

4.- El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty

Karina P. Trilles Calvo
Universitat de València

1.- Introducción.

Los seres humanos que vivimos en el siglo XXI nos hemos acostumbrado a ser tratados como cuerpos-objetos y, lo que es más peligroso, empezamos a *creernos* que somos meras corporeidades-objetivas que pueden ser reparadas si caen enfermas del mismo modo que un vehículo es arreglado cuando se avería. Pero, a nuestro juicio, aún nos encontramos en una fase intermedia de este proceso de fagocitación de *lo que somos*, de ahí que, en determinados momentos de nuestra existencia cotidiana, nos resistamos a ser considerados como simples pedazos de carne sólo susceptibles de miradas cosificantes. ¿Cómo continuará, a corto plazo, este forcejeo entre la corporeidad-objetiva y la vivencia en primera persona del cuerpo que somos? No hay que ser adivina para saber que dicha pugna la vencerá el cuerpo-objeto ayudado por una Ciencia demasiado centrada en buscar soluciones parciales y que parece haber renunciado a ofrecer un mapa de la totalidad en el que cabría incluir un estudio minucioso de lo que es el ser humano así como de su posición y de sus relaciones diversas con el mundo. Es en este análisis que la Filosofía ha de hacer oír su voz y reivindicar una imagen del Hombre que también tome en cuenta la vertiente vivida humana antes de que el proceso de acartonamiento sea irreversible.

La Historia de la Filosofía está cruzada por diversos intentos de dar razón del ser humano de muy distintos modos entre los cuales se halla el que se realiza en base a la caracterización de la conciencia y del cuerpo. Éste es definido de uno u otro modo dependiendo de qué se entienda por *cogito*. Así, si la conciencia hace referencia a un receptáculo de representaciones aprehendidas certeramente por introspección y al pilar de la existencia, el cuerpo queda reducido a mera corporeidad mecánica que misteriosa, casi milagrosamente, se relaciona con el *cogito*. Si, por contra, la conciencia es considerada como intencionalidad hacia el mundo, el cuerpo deviene corporalidad que se experimenta de primera mano y que es ingrediente esencial e imprescindible de ese *ir hacia* el universo circundante. A nuestro juicio, este *soma* ha sido magistralmente estudiado por la Fenomenología y, en concreto, es desarrollado magníficamente en la obra de Maurice Merleau-Ponty. Ocupémonos de su caracterización de la corporalidad para ver si de la misma podemos extraer algunos elementos que propicien un diálogo con la Ciencia que permita, en última instancia, que ésta abra su concepto de lo humano.

2.- El cuerpo vivido en Merleau-Ponty: su relación con el mundo y su carácter de obra de arte.

Desde su primer escrito de 1936, *La structure du comportement*, hasta el esbozo de la que iba a ser su última obra, *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty no dejó de preguntarse sobre la faceta vivida de ese cuerpo que somos, de ahí que la información que poseamos al respecto sea sumamente amplia. Dado que tenemos un espacio de escritura limitado hemos optado por centrarnos en dos aspectos del *soma* que expondremos brevemente: la relación del cuerpo fenoménico con el mundo y su carácter de obra de arte.

Imbricación corporalidad-mundo.

Nos estamos acostumbrando a pensar nuestra relación con el medio circundante en términos de estímulo y respuesta, de modo que concebimos que nuestras acciones sólo son meras reacciones –más o menos automáticas– que una corporeidad material expende ante una incitación fisiológica del mundo. Hemos ido degenerando nuestras ideas acerca del cuerpo que esencialmente somos y del universo que nos acuna desde nuestro nacimiento hasta transformarlos, respectivamente, en un simple objeto que soporta al “verdadero” elemento que nos da vida –llámese espíritu, conciencia o como se quiera– en un entorno que es algo así como una caja con la capacidad de estimular nuestros receptores nerviosos. De esta manera, hemos perdido o, mejor dicho, hemos renunciado a nuestra iniciativa pues hemos dejado nuestra existencia en manos de un mecanismo que, supuestamente, nos rebasa. Nos es más cómodo considerar que nuestro cuerpo es un artilugio que expende respuestas ante la llamada estimulante del mundo que tomar plena conciencia de que somos una corporalidad que siente de primera mano y que vive y habita activamente en el universo. Estamos siendo absorbidos por una determinada concepción científica, una absorción que, a su vez, hace más poderosa a la Ciencia.

En los escritos merleau-pontyanos se deja sentir una actitud muy diferente. La pasividad del cuerpo que se rinde ante la capacidad estimuladora del mundo circundante se transforma en la actividad de una corporalidad corpórea inserta en un medio que se revela, ahora, como su otro rostro. Lejos del modelo E-R y del pobre papel del cuerpo, Merleau-Ponty postula un diálogo interminable entre el *soma* y el mundo que se inicia desde el instante en el que abrimos los ojos y al que sólo la muerte puede darle fin. Nuestro cuerpo, ese que se resiente en la enfermedad o que goza de los placeres, no es una simple cosa que pueda o deba ser tratada como tal, sino que se nos descubre como un ser viviente orientado hacia el entorno que lo acoge, al cual mira siempre de cara. No cabe rendirse a los automatismos cómodos entre un cuerpo-objeto y un entorno que, a lo sumo, es considerado como un medio hostil que nos pone obstáculos a la hora de conseguir el sustento *físico*. Por contra, hay que reivindicar una corporalidad que se mueve en *su* mundo y que, a cada pequeño movimiento, inicia un diálogo activo con su universo circundante. La pasividad que caracteriza al cuerpo en la concepción científica que se ha colado en la esfera de la vida cotidiana es convertida, en la obra merleau-pontyana, en la actividad de un *soma* que requiere del corazón mundano para existir como tal. Pero, para que estos cambios no sean meras transformaciones lingüísticas, es imprescindible que Merleau-Ponty acometa una profunda reforma de lo que se entiende por cuerpo y por mundo.

En los escritos merleau-pontyanos, la corporeidad-objetiva –o, mejor dicho, la vertiente objetiva del cuerpo– es minimizada hasta el extremo de ser reducida a una posibilidad *más* de ver el cuerpo ajeno *si se* adopta una mirada *conscientemente diseccionadora*. Dicha depreciación –jamás menosprecio– corre pareja a un ensalzamiento de la corporalidad fenoménica –o, más correctamente, a la faceta vivida del cuerpo–, es decir, del cuerpo en tanto que experimentado en primera persona, función, centro de orientación, sujeto de la percepción, soporte de la intencionalidad operante, etc. Este *soma* dibujado en las líneas de Merleau-Ponty requiere de una imagen del mundo que dista mucho de aquella que nos lo presenta como entorno hostil, caja cerrada, medio estimular o, ya en el nivel puramente filosófico, como representación o proyección privada de una conciencia singular y constituyente. Es imprescindible abrir el concepto de mundo para que el diálogo con el *soma* sea factible, de ahí que Merleau-Ponty convierta a aquél en “estilo universal de toda percepción posible”,¹ en el horizonte de todos nuestros actos caracterizado por su apertura, en el otro rostro de la corporalidad actuante.

La relación que se da entre el cuerpo vivido y el universo circundante en la obra merleau-pontyana es muy peculiar. Según nuestro pensador, la corporalidad “está en el mundo como el corazón lo está en el organismo”,² es decir, el *soma* cumple en el medio una función similar a la que desempeña esa bomba de sangre en el interior del cuerpo. Igual que ese corazón es vital para la corporalidad corpórea, la presencia del cuerpo es fundamental para el mundo pues es aquello que lo “oxigena”, que lo hace visible y lo transforma en percibido... aquello que, en definitiva, “mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo nutre interiormente”.³ Pero para que el diálogo cuerpo-mundo sea sostenible es necesario que esta relación sea bidireccional, es decir, hay que ver qué significa el universo circundante para la corporalidad, una cuestión que se resuelve tan pronto como nos fijamos en el papel que desempeña el corazón. Del mismo modo que éste no puede vivir fuera del organismo, el cuerpo fenoménico pensado al margen del entorno está condenado a la muerte como tal corporalidad. El mundo es aquello que posibilita que el *soma* sea lo que es, que se convierta en sujeto de la percepción, que sea comportamiento intencional.

La relación cuerpo-mundo se nos ha revelado como orgánica, mutua y de penetración, por lo que ya estamos autorizados a pensar la corporalidad y el universo circundante como los emisores y los receptores de un peculiar diálogo viviente, sin fin, en el que se acaba por no saber quién pregunta y quién responde. El modelo reductor de una determinada ciencia que ha calado en nuestra vida cotidiana queda reemplazado por una plática activa que devuelve la dignidad al *soma* que somos y al mundo circundante.

¹ Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p.50. Las traducciones son nuestras.

² Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p.235. Citaremos PhP y la página.

³ PhP, 235.

El cuerpo como obra de arte.

Estamos demasiado acostumbrados a concebir nuestro cuerpo bajo el modelo de la máquina, de la estatua o de cualquier otro elemento inerte,⁴ producto, sin duda, de nuestro manejo de la corporeidad. Pero, en la obra merleau-pontyana, las cosas cambian. En primer lugar, el cuerpo-objeto deja paso a una corporalidad activa que, además, está co-implicada con el mundo, que conforma un sistema con él. Por otra parte, el *soma* que somos es, de punta a punta, vivencia de sí mismo y del universo que le rodea, de ahí que sea absurdo suponer que es susceptible de fragmentación. La corporalidad es una unidad global, un macrofenómeno, una *Gestalt*, una unidad expresiva que no se ajusta al patrón de un artilugio o de cualquier otro mecanismo. Consciente de esto, Merleau-Ponty propone que dicho *soma* únicamente puede ser comparado con la obra de arte, afirmación que ha de ser comprendida de la siguiente manera:

“Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, es decir, seres en los que no puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes y no la ley de un cierto número de término covariantes.”⁵

Un cuadro, por ejemplo, no es simplemente el resultado de la suma de colores, de pinceladas realizadas por el artista, sino un conjunto que ha de ser percibido como tal conjunto ya que la disgregación rompería su “magia”. Al contemplar cualquier lienzo no vemos los trazos ora fuertes y enérgicos, ora débiles e insinuantes –a menos que se adopte una mirada conscientemente diseccionadora–; por contra, advertimos unos personajes vivos, cuasi-reales, unos paisajes capaces de despertar nuestras emociones dormidas, unas escenas que reavivan viejos recuerdos, etc. Aquí radica la excelencia del arte: en ofrecérsenos como unidad y en rebasar el nivel del material usado para arrojarnos al del sentido sin apercibirnos de ello. Algo similar con el cuerpo fenoménico. En primer lugar, no vemos una mano, unos dedos..., sino un brazo que tiende *hacia* un objeto, una corporalidad que por entero se articula para dirigirse *hacia* un mundo en el que desplegar su potencialidad de acción. Por otra parte, al igual que sucede en cualquier producción artística, en el *soma* “no se puede distinguir la expresión de lo expresado”,⁶ pero ¿qué expresa dicho cuerpo vivido? Para Merleau-Ponty, lejos de dar voz a una conciencia cerrada, la corporalidad dice la existencia⁷ y lo hace de un modo similar a como un texto nos trasmite una idea.⁸ Cuando leemos unas líneas no diferenciamos las manchas de tinta y los espacios intercalados de aquello que pretenden expresarnos. Si un compañero me deja la siguiente nota: “Iré a verte cuando salga de trabajar”, no traduzco esas palabras a otro lenguaje para comprender lo que mi amigo quiere decirme.

⁴ Basta fijarse en algunas expresiones populares: “Vas a todo tren”, “Pareces de piedra”, “Estás para el desguace”...

⁵ PhP, 177.

⁶ PhP, 177.

⁷ Cf. PhP, 193.

⁸ Cf. PhP, 193.

Simplemente, lo entiendo porque el sentido de los vocablos está a “flor de piel”, radica en ellos mismos y no remite a un estrato distinto en el que, supuestamente, reposaría la significación. Del mismo modo, cada acto corporal expresa la existencia porque el *soma* es él mismo existencia y no es necesario hacer referencia a ninguna instancia misteriosa que poseería la clave de la interpretación conductual. Lo que yo soy, lo que el mundo es en mí se dice en mi comportamiento, en mi dirigirme *hacia* el universo circundante pues la corporalidad es sentido encarnado,⁹ expresión primordial o simbolismo. No es necesario, en definitiva, ningún paso previo para que el existir pueda decirse en el *soma* pues éste posee por sí mismo un sentido que termina por impregnar la totalidad de ese mundo que nos acoge. De este modo, se produce el “milagro de la expresión”: milagroso porque no hay proceso causal que lo origine, porque no hay dentro ni fuera, porque es, desde el principio, expresión del fluir de la existencia.

3.- Conclusión: ¿un diálogo Ciencia-Filosofía?

El cuerpo dibujado en la obra merleau-pontyana dista mucho de ser aquel que está tumbado en una camilla y es examinado por la mirada científica de un médico, o de aquel que participa en algunas de las últimas fases del protocolo de prueba de algún fármaco, por poner unos ejemplos. La corporalidad que hemos descrito está intrínsecamente unida al mundo como lo están el feto y la madre, permaneciendo siempre ligada a él por un cordón umbilical que no puede romperse. ¿Dónde queda esta relación *soma*-medio circundante en el estudio científico del cuerpo? Hemos analizado experimentos médicos, biológicos, farmacológicos y hemos podido comprobar que su objetivo no es dar ninguna explicación fehaciente de algún hecho relacionado con un cuerpo anudado a su mundo, sino que únicamente centran su atención en desmenuzar algún proceso aislado de una corporeidad encerrada en sí. Cuando se estudia el efecto de la cafeína se hace anotando numéricamente cómo va aumentando el pulso del individuo observado, cómo se dilatan sus pupilas y, si acaso se hace mención del universo, se hace en cuanto posible factor distorsionante de los datos conseguidos. Todo se reduce a variables, a datos medibles con absoluta objetividad mediante mecanismos cada vez más sofisticados que buscan la “pureza” de los resultados, una pureza que se obtiene eliminando lo que “huele” a subjetividad, entre otras estrategias. Y es que parece que la Ciencia tenga miedo de enfrentarse al sujeto que lleva inscrito en sus entrañas al mundo y que se siente más a gusto manipulando un cuerpo descarnado, desmundaneizado, inerte, etc. pues con él sí que puede cumplir sus pretensiones de objetividad y universalidad. La existencia que se dice sin más en el gesto de una corporalidad que se sabe de primera mano parece que es puesta entre paréntesis en pro del avance científico, de ese que, supuestamente, ha de mejorar unas condiciones de vida que, paradójicamente, no toma ni en cuenta. Además, la globalidad somática es sacrificada en beneficio de una corporeidad que es estudiada parcelariamente, la esencial intencionalidad corporal es dejada atrás para favorecer a un cuerpo purificado en condiciones artificiales de laboratorio, etc. La Ciencia, esa que se muestra tan ufana de sus descubrimientos y de su progreso sin fin, ha sacrificado la vertiente vivida del cuerpo que somos sin apenas inmutarse y sin ser consciente de que de este modo está analizando un ser humano mutilado.

⁹ Cf. PhP, 193.

¿Cómo es posible que con tan magnas diferencias pueda establecerse un diálogo entre la Ciencia y la Filosofía? ¿Acaso hemos de renunciar a él? Dicha abdicación sería una cobardía y, aunque hay muy pocos elementos que abren la posibilidad de esa plática, hay que intentar a toda costa esbozar el marco en el que esa conversación sea factible. Por un lado, hay que reconocer que para la disciplina filosófica —especialmente, la Fenomenología— *soma* y corporeidad no son dos entidades ontológicas independientes, sino dos vertientes de un único cuerpo que es el que nos hace reconocible a los ojos de los demás, lo que supone que la Filosofía da cabida a la corporeidad que manejan los científicos. Por otra parte, la Ciencia deja un mínimo resquicio para la corporalidad al comenzar, por ejemplo, sus experimentos con animales y retrasar hasta el máximo su trabajo con seres humanos —que, casi siempre, suelen ser voluntarios o/y desesperados—, lo que nos lleva a albergar la esperanza de que toma en cuenta el *soma* y la existencia que representa. Hay, pues, un pequeño punto en común, una base, sin embargo, todavía demasiado frágil que sólo podrá fortalecerse con mucho esfuerzo por ambas partes ya que han de replantearse algunos de sus principios fundamentales. Pero, pese a este ingente trabajo, es urgente realizarlo porque, mientras no lo hagamos, la Ciencia seguirá su proceso de desmundaneización y de descarnación, ofreciendo soluciones a un hombre al que le ha sustraído su humanidad. Por su parte, sin este diálogo la disciplina filosófica no encontrará raigambre real y continuará su caminar por unas sendas que no siempre son las más adecuadas. A la espera de que tan ansiada plática se lleve a cabo, en la vida cotidiana seguiremos alabando a la Ciencia cuando entremos en contacto con la enfermedad y unas pastillas nos sanen o cuando dé solución práctica a uno de esos muchos males que azotan la faz de la tierra y, por otro lado, volveremos a clamar para que la Filosofía nos devuelva nuestra dignidad cuando nos traten como simples trozos de carne o veamos amenazada la humanidad propia y la de nuestros congéneres. Confiemos en que el conocimiento científico y la disciplina filosófica dejen sus respectivos tronos y entablen, de una vez por todas, un diálogo serio. Entretanto, los hombres y mujeres que vivimos en el siglo XXI seguiremos condenados al estrabismo mental y, a veces, por qué no decirlo, moral.