por consiguiente la modalidad en que hacemos propio el mundo ya estando en el mundo, o siendo de él. Dicha apropiación la realizamos por medio del cuerpo, por lo que podríamos decir que el cuerpo como condición de nuestra existencia es espacial. El requisito para que esta espacialidad se manifieste es, pues, el cuerpo.

El cuerpo, según hemos aprendido de Merleau-Ponty, está en un perpetuo movimiento hacia el mundo. Este hecho es lo que hace que la intencionalidad engranada

con la ejecución de la misma no sea mera idea o sensación. La intencionalidad que se realiza o lleva a cabo en la ejecución es real y presente en cuanto a que se encuentra en nuestro cuerpo, ya bien sea por ejemplo rascando una picada de zancudo o colocándose un sombrero sobre la cabeza. En este sentido, podemos entender que el cuerpo es un mediador de un mundo. Estamos halados hacia las cosas y las cosas cobran presencia a través de nosotros por intermedio del cuerpo.

Ahora bien, con la habitud ese mediador que es el cuerpo adquiere una nueva significación. En el ejemplo del sombrero lo veamos con claridad. Tanto externamente, para los otros percipientes, como internamente, para la percepción de sí, el uso de un sombrero le confiere al cuerpo una nueva presencia, un nuevo sentido.

Una vez habituado, el movimiento corporal se torna expresivo y elocuente como es el caso del pianista y su música. ¿Qué es lo que sucede aquí? La habitud del pianista con su piano es la comprensión, la correspondencia entre intención y acto. Hay una significación porque los dedos del pianista han aprehendido el sentido tanto del instrumento como su naturaleza musical. Esta significación, este sentido asimilado, adquirido al ser ejecutado se proyecta afuera y se convierte en cosa percibida para el espectador. Lo mismo ocurre con el personaje del sombrero, él y su sombrero son una sola cosa para quien lo observa. Tales movimientos son por tanto expresivos y por eso Merleau-Ponty señala al cuerpo, también, como “espacio expresivo”²⁵.

“Se dice que el cuerpo ha comprendido, que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo

²⁵ Este habitar el espacio se desarrolla en diferentes niveles: a nivel biológico o elemental y a nivel significativo o cultural. El cuerpo realiza unos movimientos habituales que le garantizan su supervivencia, pero también desarrolla otros hábitos motores cuyo sentido alcanza nuevas significaciones, ya bien sea usando el propio cuerpo o un instrumento o artefacto que extiende el gesto motor.

significativo”²⁶. La habitud, y por tanto el habitar, está determinado por el sentido que descubre y adquiere. Habitud y sentido están pues relacionados. El sentido no es algo propuesto por el intelecto ni tampoco es la mera sensación; ambas son reducciones del intelectualismo y del empirismo. La reflexión que hemos realizado de nuestro cuerpo en acción (la experiencia del cuerpo) nos revela otra dimensión del término sentido. El sentido es, luego, lo que aparece en aquella experiencia por medio del cuerpo. Éste es ya un “nucleo significativo” que en su implicación con el mundo se deja cargar, de manera dinámica, de otros sentidos, de otros significados, que lo moldean y transforman en cuanto a unidad significativa y significante. Al respecto Arias Muñoz nos dice que “esta actitud manifiesta, una vez más, la consideración del cuerpo no como una realidad en sí, sino como una intencionalidad original que no está en el mundo en actitud posicional, sino que habita el mundo y le da un sentido”²⁷. La existencia se da en la forma del habitar y el habitar es el modo en que espacio corpóreo y espacio objetivo coexisten, por consiguiente decir que el cuerpo habita el espacio es análogo a decir que la existencia es espacial.

²⁶ M.Merleau-Ponty, *FdeP.*, p.164

²⁷ J.A.Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de M-P.*, p.83

II. *El espacio es existencial: el espacio objetivo.*

El mundo es mundo a través de la experiencia perceptiva; el mundo no es una pro-posición del sujeto, es más bien una percepción realizada por el individuo, por ello es presencia evidente a nuestra situación. Esto lo podríamos entender como una aparente receptividad pasiva que afirma la objetividad del mundo. Sin embargo, las cosas y el mundo percibidos se nos dan como presencias por medio de las apariencias o datos sensibles, hecho que pone en evidencia un vínculo orgánico o conexión viva entre el sujeto perceptor y el objeto percibido. Las apariencias se dan con las partes del cuerpo, se despliegan en el cuerpo y gracias al cuerpo. Merleau-Ponty afirma que cuerpo y mundo, por tanto, conforman un “sistema práctico” y sobre todo activo, donde no puede existir el uno sin el otro. Entonces, la percepción del cuerpo pone en evidencia al mundo y *vice versa*. “Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior”²⁸.

El espacio objetivo que se presentaba como contrapartida del espacio corpóreo es el espacio del mundo. Este es el espacio que ha sido objeto de estudio para la filosofía moderna y para las ciencias físicas, matemáticas y psicológicas. Ya vimos algunas de las principales teorías que han resultado de estos estudios. Pero, de acuerdo al pensamiento merleau-pontiano, este espacio del mundo no es percibido de forma aislada porque pertenece a ese “sistema práctico” que la fenomenología nos ha revelado. Ahora que nos encaminamos a tematizar el espacio objetivo no podemos perder de vista el vínculo con el espacio corpóreo. La discusión sobre la percepción del espacio objetivo, o extra

²⁸ M.Merleau-Ponty, *FdeP.*, p.222

corpóreo como hemos decidido llamarlo para recordarnos de la implicación con el cuerpo, la realizaremos de la misma manera que ya hemos explicado; primero revisaremos el aspecto descriptivo para luego ahondar en el sentido de este particular.

A) Descripción de la espacialidad extra corpórea.

De los conceptos de espacio que revisamos en la primera parte de este trabajo la mayoría se referían al espacio objetivo. Ya bien como *topos*, o como extensión, o como relación monádica o incluso como poder universal para todo conocimiento, estas teorías del espacio se referían a un espacio desarraigado de la condición existencial del sujeto. Como pudimos confirmar, aquellos conceptos trataban de determinar, de delimitar aquello que se encuentra implícito en el término espacio, pero que en consecuencia, una gran parte de ellos terminaban por objetivarlo, es decir, de desvincularlo de la existencia, para contemplarlo como “cosa exterior”, como causa del efecto espacio. La experiencia del espacio, según la fenomenología de Merleau-Ponty, nos revela que el espacio rehuye en efecto la objetivación. Entonces, el gran problema que se plantea es evitar cometer los errores del pasado: ¿cómo hacemos para describir el espacio sin convertirlo en objeto? Así como nuestro autor nos guió en la reflexión de la espacialidad del cuerpo, ahora nos guiará en la exploración de esa espacialidad exterior, que también llama objetiva a pesar de que este término nos remita a la ya superada objetivación. La reflexión del espacio corpóreo nos reveló, en primer lugar, la existencia de ese espacio objetivo. Ahora queda explorar sus rasgos y su esencia. La manera en que lo hace Merleau-Ponty es a través de ciertas determinaciones espaciales, como son la orientación, la profundidad y el movimiento. Dichas determinaciones son asumidas, por tanto, como experiencias particulares del espacio, las cuales son observadas bajo la luz de la actitud

fenomenológica, evidenciando en general que éstas éstas forman parte esencial del fenómeno espacial.

Comencemos por la primera experiencia del espacio objetivo señalada por el filósofo francés: la orientación. Cuando nos situamos, lo primero que hacemos es orientarnos, es decir, establecemos o determinamos una posición que se relaciona con un punto de referencia principal. Por ejemplo, estamos ahora sentados sobre una silla, al frente de una computadora, a los lados se encuentran estantes y paredes, y detrás, la ventana por la cual entra luz natural: estas son las coordenadas de nuestra posición; en ésta las nociones de arriba y abajo parecen estar completamente determinadas: el techo está arriba y el piso abajo. Sin embargo, al precisar esta experiencia, la pregunta que nos surge de inmediato es: ¿qué tipo de relaciones son estas que dan como resultado la propia orientación? Si los puntos de referencia son objetos externos, permanentes y estables, la orientación sería una relación sujeto-objeto. Pero, si tales puntos son sólo proposiciones, la orientación sería el resultado de una facultad totalmente subjetiva y arbitraria, desarrollada ya bien *a priori* o *a posteriori*. Pero, la orientación, según lo que nos indica Merleau-Ponty, no consiste en ninguna de las dos, no es un acto objetivante, la orientación es, más bien, la manifestación de la perspectiva existencial en la cual estamos siempre situados.

Experimentos realizados por psicólogos que exploran el comportamiento espacial del sujeto humano han arrojado algunas hipótesis interesantes que Merleau-Ponty retoma y desarrolla. Como en el caso de la ceguera psíquica que vimos anteriormente, estos experimentos le han servido a la fenomenología de la percepción como experiencias extremas y originarias que “distienden” los hilos intencionales que subyacen o sostienen los fenómenos. Las experiencias realizadas a principios de siglo por Max Wertheimer,

por ejemplo, arrojan unos resultados muy interesantes de observar. En uno de sus experimentos, un sujeto se encontraba en una habitación donde lo que éste veía estaba girado a 45° por medio de un espejo. Al principio el sujeto percibía el conjunto como un ambiente extraño pero luego de unos minutos éste se adaptó a la situación y las paredes y pisos que parecían inclinados se volvieron verticales. Wertheimer explica esta experiencia, y la generaliza para toda experiencia de orientación, según la hipótesis de los “niveles espaciales”. Según este psicólogo, el sujeto en cuestión al inicio del experimento posee un cierto nivel espacial y al final, otro nivel. En el primer nivel, las paredes y las cosas de la habitación parecen “raras”, lo que le produce una sensación de inestabilidad. Lo arriba y lo abajo está trastocado. Luego, cuando la habitación se ha “enderezado” ante el campo perceptivo del sujeto, éste ha alcanzado otro nivel espacial, al cual se ha adaptado para dominar el espectáculo presentado. El arriba y el abajo, aunque diferentes objetivamente, se han amoldado a la nueva situación. Por consiguiente, la orientación espacial, según Wertheimer, es el resultado de un proceso de acoplamiento y balanceo de los niveles espaciales. Esta dinámica se repite en cada orientación, por lo que podemos decir, según esto, que nuestra orientación está sometida constantemente a ajustes, vivimos en un constante cambio de niveles.

La teoría de los niveles espaciales es asumida y desarrollada por Merleau-Ponty, quien nos dice que la movilidad de estos niveles, la cual conforma nuestra contingencia existencial, se desarrolla en base a un especie de mecanismo de anclaje. El paso de un nivel a otro se logra porque se establecen unos “puntos de anclaje” en el nivel espacial nuevo, sobre la base del nivel precedente. La explicación psicologista relacionaba a estos puntos de anclaje con los elementos concretos del “medio contextual” propuesto, como son las paredes y pisos de la habitación inclinada. Pero, la mirada fenomenológica merleau-pontiana sobre este experimento de Wertheimer, así como lo ha hecho en los

otros ejemplos que hemos revisado, conduce la comprensión del mismo a una perspectiva más existencial. En primer lugar, los niveles espaciales no son construcciones mentales ni los puntos de anclajes objetos concretos. Ambos acontecen como momentos de la experiencia global y sólo podremos comprenderlos como fenómenos de la existencia.

Los niveles espaciales y el anclaje son fenómenos realizados en y por el cuerpo, pero no por el cuerpo físico o por el cuerpo pensante sino por el cuerpo fenomenal, que a veces también llama virtual. "Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo «lugar» fenomenal viene definido por su tarea y su situación"²⁹. Este cuerpo fenomenal está definido por la intencionalidad, es decir, por la situación a realizar ya bien sea como tarea o como atractivo. Como exponíamos en el capítulo anterior, intencionalidad es sinónimo de polarización. La orientación para Merleau-Ponty es, pues, una experiencia existencial que está determinada por la situación vivida por el cuerpo-sujeto. La orientación es una modulación de la situación.

Entonces, en el caso del sujeto de Wertheimer, en ese primer momento cuando el sujeto está en su nivel espacial inicial, los puntos de anclaje son apenas unas posibilidades, es decir, se dan tan sólo como provocaciones, o como propuestas que luego, a través de la experiencia, de la habitud de aquella situación se convertirán en anclajes concretos. Según, Merleau-Ponty, la intencionalidad, cuando no consigue correspondencia, proyecta un "habitat posible" al cual el cuerpo responde inclinándose a la realización de la posibilidad o provocación. El "cuerpo fenomenal", en consecuencia, hace que el "cuerpo real" habite la posibilidad. Cuando esto toma lugar, el cuerpo ha

²⁹ *Id.*, p.265

hecho presa de un mundo, lo ha poseído. Y en esto consiste estar orientado, para nuestro autor. La orientación “es, pues, cierta posesión del mundo por mi cuerpo, es cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo”³⁰. En la medida en que el sujeto habita el espectáculo, es decir poseyéndolo, éste realiza su orientación. El arriba y el abajo, el delante y el detrás, están por lo tanto determinados por la experiencia de la situación en la cual el cuerpo fenomenal y el cuerpo objetivo han llegado a una coexistencia balanceada. El cuerpo “aparece normalmente en la conjunción de mis intenciones motrices y de mi campo perceptivo, cuando mi cuerpo efectivo viene a coincidir con el cuerpo virtual que exige el espectáculo, y el espectáculo efectivo con el medio contextual que mi cuerpo proyecta alrededor”³¹. Mientras que esta correspondencia no se logre, no habrán puntos de presa sobre los cuales se despliegue la orientación. Estamos orientados, entonces, cuando nuestro cuerpo ha comprendido el espacio, cuando hay correspondencia entre la intención y la efectuación. Tal comprensión se da solamente en la existencia, en la vivencia del espacio, no existe como representación ni como constitución. El centro de gravedad de esta actividad es el cuerpo a partir del cual se dan los niveles según la situación. En fin, la orientación indica la posesión de la situación.

La siguiente determinación espacial que discutiremos es la profundidad, la cual está por cierto íntimamente relacionada con la orientación. La profundidad se hace evidente principalmente a través de la visión. Cuando nos situamos en esta habitación, entre la computadora y la ventana, estos dos elementos se nos dan en una cierta profundidad, a una cierta distancia de nosotros. La computadora, por ejemplo, está a una menor profundidad que la pared del fondo; y esto lo evidencio visualmente. Pero,

³⁰ *Id.*, p.265

³¹ *Id.*, p.265

Merleau-Ponty nos insta a preguntarnos ¿qué es exactamente aquello que denominamos con el término profundidad?, ¿podrá ser algo más que una medida o que una proposición nominal? A partir de la fenomenología merleau-pontiana, tenemos que la profundidad es ante todo una experiencia, una experiencia que se vive de forma global. Esta experiencia revela, además, el vínculo corporal entre el sujeto y su mundo; aquí el cuerpo es igualmente el medio por el cual existe uno a través del otro. Como ya lo habíamos estudiado, la tendencia de las ciencias clásicas ha sido el de concebir la profundidad como una construcción intelectual ya bien en abstracto o como asociación imaginaria (como sumatoria de imágenes), lo que desvía y reduce el alcance existencial de esta experiencia. No discutiremos tales concepciones ahora porque ya lo hicimos y porque además lo que nos interesa es el horizonte existencial que abre Merleau-Ponty a partir de su exploración filosófica.

La profundidad no es una construcción de la mirada, sino que se da existencialmente en la mirada, está en “la perspectiva individual”. “Es a través de ella (de la perspectiva individual), por ella, que hemos de acceder a un mundo”³². Entonces, la profundidad es un fenómeno que surge en la perspectiva, por consiguiente, la experiencia de la perspectiva es el punto clave a revisar. Pero, ¿qué es esto de la perspectiva?

Nosotros vemos el mundo en perspectiva, es decir, de un modo particular a través del cual las cosas se deforman según nuestra cercanía o lejanía. El pensamiento objetivo la entiende como una especie de regla geométrica consistente de líneas proyectadas en base a unos puntos de fuga. Fue, precisamente, en el Renacimiento cuando el hombre pudo descifrar y construir una teoría geométrica que diera razón del comportamiento visual humano. Los tratados de perspectiva que desde entonces se realizan según la

³² *Id.*, p.271

mentalidad determinista moderna son, ante todo, una explicación de nuestro modo de mirar, y no la ley que rige el acto de la mirada como se les ha querido concebir. Por una parte, las indicaciones de estas teorías nos señalan que el punto de vista, el horizonte y el punto de fuga son los elementos fundamentales de toda perspectiva. Por la otra, los diversos estudios psicológicos realizados sobre la perspectiva y la visión en profundidad, han descrito el comportamiento de dicho fenómeno bajo los conceptos de convergencia y magnitud aparente. La comprensión racionalista de la perspectiva considera a estos elementos como causas o signos del comportamiento, los puntos de vista y de fuga en relación con la línea del horizonte son las causas o signos de la convergencia y la magnitud aparente, y éstas, por tanto, de la profundidad. Pero, de nuevo la actitud fenomenológica nos permite entrever el alcance existencial presente en la visión en perspectiva porque de acuerdo a Merleau-Ponty la profundidad es, frente a la anchura o la altura, una dimensión espacial sobre todo existencial. Veamos esto con mayor detenimiento.

En una perspectiva, es decir en una mirada cualquiera, porque todo nuestro mirar es perspectivado, las caras y bordes de las cosas que miramos, que caen dentro del campo visual se comportan de manera convergente y demuestran una cualidad que define su magnitud. Las líneas de los bordes que viajan en el sentido de la mirada parecen unirse en un punto más allá del fin del objeto, en términos técnicos, sobre el horizonte, en lo que se llama geoméricamente el punto de fuga. Además de convergente, la cosa percibida aparece, cuando lo relacionamos con un fondo o con otro objeto, de un cierto tamaño. Este tamaño o magnitud es aparente porque depende de cuán cercano está el objeto a nuestro punto de vista o a otro objeto del campo visual. Como en el ejemplo que nos da Merleau-Ponty, las dos líneas extremas que contienen la figura de un camino, por ejemplo, se nos muestran convergentes en la medida que éste se aleja. Dicha

convergencia no es la causa de una ley externa, sino que es un motivo³³ de la orientación de un objeto a una cierta distancia. Ahora, si sobre este camino se encuentran dos peatones que poseen un mismo tamaño, se van a ver de distinta magnitud si uno se encuentra más cerca del punto de vista que el otro. El que está más cerca se ve más grande que el que está lejos. Esto es así porque el campo perceptivo “puede contener más o menos cosas según que las vea «de lejos» o «de cerca»”³⁴.

Lo que está implícito en la experiencia perspectivística es, por tanto, la distancia, no en cuanto a cosa medida sino en cuanto a fenómeno vivido. Y la distancia no es más que otro término para indicar el comportamiento de la visión en perspectiva. Así nos lo expone el filósofo francés: “Convergencia, magnitud aparente y distancia se leen una dentro de la otra, se simbolizan o se significan naturalmente una a otra, son los elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimas una de otra”³⁵. Sin embargo, la distancia, como elemento abstracto, posee una significación especial. La relación entre distancia, convergencia y magnitud aparece gracias al punto de vista, es decir, que dependen del espectador, de nosotros que miramos el espectáculo. Pero, como ya nos lo ha indicado, es a través de este mirar que poseemos y retenemos el objeto; a este acto Merleau-Ponty lo llama *prise*, el cual ha sido traducido como hacer presa. La distancia es aquel elemento que se hace manifiesto en tal acción. Por consiguiente, podemos decir que es por medio de la distancia que podemos poseer un contexto; ésta no es luego una dimensión posicional, extensa y objetiva, es ante todo una dimensión existencial. No obstante, el hacer presa del mundo tiene sus niveles. La posesión, que es entendida también con el término “impacto”, puede ser completa o parcial. Cuando tenemos

³³ “¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo.” *Id.*, p.274

³⁴ *Id.*, p.276

³⁵ *Id.*, p.276

impacto completo, entonces estamos hablando de proximidad. Lo que distingue el impacto dado con el completo es precisamente la distancia. "La distancia es lo que distingue este impacto esbozado del impacto completo o proximidad"³⁶. Cuando decimos que una cosa está lejos o cerca nos estamos refiriendo, pues, al alcance que tenemos de poseerla así como en un impacto completo.

Lo que se nos muestra no está deformado con respecto a una proyección verdadera o ideal, lo que vemos es visto en relación con nuestra distancia de impacto, en otras palabras, es visto en profundidad: las líneas del camino son paralelas en profundidad, los peatones son reconocidos como iguales en profundidad. Esto no acontece como una ilusión, ni lo que sucede es una reconstrucción geométrica por medio de la cual entendemos el espectáculo. La perspectiva, en un sólo acto, muestra lo que es y lo que debemos entender. En este sentido, Merleau-Ponty nos dice que la profundidad "es la dimensión por la que las cosas o los elementos se envuelven unos a otros". Pero el acto perspectivístico no es un acto acabado en su totalidad, siempre está por recomenzar. Es por esta razón que éste toma lugar como una «síntesis de transición». Una perspectiva siempre está seguida de otra, como en un flujo contínuo en el cual el espectáculo se encuentra inmerso en una ola temporal.

La siguiente determinación del espacio objetivo a discutir es el movimiento. En este aspecto, también saltaremos la exposición crítica en torno a lo que han interpretado las ciencias clásicas, en virtud de mantenernos cercanos a la actitud fenomenológica. Lo que sí debemos resaltar, aunque sea brevemente, es cómo el pensamiento objetivo al reflexionar sobre el movimiento lo descompone en partes y no logra luego dar razón del mismo. Si pensamos el movimiento como algo compuesto por dos partes, el móvil y el

³⁶ *Id.*, p.277

movimiento en sí, nos topamos con las dos respuestas radicales del pensamiento lógico: el relativismo y el aniquilamiento; la primera respuesta explica el movimiento como una relación relativa entre el móvil y su desplazamiento espacial y temporal; la segunda destruye la posibilidad del mismo, como ya lo habría hecho el filósofo Zenón. La reflexión fenomenológica sobre la experiencia del movimiento nos evita caer en alguna de estas posiciones extremas.

Luego, pensemos el movimiento desde dos ejemplos muy interesantes que Merleau-Ponty nos ofrece: uno es el clásico experimento de Wertheimer y el otro es el de la piedra lanzada al jardín. En 1912 Max Wertheimer publicó los resultados de su experimento sobre el movimiento en el cual observaba que éste se daba gracias a un fenómeno mental, que llamó el fenómeno *phi*. Dos estímulos luminosos en forma de franja y en diferentes posiciones, uno vertical y el otro horizontal, los cuales al ser encendidos secuencialmente de manera que uno se ilumina mientras que el otro se apaga, según frecuencias variables, estos estímulos son percibidos en la forma del movimiento estroboscópico. Este fenómeno *phi*, describía Wertheimer, es la causa del movimiento; éste no existe en los datos objetivos de la percepción sino que es colocado por el sujeto en el acto perceptivo. Éste actúa como un tercer elemento que le da sentido motor a la mencionada situación. Más allá de la interpretación de Wertheimer, Merleau-Ponty nos invita a revisar esta experiencia con mayor detenimiento:

En primer lugar, en dicha experiencia no existe una sucesión de posiciones intermedias entre las posiciones extremas, sin embargo se percibe el movimiento. Por consiguiente, el movimiento no es un móvil que se desplaza en un espacio absoluto en un tiempo determinado. En segundo lugar, aunque no debemos dejar de dar mérito a Wertheimer por haber señalado que la percepción del movimiento acontece como un acto "global", Merleau-Ponty indica que el carácter intelectualista y trascendental de su

interpretación no es exactamente lo que describe aquel fenómeno. El movimiento no es pensamiento, es más bien una experiencia propia de la mirada y a través de la cual se muestra, también, nuestra implicación en el mundo.

En el siguiente ejemplo podremos despejar mejor el problema implícito en el fenómeno del movimiento. Una piedra es lanzada hacia el jardín y somos nosotros los espectadores de este evento. La tendencia, y el error, del pensamiento objetivo es desvincular la piedra que se mueve de nosotros que la vemos; y aquí se encuentra el punto clave para comprender lo que nos indica Merleau-Ponty sobre el movimiento. “Los «fenómenos dinámicos» -como el movimiento- derivan su unidad de mí que los vivo, que los recorro, y que hago su síntesis”³⁷. “El movimiento es un hecho” y no una cosa o un pensamiento. La piedra que es lanzada al jardín es vista en movimiento, por lo tanto, lo que hacemos es describir la experiencia de verla en movimiento. No existe un móvil separado del movimiento; el móvil es percibido en movimiento. “El móvil...no es idéntico bajo las fases del movimiento, es idéntico en ellas”³⁸. La piedra, entonces, aparece en el campo visual y se ve como una mancha borrosa que se desplaza y perfila sobre un fondo anónimo e indeterminado. La situación es, entonces, el movimiento: la situación arroja tanto a la piedra como a nosotros que la vemos; por esta razón Merleau-Ponty nos dice que “el movimiento habita la piedra”. Con esto no estamos dando crédito al realismo porque la situación no es algo absoluto y externo, depende de nosotros para que cobre sentido. En este sentido, y ampliaremos este aspecto más adelante, nuestro «ser-en-situación» se desenvuelve existencialmente con lo percibido, por ello, el término habitar resulta tan adecuado para describir el fenómeno, precisamente por ese sentido de pertenencia, implicación, o ensimismamiento que posee.

³⁷ *Id.*, p.287

³⁸ *Id.*, p.288

En fin, la experiencia del movimiento está determinada y se define a partir de la actividad del mirar. Nuestra mirada es la que se fija sobre la piedra que viaja hacia el jardín, así es como la piedra se muestra como figura sobre un fondo, que en este caso es el jardín. Nuestros ojos llegan a la piedra como un “poder” que hace presa, que posee y atrapa según la intencionalidad. “Lo que da a una parte del campo valor de móvil, a la otra parte valor de fondo, es la manera como establecemos nuestras relaciones con ambas por el acto de la mirada”³⁹. Pero, el comportamiento del ojo, protagonista de la mirada, se despliega como una actividad muy contraria a la condición pasiva de una pantalla, como se ha solido describirlo. El ojo realiza ya el movimiento en el acercarse o alejarse de la cosa hacia la cual tiende. No estamos hablando del movimiento de las esferas oculares dentro de sus órbitas sino del movimiento fenomenal de la mirada realizada por los ojos que de algún modo pone en actividad a los músculos y las diferentes partes anatómicas del ojo hacia el fin de la percepción.

B) Sentido de la orientación, la profundidad y el movimiento.

Ahora veamos las conclusiones a las cuales llega nuestro autor con respecto a cada una de las determinaciones espaciales, que nos refieren a esa noción de espacio objetivo.

En relación a la orientación, acabamos de ver que su rasgo más característico es su estructura dinámica de niveles espaciales, y es a través de ésta por medio de la cual obtenemos conciencia del fenómeno de la orientación. La orientación no es un hecho objetivo, no existe un «arriba» o un «abajo» externos y aparte, sino que es un hecho que depende del cuerpo en cuanto a subjetividad que está inserta y comprometida en una

³⁹ *Id.*, p.293

cierta situación. La espacialidad que está implícita en tal fenómeno es lo que Merleau-Ponty llama espacio orientado; éste es, por tanto, una expresión de la implicación cuerpo-sujeto con su contexto⁴⁰.

Son tres los aspectos significativos que se desprenden de la reflexión fenomenológica del espacio orientado. En primer lugar, tenemos que la orientación es equivalente a la situación. El cuerpo-sujeto al estar situado, ha tomado un punto de vista desde el cual se proyecta al mundo y lo posee. El estar situado consiste, precisamente, en el estar instalado en ese punto de vista que determina la situación. Cuando estamos situados, estamos instalados en un punto de vista, nos hemos anclado a un nivel espacial y es desde allí que nos orientamos mientras llevamos a cabo la relación de intencionalidad con el mundo. Siempre estamos en un nivel espacial desde el cual se despliega toda nuestra motricidad. Estar orientados significa, entonces, estar en situación, hecho que nos permite reconocer “el arriba y el abajo” de las cosas y de la situación⁴¹. Por ello Merleau-Ponty plantea que el ser (del cuerpo-sujeto) está siempre situado en el mundo. En este sentido nos afirma que el “ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación”⁴². La espacialidad de situación coincide con el espacio orientado. Esto nos indica, por consiguiente, que la experiencia espacial de la orientación nos conduce y nos hace descubrir la experiencia del ser. Pareciera, pues, que espacio y ser son las dos caras de una misma moneda.

⁴⁰ Merleau-Ponty nos dice que existe un vínculo orgánico entre el sujeto y el mundo y este vínculo es mediado por el cuerpo. El cuerpo, a través del cual estamos en el mundo como condición fundamental, existe y por tanto está en situación. La situación es lo que el cuerpo realiza como ser existente; no es una condición externa y estática. Nuestro cuerpo está constantemente proyectándose al mundo según las propuestas que éste le hace, por consiguiente, es la intencionalidad la que define la situación. A este juego dinámico de halar y ser halado Merleau-Ponty lo llama relación orgánica.

⁴¹ *Id.*, p.267

⁴² *Id.*, p.267

En segundo lugar, el espacio orientado también nos remite a la existencia de un espacio pre-objetivo. En su discurso sobre la experiencia de los niveles espaciales Merleau-Ponty se torna partidario de la concepción kantiana del espacio, en el sentido de considerarlo como fundamento trascendental que precede y fundamenta toda experiencia. De allí que formule que el espacio está “ya constituido” en nuestro ser corporal, siendo el espacio orientado una forma en que éste se manifiesta como una determinación espacial. Por una parte, la regresión sucesiva de los niveles espaciales al nivel original hace aparecer la necesidad de un nivel originario, de una subjetividad anterior --pre-histórica, como la llama Merleau-Ponty-- que sustenta y fundamenta las experiencias posteriores. Por otra parte, la experiencia del espacio orientado presupone una espacialidad que es propiamente existencial. “No es ni un objeto ni un acto de vinculación del sujeto, no se le puede observar porque está supuesto en toda observación, ni se le puede ver salir de una operación constituyente, porque ya le es esencial el ser constituido, y es así que puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo”⁴³. Vivimos el espacio orientado sin la posibilidad de desvincularnos de la situación, por lo tanto terminamos por reconocer tan sólo una parte de la experiencia: los objetos intencionales, e ignoramos ese segundo término de la relación intencional que es nuestro cuerpo-sujeto. ¿Significará esto que estamos aprisionados y atados a una contingencia insuperable? Podríamos decir que, la espacialidad es algo que forma parte de nuestra constitución pero no podemos aprehenderla en su originalidad sino sólo a través de sus determinaciones, como lo es por ejemplo, el espacio orientado.

En tercer y último lugar, la mirada constituye uno de los elementos primordiales en la percepción espacial. Todo lo anterior cobra sentido por y a través de la mirada. “En general, nuestra percepción no comportaría ni contornos, ni figuras, ni fondos, ni objetos,

⁴³ *Id.*, p.269

por lo tanto no sería percepción de nada; total que no sería, si el sujeto de la percepción no fuese esta mirada que hace presa en las cosas más que para cierta orientación de las mismas, y la orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, es el medio gracias al cual lo reconozco y tengo conciencia del mismo como de un objeto”⁴⁴. El sentido de las cosas es recogido por medio de su orientación, la cual a su vez se realiza por la mirada. Significación y orientación quedan estrechamente entrelazadas gracias a ese poder de llegar a las cosas que es la visión. Si algo está al revés, por ejemplo, su sentido no se hace presente de inmediato. Sólo después de un período de habituación, la cosa se hace familiar y cobra pues sentido. El ejemplo del rostro que nos brinda Merleau-Ponty ilustra esto muy bien. Cuando vemos el rostro de una persona acostada desde la cabecera de la cama, el sentido de aquel espectáculo no consigue correspondencia, no es reconocido. Como en la habitación de Wertheimer, necesitamos habituarnos a la nueva configuración de aquel rostro, que cobrará sentido una vez que estemos orientados en el nuevo nivel espacial. Pero sobre todo, este ejemplo, nos ilustra la forma en que las cosas ya tienen significado. En efecto, “cada objeto tiene su lugar natural, un ser para la mirada que reconocemos y aprendemos a reconocer”, nos dice Merleau-Ponty. Es así como la significación se da por el modo en que estamos situados frente al espectáculo.

Así como en la orientación, la reflexión fenomenológica sobre la profundidad nos encara, sobre todo, al acto de significación. En primer lugar porque la profundidad es una experiencia existencial y en segundo lugar porque su condición dinámica es intencional. Comencemos, pues, por el primer aspecto.

Como podemos ver a partir de la descripción de la experiencia perceptiva de la profundidad, ésta es un fenómeno que ya posee sentido desde el momento de la

⁴⁴ *Id.*, p.268

percepción misma. La profundidad es un sentido que habita las cosas y que el sujeto perceptor, en el acto perceptivo, captura --y es a la vez capturado-- sin ningún tipo de mediación intelectual. Por consiguiente la profundidad no es una dimensión objetiva que la proponemos *a posteriori* como un elemento o un complemento perceptivo, no es una construcción intelectual. La profundidad es, por lo contrario, una dimensión espacial de la existencia porque es en la propia experiencia donde tomamos conciencia de la misma. En el ejemplo del camino visto a distancia, el sentido de profundidad está inmediatamente dado antes incluso de nosotros reconocer que sus bordes son líneas convergentes; en dicha experiencia el camino es visto "en profundidad". El camino se alarga hacia el horizonte donde desaparece de nuestro alcance visual; comunmente diríamos que el camino se aleja. Este es, precisamente, el sentido que lo habita y que nosotros al presenciario lo recogemos así participando de ese mismo sentido. El espacio profundo es por consiguiente el modo en que el cuerpo-sujeto experimenta su mundo y halla allí toda su significación.

Ahora bien, este hecho nos conduce al segundo aspecto que sale a relucir de esta experiencia. Merleau-Ponty nos dice además que la profundidad es una intención que no plantea ni la proyección perspectivística ni lo verdadero, es tan sólo una intención que muestra la facticidad del mundo percibido. Vemos lo que vemos porque lo vemos en cuanto a algo significativo, cuando nos ponemos en actitud intencional con el espectáculo porque "toda fijación es siempre fijación del algo que se ofrece como por fijar"⁴⁵. En ciertas situaciones de percepción ambigua esto se hace evidente. En el ejemplo de un cubo dibujado axonómicamente en el cual también están dibujadas algunas de sus líneas diagonales, en un primer momento podemos verlo como un mosaico

⁴⁵ *Id.*, p.279

bidimensional, pero en otro momento lo podemos ver como un cubo tridimensional, visto desde cierto ángulo. Vemos y recogemos el sentido de cada imagen según nuestra fijación, según cómo asumamos aquella situación. En un momento la asumimos como mosaico, en otro como cubo. La mirada, por consiguiente, se convierte en la protagonista de este acontecimiento. Es con la mirada que llegamos a las cosas, las habitamos y recogemos su sentido. Esto no significa que somos nosotros quienes le damos el sentido (*sinngebung*), sino que a través de nuestra facultad de mirar, recogemos “la respuesta justa que esperan para existir ante nosotros”⁴⁶. El cubo aparece como cubo cuando nuestra mirada fija una de las caras como cara que está anterior a las otras, organizando así lo disperso del fenómeno presentado. Pero, debemos insistir, esta organización no es realizada por el pensamiento tético sino que es de carácter intencional. Es por esta razón que antes decíamos que tenemos a la intencionalidad como un fundamento de la experiencia de la profundidad.

Por último debemos agregar que la significación que acontece en el percibir la profundidad, además de poner en evidencia la naturaleza existencial e intencional del espacio, revela inmediatamente el vínculo del sujeto con el espacio. Es decir, el sentido último que la mirada fenomenológica descubre en el espacio profundo es la condición en la cual siempre estamos: el ser está en-situación. Siempre estamos en relación con las cosas y el mundo. Esta relación se realiza en una cierta distancia, que además de ser extensa es también fenomenal. Estamos cerca o lejos de una cosa según la intencionalidad que tenemos con respecto a ésta. La profundidad es una medida de esta relación vinculante, por ello, podríamos resumirla como un alcance existencial de esa medida, de esa distancia que se proyecta “como posibilidad de un sujeto comprometido”.

⁴⁶ *Id.*, p.279

“Al igual que el que el arriba y el abajo, el movimiento es un fenómeno de nivel, todo movimiento supone cierto anclaje que puede variar”⁴⁷. Con esta observación Merleau-Ponty nos indica que las experiencias de la orientación y del movimiento tienen un factor en común. En realidad podríamos decir lo mismo de la experiencia de la profundidad. Toda experiencia de movimiento, y por lo tanto de orientación y de profundidad, está determinada por el cuerpo. El cuerpo, cuyo comportamiento se despliega a través de unos niveles espaciales y puntos de anclaje, como vimos en la orientación, y cuya naturaleza se revela como intencionalidad, como revisamos en la profundidad, comporta el fundamento significativo del movimiento ya que “el cuerpo proporciona a la percepción del movimiento el suelo o el fondo del que tiene necesidad para establecerse”⁴⁸. Si el sentido del movimiento es, entonces, el cuerpo, por consiguiente, también es él el sentido de la orientación y la distancia.

En el movimiento, la que pone en evidencia el carácter fundamental del cuerpo es la mirada. El ejemplo de la piedra lanzada hacia el jardín nos revelaba cómo la mancha difusa de la piedra en movimiento aparecía por el acto de nuestra mirada como figura sobre el fondo indeterminado y desenfocado del jardín estático. Los ojos se anclan en la piedra móvil y se mueven con ella atravesando el campo visual. La relación de intencionalidad establecida entre la piedra móvil que reclama ser vista en movimiento y nuestros ojos que la atrapan en correspondencia con dicho reclamo, se lleva a cabo como un acto de significación que no abandona la existencia, está inmediatamente y constantemente dado de esta manera.

Ahora bien, el compromiso de nuestra mirada con la piedra, de nuestro ser con su mundo, revelado en la experiencia del movimiento, es transitorio, por una parte y por

⁴⁷ *Id.*, p.294

⁴⁸ *Id.*, p.294

otra, es pre-objetivo, es anterior a la experiencia misma de la percepción del movimiento. La dinámica de los puntos de anclaje, los cuales son indispensables para el movimiento, propicia una percepción de constantes cambios. Estamos permanentemente cambiando de nivel espacial y de anclaje. Esta transitoriedad es precisamente lo que hace aparecer al movimiento como fenómeno objetivo. Pero, sobre todo, esta transitoriedad, nos dice Merleau-Ponty, es parte de nuestra contingencia en el mundo, contingencia que a la vez es poder, “poder que tenemos de cambiar de dominio al interior del gran mundo”⁴⁹. No estamos anclados siempre a un mismo objeto intencional, éste puede variar gracias a nuestra libertad.

La pre-objetividad que se manifiesta por el acto de la mirada se refiere a una especie de conciencia trascendental que Merleau-Ponty llama “*cogito* tácito”, sobre el cual no profundizaremos en este momento. No obstante, este aspecto señala nuestra condición esencial como «ser-del-mundo»; el movimiento es otro fenómeno que habla de esa condición.

Superamos, pues, el pensamiento objetivo y pudimos ver que el movimiento se comprende en la propia experiencia y que es un fenómeno realizado por nuestra capacidad o facultad de mirar, y mirar es expresión del «ser-del-mundo». Estamos implicados y comprometidos de manera que todas las relaciones existenciales pasan por nuestro cuerpo. El movimiento no se desarrolla en un espacio y tiempo objetivos, absolutos y externos, sino que se despliega en nuestra condición existencial de estar situados. El espacio por tanto coexiste en nuestro ser-del-mundo. La experiencia del movimiento ha confirmado esto, así como las experiencias de la orientación y la distancia, y es por esto que podemos decir con Merleau-Ponty que el espacio es existencial.

⁴⁹ *Id.*, p.295

Ahora que hemos ya discutido esta tesis, luego de haber discutido el sentido contrario de la misma, es decir, la existencia es espacial, necesitamos ver cómo se encuentran las dos engranadas entre sí. La experiencia que nos resume esto en un sólo acto es el espacio vivido, que a continuación discutiremos.

www.bdigital.ula.ve

III. Síntesis de la relación espacio-existencia: el espacio vivido

Lo que nos ha motivado a todo lo largo de este trabajo es descubrir todo lo que está implicado en la experiencia de la percepción espacial. Con este propósito, hemos seguido con fidelidad el camino fenomenológico de nuestro filósofo, el cual nos ha llevado a comprender, con él, que el espacio es mucho más de lo que el pensamiento objetivo haya podido jamás exponer. Hasta ahora “nos hemos visto obligados a hacer aparecer, como condición de la espacialidad, la fijación del sujeto en un medio contextual y, finalmente, su inherencia al mundo, en otros términos, hemos tenido que reconocer que la percepción espacial es un fenómeno de estructura y que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible”⁵⁰. Las experiencias de la orientación, la profundidad y el movimiento nos hicieron ver que no hay espacialidad si no hay sujeto, si no hay un cuerpo-sujeto; en cierto sentido, la exploración de los determinantes del espacio exterior conlleva a la reafirmación del espacio corpóreo como elemento esencial sin el cual no puede existir el primero. Pero, esto no es todo. Lo que hemos visto reiterativamente es que la condición de la espacialidad es el compromiso del sujeto en su mundo, su inherencia al medio contextual en el cual se sitúa. He aquí el valor de la propuesta merleaupontiana. En consecuencia, la percepción del espacio es una experiencia de la cual el sujeto no puede desligarse, está sumergido en ella. Con razón Merleau-Ponty la llama “fenómeno de estructura”, es decir, el espacio es un rasgo esencial de la propia subjetividad.

⁵⁰ *Id.*, p.295-296

Si la experiencia de la espacialidad depende del cuerpo-sujeto en el mundo, entonces la misma depende de la modalidad de fijación del cuerpo-sujeto en el mundo porque el ser del sujeto se despliega en unos ciertos modos, en ciertas modalidades. Estas modalidades pueden ser dos: el sujeto está en el mundo o bien en “actitud natural” o bien en un modo de “existencia completa”. Los dos modos no ocurren a la vez, o se está de un modo o se está del otro. En este respecto, podríamos agregar sin embargo que existe un tercer modo: el reflexivo, el cual es propio del filósofo y del hombre de ciencia.

Cuando nos enfrentamos al mundo, en el quehacer cotidiano, lo enfrentamos como estando allí, sin juicios ni prejuicios, simplemente está allí al frente. “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural”⁵¹. En esta actitud, que Husserl llama “natural” existimos en un flujo de experiencias que se implican y explican unas a otras. No tenemos percepciones, ni existen relaciones expresas entre las cosas en dicha actitud. Sin embargo, no nos perdemos en aquel flujo de multiplicidades, hay una cierta unidad, captamos un sentido a través del cual nos movilizamos sin desperdigarnos. En la actitud natural tenemos conciencia de nosotros y del mundo pero no la tematizamos sino que la vivimos, existimos en ella. “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento (en primera persona)”⁵². Lo que captamos y sobre lo que se basan nuestras funciones es un cierto estilo del mundo, un cierto sentido envolvente de todas las cosas. No tenemos una percepción (determinada) sino muchas percepciones las cuales, cada una de ellas, confirma y reafirma el estilo, el sentido general que se expresa en la multiplicidad. Es por

⁵¹ E.Husserl, *Ideas*, p.64

⁵² *Id.*, p.64

esta razón que la percepción para Merleau-Ponty es ante todo significación, significación vivida y recuperada en cada situación, y no significación dada, o simplemente captada, por el sujeto.

La percepción del espacio en la actitud natural es propiamente la significación de la situación. En este sentido, la percepción de las cosas que conforman el contexto no están desperdigadas entre sí sino que se enlazan una con otra para significar el espacio, la situación en general. Un espacio tiene, por tanto, las mismas características, por medio de las cuales lo podemos reconocer, de un gesto corporal y de un objeto de uso cotidiano. Cada elemento, o cada determinación, es un medio a través del cual se manifiesta el sentido espacial, el estilo envolvente del contexto. En el ejemplo que da Merleau-Ponty sobre París, vemos cómo las percepciones de los cafés, de los parisinos, de los árboles, de las avenidas y del recorrido del Sena, confieren todas el sentido general de París, como manifestaciones diversas de una misma cosa. El espacio de París es la vivencia de París⁵³.

El fondo sobre el cual este sentido latente se manifiesta es precisamente el cuerpo, fenomenal y físico, que se encuentra en situación, fijado al mundo. El cuerpo es el propiciador de aquella unidad, llamada anteriormente "sistema práctico", el cual en la actitud natural es ignorado y pasado por alto, cuando en realidad comprende lo determinante y lo fundamental. El compromiso cuerpo-mundo es imposible superarlo y difícil de tematizarlo. Sin embargo, algunas experiencias permiten evidenciar lo que la actitud natural no puede, revelando, pues, esa función primordial que posee el cuerpo en cuanto a armar y mantener el conjunto como un sistema. Por eso la experiencia de la espacialidad varía según cada modalidad de fijación en el mundo.

⁵³ "París no es para mí un objeto con mil facetas, una suma de percepciones ni tampoco la ley de todas estas percepciones. Tal como un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su andar y en el timbre de su voz, cada percepción expresa de mi viaje a través de París, no hace más que confirmar un cierto estilo o un cierto sentido de París." M. Merleau-Ponty, *FdeP.*, p. 296

En los casos de “existencia completa” o primordial, como ocurre en los sueños, en los mitos y en algunos desórdenes mentales como la esquizofrenia, el vínculo sujeto-mundo se encuentra amputado o distorcionado de su estado natural y por tanto la experiencia perceptiva, en especial del espacio, se muestra desprendida del contexto de la actitud natural. En estas situaciones la relación entre el sujeto y su mundo está determinada por algún aspecto particular, como por ejemplo la afectividad, que pesa en exceso sobre los demás aspectos; en otras palabras, la relación no es completa y por tanto está “empobrecida”. Como pudimos ver en el ejemplo de Schneider, también en el sueño, en el mito o en la esquizofrenia el espacio corporal predomina sobre el espacio objetivo; no existe un balance entre los dos. Claro está, porque cuando el sujeto está desvinculado de su medio contextual, lo que impera es solamente su estructura antropológica.

En el caso de la situación de quien sueña, ésta también se muestra desvinculada del mundo. Para nuestro autor, lo que aquí se muestra evidente es una estructura de comportamiento anterior al mundo de la vigilia. El espacio onírico, por ejemplo, es “una pura profundidad envolvente” donde no hay cosas, ni distancias, ni puntos de anclaje. En el sueño, no obtenemos significados ni podemos objetivar, sino que estamos sumergidos en un flujo existencial como cuando se está despierto, pero en un sentido peculiarmente distinto, hasta el punto que cuando despertamos ese sentido no se parece al de la vigilia; por eso los sueños parecen confusos e ilógicos cuando los recordamos. No obstante, nos señala Merleau-Ponty, el soñador lleva consigo el montaje de la vigilia. En el sueño, las determinaciones espaciales de orientación, profundidad y movimiento se muestran más claramente según conocimientos pre-objetivos. El espacio onírico está determinado, por consiguiente, por ciertas afecciones remotas y profundas, tales como deseos o temores no tematizados. Estas afecciones, que en el mundo de la vigilia aparecerían como

desproporcionadas o incluso como ilógicas, envuelven la experiencia del sueño en el modo de una sola ola existencial.

Según Merleau-Ponty la experiencia del mito es similar a la del sueño. Y cuando se refiere al mito, se refiere a la vivencia en que vive sumergido el hombre primitivo, ya bien sea de la antigüedad histórica o de uno perteneciente a una etnia aborígen actual. Aquí también la espacialidad adquiere un carácter sopesadamente antropológico. Las referencias significativas del mito están determinadas y delimitadas por un sistema de valores afectivos que sostiene y desarrolla la vida en un modo existencial desproporcionadas.

El enfermo mental también vive al modo de los sueños, en un flujo que va y viene en el cual no puede realizar la fijación al mundo; no hay compromiso. El esquizofrénico, por lo tanto, vive encerrado en su propio espacio y no logra proyectarse hacia afuera. Es por esta razón que el paisaje que mira no lo invita a relacionarse con él y simplemente no lo capta. El espacio del esquizofrénico es su propio mundo, es un espacio antropológico aislado sobre sí mismo.

Ahora bien, ¿qué es lo que Merleau-Ponty nos insta a reconocer de estas experiencias extremas? En primer lugar, el vínculo sujeto-mundo. Además del modo originario de percibir, estos ejemplos constatan el rol fundamental del cuerpo en nuestro vínculo con el mundo. Todos estos modos de existencia primordial revelan que el espacio no es un objeto y por tanto no puede ser objetivado, sino que es una situación vivida según un sujeto completamente comprometido con su entorno. Cuando el compromiso está desconectado, entonces las estructuras antropológicas perdominan y determinan la espacialidad. En segundo lugar, estas experiencias nos permiten reconocer el modo original de la percepción: lo que captamos en la percepción son ante todo presencias.

Para un esquizofrénico, un primitivo o un soñador, las cosas no son representaciones, son presencias. Reconociendo lo que Cassirer ya había formulado, “toda aparición es una encarnación”, Merleau-Ponty agrega que “los seres no se definen tanto por propiedades como por caracteres fisionómicos”⁵⁴. La presencia percibida cobra un sentido antropológico, se torna en rostro. Por esta razón en un sueño, en un mito o en una alucinación un árbol, por ejemplo, es un ser, una presencia que posee una cierta fisionomía que genera en quien lo percibe una cierta afección de atracción o rechazo. Superando el intelectualismo simbólico de Cassirer, Merleau-Ponty afirma que el árbol no es signo de un deseo o un temor, no es la encarnación simbólica o ideal de una afección, sino que es la encarnación hecha presencia de ese deseo o temor. En esta experiencia no existen dos momentos (el fenómeno y el conocimiento) por separado sino una sóla vivencia que envuelve las cosas percibidas con el sujeto percipiente.

www.bdigital.ula.ve

Si en la “existencia completa” el vínculo sujeto-mundo se revelaba a través de la desconexión, en la vida normal el vínculo se evidencia aún “más abundante”, como nos afirma el filósofo francés, ya que el compromiso es vivido a cada instante. El espacio vivido del sujeto en actitud natural es en efecto mucho más rico porque existe una “solidaridad entre el hombre y el mundo” que da paso a una multiplicidad de posibilidades de acción y pensamiento. Este espacio vivido está estructurado de manera tal que el sujeto normal puede relacionarse con las cosas, ya bien poseyéndolas o bien rechazándolas o incluso ignorándolas de manera totalmente libre. Las cosas están enfrente, allí, y nos tocan con respeto, como dijo Malebranche⁵⁵, activando así nuestra propia libertad.

⁵⁴ *Id.*, p.305

⁵⁵ *Id.*, p.306

Si partimos de la idea que somos sujetos normales, entonces no vivimos completamente sumergidos en el espacio antropológico, vivimos en efecto en un balance entre este espacio y el espacio natural. Estamos ligados al espacio natural y a éste lo podemos acceder, penetrar y dejar con plena facilidad. Sobre éste proyectamos el espacio antropológico que adquiere un nuevo sentido con el fondo del espacio natural. En esto consiste básicamente la intencionalidad. Este balance, esta "solidaridad" se da gracias al cuerpo y es la que consigue la conciencia tética objetivándola. Si se hace esto, la relación espacio antropológico-espacio natural se nivela en mero espacio geométrico. "Mi percepción total no está hecha de estas percepciones analíticas, pero puede siempre disolverse en ellas, y mi cuerpo, que garantiza por mis hábitos mi inserción en el mundo humano, nada más lo hace proyectándome primero en un mundo natural que siempre transparece en el otro, como la tela en el cuadro, y le da un aire de fragilidad. Incluso si hay una percepción de lo deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, ésta se forma siempre alrededor de un núcleo sensible, por exiguo que sea, y es en lo sensible que encuentra su verificación y su plenitud".⁵⁶

La mencionada solidaridad se demuestra en la confianza que tenemos en el mundo. "Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo"⁵⁷ nos dice Merleau-Ponty. Esto es precisamente lo que subyace en la ilusión y en la problemática general de las ilusiones o percepciones ambiguas (verdaderas-falsas). Precisamente porque nuestra implicación es total y confiable que una ilusión puede ser captada como una percepción verdadera, la conciencia se adhiere al fenómeno sin la condición de verdad o falsedad. Si en el acercamiento, descubrimos que lo captado era una ilusión, la conciencia cambia y se

⁵⁶ *Id.*, p.308

⁵⁷ *Id.*, p.312

adhiera a la percepción actual. El resultado de la comparación de las dos experiencias hace que la primera percepción fuese una ilusión mientras que la siguiente sería verdadera, en cuanto a lo que es de hecho.

En conclusión, el espacio vivido es la síntesis del espacio orientado, del espacio profundo, del espacio en movimiento. Como lo pudimos constatar esta espacialidad está ligada a la existencia, en ella aparece y es ella que la define. Si esto lo generalizamos, luego, el espacio, en general, es también existencial. Pero de igual modo podemos decir, con Merleau-Ponty, que la existencia es espacial. Como lo pudimos comprobar en la reflexión fenomenológica sobre el cuerpo, en la medida en que nuestro cuerpo se proyecta al mundo, trae consigo su propia espacialidad, el espacio corpóreo o antropológico, y se instala en la espacialidad objetiva, el espacio natural, realizando así su naturaleza como «ser-del-mundo». La instalación en una situación es nuestro rasgo existencial más fundamental y en dicho acto ya están implícitas todas las relaciones espaciales. En esto consiste precisamente la unidad de la experiencia. Ambos espacios, el objetivo y el corpóreo, el exterior y el antropológico, forman una *gestalt* que puede comprenderse como objeto como lo han hecho las ciencias clásicas, pero que no es objeto compuesto de partes que pueden desvincularse una de la otra, sino fenómeno. Un fenómeno de estructura cuyo comportamiento esencial se resume con el término de *fundierung*, y en el cual ser y existir no se distinguen por separado.

Conclusiones.

EL ESPACIO DEL SER, EL SER DEL ESPACIO.

Como huellas que quedan tras un caminar, así mismo es el resultado de nuestra investigación sobre el espacio. Es preciso revisar lo que hemos hecho y expresar, a manera de conclusión, los aspectos más resaltantes que se han revelado en esta reflexión sobre el pensamiento fenomenológico merleauPontiano. Hemos de organizar, pues, las distintas y diversas afirmaciones que se han formulado con el propósito de contemplar el sentido, direccional y significativo, de aquellas huellas dejadas atrás.

Si hemos aprendido que la percepción es el acceso primordial al sentido del mundo, es decir, una especie de *sinngabung* existencial, en definitiva la pregunta que debemos hacernos con respecto a nuestro particular interés temático es ¿cuál es el sentido del espacio percibido? Esta pregunta no es muy distinta de la que planteábamos al principio de este trabajo --¿qué es el espacio?-- lo único es que esta interrogante está formulada de una manera tal que está motivada por la actitud fenomenológica con la cual hemos abordado el problema.

La pregunta por el sentido, por la significación del espacio, corresponde a la pregunta por el ser del espacio --el problema de la filosofía no es solamente responder las preguntas últimas que se hace el hombre, sino también implica formular las preguntas de manera adecuada al motivo que las hace surgir. Es por esta razón que siguiendo el camino de la fenomenología, con su propósito de ir «a las cosas mismas», nuestra investigación se convierte en ontología, ontología del espacio y ontología general. Nos hemos propuesto, pues, develar aquello que la filosofía tiene por propósito develar: el ser de las cosas, en este caso, el ser del espacio.

I. *La experiencia del espacio.*

La filosofía de Merleau-Ponty desarrolla con fidelidad el proyecto abierto e inacabado de la fenomenología de Husserl, pero toma una distancia importante de la subjetividad trascendental propuesta por este último desde *Ideas* en adelante. Según Landgrebe "Husserl comprendió su fenomenología como filosofía de la absoluta y radical autorresponsabilidad de la vida y la libertad; y como tal fue aceptada por los pensadores franceses, quienes indagaron hasta qué punto esa fenomenología estaba desarrollada para satisfacer dicha misión"¹. Merleau-Ponty, quien forma parte de aquel grupo, asume la fenomenología con tal seriedad que su aceptación significa al mismo tiempo su crítica, una crítica propiamente fenomenológica, es decir, desde su propia discusión y pensamiento, tal y como el mismo Husserl trató de llevar a cabo en todas sus reflexiones. Esta intencionalidad, sumada a la influencia existencialista en la cual estaba enbebido el pensamiento francés de la post-guerra, conduce a Merleau-Ponty a descubrir que tal "autorresponsabilidad" se lleva a cabalidad en la experiencia, a la que Landgrabe llama *praxis*. Es precisamente a la *praxis*, fundamento de la existencia humana, lo que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarando la vida en general². Esto se debe a que "el mundo nos es dado primariamente abierto por un acontecer, por un sentir, un moverse motor y corporal que no consiste en una actividad del yo ni tampoco es adquisición a partir de la actividad. Su sentido, su función instauradora de sentido, consistente en abrimos un mundo, no puede ser descubierta, por tanto, mediante la reflexión trascendental del yo sobre sus efectuaciones ... pero sí puede ser abierta como lo invisible en lo visible, como la naturaleza que trasparece a través de la historia"³. En otras palabras, el modo novedoso

¹ L.Landgrabe, *Fenomenología e historia*, p.194

² *Id.*, p.198

³ *Id.*, p.207

de Merleau-Ponty de concebir la subjetividad corresponde más bien a una apertura y a una inserción en el mundo, contraria a la subjetividad trascendental husserliana. La reducción fenomenológica no lo separa del mundo sino que lo coloca en el mundo. En cambio para Husserl “la reducción fenomenológica que conduce a la subjetividad trascendental consiste en una reflexión asumida en la actitud del contemplador desinteresado que se ha desprendido de todo interés mundanal.”

Es por esta razón que hemos visto que el punto clave de toda la discusión sobre el espacio en Merleau-Ponty se resume precisamente en el espacio vivido, en el espacio de la experiencia. Porque el espacio es uno de los rasgos más resaltantes del mundo vivido. Entonces, no es el espacio pensado, ni el espacio deducido, el que muestra la espacialidad en todas sus dimensiones, es el espacio de la experiencia misma el que contiene lo que la fenomenología merleauPontiana intenta descubrir, ese fermento existencial que revela su propio sentido. Sólo se puede acceder a la esencia del espacio a través de la experiencia del espacio, porque “lo que es dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa...”. El único espacio que conocemos, y que podremos jamás conocer, es por tanto el espacio de la experiencia vivencial. “La espacialidad del cuerpo propio no es una espacialidad objetiva (de infinitas perspectivas) sino vivida, es existencial, con todas las consecuencias que ello comporta”⁴. Es así como una fenomenología del espacio vivido, como lo hace el filósofo francés, nos revela tanto su estructura como su sentido.

Como mencionábamos hace poco, el espacio vivido es parte del mundo de la vivencia, que Merleau-Ponty llama mundo percibido y que, a su vez, está sumamente ligado con el *Lebenswelt* de Husserl. Ramírez Cobián dice que “para Merleau-Ponty el mundo sensible es a fin de cuentas el mundo real en cuanto tal, el mundo en el que

⁴ J.A.Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de M-P.*, p.69

aparecemos y existimos, el horizonte y el tema de nuestros actos perceptivos y cognoscitivos, y el fondo y el objeto de nuestras acciones prácticas (el *Lebenswelt*)”⁵. Según éste, no existe una escisión del mundo en el filósofo francés, sino un sólo mundo, el “mundo de la vida”. El *Lebenswelt* de Husserl está inserto dentro de la reflexión epistemológica⁶ que le acompañó desde *Investigaciones lógicas* hasta su último período, en el cual formula esta idea como solución al problema entre la subjetividad trascendental y su relación con la realidad. El *Lebenswelt* se resume, pues, como la vivencia de la evidencia “por la cual hombre y mundo resultan originariamente concordes”⁷. Merleau-Ponty se adhiere a esta noción y la comprende como el fondo, en el sentido gestáltico, de toda experiencia humana. Pero este *Lebenswelt* no tiene carácter trascendental, sino que es una realidad sensible, el mundo es mundo sensible, es mundo percibido. De ahí que en la fenomenología del mundo percibido que hace Merleau-Ponty la referencia a la actividad del sentir, es decir de la presencia corporal, se convierta en uno de los aspectos fundamentales de todo el discurso. Y precisamente, “la consistencia básica de nuestra experiencia sensible es la superación de toda relación dicotómica, de toda exterioridad u oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la materia y el espíritu, entre el cuerpo y el alma. La experiencia originaria, la primigenia integración de los diversos aspectos del Ser”⁸. El interés por lo sensible es, luego, una actitud que marca el retorno a lo esencial, a lo fundamental. El espacio que Merleau-Ponty concibe como una modalidad de la realidad sensible, del mundo percibido, se torna en una realidad verdaderamente significativa, la cual merece que se le dedique una buena parte del esfuerzo reflexivo que urge en el ser de las cosas.

⁵ M.T.Ramírez Cobián, *Cuerpo y arte para una estética merleauPontiana*, p.90

⁶ J.F.Lyotard, *La fenomenología*, p.49

⁷ *Id.*, p.53

⁸ M.T.Ramírez Cobián, *Cuerpo y arte*, p.109

II. La estructura del espacio.

Merleau-Ponty nos muestra que el espacio vivido es un fenómeno de dos caras. Estas dos facetas no son partes ni componentes, son también fenómenos que a su vez conforman la estructura de un fenómeno global, al cual denomina con el término de "fenómeno de estructura". Debemos, pues, tener cuidado con el uso del término estructura porque se podría entender que éste se refiere a una relación de *partes extra partes*, por tanto de componentes, y no es así. Estructura, para Merleau-Ponty, es ante todo constitución originaria que surge en el "mundo de la vida"; aparece en el modo de la existencia, en la relación del sujeto con su entorno. La estructura no es una forma *a priori* ni una materia *a posteriori*, es un hecho inmediato. En este respecto Arias Muñoz explica que según Merleau-Ponty "la estructura no es un *eidos* objetivo, sino la expresión de un orden inmanente a los objetos. Sólo en cuanto orden, la estructura es objeto de una conciencia, pero de una conciencia perceptiva y no constituyente, que capta un objeto a través de la conjunción armónica de sus elementos, de forma análoga a como captamos una melodía"⁹. Por consiguiente, la estructura, es decir el orden, del espacio vivido, al igual que cualquier objeto percibido, es aquella constitución esencial que obtenemos a través de la percepción, lo que hace que no la deduzcamos ni la abstraigamos, la evidenciamos y la describimos. Ahora bien, Merleau-Ponty describe este orden inmanente utilizando los mismos términos que planteaba la *Gestaltpsychologie* para explicar la estructura perceptiva --porque estructura y *gestalt* (forma) son términos análogos: por un lado está el espacio corpóreo (o antropológico) que constituye la figura y por otro está el espacio objetivo que comprende el fondo; pero le añade un tercer

⁹ J.A.Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica de M-P.*, p.25

elemento sin el cual la estructura no puede darse como hecho de la existencia: el cuerpo. El cuerpo es, en efecto el término clave que articula y da sentido a la estructura del espacio vivido en particular y, de la percepción en general.

Bajo el término espacio corpóreo se resume el comportamiento espacial del cuerpo, que según el discurso de Merleau-Ponty se hace manifiesto de dos formas. Por una parte tenemos la espacialidad corpórea que se refiere a la situacionalidad y a la motricidad del propio cuerpo. Por otra parte tenemos los espacios llamados antropológicos, los cuales corresponden a ciertas situaciones propiamente antropológicas en las que se da una desconexión del cuerpo-sujeto con su entorno. Como pudimos ver anteriormente, en ambos casos el fenómeno espacial se muestra como una proyección del sujeto, en la cual la condición esencial es la intencionalidad del cuerpo. Por esta razón lo llamamos espacio corpóreo, pero lo podríamos llamar también espacio intencional. Esto nos indica, sobre todo, que el ser cuerpo es ya una condición espacial, la existencia (del sujeto como cuerpo) es, en efecto, espacial.

El espacio objetivo es la contrapartida del espacio corpóreo; éste es, por tanto, el espacio del mundo y se encuentra al exterior del cuerpo. Merleau-Ponty no intenta describirlo en gran detalle porque el espacio objetivo ha sido precisamente el principal objeto de estudio, en cuanto a espacio se refiere, de algunas ciencias como la psicología, la física y la matemática y además, de las filosofías racionalista y empirista. Sobre éste, nuestro autor tan sólo nos indica su condición de trasfondo: sobre el espacio objetivo se proyecta el espacio corpóreo. Por lo tanto, el espacio objetivo no es algo en sí, autónomo y distinto de su contraparte, sino que es dependiente del primero; el espacio objetivo aparece sólo cuando un cuerpo-sujeto percibe y entra en relación con su mundo. Como

apunta Arias al respecto, "la realidad del espacio exterior queda supeditada a la espacialidad corporal"¹⁰.

Entonces, el espacio corpóreo aparece como figura sobre el fondo del espacio objetivo, todo gracias al cuerpo a través del cual esta relación se lleva a cabo. Esta observación tiene una gran importancia para la reflexión sobre el espacio porque éste se muestra más complejo de lo que las ciencias y filosofías clásicas han llegado a tematizar. Como habíamos visto la figura aparece sobre su fondo motivada por la intencionalidad del sujeto perceptor. La figura se hace presencia porque la mirada se dirige a ésta según un atractivo o un reclamo, inmanente en la cosa mirada, haciendo que el fondo se desenfoque y se convierta en entorno difuso. Este acontecimiento puede ocurrir en el otro sentido, el fondo puede aparecer sobre el trasfondo de una figura que se torna difusa. La relación espacio corpóreo y espacio objetivo, a través del cuerpo, se despliega de la misma manera.

La fenomenología merleau-pontiana del espacio nos mostró además que en la actitud natural (las situaciones anormales permiten evidenciar la formulación que al respecto hace Merleau-Ponty), con la cual estamos en el "mundo de la vida", el espacio corpóreo está en balance con el espacio objetivo. En la actitud natural espacio antropológico y espacio objetivo están íntimamente vinculados y no pueden tematizarse por separado. En cambio, en ciertas situaciones, ambos espacios están desconectados uno del otro. El gran interés de nuestro filósofo es el espacio de la actitud natural, en el cual ambas facetas se encuentran balanceadas, en armonía. El espacio vivido, en la cotidianidad, es una experiencia de espacio antropológico sobre un fondo de espacio objetivo. Este balance entre los dos espacios o las dos espacialidades lo concibe como la

¹⁰ *Id.*, p.70

consecuencia de un “sistema práctico” que se revela en cuanto tal por la motricidad del cuerpo mismo. “Sin la motricidad corporal, la espacialidad externa quedaría en algo abstracto, sin sentido, y mi cuerpo quedaría convertido en puro fragmento de espacio”¹¹. Por consiguiente, este sistema, fenoménico, se lleva a cabo en la *praxis* (Landgrabe), en otras palabras, éste es una realidad dinámica. Este “sistema práctico” en el cual interactúan el espacio corpóreo y el objetivo, la subjetividad y la objetividad, no es otra cosa más que una relación dialéctica propia del mundo, cuyos principales rasgos son la ambigüedad, por una parte, y la unidad, por la otra. Hablemos primero de la dialéctica y luego de sus rasgos.

Según Arias Muñoz, Merleau-Ponty “no formula un método dialéctico para la comprensión del comportamiento humano; únicamente señala que la relación del individuo orgánico y su medio es una relación dialéctica, lo que indica una situación de hecho y no un procedimiento”¹². De hecho, esta dialéctica no es como la dialéctica hegeliana o marxista, en cuyos casos se plantea como método, es decir, como síntesis, en Merleau-Ponty la dialéctica es más bien una función estructural de la realidad comportamental que ante todo hace posible la integración¹³. En otras palabras, espacio corpóreo y espacio objetivo se encuentran integrados uno con otro en el cuerpo-sujeto y por la dinámica (motricidad) propia de éste. De ahí se desprende el que el filósofo francés se refiera, tiempo después de la *Fenomenología de la percepción*, a esta relación dialéctica como “vínculo orgánico” (en *La Primacía de la percepción*); orgánico tanto por lo corporal como también por lo dinámico. Ahora bien, la consecuencia última a la cual conduce esta dialéctica es precisamente la disolución del dualismo entre objeto y sujeto --y este es el gran logro de la fenomenología señalado por Merleau-Ponty.

¹¹ *Id.*, p.73

¹² *Id.*, p.178

¹³ *Id.*, p.180

Teniendo esto presente, no hay ya espacio objetivo en sí, ni espacio subjetivo en sí, lo que hay es entonces una “dialéctica viviente” de los dos que se hace patente en la percepción. El espacio como hecho de la existencia se torna presente en la vitalidad del cuerpo apenas éste entra en relación con el mundo. Merleau-Ponty desarrollará con mayor precisión y amplitud el tema de la dialéctica en obras posteriores como *Sens et non sens* y *Les aventures de la dialectique*.

La dialéctica estructural del espacio, y de toda la realidad en general, que señala Merleau-Ponty se caracteriza por su ambigüedad. Aún cuando esta dialéctica es dinámica y armónica, como acabamos de ver, su inacabamiento y su contenido la hace mostrarse como un acontecimiento evidentemente ambiguo.¹⁴ Se presenta ambigua porque, así como lo indica Arias Muñoz, “por un lado, un objeto que no es una realidad en sí, independiente de mí y que, por tanto, es una realidad que está ahí para mí. Por otro, una conciencia que está abierta a esa realidad y que no la constituye”¹⁵. Pero de nuevo, nos enfrentamos aquí a un término al cual debemos referirnos con cuidado.

Alphonse DeWaeblens es el responsable de haberle acuñado la expresión “filosofía de la ambigüedad” al pensamiento merleau-pontiano. Este señalamiento lo hace en el prólogo a *Structure du Comportement* (y también en *Une philosophie de l'ambigüeté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*), cuando De Waeblens dice que “las doctrinas contemporáneas repiten constantemente que el hombre se define, en tanto que la idea de definición le sea aplicable, por el ser-en-el-mundo. Pero esta tesis requiere que se conciba a la existencia misma del hombre fuera de la alternativa del para-

¹⁴ “Que la dialéctica se nos presenta de manera ambigua es algo evidente, pero tal ambigüedad de la dialéctica entendida como acción, viene dada por el carácter ambiguo de la misma existencia humana, de la misma corporalidad que es, al fin y al cabo, el sujeto mismo de la dialéctica” *Id.*, p.180

¹⁵ *Id.*, p.150

sí y del en-sí”¹⁶. Algunos autores no están de acuerdo con el uso del término ambigüedad (como Arias Muñoz quien sostiene que dicho término ha sido nefasto para la interpretación del pensamiento merleau-pontiano¹⁷), y tienen razón porque el término que se encuentra en los textos de Merleau-Ponty es “paradoja” en vez de ambigüedad. En *La Primacía de la percepción*, por ejemplo, lo conseguimos cuando nos habla de la paradoja presente de inmanencia y trascendencia en la percepción. Ahora bien, aún cuando paradoja y ambigüedad sean conceptos diferentes, el sentido al que se refiere DeWaelels parece coincidir con lo que está formulado por el filósofo francés. Sólo nos quedaría ver en qué consiste entonces esta noción merleau-pontiana de ambigüedad o paradoja.

Ante todo, para Merleau-Ponty “ambigüedad no es ambivalencia y ni tan siquiera indescisión o imprecisión, sino una toma de conciencia de la situación humana que manifiesta su carácter de ser mestiza de espíritu y cuerpo (RC:26) y que se realiza en la temporalidad manifestándose en la existencia (PP:101, 105), o, lo que es lo mismo, la expresión misma de esa dialéctica del hombre con el mundo y los otros, por cuanto que el lenguaje elemento fundamental de ese diálogo es el gesto de continuación y recuperación que me reúne conmigo mismo y con el otro”¹⁸. La ambigüedad o paradoja toma lugar porque la dialéctica entre las dos caras del fenómeno de estructura, que en nuestro caso son espacio corpóreo y espacio objetivo, es una contraposición sin contradicción: el espacio es subjetivo y también es objetivo, subjetivo y objetivo a la vez; el espacio objetivo no es algo externo y extraño al cuerpo-sujeto, sin embargo, éste se muestra como conteniendo algo más de lo efectivamente dado. El espacio es una realidad inmanente a la subjetividad y a pesar de ello, la trasciende, hasta el punto de mostrarse como una

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Structure du comportement*, p.

¹⁷ J.A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica*, p.80

¹⁸ *Id.*, p.200

realidad absoluta. La paradoja contiene los contradictorios pero no es contradictoria; los elementos no se cancelan ni se sintetizan, sino que se dan en el modo de la existencia, en la cual, la relación siempre está por recomenzar. La dialéctica paradójica no es una abstracción de la realidad sino que es precisamente allí donde se encuentra y se despliega. “Por eso, no nos extraña el encontrar el testimonio de que la dialéctica no es algo extrínseco a la realidad humana, sino la actitud –quizá sería mejor decir la actividad– propia de la existencia humana y, en cuanto tal, ser –lo mismo que la existencia– ambigua”¹⁹.

Ahora nos queda por discutir el segundo de los rasgos distintivos de la “dialéctica viviente”: su unidad. De todo lo anteriormente expuesto podemos ver con facilidad que la dialéctica constituye, pues, una unidad, una unidad que supera la dualidad cartesiana de objeto y sujeto. Decíamos que el espacio corpóreo y el espacio objetivo coexisten de manera vinculada e inseparable; el uno se da por el otro y viceversa. Esta es la misma relación que se da entre sentido y significado, entre materia y forma, entre forma y contenido. El nombre que Merleau-Ponty utiliza para describir esta relación unificante es “*fundierung*”, término originalmente acuñado por Husserl. Dejemos pues que las palabras de Merleau-Ponty expliquen este hecho:

“La relación de la razón y del hecho, de la eternidad y el tiempo, como la de la reflexión y de lo irreflejo, del pensamiento y del lenguaje o del pensamiento y la percepción es esta relación de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung*: el término fundante –el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción– es primero en cuanto que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide resolverlo jamás, y, pese a todo, lo fundante

¹⁹ *Id.*, p.179

no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta”²⁰.

Es, pues, la *fundierung* la expresión funcional de la unidad entre los elementos de la estructura del mundo. Espacio corpóreo y espacio objetivo quedan unidos, por lo tanto, de la misma manera, en una relación de doble sentido. El primero funda al segundo, y sin embargo, es a través del segundo que el primero se hace presencia. En otras palabras entre el espacio fundante y el espacio fundado no existe una separación o enfrentamiento, sino una interrelación, una *fundierung*. Ahora bien, este término puede también ser entendido como “quiasmo” o como “comunidad”²¹. En cualquier caso, el sentido latente que afirma Merleau-Ponty es el de unión estructural (“vínculo orgánico”) y no de unión substancial. Además podemos ver por último que la noción de *fundierung*, a parte de indicar la unidad entre lo sentido y el que siente, entre lo fundante y lo fundado, que se manifiesta como existencia, también reafirma el carácter ambiguo e inacabado de la “dialéctica vivida”. El círculo se cierra y vemos, pues, cómo los elementos de la estructura y su dinámica se interrelacionan entre sí conformando una unidad que se revela íntegramente desde cualquier perspectiva. El aspecto de inacabamiento de la estructura del espacio tiene su razón en el hecho de que dicha unidad es el resultado de una síntesis de transición. Esto, por supuesto, tiene una implicación temporal que ahora no abordaremos. En la actitud natural, son muchas las síntesis que acontecen en el sujeto percipiente. Es gracias a esta síntesis de transición que obtenemos una cierta continuidad experiencial. Esto es lo que permite que no nos diluyamos en la multiplicidad.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *FdeP.*, p.403

²¹ J.A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica*, p.190

III. El sentido del espacio.

Todo lo expuesto hasta el momento, la experiencia y la estructura del espacio, son aspectos de un fenómeno más general que no es otro que el espacio percibido. Todos estos aspectos nos aproximan a una comprensión más amplia del sentido del espacio, tal vez el aspecto más importante de todos. Tanto la inserción en el "mundo de la vida", requisito para una fenomenología completa, como también el reconocimiento de la estructura dialéctica del mundo percibido, antes de contraponer el sujeto con el objeto, el espacio corpóreo contra el espacio objetivo, comunican sobre todo un sentido, o mejor dicho, revelan el sentido del espacio. No obstante, antes de continuar, el término "sentido" amerita una breve reflexión previa para luego alcanzar nuestro propósito.

Este término, así como nos señala Merleau-Ponty, posee varias acepciones: como significado, como órgano de percepción, como intencionalidad²². En pocas palabras, el sentido tiene varios sentidos. En primer lugar debemos señalar que la noción merleau-pontiana de sentido está íntimamente ligada a la percepción. Sigamos la explicación que hace Ramírez Cobián al respecto. "La percepción es, pues, remata Merleau-Ponty, la constitución, sin modelo ideal, de un conjunto significativo (FP:47;33) ... En el acto perceptivo el todo se anticipa a sus partes, la conclusión se antedata a sus premisas y los datos del problema no son anteriores a su solución; es precisamente ese acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula —no solamente descubre el sentido que estos tienen sino que hace, además, que tengan sentido (FP:58;46). Así, la noción de inmediatez se ha transformado, concluye nuestro filósofo, lo que pasaba por inmediato —las impresiones del objeto— es ahora mediato, y al

²² M.T.Ramírez Cobián, *Cuerpo y arte*, p.255

revés, lo que pasaba como secundario es ahora inmediato: el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes (FP: 79;70). Lo que primero vemos es un ser animado, un mundo diversamente cualificado, pleno de sentidos”²³. Por consiguiente, no obtenemos el sentido de algo sin antes haber percibido ese algo, lo que lo hace estar íntimamente ligado con el cuerpo. De esta manera, podemos decir que todas las nociones de sentido apuntan a un mismo lugar: el sentido no es algo independiente del cuerpo-sujeto, no es una substancia absoluta, es más bien una condición a través de la cual se da la existencia humana. “Así pues, el sentido –el significado, la idealidad o el pensamiento– no es más que la apertura de una historicidad que está dada desde el primer acto perceptivo de nuestra corporalidad en el mundo ... El sentido es la historicidad de toda expresión y la expresividad, la carnalidad, de toda historia”²⁴.

Nuestra tendencia es pensar el sentido como lo trascendental (como *arkhé* o como *thelos*) de algo concreto. Sin embargo, al contraponer nuestra noción, prejuiciadamente metafísica, con la que nos propone el filósofo francés, el sentido recobra lo que es inmanente de aquella concreción. Por consiguiente, el sentido no es otra cosa más que la revelación o comunicación --de la inmanencia y de la trascendencia-- de lo percibido. Podríamos decir, luego, que el sentido vendría a ser una especie de rastro o huella, que surge o queda, cuando un objeto es percibido por una subjetividad corpórea --lo que Ramírez Cobián llama historicidad. Al hablar de sentido, en el sentido propiamente merleau-pontiano, no nos situamos ni afuera ni adentro, ni *a priori* ni *a posteriori*, del mundo, al contrario, nos situamos “en el mundo”, y en el capturar el modo de ser del mundo, somos a la vez capturados por él. Lo sentido es lo recogido y en tanto que tal, sentido es sinónimo de percibido. “Hay sentido en la simple organización de lo percibido

²³ *Id.*, p. 69

²⁴ *Id.*, p. 255

y en la correlativa conducta corpórea” nos acota Fernando Montero en el Prólogo a *Sentido y sinsentido*²⁵. En consecuencia, el sentido no podría ser explicado sino tan sólo vivido. Hablar del sentido es situarse en lo vivido, como actualidad o como recuento. Es así como podemos hablar de varios sentidos, según sea nuestra perspectiva o interés. En el caso de esta investigación, queremos referirnos a tres sentidos del espacio, los cuales, entre tantos posibles sentidos, son los que nos parecen más relevantes para nuestro propósito. Tenemos, pues, el sentido ontológico, motivado por el deseo de descubrir el ser del espacio; el sentido antropológico, cuyo fin es precisar la relación entre hombre y espacio; y, por último, el sentido estético, el cual se despliega a partir de la actitud fenomenológica que se dirige a la realidad del espacio.

Una última aclaratoria. Hasta ahora lo que hemos dicho acerca del término sentido nos indica que éste no difiere del término estructura, por eso podríamos decir que ambos tienden a confundirse porque parecen términos equivalentes. De hecho en *Structure du comportement*, Merleau-Ponty concluye que estructura y significación son los mismos elementos de la percepción. Pero son diferentes; la estructura es descriptiva y el sentido es concluyente. Esto lo podemos evidenciar a todo lo largo del discurso merleau-pontiano; así como hay una descripción fenomenológica también hay una conclusión fenomenológica. Por tanto, hablar del sentido de una cosa es hablar de su ser; porque el territorio del sentido es ante todo el de la ontología. Discutir, en fin, sobre el sentido del espacio es discutir sobre su ser; una fenomenología del espacio es así también una ontología del espacio.

A) Sentido ontológico.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, p.16

Hablar del sentido ontológico es similar a exponer las consecuencias propiamente filosóficas que se desprenden de la reflexión fenomenológica sobre el espacio. En otras palabras, la discusión acerca del sentido del espacio en el plano de la filosofía puede parecerse a un discurso *a posteriori* cuya intención es principalmente desentrañar el aspecto trascendental del asunto en cuestión. Pero, bajo las consideraciones formuladas por el discurso merleau-pontiano, el sentido ontológico no es, siguiendo las palabras de Montero, la construcción de un recinto de contenidos espirituales segregados por la mente que después se adosan a sensaciones, formas de conducta o entidades materiales²⁶. El sentido del espacio, es decir, el ser (ontológico) del espacio está ahí mismo, en el mismo lugar y en el mismo momento en que acontece la percepción.

Entonces, este sentido acaece --o se manifiesta-- en la forma (*gestalt*) estructurada que vimos anteriormente: es doble, y como tal es paradójico e inacabado. Cuando Merleau-Ponty afirma que el espacio es existencial y que la existencia es, a su vez, espacial, él está exponiendo a fin de cuentas el sentido ontológico del espacio. El ser del espacio no es una única substancia en sí sino que es el modo en que el espacio se da en el mundo; el ser se comprende como existencia. Por lo tanto, el espacio es ante todo espacialidad, y como tal, es un fenómeno comportamental que se revela como parte de aquello que Merleau-Ponty llama el «ser-en-situación». El espacio es, pues, la objetivación del fenómeno de la espacialidad atrapado en la dialéctica de inmanencia y trascendencia que pasa por el cuerpo-sujeto.

Sostenemos que el *quid* de la reflexión filosófica merleau-pontiana sobre el espacio yace precisamente en la comprensión del «ser-en-situación». El ser es ser en cuanto ser-en-situación y la espacialidad aparece como una modalidad del ser-en-situación, es decir, de ese estar situado. El «ser-en-situación» resume la tesis central de la

²⁶ *Id.*, p.16

discusión sobre el espacio en la *Fenomenología de la percepción*: el ser es espacial en cuanto a que el espacio es ser (existencial).

Comencemos primero por develar lo que está implícito en este término fundamental. El «ser-en-situación» no es un ente sino un fenómeno; si lo pensáramos como ente lo estaríamos objetivando y por tanto reduciéndolo a un nivel que nos aleja de su comprensión. Como fenómeno es un fenómeno compuesto por dos elementos evidentemente unidos o conectados, por una parte el ser y por la otra la situación: ambos están entrelazados de manera tal que no pueden separarse. El ser, que es la preocupación máxima de la filosofía (aún más que la verdad, según Heidegger), se refiere a aquello existente, a lo que simplemente es. La situación es la condición de ese ser, y por situación entendemos algo que se despliega como temporal y espacial; una situación indica un aquí y un ahora, un espacio y un tiempo particulares, señalados, determinados. Entonces, si el ser es sólo ser-en-situación, la condición espacio-temporal es un rasgo inevitable y esencial, y tal vez lo único de lo cual podemos tematizar.

El ser-en-situación es el modo en que el ser aparece en la existencia. El ser, entonces, no se muestra solo, se muestra sobre el fondo de la situación. El ser es lo fundado y la situación es lo fundante; a través de lo fundado, lo fundante se manifiesta. Pero, como ya vimos, la situación no es una determinación extraña al sujeto, ésta se da, en efecto, gracias al cuerpo quien es su protagonista fundamental. El ser es siempre el ser-en-situación del cuerpo-sujeto.

Ahora bien, la noción de «ser-en-situación» conduce a la de “*être au monde*” o «ser-del-mundo». Ontológicamente, la espacialidad es un rasgo del «ser-en-situación» porque en última instancia éste es la expresión del «ser-del-mundo». A diferencia del término heideggeriano de “*zeit-in-der-welt*”, «ser-en-el-mundo», el término

merleauPontiano quiere expresar que además de estar inserto en el mundo, el ser es del mundo, es decir, pertenece y está comprometido con el mundo. No solamente no hay ser sin mundo y no hay mundo sin ser, sino que además ser y mundo están íntimamente entrelazados, mutuamente se pertenecen. De ahí que podamos decir con Merleau-Ponty que el ser está “encarnado” en la mundanidad de la realidad. La espacialidad es una manifestación de ello, por esta razón podemos a través de una fenomenología de la experiencia espacial acceder a la comprensión del «ser-del-mundo».

Arias Muñoz puntualiza de manera muy sintética cómo se conecta todo el discurso merleauPontiano en torno a este punto. “Ligado a un planteamiento ontológico, el problema del cuerpo se nos muestra como un auténtico tema de capital importancia ya que: a) el concepto de ser es sinónimo de ser situado o, lo que es lo mismo, ser es sinónimo de existencia y el cuerpo no es más que la actualidad de la existencia; b) el mundo, en el que vivimos, no es comprensible sin mi cuerpo; c) el ser-en-el-mundo, punto de partida de las investigaciones fenomenológicas de Merleau-Ponty no será comprendido sin un compromiso con las cosas y sin la existencia de una auténtica comunión sacramental con las mismas; d) es por el cuerpo por donde se trasluce la intersubjetividad”²⁷. Precisamente este fue parte del camino recorrido en la exposición crítica que hicimos de la *Fenomenología de la percepción* en la segunda parte de este trabajo, y la cual nos ayudó a aproximarnos a la discusión sobre el espacio. La espacialidad es, pues, un rasgo existencial de nuestro ser-del-mundo.

B) Sentido antropológico.

²⁷ J.A.Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica*, p.63

Uno de los rasgos por medio del cual Merleau-Ponty es más ampliamente reconocido es por su particular concepción de la subjetividad humana. El hombre en tanto que cuerpo es el protagonista, tal vez más importante, del pensamiento merleau-pontiano desde *Structure du comportement* hasta *Le visible et l'invisible*. Según Arias Muñoz uno de los ejes intencionales de la filosofía de Merleau-Ponty es precisamente "establecer un estructuralismo funcional de los elementos que constituyen la realidad humana"²⁸. Por consiguiente, la función del cuerpo es fundamental en cada discusión, y por supuesto también en la percepción del espacio; el sentido antropológico de la espacialidad merece, pues, nuestra atención.

Desde la perspectiva antropológica, el carácter holista de la estructura humana está a la base de la ontología planteada por Merleau-Ponty. Esto es así porque "si en *Phénoménologie de la perception* se nos afirma que lo que nos interesa es comprender en nosotros y en el mundo la relación *du sens et du non sens* (PP:490), es porque hay una estructura mediante la cual surge el sentido y esta estructura no es otra que la reflejada en la noción de carne"²⁹. "Carne" (*chair*) es un término que utilizará nuestro filósofo mucho después de *Fenomenología de la percepción* para resumir la interrelación entre "cuerpo y espíritu"; su sentido no es otro que el de "cuerpo animado"³⁰. Si entonces, la estructura cuerpo animado es el tercer término de la estructura figura-fondo, en otras palabras, podríamos decir que el «ser-en-situación» está condicionado --o fundamentado-- por la corporalidad. "Existencialmente el cuerpo se nos aparece como siendo el vehículo de

²⁸ *Id.*, p. 186

²⁹ *Id.*, p.195

³⁰ "Nuestro siglo ha borrado la línea divisoria del 'cuerpo' y del 'espíritu', y ve la vida humana como espiritual y corporal a la vez, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada incluso en sus costumbres más carnales, a las relaciones entre las personas. Para muchos pensadores, a finales del XIX, el cuerpo era un trozo de materia, un haz de mecanismos. El XX ha restaurado y profundizado la noción de la carne, es decir del cuerpo animado." M.Merleau-Ponty, *Signos*, p.286

nuestro ser-en-el-mundo”³¹. Pero afirmar esto podría parecer contradictorio porque el cuerpo no es un *substratum* metafísico, ni una yuxtaposición de componentes biológicos. El cuerpo es el medio existencial que hace posible, para el hombre, la percepción del mundo. Por esta razón, la fenomenología es el modo más adecuado de aprehender el cuerpo --y por ende el sujeto-- en su justa y amplia realidad. La discusión sobre el cuerpo desencadena en el problema del otro y la libertad, temas que no podemos abordar en este trabajo pero que dejamos abiertos a investigar en el futuro.

Ahora bien, la fenomenología del mundo percibido reveló el cuerpo como sentido presente en el fenómeno de la espacialidad. Lo vimos cuando nos detuvimos en la espacialidad del cuerpo, es decir, en la discusión que descubría la existencia como algo espacial, y también cuando lo hicimos en el espacio objetivo --y su dependencia al cuerpo--, en otros términos, en la exposición del espacio como algo existencial; la dialéctica vivida, en la cual aparece el espacio, se lleva a cabo en la “*subjetividad carnal*”, que es el hombre. El sentido antropológico del espacio según Merleau-Ponty aparece, por tanto, porque la realidad humana está engranada, atascada, en fin, encarnada en el mundo. Es más, el modo en que la existencia humana se despliega se nos muestra sólo como una correspondencia, como un acoplamiento entre la actividad del sujeto y la aprehensión de su objeto. He aquí uno de los aspectos más sobresalientes de la subjetividad merleau-pontiana: el sujeto está comprometido con su entorno y las relaciones que establece con él corresponden a ese compromiso. Por esta razón, ciertas dimensiones espaciales como la profundidad, nos señala Ramírez Cobán a propósito de la formulación de nuestro filósofo, “nos muestra que la esencia de todo espacio perceptivo es la imbricación mutua de la objetividad y la subjetividad, de la extensión y la cualidad,

³¹ J.A. Arias Muñoz, *La antropología fenomenológica*, p.60

de lo material y lo espiritual³². La vivencia del fenómeno espacial nos conduce precisamente a esa condición antropológica a la cual todo hombre pertenece.

En términos generales, el espacio es espacio encarnado porque la existencia humana es encarnación, "la percepción es un acontecimiento carnal, mundanal". Sin embargo, esta afirmación contiene un sentido todavía aún más específico. El cuerpo-sujeto *est au monde*, es un sujeto encarnado, y como tal "está en el mundo y se dirige a él, forma parte de, tanto como forma al, mundo". El hombre además de ser un sujeto encarnado, es un sujeto intencional; la intencionalidad del espacio viene a ser, por consiguiente, un sentido más particular de la realidad humana. Como vimos en la reflexión fenomenológica, la intencionalidad espacial se lleva a cabo en la habitud. Habitarse a un objeto o a una actividad tiene, para Merleau-Ponty, la misma connotación de habitar, es decir que posee un sentido espacial. En efecto, la habitud "es la aprehensión global y vital de un sentido, una fisionomía o un logos encarnado"³³. El cuerpo-sujeto al habitar su mundo, en cuanto a respuesta de una intencionalidad, recoge el sentido del mismo, integrándose a él pero constituyéndolo a la vez.

C) Sentido estético.

Al igual que la ontología y que la antropología, la estética posee su propia especificidad. Cuando hablamos de estética en la actualidad ya no nos referimos a los principios de lo bello como se le comprendió durante la modernidad, sino que siguiendo su acepción antigua, como *aísthesis*, nos referimos a lo sensible, a lo perceptible, pero no de lo general sino de aquello que es propio del arte. En este sentido, la propuesta

³² M.T.Ramírez Cobián, *Cuerpo y arte*, p.95

³³ *Id.*, p.81

merleau-pontiana sobre la percepción puede ser fácilmente considerada como una teoría estética. Para ampliar esto, nos apoyamos en Ramírez Cobián quien sostiene que “la tesis implícita en el pensamiento de Merleau-Ponty es que entre la experiencia sensible y la experiencia estética hay igualdad o correspondencia, mutua elucidación, que no hay separación o ruptura entre una y otra, aunque tampoco mera identidad o reduccionismo”³⁴. En otras palabras, su discurso es tanto una teoría de lo sensible como una teoría estética; esta tesis contiene dos afirmaciones de sentido distinto: la experiencia sensible es experiencia estética y la experiencia estética es experiencia sensible. Pero esto no es una mera interpretación por parte de Ramírez, la identidad entre cosa sensible y obra de arte está sugerida en varios pasajes de la *Fenomenología de la percepción* y también en textos posteriores.

En consecuencia a esta tesis, el ser sensible posee su sentido y lo manifiesta en el ser percibido, en el ser sensible. El sentido es, luego, inmanente al ser sensible mismo; la sensibilidad es ya significación. La realidad sensible que nos muestra Merleau-Ponty supera las antinomias del empirismo y del intelectualismo y recobra su primacía existencial; ya en lo sensible, el sentido del ser sensible se encuentra plenamente encarnado en la realidad sensible del propio cuerpo. Cada cosa está “preñada” de sentido y esto es lo que recogemos en el acto perceptivo; “el ser del objeto estético es su ser percibido mismo”³⁵. Por consiguiente, cuando señalamos una cosa, cuando la percibimos, recogemos allí mismo su sentido estético. “El sentido estético no es lo representado sino lo expresado, no es una significación intelectual sino una significación encarnada, que emana del objeto, que hay que ver”³⁶.

³⁴ *Id.*, p.53

³⁵ *Id.*, p.60

³⁶ *Id.*, p.63

En cuanto a nuestra temática particular, podemos afirmar con plena certeza que el sentido estético del espacio es lo percibido del espacio mismo, es decir, el espacio vivido. Y lo percibido de esta experiencia es aquella unidad fenoménica que ya hemos tematizado en el sentido ontológico y en el sentido antropológico. De hecho, la experiencia del espacio vivido es análoga a una experiencia estética por cuanto lo vivido es la materia prima que genera y condiciona el arte. Por una parte, la realidad vivida, la experiencia, es la fuente vital que el artista, quien con una actitud propiamente fenomenológica, enfrenta y aprehende de allí (sea como representación, conceptualización o abstracción) y que luego expresa como pintura, poesía, danza o música. Por la otra, la obra de arte adquiere su unidad solamente en la experiencia de verla, de recorrerla, en fin de vivirla. Con razón Ramírez Cobián puede exponer que "por el arte la percepción y el mundo percibido --el mundo tal cual-- nos envían un mensaje que llega hasta el corazón de nuestra vida actual más ordinaria"³⁷. Vivir el fenómeno de la espacialidad constituye desde ya su sentido estético.

Si intentamos ampliar esta idea veremos que estamos repitiendo lo que ya anteriormente exponíamos. Continuando con el apoyo que nos da la reflexión de Ramírez Cobián, vemos que el sentido estético de las cosas percibidas, y en consecuencia del espacio, simplemente es inmanente y abierto³⁸. En primer lugar, como en una obra de arte, el sentido estético del espacio está inmanente en la experiencia vital del mismo. Este sentido se hace evidente cuando el espacio vivido se vuelve conciencia de espacialidad, es decir, conciencia de la dialéctica espacio corpóreo y espacio objetivo. El espacio vivido (especialmente después de la reflexión fenomenológica) es, por lo tanto, no un producto de una reflexión del ser, sino la reflexión existencial, en y desde la existencia

³⁷ *Id.*, p.71

³⁸ *Id.*, p.251

misma. Así como el arte es "el Para-sí de la sensibilidad" o "la inflexión de lo sensible"³⁹, el espacio vivido fenomenológicamente efectúa la conciencia del ser espacio. En segundo lugar, el sentido estético del espacio, por cuanto es inmanente a la realidad sensible, está abierto a nuevas experiencias vitales que lo reconstituyan, que lo reformulen, en fin que lo vuelvan a vivir. Ya que su sentido no es unívoco ni definitivo, éste simplemente es abierto⁴⁰. Creemos que este término se refiere a la noción de trascendencia a la que hace mención Merleau-Ponty cuando habla de la paradoja en la percepción. El sentido del espacio percibido es aquello que va más allá de lo actualmente sensible, se abre al tiempo y a la intersubjetividad sin posibilidad de acabamiento. Al presentarse inacabada, la dialéctica del espacio inaugura un proceso interminable de sentidos aprehendidos y aprehensibles sin nunca perder su unicidad, realidad y verdad⁴¹.

De todo esto se concluye que el espacio sea un fenómeno paradójico, cuyo sentido (ontológico, antropológico y estético) lo recogemos sólo en la experiencia del mismo. El espacio vivido a partir de la reflexión fenomenológica que nos ha mostrado Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* nos brinda de inmediato su estructura, sus elementos y su dinámica, y, nos permite a la vez comprender la existencia, es decir, el modo en que vivimos este mundo.

³⁹ *Id.*, p.252

⁴⁰ *Id.*, p.253

⁴¹ *Id.*, p. 253-254

Bibliografía

- AAVV. *Los presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- AAVV. *Historia del pensamiento*. Editorial Sarpe, Madrid, 1988
- AAVV. *The Encyclopedia of philosophy*. The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967
- Abbagnano, N. *Historia de la Filosofía*. Editorial Montaner y Simon, Barcelona, 1956
- Aristóteles. *Obras*. Editorial Aguilar, Madrid, 1978
- Arias Muñoz, José A. *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*. Editorial Fragua, Madrid, 1975
- Berkeley, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Editorial Gredos, Madrid, 1990
- Bréhier, Emile. *Historia de la filosofía*. Editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1927
- Bruyne, Edgar de. *La estética de la Edad Media*. Visor Ediciones, Madrid, 1994
- Cappelletti, Angel. *Notas de Filosofía Griega*. Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1990
- . *Ciencia Jónica y Pitagórica*. Equinoccio U.S.B., Caracas, 1980
- Casirer, E. *El problema del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979
- Carranzas, Rubén. *Merleau-Ponty y la fenomenología*. Editorial Agustinos, Madrid, 1971
- Cheng, F. *Vacío y plenitud. El lenguaje de la pintura china*. Monte Avila Editores, Caracas, 1989
- Cofré, J.O. *Filosofía de la obra de arte. Enfoque fenomenológico*. Editorial Universitaria Universidad Austral de Chile, Santiago, 1990
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, 1980
- Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Editorial Aguilar, Madrid,
- . *Principios de Filosofía*. Editorial Reus, Madrid

- Desiato, Massimo. "Cuerpo, conocimiento y verdad: esbozo para una teoría del conocimiento". *Tercer Congreso Nacional de Filosofía- Actas*, Caracas, 1993
- "Algunas consideraciones acerca de la relación cuerpo-conciencia". *Tercer Congreso Nacional de Filosofía-Actas*, Caracas, 1993
- Dufrenne, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1953
- Dreyfus, Hubert. "The current relevance of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of Embodiment". *Perspectives on embodiment*. Honi Harber and Gail Weiss (com.), Routledge, New York, 1996
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975
- Foulquie, P. *Diccionario del lenguaje filosófico*. Editorial Labor, Barcelona, 1967
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and method*. Sheed and Ward, London, 1979
- Garber, Dino. *El espacio como relación en Leibniz*. Equinoccio U.S.B., Caracas, 1980
- García Bacca, J.D. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1990
- García Morente, Manuel. *Sobre la Teoría de la relatividad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1984
- Giedion, Sigfrid. *Espacio, tiempo y arquitectura*. Editorial Dossat, Madrid, 1978
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- Heyman, Ezra y Sara Heyman. *Signo y ontología en Ser y Tiempo de Heidegger*. Apuntes inéditos.
- Huisman, Denis. *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*. Editorial Tecnos,

Madrid, 1997

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Universidad Autónoma de Centro América, San José, 1986

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993

----- . *Invitación a la fenomenología*. Paidós, Barcelona, 1992

Jammer, Max. *Conceptos de espacio*. Editorial Grijalbo, México, 1970

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1983

Köhler, W. *Psicología de la Configuración*. Ediciones Morata, Madrid, 1967

Landgrebe, Ludwig. *Fenomenología e Historia*. Monte Avila Editores, Caracas, 1975

Leibniz, G.W. *Tres textos metafísicos*. Grupo Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1992

----- . *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*. Editorial Aguilar, Madrid

----- . *Discurso de metafísica*. Alianza Editorial, Madrid

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1985

Liotard, Jean F. *La fenomenología*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1989

Martienssen, R.D. *La idea del espacio en la arquitectura griega*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1977

Martínez M., Felipe. *Historia de la Filosofía*. Editorial Itsmo, Madrid, 1980

Mayz Vallenilla, E. *Fenomenología del conocimiento*. Equinoccio, Caracs, 1976

Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement*. Quadrige, Paris, 1990

----- . *Phenomenology, Language and Sociology*. Heinemann Educational Books, London, 1974

----- . *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península, Barcelona, 1997

----- . *Sentido y Sinsentido*. Ediciones Península, Barcelona, 1977

----- . *Signos*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1964

- , *Elogio de la filosofía*. Ediciones Galatea Nueva Visión, Buenos Aires
- Morfaux, Louis-Marie. *Diccionario de Ciencias Humanas*. Ediciones Grijalbo,
Barcelona, 1985
- Muntañola, J. *Topogénesis Uno*. Ensayo sobre el cuerpo y la arquitectura. Oikos-tau
Ediciones, Barcelona, 1979
- Murray, D. *A history of western psychology*. Prentice-Hall, New Jersey, 1983
- Negrete, Plinio. *El concepto de tiempo en Leibniz*. Universidad de Los Andes, Mérida,
1995
- Pérez Juárez, J.L. *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*. Editorial Cisneros, Madrid,
1980
- Platón. *Obras*. Editorial Aguilar, Madrid
- Ramírez Cobián, Mario T. *Cuerpo y Arte para una Estética MerleauPontiana*.
Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1996
- Rasmussen, S.E. *Experiencing architecture*. The M.I.T. Press, Cambridge, 1959
- Reinach, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1986
- Robberegts, Ludovic. *El pensamiento de Husserl*. Fondo de Cultura Económica,
México, 1968
- Sartre, Jean Paul. *Lo imaginario*. Losada, Buenos Aires, 1976
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de seis ideas*. Tecnos, Madrid, 1990
- Vásquez, Eduardo. *La Fenomenología del espíritu*. Apuntes inéditos