

“EL ESPÍRITU ABSOLUTO DEBERÍA TENER TAMBIÉN UN CUERPO”.

UNA REVISIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE *EPOCHÉ* Y CORPORALIDAD EN HUSSERL Y MERLEAU-PONTY

Hernán G. Inverso
Universidad de Buenos Aires

La filosofía husserliana adopta como fundamento la reducción fenomenológica en la cual el mundo es suspendido, de modo que la atención se vuelve hacia los correlatos noético-noemáticos de la conciencia. Frente a esta posición, aun afirmando coincidencias con esta línea, Heidegger asentó su punto de partida en la comprensión del mundo cotidiano. Así, el poner entre paréntesis husserliano contrasta con el comprender “el ser en el mundo” de la vertiente existencial. Este contraste impulsó la toma de posición en las líneas posteriores que adhirieron a la fenomenología llevándolas a redefinir la noción de reducción. Un caso paradigmático de este movimiento se encuentra en la obra de Merleau-Ponty.

La lectura tradicional enfatiza el distanciamiento de Merleau-Ponty respecto de la posición husserliana por su adopción de la noción de *être-au-monde*. Más recientemente, sin embargo, se asiste al surgimiento de variadas líneas de lectura que proponen exégesis donde tal distanciamiento desaparece o afecta sólo a elementos marginales. En el presente trabajo nos proponemos delinear la recepción merleaupontyana de la noción de reducción fenomenológica y sus relaciones con la propuesta por Husserl y,

sobre esta base, mostrar la necesidad de ampliar las perspectivas exegéticas corrientes concediendo un lugar de mayor importancia a los tratamientos husserlianos sobre la corporalidad y el modo en que impactan sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, de un modo que revela entre las nociones de *epoché* y cuerpo relaciones que suelen ser pasadas por alto.

En efecto, las lecturas interpretativas tradicionales focalizan las divergencias del programa merleau-pontyano respecto del propuesto por Husserl subrayando que este distanciamiento era explícito y deliberado en lo que refiere a la *epoché* fenomenológica, como se desprendería de la declaración de incompletitud de la reducción incluida en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*,¹ donde Merleau-Ponty afirma: “La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (FP, 13-14). La razón de este rechazo surgiría de la adopción de la noción de *être-au-monde*, según la cual toda reflexión se apoya en una dimensión irreflexiva o prerreflexiva que la fundamenta, como sostienen R. Zaner, R. Kwant y S. Priest, entre otros.² Dado que la constitución del sujeto estaría dictada por su relación con el mundo, su puesta entre paréntesis carecería de sentido. Sin embargo, la idea de que la posición de Merleau-Ponty oficia una ruptura respecto de la posición husserliana responde a la tendencia de comparar su postura con los desarrollos de *Meditaciones Cartesianas* e *Ideas I*, donde la reducción fenomenológica tiene rasgos contrastantes con el presupuesto de incompletitud y opacidad que asume el filósofo francés.

Por el contrario, según sostendremos, una atención mayor a los propios desarrollos husserlianos en el marco de *Ideas II*, texto al que Merleau-Ponty dedicó especial atención, permitiría observar los elementos de continuidad entre el modelo de *epoché* en ambos autores. Para ello avanzaremos en un procedimiento oscilatorio donde revisaremos primero las posiciones que priorizan una oposición entre Husserl y Merleau-Ponty, luego examinaremos las razones por las que pueden acercarse ambos enfoques, para volver a distanciarlos pero ahora de manera selectiva y prestando atención al papel que juegan en cuerpo y lo predado. Como

testimonio de este interjuego podremos llegar finalmente al análisis de la paradoja del dios corpóreo en ambos autores que opera como índice de las posiciones relativas. En un conocido pasaje del prólogo de la *Fenomenología de la percepción* afirma Merleau-Ponty que “si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática” (FP, 14), lo cual ha sido usualmente interpretado como una sugerencia que abona la tesis de imposibilidad que mencionamos. Sin embargo, dicha idea cobra un sentido distinto leída a la luz de los pasajes intertextuales en que Husserl apela a la paradoja del dios corpóreo y afirma, como en la formulación que forma parte del título de este trabajo, que “el espíritu absoluto debería tener también un cuerpo”. De esto surge una relación entre *epoché* y corporalidad que complejiza la lectura tradicional y obliga a prestar mayor atención a la relación tejida entre estos ámbitos desde los inicios mismos de la fenomenología. A su explicitación apunta nuestro estudio con el propósito de llamar la atención sobre un ámbito a menudo postergado.

*

Determinar el punto de partida de la consideración acerca de la relación entre el programa husserliano y el merleau-pontyano. No se trata de una cuestión desprovista de dificultades, dado que el planteo husserliano carece de la claridad en el aspecto fundamental del dispositivo metodológico y no se ofrece una definición unívoca de la noción de *epoché*. Al contrario, es habitual ver que la variedad de usos y contextos en que aparece fomenten una tipificación que tiende a la multiplicación de clases, como sucede paradigmáticamente con la propuesta de L. Embree, donde encontramos numerosos tipos de *epoché* distintas.³ Al buscar el sentido que subyace a todos estos usos, en el otro extremo, se puede buscar un eje unificador. Así es que M. Russell, por ejemplo, sostiene que “reducción trascendental”, “*epoché* trascendental”, “reducción fenomenológica” y “*epoché* fenomenológica” constituyen expresiones que refieren todas al

mismo estado, siguiendo la sugerencia de *Ideas I*, 66.⁴ Es usual encontrar en la literatura exegética la afirmación de que existe entre *epoché* y reducción una diferencia de sentido. En efecto, el #41 de *Crisis* (Hua VI, 155), lleva por acápite “la *epoché* trascendental genuina hace posible la “reducción trascendental” —el descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre mundo y conciencia del mundo—. Este apartado describe la *epoché* como el factor de “transformación de actitud”, pero cabe notar, contra quienes exageran una supuesta diferencia, que el #42 se inicia con la pregunta: “¿Pero cómo el mencionado logro es hecho posible por la *epoché* —la llamamos ‘reducción trascendental’—?”. Podría decirse, entonces, que se trata de una aclaración de aspectos incluidos en la noción más que una efectiva distinción de sentidos.

Dejando a un lado la *epoché* eidética asociada con el método de variaciones y las reducciones temáticas determinadas, la reducción husserliana en su aspecto fundamental tiene por función sacar a la luz la conciencia intencional y recortarla como tema de investigación. Apunta a la descripción de la actitud fenomenológica necesaria para dar cuenta de la intencionalidad. La actitud natural (*die natürliche Einstellung*) muestra nuestra orientación habitual hacia el mundo, donde la atención puede cambiar de un objeto presente a otros presentes o incluso ausentes, de modo que el mundo de la actitud natural comienza con lo que me rodea y se extiende infinitamente conformando un horizonte espacial y temporal de creciente indeterminación.⁵ El mundo es el horizonte universal común a todas las experiencias naturales, en tanto los objetos son objetos de un mundo puesto como existente más allá de mí. El punto de partida relevante radica aquí en que presuponemos que nuestra experiencia se dirige a objetos independientes en un mundo independiente. Las ciencias se mueven en este tipo de actitud y eso será lo que las diferencie de manera fundamental de la filosofía.⁶ En este enfoque, además, tal diferencia, unida al éxito de la empresa científica basada en el empirismo, conspiró contra el surgimiento de una filosofía que atiende a la conciencia trascendental. Es preciso, entonces, alterar la actitud natural.⁷ Para ello propone Husserl un análisis

de la duda, según la cual ésta opera sin anular las creencias acerca de la existencia de una entidad, dado que sólo se suspende el hecho de que se la ponga directamente como existente. Al aplicar esta suspensión al mundo íntegro se logra el efecto de cambiar nuestro modo de relacionarnos con el mundo, ya que el *status* mismo del mundo se vuelve un problema y abre con ello un nuevo campo de investigación.

Revisemos, entonces, sumariamente los argumentos primordiales que se han aducido para sostener la distancia entre este planteo basado en la *epoché* y el que emerge de la filosofía merleau-pontyana. Si tomamos la síntesis del trabajo de S. Priest ya mencionado, encontramos un listado de tres presupuestos supuestamente incompatibles con la noción husserliana de *epoché*:

- 1) Estamos en el mundo (*FP*, 9)
- 2) Nuestras reflexiones se dan en el flujo temporal que tratamos de captar (*FP*, 14)
- 3) No hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento (*FP*, 14)

El presupuesto de “estar en el mundo” impediría la reducción fenomenológica porque la esencia de un estado consciente no se puede especificar sin mencionar el objeto de ese estado como algo que existe en el mundo y no sólo como lo intencionado. Esta apelación lleva a Priest a decir que, frente al internalismo de Husserl, que propondría operar sólo con contenidos de conciencia, Merleau-Ponty, Sartre y Heidegger son externalistas, porque apelan a elementos extramentales para explicar la dinámica de las creencias.⁸ Así, las relaciones entre sujeto y mundo hacen imposible especificar qué es el sujeto separado del mundo y el mundo separado del sujeto. Si las relaciones con el mundo son constitutivas del sujeto no puede haber reducción fenomenológica completa, lo cual supondría poder trazar una división neta entre sujeto y mundo.

Esta situación implica el supuesto 2, ya que la reflexión pertenece a la secuencia del flujo temporal y por tanto es ella misma un fenómeno. Los pensamientos no pertenecen a una metaserie sino que están insertos en la serie temporal misma. Por eso mismo, apunta Priest, emerge la

situación mentada en 3: no hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento, ya que todo pensamiento resulta dentro de la serie básica y toma a otros pensamientos a manera de memoria o anticipación, pero no puede ser simultáneo y abarcador.

En este enfoque, entonces, el modelo fenomenológico husserliano da por sentado que la *epoché* habilita una descripción trascendental de la posibilidad de la actitud natural, mientras el otro, al que estaría adscrito Merleau-Ponty, niega la posibilidad de una reducción completa, para lo cual se aduce la declaración literal en este sentido presente en el prólogo de la *FP* a la que aludimos poco antes.

*

Frente a esta línea, sin embargo, recientemente autores como S. Heinämaa y J. Smith han sostenido que no hay tal rechazo de la reducción, ya que el mundo referido es el mundo fenomenológico dado a la conciencia como resultado de la reducción.⁹ En este enfoque, reducción y ser en el mundo no serían nociones contradictorias. Para probar esto se apela a la caracterización de ser en el mundo que plantea Merleau-Ponty en el pasaje mencionado de *FP*, 13-4, dado que el mundo al que se refiere es el mundo fenomenológico tal como se presenta a la conciencia como resultado de la reducción y por ello no hay contradicción. Por esta vía se explica igualmente la utilización de ejemplos empíricos provenientes de la Gestalt, ya que el carácter fenomenológico del mundo en el que se asienta la investigación hace equivalente que un ejemplo provenga de la imaginación o de la psicología empírica, en tanto estará sujeto a análisis ulteriores. De este modo, *epoché* y ejemplos empíricos no son incompatibles. La distancia respecto de la *epoché* husserliana residiría en el énfasis en los rasgos de opacidad y ambigüedad del mundo que la reducción devela: el mundo es opaco porque no se lo puede captar integralmente, y es ambiguo porque no puede ser reducido a la captación transparente que Merleau-Ponty supondría en Husserl.

Esta perspectiva resulta atractiva por la economía teórica con que resuelve la tensión, pero está afectada por la falta de tematización del papel del cuerpo en este planteo, que a primera vista parece introducir una serie de puntos contrastantes entre los dos enfoques. Estrictamente, la posición de Smith aboga por la plausibilidad de la *epoché* en el planteo merleau-pontyano, pero casi a pesar suyo, suponiendo que la distancia que efectivamente habría trazado Merleau-Ponty podría aligerarse. Ciertamente, una cosa es tratar de justificar una conservación estructural de la función de la *epoché*, y otra muy distinta es aceptar que las similitudes se deben a la presencia de tópicos tradicionalmente asociados de manera privativa con Merleau-Ponty en la obra de Husserl.¹⁰

Esto abre una segunda vertiente de discusión en torno de la relación entre ambos autores que atraviesa la crítica y se relaciona con el modo en que debe ser interpretado el posicionamiento explícito de *El filósofo y su sombra*, donde Merleau-Ponty declara la existencia efectiva de una continuidad entre las dos vertientes fenomenológicas en juego. No han faltado quienes consideran que esta pretensión no pasa de ser un elemento que oculta lo que Merleau querría que Husserl hubiera dicho, pero que de ningún modo disminuye el hecho de que Husserl nunca habría abandonado el intelectualismo solipsista comprometido con una noción de ego trascendental transparente que lo acerca a una suerte de espíritu soberano que reina sobre el mundo como su creador. Esto sucede, por ejemplo, en los estudios de Madison y Dillon.¹¹ Este último, por ejemplo, comprometido con la tesis de que Merleau-Ponty es el primer filósofo en resolver de manera aceptable el dualismo que afectó la historia intelectual de Occidente afirma que la fenomenología merleau-pontyana supera un escenario en el que un ego trascendental monadológico "constituye un mundo en el que reina soberano como creador original y juez final de verdad y valor".¹² Volveremos a encontrar la apelación a una soberanía divina tanto en Husserl como en Merleau-Ponty pero con un signo marcadamente diferente.

El problema de estas lecturas adviene en el momento en que se analiza el *corpus* textual al que refieren su reconstrucción de la posición husserli-

na, punto en que se advierte que faltan las referencias al último periodo, donde precisamente se hallan las tendencias que cobran vigor en la filosofía merleau-pontyana. Una estrategia que tiene en cuenta esta situación es la que llevó adelante D. Zahavi al sostener que el testimonio sobre Husserl de *El filósofo y su sombra* debe ser considerado con más cuidado y ser tomado como indicio de la continuidad que encontraba el filósofo francés respecto de su par alemán. Del estudio de relaciones entre el último Husserl y los tópicos centrales de Merleau-Ponty emerge el perfil de una *epoché* que no es suspensión —o sólo suspensión— del mundo, sino que resulta un elemento que permite aproximarse al mundo sin que pierda nada de su ser u objetividad, como se afirma en el #41 de *La crisis de las ciencias europeas*.

La *epoché* no implica, entonces, una pérdida ni hay residuo fenomenológico, como si supusiera una carencia, sino que el correlato de la subjetividad trascendental es el mundo mismo con todo su verdadero ser.¹³ Si esto es así, la asociación entre fenomenología husserliana e internismo no puede ser afirmada sin más, ya que no se presenta un exclusivo interés en la subjetividad, precisamente porque su análisis implica también el de sus correlatos.¹⁴ Tras la *epoché* se introduce un cambio de actitud que amplía en lugar de reducir el campo de la experiencia. Lo que queda por el camino en esta modificación es el dispositivo de prejuicios que entorpecen el acceso al mundo. Sólo de este modo la fenomenología trascendental puede ser una efectiva ontología, como se la llama. La constitución es el proceso que permite que lo constituido aparezca y se muestre tal cual es y en él yo y no yo son momentos inseparables e irreductibles, de modo que no basta con el plano de la subjetividad sino que el mundo queda implicado sin que ello suponga un nuevo dualismo. Al contrario, es imposible pensarlos como instancias separadas, dado que se integran además con el elemento intersubjetivo que lleva a la fórmula de la nota del final del #62 de *Ideas*, II (p. 288): “Así pues, yo, nosotros, el mundo, se copertenenen” (*Also ich, wir, die Welt gehören zusammen*).¹⁵

Un segundo punto que resulta de especial importancia para nuestro recorrido está asociado con el papel que cumple el cuerpo en este pro-

ceso. Como mencionamos antes, los enfoques “estructurales” que se han limitado a plantear la posibilidad de que la *epoché* encuentre un lugar en la filosofía merleau-pontyana sin comprometerse con continuidades efectivas han desestimado las conexiones con el tratamiento de la corporalidad que, sin embargo, al prestar atención a los textos del último Husserl se revela de principal importancia.

La percepción de la espacialidad y sus objetos supone un cuerpo vivo y sus cinestesis orientadas a la exploración y acompañadas de autoafección. La autoconciencia corporal no es un mero fenómeno sucedáneo sino un elemento central de la constitución de objetos perceptuales. El cuerpo es una realidad doble, a la vez interioridad y exterioridad que causa sensaciones dobles reversibles de tocante-tocado que indican la pertenencia a lo mismo de lo que se muestra interior y exterior. Esta intersubjetividad del cuerpo es prolegómeno de la empatía. Ahora bien, del mismo modo que vimos que el último Husserl enfatiza la copertenencia de yo y mundo, así también el cuerpo no es una entidad primaria autónoma que explora el mundo, sino que el mundo se nos revela como lo que investiga el cuerpo y el cuerpo se revela en la exploración del mundo, según se plantea en *Ideas II*, 147, a través del análisis del tacto. Ante la percepción táctil de un objeto “está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente”, afirma allí Husserl, y agrega inmediatamente que “este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles (*Notwendigkeitzusammenhang zwischen zwei möglichen Auffassungen*), pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos *cosidades* que se constituyen (*ein Zusammenhang zweier sich konstituierenden Dinglichkeiten*)”.

La atención a lo tactual está justificada por su potencia para dar cuenta del carácter inescindible de los elementos de interioridad y exterioridad en juego que resultan distinguibles pero no separables. Del mismo modo opera la constitución de objetividades superiores, siempre asociadas con cinestesis, como surge de *Ideas II*, 152-3. No hay entre este planteo y la subjetividad orientada hacia la alteridad que propone Merleau-Ponty una

diferencia tajante que justifique la oposición entre internismo y externismo o de solipsismo y promiscuidad ontológica.

*

Podemos colegir, entonces, que la noción de corporalidad adoptada en *Ideas II* aporta elementos relevantes para afirmar los contactos entre estas dos vertientes fenomenológicas. En este sentido, la posición merleau-pontyana adopta aspectos de la tematización sobre el cuerpo y lo predado que propone este texto y es sobre esa base que se estructura el diseño de la noción de *epoché* que opera en consonancia con la noción de *être-au-monde*. A pesar de esto, es claro que no hay una fusión tal de perspectivas que confunda los enfoques. Después de nuestro intento de acercamiento entre posiciones, volvamos al movimiento oscilatorio repasando de nuevo y sobre otras bases los rasgos que distancian ambos enfoques.

En primer lugar, Merleau-Ponty se declara legítimamente como un continuador de las reflexiones de Husserl sobre el papel del cuerpo en la percepción de *Ideas II*, pero cabe notar que opera una profundización relevante. Husserl caracteriza el cuerpo como una suerte de anomalía fenomenológica “‘insertada’ entre el resto del mundo material y la esfera ‘subjektiva’” (*eingeschaltet ist zwischen die übrige materielle Welt und die ‘subjektive’ Sphäre*) (*Ideas II*, 161) y sostiene que las relaciones con el mundo, a pesar de la relevancia de lo corporal, están arbitradas por dispositivos cognitivos propios de la conciencia. En relación con esto emergerá en Husserl la pretensión de una cierta transparencia de la conciencia que contrasta con la opacidad de la realidad objetiva. Para Merleau-Ponty, en cambio, el cuerpo mismo se instaura como sujeto de percepción, de modo que la opacidad se instala en el centro del planteo. El cuerpo vuelve difusa la distinción entre sujeto y objeto y arrastra con ella la correlación noético-noemática,¹⁶ implicando además la incompletitud de la reducción postulada en *FP*, 13-4.

De manera consistente con estos planteos, los desarrollos de *Ideas II* resaltan la primacía de la conciencia –“todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extenso a la cosa material” (*Alle Empfindnisse gehören zu meiner Seele, alles Extendierte zum materiellen Ding*) (*Ideas II*, 150)– y reducen la identificación con el cuerpo a una intencionalidad primitiva asociada con el tacto por la cual nos comprendemos como egos trascendentales en posesión de sensaciones. La preeminencia del tacto está asociada al hecho de que en la perspectiva de Husserl el cuerpo tiende a no ser percibido, según la lógica del ejemplo de los ojos que no son vistos (*Ideas II*, 148-9). Frente a esto, para Merleau-Ponty el cuerpo es constantemente percibido, aunque resulta marginal para todas las percepciones (*FP*, 90). En términos de Carman, esto construye una oposición irreducible entre el “tener cuerpo” de Husserl y el “ser cuerpo” de Merleau-Ponty.¹⁷ Hemos visto antes hasta qué punto la noción de cuerpo como realidad doble y la autopercepción como intersubjetividad del cuerpo no presentan rasgos de dualismo, pero es cierto que Merleau-Ponty avanza en la dilución de la conciencia en el cuerpo.

Por otra parte, esta caracterización contrapuesta está en la base de la diferencia de rasgos que Husserl le atribuye al cuerpo en tanto “portador de sensaciones”, como se lo llama en *Ideas II*, 144. De esto se deduce que, si es portador, no es el receptor último, que se identifica, como dijimos, con el Yo trascendental. Merleau-Ponty, por el contrario, reposiciona el cuerpo como horizonte primordial de toda experiencia, hasta el punto de que “el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo” (*FP*, 146). Nótese que la estructura husserliana de “ego que tiene un cuerpo que siente el mundo” deja paso a la merleaupontyana más simple de “ego-cuerpo que tiene un mundo”. Así, el esquema corporal opera esta conexión de manera directa. En síntesis, para Husserl el cuerpo, poseído por un ego trascendental, es un objeto anómalo que funciona como soporte de sensaciones y no es constitutivo de intencionalidad sino que depende de la subjetividad trascendental, mientras que para Merleau-Ponty somos cuerpos y el cuerpo es sujeto de percepción (*FP*, 206).

*

Esta lista de diferencias puede debilitar nuestra intención de marcar puntos de contacto hasta sugerir que son sólo parecidos de familia. Sin embargo, e iniciando una nueva oscilación, Merleau-Ponty considera que no hay en su posición un distanciamiento marcado de lo esbozado en *Ideas II*, como plantea explícitamente en *El filósofo y su sombra (FS)*, texto relevante para nuestro estudio porque trata especialmente del problema de la reducción.¹⁸ Allí, Merleau-Ponty supone tres etapas de la producción husserliana caracterizadas por un creciente alejamiento de la visión intelectualista. Así, en las últimas formulaciones, sostiene, la reducción no nos coloca “en un medio cerrado y transparente” (*dans un milieu fermé et transparent*) sino que devela “una tercera dimensión en la cual la distinción (entre subjetivo y objetivo) es problemática” (*une troisième dimension où cette distinction devient problématique*) (FS, 162). Con esto se quiere decir que en esta etapa la búsqueda del contacto entre un sujeto puro con puras cosas deja paso a una mirada existencial que avanza en profundidad y redefine la actitud natural revelando que ésta está más allá de la actitud teórica y encarna una verdad irreductible y más profunda. La actitud natural se conecta y conoce el mundo de un modo diferente a la actitud teórica, porque implica una creencia primordial (*Urglabe* o *Urdoxa*) que no es traducible a coordenadas cognitivas. En este punto emerge redimensionada la noción de reducción, dado que Merleau-Ponty afirma que la actitud natural es previa a toda tesis y por lo tanto nos da “no una representación del mundo, sino el mundo mismo (*non pas une représentation du monde, mais le monde même*)” (FS, 163). De este modo puede concluir que la fenomenología no es materialista ni una filosofía de la mente, sino que trata de ahondar en el plano preteórico.

La conexión con la caracterización de la reducción fenomenológica y su incompletitud esbozada en *FP*, 13, emerge en el punto en que Merleau-Ponty traza los lineamientos de este descenso a los fundamentos en términos de una tematización de “lo predado”, entre lo que está el cuerpo,

y señala que esta categoría apunta a las cosas “ya constituidas” (*déjà constitués*) o “nunca constituidas del todo” (*jamais complètement constitués*) (FS, 164). Volviendo a la problemática con la que iniciamos este recorrido, podríamos decir que se revela la trama que conecta las nociones de ser en el mundo, reducción fenomenológica y cuerpo. Como dijimos, puede aceptarse que las dos primeras conviven si se nota que así como el cuerpo que se tematiza es el cuerpo vivido y no el cuerpo físico, *i.e.*, el cuerpo en tanto *Leib* y no en tanto *Körper*, del mismo modo el mundo tematizado no es el mundo objetivo sino el mundo fenomenológico, tal como es percibido por el cuerpo. Esta percepción corporal, además, está transida de la opacidad derivada de la dimensión profunda de lo predado, en la cual la constitución-no-constituida-del-todo se equipara con la incompletitud de la reducción. Sin embargo, esta radicalización del vínculo entre yo-cuerpo y mundo atravesado de opacidad no impide que la *epoché* sea el modo en que se trata de lidiar con la actitud que se adopta estando en el mundo. Con sospechas de incompletitud o no, estructuralmente estamos frente a la misma necesidad de dar cuenta de la relación de constituyente y constituido que muestran el yo encarnado y el mundo.

*

Para demostrar la plausibilidad de este enfoque recurriremos al análisis de la paradoja del dios corpóreo. En lo que llevamos dicho hemos hecho referencia más de una vez a figuras de conciencia omniabarcante. Primero, en la noción de un imposible pensamiento que abarque todos los pensamientos en Merleau-Ponty según Priest y especialmente en la metáfora de Dillon sobre la posición husserliana donde el ego trascendental monadológico “constituye un mundo en el que reina soberano como creador original y juez final de verdad y valor”. La estrategia de apelar al comportamiento de una superconciencia no fue ajena a Husserl y Merleau-Ponty y nos permite trazar una suerte de diálogo que oficia de

buen ejemplo de los contactos y tensiones entre ambos. Esta relación tensional se puede rastrear en tres pasajes: el primero corresponde a *Ideas II*, 85, donde Husserl refiere la “paradoja del dios corpóreo”. Este examen es retomado por Merleau-Ponty en dos contextos sólo a primera vista contradictorios, *FP*, 82, y *FS*, 169-170. En lugar de seguir este orden cronológico avanzaremos en un orden dialógico.

El primer pasaje pertenece, entonces, a la *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty se encuentra bosquejando un mundo transido de opacidad y en ese contexto apela a una imagen que nos interesa cuando afirma que “si fuera posible una conciencia constituyente universal, la opacidad del hecho desaparecería (*Si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait*)” (*FP*, 82). En este punto se asocia opacidad con corporalidad, de manera que, deberíamos entender, sólo en una situación de conciencia no encarnada se podrían alcanzar condiciones de transparencia.

Con algo de paradoja, el Husserl de *Ideas II*, 85, tiene una objeción para presentar apelando precisamente a la inutilidad de hipotetizar esa conciencia no encarnada. En el pasaje de la paradoja del dios corpóreo Husserl comienza trazando un panorama similar al tercer tropo del escéptico Enesidemo, diseñado para poner en duda la efectividad del dispositivo sensorial. Los diez *trópoi* de Enesidemo son transmitidos por Sexto Empírico en *Esbozos pirrónicos*, I.14, y el tercero de ellos, denominado “según las diferentes constituciones de los sentidos”, revisa la posibilidad de que el género humano carezca de algún sentido fundamental para interpretar rasgos de lo real y, lo que aquí más nos interesa, porque se entronca con la argumentación husserliana, explora la inconmensurabilidad de experiencias entre especies con aparatos sensoriales diversos.¹⁹ En efecto, el pasaje de la paradoja del dios corpóreo plantea lo siguiente:

¿Vamos a decir que Dios ve las cosas como son en sí mismas (*Gott sieht die Dinge, wie sie an sich sind*) mientras nosotros las vemos a través de nuestros órganos sensoriales que son una suerte de anteojos deformantes (*und wir durch Sinnesorgane, die eine Art verzerrender Brillen sind*)? (...) Pero si las cosas que se nos aparecen como se nos aparecen fueran las mismas que las cosas que se le aparecen a Dios como se le aparecen

a Dios, entonces una unidad de mutua comprensión tendría que ser posible entre Dios y nosotros (*eine Einbeit der Verständigung zwischen Gott und uns möglich sein*), como entre diferentes hombres sólo a través de la comprensión mutua hay posibilidad de conocer que las cosas vistas por uno son las mismas que las vistas por el otro. ¿Pero cómo sería pensable la identificación si no es en el sentido de que este supuesto espíritu absoluto ve las cosas precisamente también a través de apariencias sensoriales (*der supponierte absolute Geist die Dinge eben auch durch sinnliche Erscheinungen sieht*), que sean intercambiables en una comprensión recíproca (*Welchselverständigung*)—al menos unilateral— como sucede con las apariencias que compartimos entre los hombres?

Si para un escéptico este argumento constituyó históricamente un hallazgo potente para impugnar cualquier constructo gnoseológico, Husserl, al contrario, no pretende entregarse al relativismo subjetivista, de manera que pretende que las cosas se manifiesten tal cual son y sean objetos de contactos intersubjetivos. En este planteo, entonces, para que tales contactos fueran posibles, Dios debería acceder a los datos sensoriales que tienen los humanos. Sobre esta base se despliega la segunda parte del argumento:

Si no es así, Dios sería ciego a los colores, etc., y los hombres ciegos a sus cualidades (*Dann wäre Gott eben farbenblind usw., und wir blind für seine Qualitäten*). (...) Obviamente, el espíritu absoluto debería tener también un cuerpo para que haya comprensión mutua y así la dependencia de órganos sensoriales tendría que estar también presente (*Natürlich müsste der absolute Geist zu Zwecken der Welchselverständigung auch einen Leib haben, also wäre ja auch die Abhängigkeit von Sinnesorganen da*).

Esto es, para que esta divinidad fuera tal debería adoptar la corporalidad, de modo que no constituiría una conciencia pura sino una conciencia encarnada, y en términos del pasaje previo de Merleau-Ponty al que aludimos, tampoco en este caso sería posible la desaparición de la opacidad de los hechos. Husserl resulta, en este sentido, un sostenedor de la opacidad, en un movimiento que contrapesa las afirmaciones sobre primacía de la conciencia. En este planteo, aunque halla tal primacía, una conciencia así no puede ser sino conciencia encarnada y con el cuerpo adviene el plexo de lo predado. Más allá, entonces, del papel que

conserva el ego trascendental en el enfoque husserliano la relación con el cuerpo es fundamental y constituye un buen motivo para que Merleau-Ponty sostenga que su propia posición no está alejada de la que el mismo Husserl presenta en sus últimas épocas, donde se hace de lo sensible una forma básica del ser y lo experienciable, lo cual supone el cuerpo.

Esta coincidencia hace que en *El filósofo y su sombra* pueda decir:

El hecho es que lo sensible, que se anuncia a mí en mi vida más estrictamente privada, interpela en ella toda otra corporeidad. Es el ser que me alcanza en lo más secreto, pero también que alcanzo en estado bruto o salvaje, en un absoluto de presencia que posee el secreto del mundo, de los otros y de lo verdadero (*Il est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai*). Hay allí "objetos" "que no están solamente presentes originariamente a un sujeto, pero que, si lo están a un sujeto, pueden idealmente ser dados en presencia originaria a todos los otros sujetos (desde que están constituidos)". (...) Que se releen, si se dudara, las páginas extraordinarias donde Husserl deja comprender que, aun si se entendiera el poner el ser absoluto o verdadero como correlativo de un espíritu absoluto, sería necesario para merecer su nombre que tuviera alguna relación con lo que nosotros hombres llamamos al ser (*même si l'on entendait poser l'être absolu ou vrai comme corrélatif d'un esprit absolu, il aurait besoin pour mériter son nom, d'avoir quelque rapport avec ce que nous autres hommes appelons l'être*); que el espíritu absoluto y nosotros debiéramos reconocernos, así como dos hombres "sólo comprendiéndose pueden reconocer que las cosas que ve uno y que el otro ve son las mismas"; (...) y, por fin, que "debiera tener también un cuerpo, lo que entrañaría la dependencia con respecto a los órganos de los sentidos". Ciertamente, hay más cosas en el mundo y en nosotros que lo que es sensible en el sentido restringido de la palabra (*Certes, il y a plus de choses dans le monde et en nous que ce qui est sensible au sens restreint du mot*) (FS, 169-170).

En esta suerte de diálogo interepocal el testimonio de la *Fenomenología de la percepción* podría ser interpretado como una toma de distancia frente al joven Husserl y sus pretensiones de transparencia, respondida por *Ideas II*, 85, donde Husserl mismo responde que tal transparencia no es pensable siquiera en Dios, a riesgo de convertirlo en una mónada sustraída de la intersubjetividad, una suerte de conciencia carente encerrada sobre sí. En este juego, el reconocimiento de *El filósofo y su sombra* resulta un reconocimiento de la comunidad de enfoques y de la

importancia de los desarrollos de *Ideas II* para pensar la relación entre conciencia, mundo y corporalidad.

Conclusión

El distanciamiento del intelectualismo y la idea de que la reducción no nos coloca en un medio “cerrado y transparente” sugiere que la búsqueda del contacto entre un sujeto puro con puras cosas deja paso ya en Husserl a una mirada existencial que redefine la actitud natural como dispositivo que se conecta y conoce el mundo de un modo diferente a la actitud teórica implicando una creencia primordial (*Urglabe* o *Urdoxa*) que no es traducible a coordenadas cognitivas. Como sugerimos, entonces, la incompletitud de la reducción fenomenológica en el enfoque de Merleau-Ponty está analizada con énfasis en “lo predado”, a donde el cuerpo pertenece, en su constitución nunca acabada. Si esto es así, ser en el mundo y reducción fenomenológica no resultan contradictorios si se enfatiza que lo que está en juego es el cuerpo vivido –no el cuerpo físico– así como el mundo en juego es el mundo fenomenológico –no el mundo objetivo–, tal como lo percibe el cuerpo. Así, la aporía de la relación entre ser en el mundo y reducción se aclara al incorporar al enfoque el hecho de que la percepción corporal está atravesada por la opacidad derivada de la dimensión de lo predado, cuya insondable constitución-no-constituidad-del-todo se compara con la incompletitud de la reducción. El fondo de lo predado, asociado con la actitud natural irreductible, alienta el enfoque existencial que reconoce la ambigüedad primigenia de la que emerge toda construcción ulterior de la conciencia, en la cual toda transparencia resulta secundaria.

Si es así, hay elementos suficientes para sostener que no hay en la posición de Merleau-Ponty un rechazo de la *epoché* fenomenológica, sino que la versión que se presenta está atravesada por la adopción de la corporalidad como sede primaria de la percepción y su consecuente aceptación de una

opacidad constitutiva que hace de la reducción un proyecto siempre incompleto y no por eso menospreciable, razón por la cual Merleau-Ponty se encarga de afirmar que “nunca dejó de ser una posibilidad enigmática para Husserl y algo a lo que siempre volvía (*n’a jamais cessé d’être pour Husserl une possibilité énigmatique, et qu’il y est toujours revenu*)” (FS, 160).

Notas

¹ Para las citas de esta obra seguimos la traducción de J. Cabanes publicada en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984.

² Véase R. Zaner, *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Nijhoff, 1964; R. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963; y S. Priest, *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

³ Véase L. Embree, “Seven Epoches”, *Phenomenology and Practice*, 5, 2011, pp. 120-126, donde se listan los tipos de *epoché* teórico, eidético, naturalístico, fisicalista, egológico, solipsista, psicológico y, yendo incluso más allá de siete, se agregan los tipos trascendental e histórico.

⁴ Véase M. Russell, *Husserl: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2006.

⁵ *Ideas I*, 27 (Hua III/I, 50).

⁶ *Ideas I*, 26 (Hua III/I, 46).

⁷ *Ideas I*, 31 (Hua III/I, 56).

⁸ Sobre la lectura internalista de Husserl, véase H. Dreyfus, “Husserl’s Epiphenomenology”, en H. R. Otto - J. A. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind*, Dordrecht, Reidel, 1988, H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, Cambridge Mass., MIT, 1991 y la crítica a esta lectura en D. Zahavi, “Internalism, Externalism and Transcendental Idealism”, *Synthese*, 160.3, 2008, pp. 355-374.

⁹ Véase S. Heinämaa, “From Decisions to Passions: Merleau-Ponty’s Interpretation of Husserl’s Reduction” y D. Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal”, en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, London, Springer, 2002, pp. 127-146 y 3-30 respectivamente, J. Smith, “Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction”, *Inquiry*, 48.6, 2005, pp. 553-571 y, asimismo, D. Zahavi, “Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal”, en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, London, Springer, 2002).

¹⁰ Ejemplo de ello es la evaluación diametralmente opuesta que llevan a cabo respecto de la obra de G. Madison (*The Phenomenology of Merleau-Ponty: A search for the limits of consciousness*, Ohio, Ohio University Press, 1981): mientras Smith la considera

una lectura similar a la suya (*op. cit.*, núm. 2), Zahavi la utiliza como primer ejemplo de las líneas que suponen una distancia insalvable entre Husserl y Merleau-Ponty y desestiman, por tanto, la lectura que este último propone en *El filósofo y su sombra*.

¹¹ Véase G. Madison, *op. cit.*, y M. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana, 1988.

¹² Véase M. Dillon, *op. cit.*, p. 170.

¹³ Véase, p.e., *Filosofía Primera*, II, 432.

¹⁴ Véase sobre este punto D. Zahavi, “Husserl’s noema and the internalism-externalism debate”, *Inquiry*, 47.1, 2004, pp. 42-66.

¹⁵ Seguimos el texto consignado en E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión Q., México, FCE, 2005. Véase también, E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trad. R. Rojcewicz, New York, Springer, 1990.

¹⁶ Véase T. Carman, “The body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philosophical Topics*, 27.2, 1999, p. 207.

¹⁷ Véase T. Carman, *op. cit.*, 214.

¹⁸ Seguimos el texto de M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, con traducción nuestra.

¹⁹ Sobre Enesidemo, véase S. Gaukroger, “The ten modes of Aenesidemus and the myth of ancient scepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 3.2, 1995 y M. Chiesara, “Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene”, *Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 55.1, 2002, pp. 33-56.

Bibliografía

CARMAN, T., “The body in Husserl and Merleau-Ponty”, *Philosophical Topics*, 27.2, 1999.

CHIESARA, M., “Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene”, *Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 55.1, 2002.

DILLON, M., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana, 1988.

DREYFUS, H., “Husserl’s Epiphenomenology”, en H. R. Otto - J. A. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind*, Dordrecht, Reidel, 1988.

—————, *Being-in-the-world*, Cambridge Mass., MIT, 1991.

EMBREE, L., “Seven Epoches”, *Phenomenology and Practice*, 5, 2011.

GAUKROGER, S., “The ten modes of Aenesidemus and the myth of ancient scepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 3.2, 1995.

HEINÄMAA, S., "From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction", en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, London, Springer, 2002.

HUSSERL, E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trad. R. Rojcewicz, New York, Springer, 1990.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirió Q., México, FCE, 2005.

KWANT, R., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1963.

MADISON, G., *The phenomenology of Merleau-Ponty. A Search for the Limits of Consciousness*, Ohio, Ohio University Press, 1981.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984.

_____, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

PRIEST, S., *Merleau-Ponty*, London, Routledge, 1998.

RUSSELL, M., *Husserl: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum, 2006.

SMITH, J., "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", *Inquiry*, 48.6, 2005.

ZAHAVI, D., "Husserl's noema and the internalism-externalism debate", *Inquiry*, 47.1, 2004.

_____, "Internalism, Externalism and Transcendental Idealism", *Synthese*, 160.3, 2008.

_____, "Merleau-Ponty on Husserl: a Reappraisal", en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, London, Springer, 2002.

ZANER, R., *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Nijhoff, 1964.



Recepción: 20 de abril de 2012

Aceptación: 6 de diciembre de 2013