



Eidos

ISSN: 1692-8857

ISSN: 2011-7477

Fundación Universidad del Norte

García, Esteban A.
Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del
esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty
Eidos, núm. 28, 2018, Enero-Junio, pp. 305-333
Fundación Universidad del Norte

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85459533014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

DESBORDES Y EXCEDENCIA DEL CUERPO VIVIDO RESPECTO DEL ESQUEMA CORPORAL EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. MERLEAU-PONTY

Esteban A. García

Universidad de Buenos Aires – CONICET (Argentina)

baneste72@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se propone examinar algunos límites de la célebre descripción merleau-pontiana del cuerpo vivido en términos de “esquema corporal” y “cuerpo habitual”, teniendo en cuenta referencias alternativas del *corpus* textual del filósofo a ciertas dimensiones de la experiencia corporal que desbordan tal marco. Tras analizar en primer término estas primeras definiciones que esbozan el perfil de un cuerpo hábil y competente correlativo de un entorno pragmático (1), consideramos seguidamente instancias de comportamientos no teleológicos ni funcionales y espacialidades no objetivas ni instrumentales (2) para concluir mostrando la relación de estos análisis con la tematización merleau-pontiana más amplia de los horizontes naturales de la experiencia (3). En un segundo plano evaluamos las críticas de exégetas tales como A. Lingis y J. Butler a ciertos déficits de las tesis merleau-pontianas, y relacionamos estas últimas con desarrollos filosóficos que manifiestan ciertas afinidades específicas, tales como los de E. Levinas y R. Caillois.

PALABRAS CLAVE:

Merleau-Ponty, corporalidad, espacialidad, danza, erotismo, Lingis, Butler.

ABSTRACT

This paper intends to examine some of the limitations of the well-known Merleau-Pontian account of the lived body in terms of "body schema" and "habitual body", by taking into account some alternative references of the philosopher's textual corpus to certain dimensions of corporeal experience that exceed such frames. After analyzing these former definitions that outline the profile of a skillful and competent body correlative of a pragmatic environment (1), we consider cases of non-teleological and non-functional behaviors and non-objective and non-instrumental spatialities (2) to end up by showing the relationship between these analyses and the wider Merleau-Pontian account of the natural horizons of experience (3). Secondly, we evaluate critiques such as A. Lingis' and J. Butler's aiming to certain deficits of Merleau-Pontian theses, and we identify certain relations that these theses hold with philosophical developments showing certain specific affinities, such as E. Levinas' and R. Caillois'.

KEYWORDS

Merleau-Ponty, corporeality, spatiality, dance, eroticism, Lingis, Butler.

DESBORDES Y EXCEDENCIA DEL CUERPO VIVIDO RESPECTO DEL ESQUEMA CORPORAL EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. MERLEAU-PONTY

INTRODUCCIÓN

La *Phénoménologie de la perception* (1945) de M. Merleau-Ponty se propone desarrollar una teoría corporal de la percepción, o dicho en otros términos, dar cuenta de la percepción como una función propia del cuerpo. Una teoría de esta índole contrasta por necesidad con las principales teorías modernas de la percepción de carácter “intelectualista”, que entienden que para percibir es necesario contar con algún recurso mental —tal como un juicio tácito, en el caso de Descartes, o un repertorio de categorías intelectuales, en el caso de Kant—. Merleau-Ponty (1945) afirma, en cambio, que no es posible “asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio” (p. iv).

La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una ‘practognosia’, que debe reconocerse como original, y, quizá, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones (...). (p. 164)

La propuesta merleau-pontiana contrasta también con aquellas otras teorías aparentemente opuestas pero solidarias de las anteriores que pusieron el énfasis del proceso en los datos sensibles, concibiendo sin embargo a la sensibilidad como la mera capacidad de recibir pasivamente un haz de sensaciones simples y desarticuladas. Merleau-Ponty afirma que es posible considerar el cuerpo como sujeto necesario y suficiente de la percepción, pero a condición de redescubrir el cuerpo más allá de la definición deficitaria que de él proveen las ciencias objetivas, en la medida en que continúan siendo deudoras del paradigma fisiológico mecanicista de origen cartesiano: el cuerpo concebido como un conglomerado

de partes con funciones fijas que mantienen relaciones locales y causales entre sí, algunas de tales partes asignadas a la recepción de estímulos específicos y otras a la efectuación de respuestas motoras (Merleau-Ponty, 1945, pp. 87-90). El filósofo encuentra en la propuesta fenomenológica de volver “a las cosas mismas” —*zu den Sachen selbst*— y describir la experiencia tal como es vivida un instrumento metodológico eficaz para este redescubrimiento del cuerpo. Ya Husserl había advertido en obras como *Ideen II* que el *Leib* —el “cuerpo propio”, “cuerpo vivido”, “cuerpo vivo” o “carne”, según las diferentes traducciones—, además de poder ser considerado como un objeto percibido con ciertas características singularísimas, tales como su permanencia absoluta, posee un costado subjetivo en cuanto punto cero desde donde se abren las perspectivas del espacio percibido, portador de campos sensoriales, de sensaciones táctiles de sí mismo coordinadas con las sensaciones táctiles objetivas (*Empfindnisse* o “ubiestesias”), y de kinestesias (sensaciones de movimiento) coordinadas con los escorzos objetivos percibidos (Husserl, 1997, pp. 183-213).¹ Merleau-Ponty se propone entonces prolongar esta fenomenología del cuerpo tal como es vivido en primera persona cuando sugiere “tomar (...) nuevo contacto con el cuerpo”; “[aprender] de nuevo a sentir nuestro cuerpo, [reencontrar] bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 239). La primera parte de la *Phénoménologie de la perception* desarrollará así una descripción original del cuerpo vivido en términos de un repertorio latente de capacidades de comportamiento correlativo de un entorno pragmático, descripción que se plasma en las conocidas definiciones del “cuerpo habitual” y el “esquema corporal” que examinaremos en la primera sección de este trabajo.

¹ El cuerpo tiene una permanencia absoluta en mi campo perceptivo en el sentido que “es un objeto que no me deja”, en palabras de Merleau-Ponty (1945, p. 106), a diferencia de cualquier otro objeto del que puedo alejarme, o que puede entrar o salir de mi campo perceptivo.

Sin embargo, es posible preguntarse si la experiencia corporal tal como es vivida no desborda el marco de estas definiciones que hacen del cuerpo un operador funcional, competente y hábil, lo que significa simultáneamente interrogarse por aquellas dimensiones de la experiencia que exceden la percepción de objetos. Estas serán las inquietudes que orientarán la indagación de la segunda sección de este artículo, en la que revisaremos ciertas alusiones merleau-pontianas a experiencias corporales no teleológicas ni utilitarias ligadas a la estética y el erotismo, así como a espacialidades no objetivas ni instrumentales, tales como el espacio nocturno y onírico. Estas últimas referencias nos conducirán en un último apartado a abordar la tematización merleau-pontiana más amplia de la “naturaleza” en un sentido singular, como horizonte a la vez excedente y fundante respecto de toda percepción objetiva.

1. UN CUERPO COMPETENTE: EL CUERPO VIVIDO COMO CUERPO HABITUAL Y ESQUEMA CORPORAL

¿De qué modo nos vivimos corporalmente? ¿Dónde situar la clave de nuestra propiocepción?² Para responder a estas preguntas Merleau-Ponty sigue algunas líneas ya trazadas por Husserl a las que integra diversos elementos aparentemente heterogéneos, tales como el pragmatismo de la analítica existencial heideggeriana, ciertos ingredientes tomados de la biología y del psicoanálisis y sus propias interpretaciones de resultados empíricos de investigaciones

² Utilizamos el término “propiocepción”, que Merleau-Ponty en su *Phénoménologie* solo usa ocasionalmente y aludiendo al lenguaje científico de su época (cf. Merleau-Ponty, 1945, pp. 114, 126), para referirnos de modo general a lo que el filósofo también denomina “conciencia del cuerpo” (pp. 90, 238), “conciencia del cuerpo propio” (p. 288) y, mucho más frecuentemente, “experiencia del cuerpo” (pp. 90, 106, 111, 172, 187, 230, etc.). Sin embargo, todos estos términos resultan un tanto equívocos en la medida en que podrían sugerir la idea de un yo que tendría al cuerpo como objeto de su conciencia o percepción, mientras que la propuesta merleau-pontiana apunta a revelar un cuerpo consciente de sí mismo: “Si se puede hablar aun de una interpretación del cuerpo propio será necesario decir que él se interpreta a sí mismo” (p. 175).

neurocientíficas y de la psicología de la percepción, particularmente gestáltica. Sin detenernos pormenorizadamente en cada uno de estos aportes, señalaremos algunos rasgos relevantes de esta original descripción merleau-pontiana de nuestra experiencia corporal. En primer lugar, nuestra conciencia corporal no es la de un agregado de partes como las que describe el anatomista ni la de procesos en tercera persona como los que describe el fisiólogo, sino que es una conciencia unitaria y pragmática. Me vivo corporalmente como una totalidad integrada y polarizada o focalizada, en la que se destacan ciertas áreas sensoriales y ciertos miembros en función de la situación o el comportamiento al que me hallo abocado, organizándose espontáneamente el resto de mi cuerpo como “fondo” en función de los primeros: “si mi cuerpo puede ser una ‘forma’ [*Gestalt*] (...) es en cuanto que está polarizado por sus tareas” (Merleau-Ponty, 1945, p. 117). Esta conciencia sintética de mi cuerpo no es dada mediante una representación, un concepto o una imagen mental de mi cuerpo, sino que es mi cuerpo mismo el que en la acción “se interpreta a sí mismo” (p. 175), se siente y sabe de sí mismo no como un “qué” sino como un sistema de “qué-haceres” posibles, o para retomar los términos husserlianos, como un “yo puedo” (Husserl, 1996, p. 157): mi cuerpo es vivido como un “sistema de acciones posibles (...). Mi cuerpo está donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1945, p. 289).

En segundo lugar, el modo en que vivo mi cuerpo es indisoluble del modo en que experimento el espacio en que estoy situado, los objetos de mi entorno y, en definitiva, un mundo: si es cierto que “tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo”, también lo es que “tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo” (p. 97). Afirma Merleau-Ponty (1995) en uno de sus últimos cursos, al glosar en sus propios términos la teoría husserliana de la percepción:

Al percibir un objeto, tengo conciencia de posibilidades motrices que están implicadas en la percepción de él. La cosa se me aparece como función de los movimientos de mi cuerpo. (...) La

conciencia que tengo de mi cuerpo es una conciencia deslizante [*glissante*], el sentimiento de un poder. Tengo conciencia de mi cuerpo como de una potencia indivisa y sistemática de organizar ciertos desenvolvimientos de aparecer perceptivo. (...) Organizo con mi cuerpo una comprensión del mundo (...). La cosa me aparece (...) como enclavada [*enclavée*] en su funcionamiento. (pp. 106, 107)

La *Phénoménologie* ya resumía esta idea de la correlación entre la experiencia del propio cuerpo y la experiencia del mundo exterior en taxativas fórmulas tales como las siguientes: “cada actitud de mi cuerpo es para mí potencia de un cierto espectáculo, (...) cada espectáculo es para mí lo que es en una cierta situación cinestésica” (Merleau-Ponty, 1945, p. 349); “El espacio corporal y el espacio exterior forman un sistema práctico” (p. 119). De acuerdo con el filósofo, la experiencia perceptiva de cosas “se efectúa siempre en el marco de cierto montaje respecto del mundo, montaje que es la definición de mi cuerpo. Las magnitudes y las formas solamente modalizan esta presa global sobre el mundo” (p. 350).³

En tercer lugar, Merleau-Ponty designa el cuerpo vivido como un “cuerpo habitual” (p. 97), haciéndose eco una vez más de la caracterización husserliana del yo como “sustrato de habitualidades” perceptivas sedimentadas en la historia personal (Husserl, 1996, §32), y dotándola del sentido preciso de “hábitos de comportamiento corporal”.⁴ Si vivo mi cuerpo como un haz de capa-

³ De este modo, Merleau-Ponty retoma y reformula en términos más francamente corporales la doctrina de las “síntesis pasivas” característica de la etapa genética de la fenomenología husserliana, doctrina que abarca en Husserl los diferentes niveles de la pasividad primaria (síntesis temporal, asociación e instintos) y secundaria (habitualidades). Véase Osswald (2016).

⁴ La interpretación en clave corporal que Merleau-Ponty realiza de la noción husserliana de la habitualidad será retomada de un modo particular en la sociología del *habitus* de P. Bourdieu (cf., por ejemplo, Bourdieu, 1980). La torsión marcadamente corporal que Merleau-Ponty imprime a este y otros conceptos husserlianos redunda en una más profunda reformulación de la concepción husserliana de la conciencia y de su carácter trascendental y constituyente. Así, Merleau-Ponty (1945) afirma, por ejemplo, que su filosofía no propone “que el mundo sea constituido por

ciudades prácticas, el que cuente con tales o cuales determinadas posibilidades de acción ofrecidas a mis manos o mis pies depende en buena medida del modo en que me habitué a comportarme en el pasado. Los ejemplos referidos por Merleau-Ponty para ilustrar el modo en que se adquiere un hábito —el andar y el correr, el baile, el uso de un sombrero, la dactilografía, el manejo de un vehículo, la ejecución de un instrumento musical, el uso de un instrumento como un bolígrafo o un bastón— muestran que el filósofo entiende aquí por hábito una habilidad o destreza sensoriomotriz que, diferenciándose de la inconsciencia y la fijeza de un automatismo reflejo, evidencia una capacidad de generalización y transposición que no es sin embargo asignable a un proceso intelectual representacional sino al cuerpo mismo: se trata de “un saber que está en las manos”, de “un cuerpo que comprende” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 168, 189). Uno de los casos analizados en este contexto por Merleau-Ponty —el del aprendizaje de un baile— resulta de singular interés para nuestro propósito reflexivo, y volveremos más adelante a referirnos a él.⁵

Adquirir el hábito de un baile, ¿no es hallar por análisis la fórmula del movimiento y recomponerlo, guiándose por este trazado ideal, con el auxilio de los movimientos ya adquiridos, los del andar y el correr? Mas para que la fórmula del baile nuevo integre a sí algunos de los elementos de la motricidad general se requiere, primeramente, que haya recibido una consagración motriz. Es el cuerpo (...) el que “atrapa” (*kapiert*) y “comprende” el movimiento. (p. 167)

La elección nada casual de estos ejemplos —que incluyen automóviles y máquinas de escribir— deja traslucir otra particularidad de la concepción merleau-pontiana del cuerpo vivido como “cuer-

la conciencia, sino, al contrario, que la conciencia ya se halla siempre en acción en el mundo” (p. 494).

⁵ Abordajes filosóficos de la cuestión de la danza en relación con Merleau-Ponty pueden hallarse, por ejemplo, en Battán Horenstein (2015) y Fischer (2010).

po habitual”. Las habitualidades sedimentadas que determinan nuestras disposiciones y aptitudes comportamentales presentes, y transitivamente nuestra propiocepción y la correlativa percepción de un mundo, no dependen tan solo de nuestra historia individual sino que son adquiridas y compartidas intercorporalmente, propias de comunidades situadas e históricas. Podría decirse que son “culturales” en un sentido ampliado del término —cercano al que M. Mauss delineaba en su célebre ensayo acerca de “Les techniques du corps” (1936)—, sentido que remite primariamente, no al acervo lingüístico o intelectual de una comunidad, sino a los modos idiosincráticos y socialmente compartidos de configurar o estructurar los comportamientos corporales —desde los más básicos hasta los instrumentales y técnicos— y las relaciones entre los cuerpos.⁶

Una última caracterización merleau-pontiana del cuerpo vivido remite a los términos que previamente usaron neurofisiólogos y psicólogos para aludir a la propiocepción integrada y el movimiento sinérgico que manifiesta nuestra experiencia somática: el cuerpo es vivido como un “esquema corporal”. En este punto el filósofo se distancia de una primera concepción asociacionista del concepto que remite a una “traducción” visual de impresiones táctiles e interoceptivas que conformaría progresivamente una “imagen del cuerpo”, y contrapone a ella una concepción gestáltica y sinestésica —es decir, intermodal—, enfatizando el carácter *dinámico* del esquema:

El esquema corpóreo no es el simple calco, ni siquiera la conciencia global de las partes del cuerpo existentes, [sino que él...] se las integra activamente a sí en razón de su valor para los proyectos del organismo. (...) Mi cuerpo se me revela como

⁶ Ya Husserl en la etapa “genética” de su fenomenología, aquella en la que re-define el yo más allá de su carácter de polo vacío como una mónada con un estilo personal sedimentado habitualmente (Husserl, 1996, §§31-33), señalaba la necesidad de extender el análisis más allá de la historia individual hacia la dimensión “generativa” (§61), el nexo de generaciones social, histórico y cultural.

postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. (Merleau-Ponty, 1945, p. 116)

Al término de estos análisis, el cuerpo vivido parece poder ser identificado con el “cuerpo habitual” y el “esquema corpóreo”, y definido así como un particular repertorio latente de disposiciones o capacidades comportamentales pautadas, repertorio o sistema configurado por la sedimentación de hábitos, adquiridos a su vez en el seno de comunidades culturales intercorporales.⁷ Mi cuerpo vivido no está solo en sistema con una comunidad intercorporal con la que comparte ciertas pautas comportamentales, sino a su vez con un mundo común, un entorno de objetos no primariamente conocidos o representados, sino percibidos o vividos como recorridos prácticos posibles y típicos, “qué-haceres” posibles o “fórmulas motrices” ofrecidas a nuestros cuerpos.⁸

Un particular corolario de esta concepción merleau-pontiana del cuerpo atañe a la dimensión sexual de nuestra experiencia, que Merleau-Ponty considera “interiormente vinculada a todo el ser cognoscente y agente” (p. 184). El esquema corporal, señala el filósofo, es también “un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, dibuja una fisonomía sexual y

⁷ La “latencia” caracteriza para Husserl a los horizontes apresentados (interno y externo) que acompañan a lo presentado en la percepción de modo “patente”. (Así afirma Merleau-Ponty (1945) que las perspectivas posteriores de un objeto o los momentos temporales pasados recaen “en una suerte de vida latente”, p. 379). Merleau-Ponty retoma este sentido fenomenológico de la latencia —en contraste con la patencia o la actualidad— extendiéndolo a los patrones sedimentados de comportamiento corporal habitual que rigen nuestra propiocepción y la correlativa percepción del mundo, en su carácter de capacidades, disposiciones o posibilidades de acción y percepción. Así, se refiere al “saber latente” de nuestra mirada (p. 275) o de nuestro cuerpo: lo percibido “es reconocido ciegamente por la familiaridad de mi cuerpo con él, (...) es retomado por un saber que permanece latente” (p. 247); la percepción “toma por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo” (p. 269).

⁸ La expresión “fórmula motriz” y análogas aparecen en reiteradas instancias en la *Phénoménologie de la perception*. Cf., por ejemplo, p. xiii (la “fórmula de un comportamiento”), p. 161 nota 1. (“fórmula de movimiento”), p. 160 (“fórmula de movimiento” de un baile), p. 443 (“fórmula motriz de un triángulo”), etc.

reclama los gestos del cuerpo masculino, integrado a esta totalidad afectiva” (p. 182).⁹ Si bien Merleau-Ponty advierte la singularidad del deseo erótico —“un cuerpo no solamente se percibe como un objeto cualquiera” en cuanto se da una “comprensión ciega que vincula un cuerpo a otro cuerpo” (p. 183)—, su modo de definirlo en la formulación recién citada resulta llamativamente deudor de su modo de dar cuenta de la percepción de cualquier objeto. El deseo, concebido como “estructura erótica de la percepción” o “comprensión erótica” (p. 183), inviste a un objeto de “significación sexual” cuando algo “existe [de un modo particular] para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma” (p. 183). Según el gráfico comentario de A. Lingis de estos controvertidos párrafos, ver a alguien tendido en la cama como atractivo, deseable o seductor “es sentir formarse dentro de sí los movimientos de tomarlo o tomarla. El otro se estructura perceptivamente como una superficie destinada a besos y abrazos, como el relieve exterior de las propias líneas de sensaciones internas” (Lingis, 1985, p. 51). Del mismo modo que la percepción de cualquier objeto significa la propuesta de un determinado recorrido motriz a un cuerpo que cuenta con disposiciones y capacidades prácticas correlativas, el cuerpo deseado propondría una “fórmula motriz” correlativa de un cuerpo deseante dotado de un “esquema sexual” pautado que rige su autopercepción —podría pensarse, en este caso, relativa a lo que hoy llamaríamos su “identidad de género”—. La femineidad y la masculinidad permitirían ser definidas así según Merleau-Ponty —en una fórmula que retomará a su modo J. Butler¹⁰— como “estilos de comportamiento corporal”:

⁹ Como ha observado J. Butler (1989), una de las singularidades y dificultades de esta definición reside en que “no queda claro si las ‘zonas erógenas’ son erógenas para el sujeto percipiente o para el sujeto percibido” (p. 93).

¹⁰ J. Butler (1990) propuso en *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* concebir el género como un estilo corporal (*corporeal style*) instituido “a través de una repetición estilizada de actos” (p. 140).

Una mujer (...) es una cierta manera de ser carne dada por entero en el andar o incluso en el mero choque del tacón sobre el suelo, (...) una variación del andar, del mirar, del tocar, del hablar que yo tengo en mi poder porque soy cuerpo. (Merleau-Ponty, 1960, pp. 67, 68)

Y estos esquemas sexuales disponibles, tal como el esquema corporal en general, no solo resultan de la biografía personal sino que son configurados social, histórica y culturalmente, como señalará Merleau-Ponty en sus cursos de psicología (1949-1952) tras comentar *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, obra que a su vez abrevaba en la concepción del cuerpo delineada en la *Phénoménologie de la perception*.¹¹ Tras proponer metodológicamente la necesidad de “desembarazarse de esta noción de ‘naturaleza masculina’ y ‘naturaleza femenina’” (Merleau-Ponty, 1988, p. 470), el filósofo señala en tales cursos que “no es posible hablar de lo masculino y de lo femenino, ya que cada civilización elabora un cierto tipo de masculinidad correlativa de un cierto tipo de femineidad (...). En cambio, al interior de una sociedad dada existe un *estereotipo sexual*” (p. 495; el subrayado es de Merleau-Ponty). De modo congruente, aun en sus últimos cursos (1959-1960) el filósofo continuará afirmando que “el esquema corporal tiene una estructura libidinal (...) y sociológica” (Merleau-Ponty, 1995, p. 288).

Recordemos sucintamente nuestro punto de partida. Merleau-Ponty se proponía en su *Phénoménologie de la perception* mostrar que el cuerpo, lejos de ser una máquina automática cuyas partes y constantes funcionales pueden ser descriptas en tercera persona, es consciente de sí mismo y del mundo en la medida en que cuenta con saberes prácticos sedimentados y adaptables, demostrando así su aptitud para cumplir el rol de sujeto de la percepción que le era

¹¹ La influencia de la *Phénoménologie* en las tesis de S. de Beauvoir fue puesta singularmente de relieve —incluso en detrimento de la influencia sartriana— por S. Heinämaa (2003).

negado por las gnoseologías intelectualistas. Es en función de este propósito que Merleau-Ponty enfatiza —en su exploración de la experiencia corporal tal como es vivida— el carácter organizado, pautado, funcional, integrado y eficiente del cuerpo vivido en su comercio práctico con un mundo de objetos e instrumentos, carácter que reflejan las definiciones del cuerpo vivido como cuerpo habitual y esquema corporal. Sin embargo, es posible preguntarse si estas caracterizaciones proponen una ecuación sin resto, es decir, si nuestra experiencia corporal, incluso tal como Merleau-Ponty la concibe, es la de un sistema de capacidades prácticas, de habilidades y destrezas adaptadas a un mundo de *pragmata* —cosas concebidas según el modelo del útil—, lo que podría arrojar la imagen de un operario que trabajara perpetuamente en un plexo utensiliario semejante a un gran taller. Así lo entiende, por ejemplo, A. Lingis cuando afirma que en la *Phénoménologie de la perception* “no se halla ni una palabra” referida a la experiencia corporal más que en términos de un “cuerpo competente” que se mueve en “espacios practicables”: “solo se halla la figura imperativa de un agente que se aferra a cosas que son objetivos” (Lingis, 1994, p. 24)¹². Es posible, sin embargo, introducir alguna duda respecto de esta interpretación solo con recordar que en la segunda parte de su *Phénoménologie*, tras afirmar que toda percepción es “la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas” (Merleau-Ponty, 1945, p. 370) Merleau-Ponty agrega que “no obstante, no hemos agotado el sentido de la cosa por el hecho de haberla definido como el correlato de nuestro cuerpo y de nuestra vida” (p. 372):

¹² Ciertamente, podrían analizarse otros tipos de limitaciones de la descripción merleau-pontiana de la experiencia corporal distintas de las que aquí confrontaremos, tales como las abordadas por D. Leder (1990), referidas a los modos de desaparición del cuerpo en la inconsciencia y lo involuntario de sus funciones orgánicas y viscerales. Si bien no perseguiremos aquí estos ejes de análisis, observamos que tales críticas podrían ser similarmente matizadas atendiendo a sectores menos abordados del *corpus* merleau-pontiano.

“El mundo en el sentido pleno del vocablo no es un objeto” (p. 384). Para responder a estas inquietudes fijaremos nuevamente la atención en algunos de aquellos comportamientos que, como observamos, constaban en los análisis merleau-pontianos como ilustraciones prototípicas de una experiencia corporal esquemática, diestra y pautada habitualmente, tales como la danza o el comportamiento erótico.

2. COMPORTAMIENTOS NO FUNCIONALES Y ESPACIALIDADES NO OBJETIVAS: LA DANZA, EL EROTISMO, LA NOCHE Y EL SUEÑO

Tal como referimos más arriba, el aprendizaje de los pasos de una danza constaba en la primera parte de la *Phénoménologie* como un ejemplo patente del modo en que el cuerpo adquiere hábitos motrices —en el sentido de habilidades o destrezas— tales como los que configuran nuestro “cuerpo habitual” y “esquema corporal”, claves de la experiencia vivida del cuerpo según aquella misma parte de la obra. Ya se trate de “los gestos necesarios para la conservación de la vida”, de “los hábitos motores como el baile [*danse*]” o del manejo de instrumentos, afirmaba allí el filósofo, “a todos los niveles se ejerce la misma función”: el cuerpo es “el que da a nuestra vida la forma de la generalidad y que prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales. (...) El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo” (p. 171). Y sin embargo, en una nota de la segunda parte de la obra se halla una nueva referencia a la danza llamativamente heterogénea respecto de las anteriores:

... podría mostrarse (...) que la percepción estética abre, a su vez, una nueva espacialidad; (...) que la danza se desarrolla en un espacio sin objetivos y sin direcciones, que es una suspensión de nuestra historia, que el sujeto y su mundo en la danza no se oponen ya, no se separan ya, el uno del otro, que, en consecuencia, las partes del cuerpo no se acentúan ya como en la experiencia natural: el tronco no es ya el fondo del que se elevan los movimientos y en que se hunden una vez acabados; es él el que dirige la danza y los movimientos de los miembros están a su servicio. (p. 333, nota 1)

En este simple y corto párrafo Merleau-Ponty hace lugar en su análisis a una modalidad de la experiencia corporal —una dimensión del cuerpo vivido— que contrasta punto por punto con su previa descripción de la misma en términos de cuerpo habitual y esquema motriz:

- a. Si Merleau-Ponty afirmaba, siguiendo a Husserl, que las kinestesias que caracterizan al cuerpo vivido, en contraste con el movimiento de cualquier otro cuerpo físico, “anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial más que para alcanzar el objetivo” (p. 110), aquí, en cambio, el movimiento de mi cuerpo es vivido como desarrollándose “en un espacio sin objetivos ni direcciones”.
- b. Si, como dijimos previamente, mi cuerpo es vivido como un sistema de potencias comportamentales latentes que responden a habitualidades motrices adquiridas en el pasado, en este caso el cuerpo es vivido, en cambio, como una “suspensión de nuestra historia”.
- c. Si los patrones de movimiento con los que cuenta mi esquema corporal eran definidos como correlativos de modos típicos de manejar, “hacer presa de” y “habérmolas con” las cosas como recorridos comportamentales pautados —si eran correlativos de “fórmulas motrices” que definían a los objetos y entornos percibidos mismos—, aquí los movimientos corporales desinteresados no refieren a objetos ni entornos prácticos determinados, si bien no dejan de estar inmersos en una cierta espacialidad: “una nueva espacialidad”.
- d. Si mi cuerpo vivido en cuanto esquema corporal está estructurado y “polarizado por sus tareas”, como referimos *supra*; si frecuentemente nuestras extremidades o nuestra visión polarizan focalmente nuestra propiocepción, como deja ver Merleau-Ponty en sus ejemplos, dejando el resto del cuerpo como fondo que se autoorganiza en función suya “como una cola de cometa” (cf. p. 116), en este caso parece darse, en

cambio, una desestructuración del esquema corporal y una “desacentuación” o “despolarización” de sus áreas sensoriales y motrices privilegiadas.¹³

Es posible observar, al margen, que esta caracterización merleau-pontiana de los movimientos del cuerpo danzante manifiesta cierta cercanía con la descripción que realiza R. Caillois de los “juegos de *ilinx*”,¹⁴ también ligados a la danza. De acuerdo con la categorización propuesta en su *Théorie des jeux* —categorización de tipos de juego que podría servir por sí misma para esbozar una clasificación de tipos de movimiento corporal—, ciertos tipos de juegos manifiestan, a diferencia de otros, una mayor resistencia a ser definidos como preparación para el trabajo o la vida adulta por su carencia de finalidad y la laxitud de sus reglas. A diferencia de los juegos de *agon* (competencia), *alea* (azar) y *mimicry* (mímica), los juegos de *ilinx* (vértigo) consistirían en “una tentativa de destruir por un instante la estabilidad de la percepción e infligir a la conciencia lúcida una especie de pánico voluptuoso” (Caillois, 1958, p. 42). En esta categoría el autor ubica la danza de los derviches girantes, la de los voladores mexicanos, los juegos de girar hasta marearse, de gritar, de bajar una pendiente, el tobogán y otros (p. 43).

Los hombres, después de la perinola, el maíz de oro, el deslizamiento, el tiiovivo y el columpio de la infancia, disponen primero de los efectos de la embriaguez y de numerosos bailes, desde el torbellino mundano, pero insidioso, del vals,

¹³ Al prestar atención a estas dimensiones frecuentemente desatendidas de la reflexión merleau-pontiana acerca de la experiencia corporal puede resultar más patente su proximidad respecto de otras vertientes de la reflexión contemporánea acerca del cuerpo, tales como la observada por M. T. Ramírez entre el *corps vécu* de Merleau-Ponty y el *corpus* de J.-L. Nancy, el cual “no es una totalidad, un organismo, una unidad bien formada: remite a lo abierto, a lo desorganizado, a la fragmentariedad, a la dispersión” (Ramírez, 2014, p. 231).

¹⁴ *Ilínx* es el “nombre griego del torbellino de agua, de donde deriva precisamente, en la misma lengua, el nombre del vértigo” (Caillois, 1958, p. 44).

hasta muchas otras gesticulaciones arrebatadas, trepidantes, convulsivas. (...) Es preciso decir goce, porque uno no vacila en denominar distracción a semejante transporte, que se emparenta más con el espasmo que con la diversión. (pp. 46, 47)

Michel Serres en sus *Variations sur le Corps* (1999) amplía —en un sentido análogo al sugerido aquí— el sentido de estas modalidades de movimiento lúdico descritas por Caillois al relacionarlas con el comportamiento erótico, al preguntarse: “Los balanceos náuticos de los amores conmovidos, ¿crearon, o por lo menos precedieron, mil técnicas y prácticas, musicales o navales, acompañadas también de un intenso gozo?” (Serres, 2011, p. 115).

Ahora bien, ¿existen otras referencias de Merleau-Ponty —además de esta escueta nota referida a “la experiencia estética” y particularmente la danza— que permitan elucidar y extender el sentido de estas indicaciones que apuntan a un cuerpo vivido “incompetente” e inhábil, que lejos de delinear con sus gestos el perfil de los objetos en los que haría presa se sume en “nuevas espacialidades”, como dice Merleau-Ponty, o “espacios impracticables”, en términos de Lingis? En efecto, la escueta referencia merleau-pontiana a la espacialidad de la danza confluye en buena medida con la descripción que realiza de la espacialidad nocturna, en la que la articulación objetiva es abolida en un desasimiento, una pérdida de sustento, de historia y de dirección que se exacerbaban aún más —como continuará diciendo luego el filósofo— en la experiencia del sueño.

Cuando, por ejemplo, el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido, nuestro ser perceptivo (...) dibuja una espacialidad sin cosas. Es lo que ocurre de noche. La noche no es un objeto delante de mí, me envuelve, penetra por todos mis sentidos, sofoca mis recuerdos, borra casi mi identidad personal. (...) La noche no tiene perfiles, me toca ella misma, (...) es una pura profundidad sin planos, sin superficies, sin distancia de ella a mí. (Merleau-Ponty, 1945, p. 328)

La experiencia del espacio nocturno, afirma Merleau-Ponty, no es vivida por un cuerpo diestro, adaptado y competente que “hace presa” en el mundo objetivo —aquel al que aludía la categoría del esquema corporal— sino que, por el contrario, “nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito e infatigable por el que buscamos echar anclas y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre” (p. 328). El filósofo observa que si en la noche aún podemos conservar “el montaje del día”, como al andar a tientas en nuestra habitación, la espacialidad onírica se aparta aún más del espacio práctico de los objetos perceptibles y manejables. Los espacios del sueño son vividos por un cuerpo que no está organizado por sus gestos de manejo habitual, sino, que en cambio, se eleva, cae, vuela, planea, se transforma: movimientos no teleológicos ni prácticos que Merleau-Ponty relaciona directamente con la respiración, el deseo y la afectividad (pp. 328 y 329). La (des)-orientación del espacio onírico no es correlativa del cuerpo “polarizado por sus tareas”, sino que en el sueño “aprendemos *dónde* se encuentra el fenómeno, experimentando hacia qué va nuestro deseo, qué teme nuestro corazón, de qué depende nuestra vida” (p. 330).

El cuerpo deseante aquí descrito en el marco de la espacialidad onírica difiere, como es notorio, del “esquema sexual” al que era reducido en los análisis previos, tanto como el cuerpo danzante difería en estas nuevas consideraciones del cuerpo habitual al que pretendía en principio servir de modelo. Ciertamente, como sugerimos más arriba, el abordaje central de la experiencia erótica en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” parece subordinarse a la concepción general del cuerpo vivido como esquema corporal, algo que pusieron agudamente de relieve las reflexiones críticas de A. Lingis: “los conceptos esenciales que guían su descripción de la existencia libidinal se originan por fuera de esta esfera — en la percepción y en la praxis”—. De acuerdo con el exégeta, Merleau-Ponty “nunca habla de lo que hace al comportamiento sexual voluptuoso, sino solamente de lo que lo hace significativo” (Lingis, 1985, p. 55). ¿Qué déficits acarrearía, según este autor,

esta reducción del cuerpo vivido en el deseo a los términos del esquema corporal y sus correlatos objetivos? Si el cuerpo estructurado libidinalmente como “esquema sexual” desea —“percibe eróticamente”, “intenciona” o “comprende eróticamente”, para usar los términos merleau-pontianos (Merleau-Ponty, 1945, p. 183)— determinados objetos adaptados a las disposiciones que lo organizan, la voluptuosidad residiría para Lingis (1985), en cambio, en las ansias, la exasperación y la agitación que solo buscan prolongarse y aumentarse “sin saber qué buscan y sin buscar un término” (p. 55). La experiencia erótica habría sido así “deformada al ser concebida en términos teleológicos” por Merleau-Ponty (p. 55). Las “ansias espasmódicas del orgasmo” en las que el esquema corporal se desintegra, con sus característicos movimientos desarticulados que no logran “hacer presa” en aquello que intentan alcanzar, mostrarían patentemente para el autor la ausencia, o incluso la imposibilidad, de un objeto perfectamente delineado y adaptado al comportamiento erótico.

¿Puede la libido realmente igualarse al movimiento teleológico que hace que las partes del cuerpo se sostengan juntas como una postura, integra estos ciclos senso-motrices y hace de los órganos un organismo? ¿No aparece el cuerpo orgásmico como un cuerpo descompuesto, desmembrado, disuelto, donde las posturas y los ejes dinámicos se forman y deforman en la cojeante indecisión del enredo erótico? (p. 55)

Mientras que Merleau-Ponty habría definido en su *Phénoménologie* al cuerpo deseante como dispuesto activamente a la captación de un objeto erótico, y lo habría hecho precisamente mediante el contraste con un caso singular de impotencia —el “caso Schneider” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 181-183)—, Lingis se pregunta, en cambio, si no es el cuerpo deseante vivido inherentemente como frágil, inoperante, impotente e incapaz, tal como lo muestran exacerbadamente los desesperados espasmos orgásmicos.

Desde otro marco, también J. Butler ha criticado la “objetivación” del cuerpo a que daría pie la concepción del deseo expuesta

en la *Phénoménologie*. Según la autora, “el cuerpo es objetivado más drásticamente por el esquema sexual que por la percepción objetiva” (Butler, 1989, p. 93). Siendo en los ejemplos del texto merleau-pontiano el sujeto deseante siempre masculino y el sujeto deseado femenino, la objetivación del segundo no significa para Butler, como para Lingis, un mero déficit del análisis, sino algo más que no duda en calificar como de “misoginia” analítica. Según la autora, cuando Merleau-Ponty sugiere que la fisionomía sexual del cuerpo femenino “reclama los gestos del cuerpo masculino” tal como si los provocara o necesitara, “el sujeto masculino no solo ha proyectado su propio deseo en el cuerpo femenino, sino que luego ha aceptado esa proyección como la esencia misma del cuerpo que percibe. Aquí parece completarse el círculo solipsista del *voyeur* masculino” (pp. 93, 94). Sin embargo, hemos observado que pueden hallarse en otras secciones de la misma obra del filósofo indicios para pensar la corporalidad erótica —tal como Merleau-Ponty la descubre, por ejemplo, en el sueño— de modo no teleológico y no práctico, habitante de una espacialidad no-objetiva a la que dirige “la pregunta muda y permanente” del deseo (Merleau-Ponty, 1945, p. 183). Son estos indicios los que pueden verse prolongados en referencias merleau-pontianas posteriores, en los que incluso J. Butler reconoce hallar otras aristas divergentes de la reflexión merleau-pontiana sobre la cuestión. De acuerdo con la autora, “en *Lo visible y lo invisible*, la obra póstumamente publicada de Merleau-Ponty, su discusión de la sexualidad se focaliza en la experiencia táctil y marca una significativa distancia con la economía visual de la *Fenomenología de la percepción*” (Butler, 1989, pp. 99, 100). En efecto, cuando en el ensayo titulado “El entrelazo-el quiasmo”, tras hablar de la experiencia perceptiva del mundo y de las cosas, hace su aparición el otro ser humano bajo la figura del deseo, Merleau-Ponty (1964) afirma que entonces

... mis movimientos no van hacia las cosas para verlas o tocarlas (...). Por primera vez deja el cuerpo de acoplarse al mundo, se abraza a otro cuerpo, aplicándose meticulosamente a él con

toda su extensión, dibujando incansablemente con sus manos la extraña figura que a su vez da cuanto recibe, perdido fuera del mundo y de la finalidad, fascinado por el quehacer único de flotar en el Ser con otra vida y tornarse el “fuera” de su “dentro” y el “dentro” de su “fuera”. Y a partir de entonces, movimiento, tacto y visión, aplicándose al otro y a sí mismos, ascienden hacia su origen y, con la acción paciente y silenciosa del deseo, se inicia la paradoja de la expresión. (p. 189)

Más allá de un cuerpo estructurado como esquema y correlativo de un objeto adaptado a sus patrones de comportamiento, el cuerpo deseante consta en esta nueva descripción como desligado de la referencia a un objeto, “des-acoplado” respecto del mundo objetivo, exento de la organización polar que le impone la praxis —aplicándose “en toda su extensión”—, librado a un comportamiento no teleológico y no pragmático como el de flotar (*flotter*) y en una relación de reversibilidad y entrelazamiento con lo deseado divergente de la díada de sujeto y objeto. Los términos de esta descripción merleau-pontiana pueden resultar llamativamente cercanos a los de la “fenomenología del Eros” esbozada por E. Levinas en *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961). Allí el comportamiento de acariciar es descrito como consistente justamente en “no apresar nada”, como no organizado, no objetivo y no teleológico, y es diferenciado del cuerpo propio definido en términos de capacidad o potencia motriz:

No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. (...) Va, pues, más allá de su término, apunta más allá de un ente (...). Lo que busca la caricia no se sitúa en la perspectiva y en la luz de lo apresable. Lo carnal, tierno por excelencia y correlativo de la caricia, (...) no se confunde ni con el cuerpo —objeto del fisiólogo—, ni con el cuerpo propio del “puedo”. (...) En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente. (Levinas, 1997, p. 268)

3. MÁS ALLÁ DEL SISTEMA DE LAS COSAS MANEJABLES: EL CUERPO INHÁBIL Y EL HORIZONTE DE LA NATURALEZA

A pesar del citado comentario de Butler que agudiza el contraste de la *Phénoménologie de la perception* con los últimos trabajos del filósofo, de hecho no es necesario remitirse hasta los escritos póstumos de Merleau-Ponty para hallar aquella figura de la reversibilidad o el quiasmo entre el sentiente y lo sensible que caracteriza las últimas referencias del filósofo al comportamiento erótico¹⁵. Ya es posible reconocerla en aquellas experiencias a las que alude la *Phénoménologie* referidas a espacialidades no prácticas ni objetivas tales como las de la noche, el sueño e incluso la mera percepción de esos no-objetos inmanejables que no proponen ningún comportamiento pragmático pautado a mi esquema corporal, tales como el cielo:

Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo ya había recibido de él. Yo que contemplo el azul del cielo (...) me abandono a él, me sumerjo en este misterio, él “se piensa en mí”, yo soy el cielo que se aúna, se recoge y se pone a existir para sí, mi conciencia queda atascada en este azul ilimitado. (Merleau-Ponty, 1945, p. 248)

Esta índole de experiencias que desbordan la definición del cuerpo vivido como esquema adaptado a un sistema de *pragmata* son relativas para Merleau-Ponty a lo que ya denomina desde su *Phénoménologie* la “naturaleza” en un sentido particular del término —un sentido propiamente fenomenológico y no científico—.

¹⁵ La interpretación que señala una ruptura conceptual entre la última ontología y la previa fenomenología de Merleau-Ponty fue popularizada por diversos intérpretes, entre quienes se destaca R. Barbaras (1991). Sin embargo, esta lectura es relativizada actualmente, incluso por el mismo intérprete: “nos vemos llevados a subrayar un elemento de continuidad fuerte en el pensamiento de Merleau-Ponty. (...) La ontología dialéctica [del último Merleau-Ponty] no es una alternativa a la fenomenología sino su cumplimiento mismo” (Barbaras, “Préface” en Larison, 2016, pp. 11 y 13). Acerca de esta discusión, cf. García, E. (2007).

La naturaleza del científico no es, después de todo, más que un objeto cultural, por lo que, así como la *Phénoménologie* comenzó con la propuesta de redescubrir el cuerpo vivido tras el cuerpo objetivo, también es necesario para el filósofo “redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico” (p. 33). Lo “natural” adquiere así en la obra un sentido preciso que remite a los horizontes invisibles e indeterminados copresentes en toda percepción de modo latente, y en particular refiere —más allá de los horizontes internos, *i.e.* las caras no patentes, y del horizonte externo o fondo— al “horizonte más externo de mundo” en que se apoya toda percepción (cf. pp. 377-385).¹⁶ En la medida en que al percibir algo por necesidad siempre cuento con estos horizontes inexplicables —en términos de Merleau-Ponty: “presto mi confianza al mundo” (p. 343)—, si bien al percibir algo “mi cuerpo tiene en el espectáculo una presa [*prise*] precisa, eso no quiere decir que mi ‘presa’ sea nunca total” (p. 343). Si la percepción objetiva es correlativa de un cuerpo habitual, diestro, apto, idóneo y competente, el horizonte del mundo del que emerge el objeto comunica, en cambio, con mi cuerpo en sus dimensiones de inhabitualidad y de fragilidad: “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” (p. 339).

En este sentido más propio, la naturaleza señala una dimensión particular de lo percibido: aquel fondo “inhumano” en que “están arraigadas las cosas” percibidas (p. 374), lo que se da como permaneciendo siempre por detrás o por debajo de las cosas. Si

¹⁶ Acerca de los extensos desarrollos que adquirirá esta noción de naturaleza ya esbozada en las primeras obras en los últimos cursos y escritos de Merleau-Ponty, puede consultarse el exhaustivo estudio recientemente publicado de M. Larison (2016). Esta noción merleau-pontiana es explícitamente deudora de la concepción husserliana del mundo como horizonte (cf. a este respecto, por ejemplo: Merleau-Ponty, 1995, pp. 102-113).

bien es posible que este horizonte de indeterminación se haga más patente en ciertas cosas “que no han sido fabricadas” (p. 374) o en perceptos que no pueden ser por sí mismos denominados “cosas”, tales como la luz (pp. 356-360), el suelo y el cielo, él está presente como horizonte en la percepción de cualquier cosa, aun de los artefactos: “Todo objeto cultural remite a un fondo de naturaleza sobre el que se manifiesta” (p. 32). Un párrafo de un artículo contemporáneo en su redacción a la publicación de la *Phénoménologie*¹⁷ vuelve a referirse al mismo aparecer de las cosas como “naturales”, es decir, como extendiendo sus horizontes a lo indeterminado e inabarcable, reconociendo que este aparecer se da cuando “interrumpo mi comercio habitual” con ellas, es decir, cuando dejo de percibir las a partir de proyectos de comportamiento sedimentados y latentes en mi esquema motriz y las percibo con mi cuerpo en cuanto él mismo escapa al control y la funcionalidad —con mi ser carnal en cuanto “natural”—:

Un horizonte infinito de cosas posibles rodea el pequeño número de las que tengo al alcance de la mano. (...) Incluso las cosas que me rodean me exceden a condición de que interrumpa mi comercio habitual con ellas y de que las vuelva a encontrar, más acá del mundo humano o simplemente viviente, bajo su aspecto de cosas naturales. (...) Las cosas no afirman su ser más que desposeyéndome del mío (...). Pero normalmente no retengo de este saber más que lo que me sirve para reafirmarme. (Merleau-Ponty, 1966, pp. 50, 51)

Una vez más, resulta sugestivo poner en relación estos conceptos merleau-pontianos con aquellos otros, fuertemente afines, expresados por E. Levinas en torno al “gozo de lo elemental” (*la jouissance de l'élémental*). De acuerdo con Levinas, el gozo de una cosa la disocia de su uso propio o habitual. Si aquellas cosas que

¹⁷ El artículo “Le roman et la métaphysique” fue publicado por primera vez en 1945 (*Cahiers du Sud*, v. 22, n. 270).

no son utensilios —el pan, el fuego o el cigarrillo, en los ejemplos del filósofo— se ofrecen propiamente al gozo, este último “acompaña también la utilización de toda cosa. (...) Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar más, siendo puro gasto” (Levinas, 1997, p. 152). En el gozo las cosas “vuelven a sus cualidades elementales” o, diríamos en la acepción merleau-pontiana del término, a sus cualidades “naturales”, de modo que “no se abisman en la finalidad técnica que las organiza en sistema”. En cambio, ellas “se perfilan en un medio del que se las toma. Se encuentran en el espacio, en el aire, en la tierra, en la calle, en el camino. (...) Este medio no se reduce a un sistema de referencias operacionales” (Levinas, 1997, pp. 150, 153). El mundo natural en su sentido originario se revela así como el fondo de indeterminación que provee el suelo y el espacio abierto de aparición de toda cosa, sin ser él mismo una cosa particular. Esta dimensión natural del mundo es también una dimensión de la experiencia corporal del mundo: una experiencia perceptiva posible que está siempre latente en toda percepción usual y que puede, en ocasiones, hacerse más presente. Por ello puede afirmar Merleau-Ponty (1995) en sus últimos cursos que “la filosofía de la Naturaleza es algo totalmente distinto (...) de una teoría particular: ella caracteriza una actitud respecto del ser dado” (p. 74). La naturaleza, en este sentido, no es un estrato del mundo sino una actitud posible respecto de este último. Si el sentido de una cosa percibida es para Merleau-Ponty un determinado comportamiento corporal posible a su respecto, es decir que la cosa percibida es básicamente una especie de “útil” o de “quehacer” posible, la cosa en su dimensión de naturaleza escapa de cualquier proyecto pragmático o utilitario particular. Y aquí la teoría de la percepción de Merleau-Ponty, ya desde la *Phénoménologie*, esboza un giro interesante que se mostrará cada vez con mayor evidencia en escritos posteriores: si bien lo percibido es descripto primeramente como una cosa definida que es el correlato de un proyecto pragmático particular, la explicitación de lo percibido tal como es percibido lo revela en última instancia como fundado en

un horizonte de indeterminación que escapa a cualquier proyecto utilitario. Este horizonte acompaña y es inherente a la percepción de toda cosa como su fundamento de sentido, de modo que solo por una reducción apresurada afirmamos que la percepción es fundamentalmente percepción de “cosas”.

Hemos de preguntarnos si [la cosa] está realmente implicada de modo originario en nuestro contacto con todo, si realmente partiendo de ella podemos comprender lo demás, si nuestra experiencia es por principio experiencia de la cosa, si el mundo, por ejemplo, es una inmensa cosa, si nuestra experiencia apunta directamente a las cosas (...) o si por el contrario no habremos introducido como esenciales elementos que en realidad son derivados y, a su vez, requieren aclaración. (Merleau-Ponty, 1964, p. 214)

Como hemos sugerido, estos términos de *Le visible et l'invisible* pueden verse claramente anticipados en la *Phénoménologie*, donde Merleau-Ponty ya señalaba que si toda conciencia es conciencia de algo, “este ‘algo’ no tiene por qué ser un objeto identificable” y precavía contra el error de creer que el sentido y el objeto son “plenos y determinados”: no es la mera falta de atención la que vuelve al objeto ambiguo, afirmaba allí Merleau-Ponty (1945), sino que “nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo” (pp. 11 y 12).

CONSIDERACIONES FINALES

El mundo percibido en términos de cosas-utensilios es un mundo adaptado a un proyecto motriz propio, un mundo dominado bajo la “presa” o el control de un cuerpo que ha adquirido ya dominio sobre sí mismo: un cuerpo “competente” tal como el que reflejan las definiciones merleau-pontianas del cuerpo habitual y el esquema corporal. Es razonable que Merleau-Ponty haya enfatizado este carácter organizado, teleológico, diestro y funcional de la experiencia corporal a la hora de formular una alternativa crítica a las gnoseologías clásicas que hacían de la percepción una función

intelectual en la que el cuerpo era reducido a un mecanismo ciego o un receptor pasivo de estímulos sensibles. Sin embargo, hemos observado que su fenomenología de la percepción escapa de la reducción del cuerpo vivido a estos términos, en la medida en que da cuenta de que todo lo percibido como cosa —es decir, útil— se extiende y se funda en un fondo de naturaleza que no es posible dominar y donde todo proyecto pragmático pierde sentido. La espacialidad de la noche, del cielo o del sueño son descritas en la *Phénoménologie de la perception* como desarticulaciones del sistema de cosas y quehaceres que organiza nuestros comportamientos habituales, señalando una relación de conjunción y reversibilidad entre cuerpo y mundo distinta de la presa de un sujeto corporal que apunta intencionalmente a una fórmula motriz objetiva adaptada a sus capacidades. El arraigo de la cosa en la naturaleza significa reconocer, como dice Heidegger (1958), que “hay mucho en los entes que el hombre no es capaz de dominar” (p. 68) y, correlativamente, que el cuerpo “competente” es solo un modo posible de comportamiento corporal que se apoya en otros modos de la experiencia corporal carentes de propósito o finalidad. El comportamiento estético representado por la danza y el comportamiento erótico fueron así abordados a partir del *corpus* merleau-pontiano como indicativos de una experiencia corporal que desborda la estructuración propia del esquema corporal. Es posible, por último, dejar aquí solamente formulada una interrogación acerca de la aparente paradoja que hace que en los distintos análisis merleau-pontianos citados estas dimensiones estética y erótica de la experiencia corporal sean tematizadas alternativamente como ejemplos de estructuración y habitualidad —el “esquema sexual” como dimensión del esquema motriz, el aprendizaje de la danza como ilustración de la adquisición del hábito— y en otras ocasiones como instancias que escapan o trascienden tales términos. La exploración de dicho interrogante excede el espectro temático de este trabajo y podría conducirnos a audaces conjeturas antropológicas o filosófico-políticas. Solo nos permitiremos aquí sugerir preliminarmente que los dos abordajes alternativos señalados,

lejos de ser contradictorios, podrían, en cambio, coimplicarse. Es quizá justamente en la medida en que ciertos comportamientos representan oportunidades singulares de evasión o desbordamiento respecto del orden habitual que resultan ser más acentuadamente fijados a normas e identidades sociales uniformes, y circunscriptos a espacios y tiempos disociados de nuestra experiencia cotidiana, pautada laboral e instrumentalmente.

REFERENCIAS

- Barbaras, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.
- Battán, A. (2015). Movimiento e intencionalidad: ¿qué tienen en común bailarines y futbolistas? En L. De Abrantes y J. Verdenelli (Eds.), *Hacer espacio: circulaciones múltiples entre cuerpos y palabras* (pp. 159-168). La Plata: Club Hem Editores y Ediciones ECART.
- Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Butler, J. (1989). Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. En J. Allen e I.M. Young (Eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (pp. 85-100). Bloomington: Indiana University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Caillois, R. (1958). *Teoría de los juegos*. [Traducido al español de *Théorie des Jeux*]. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Fischer, M. (2010). *Denken in Körpern. Grundlegung einer Philosophie des Tanzes*. Freiburg/München: Alber Thesen.
- García, E. (2007). La phénoménologie de l'expérience corporelle au delà du sujet et de l'objet. *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 9, 381-411. Doi: 10.5840/chiasmi2007961
- Heidegger, M. (1958). *Arte y Poesía*. [Traducido al español de *Der Ursprung des Kunstwerkes*]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. [Traducido al español de *Cartesianische Meditationen*]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. [Traducido al español de *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Larison, M. (2016). *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. Préface de Renaud Barbaras. Fano: Mimesis.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. [Traducido al español de *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*]. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lingis, A. (1985). *Libido. The French Existential Theories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingis, A. (1994). *Foreign Bodies*. New York: Routledge.
- Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, 32, 271-293. Recuperado de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bp-t6k9656899d/f275.item.r=Mauss>
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Paris: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France. Suivi des Résumés de Cours Correspondants de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Éditions du Seuil.
- Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

- Ramírez, M. T. (2014). Pensar desde el cuerpo: de Merleau-Ponty a Jean-Luc Nancy y el nuevo realismo. *Eidos*, 21, 221-236. Doi: 10.14482/eidos.21.6489
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. [Traducido al español de *Variations sur le corps*]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.