

¿Puedo probar que estas manos son mías? Wittgenstein y Merleau-Ponty sobre el cuerpo¹

Lucy Carrillo
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia

1. G. E. Moore sabe que sus manos existen

La antigua creencia de que los humanos son seres compuestos de cuerpo y alma alivia el desconsuelo de que esta vida sea todo lo que tenemos, apaciguando el temor a la muerte al ofrecer la ilusión de otra vida sin la carga dolorosa del cuerpo; pero también justifica prejuicios y supersticiones surgidos de fenómenos como el sueño, la alucinación o la mera imaginación. Esas hondas motivaciones recibirían con la filosofía cartesiana una poderosa justificación. Sin embargo, aceptar que cuerpo y mente sean dos sustancias distintas ha planteado importantes problemas para los que pareciera no haber respuestas satisfactorias. Por ejemplo, ¿Cómo pueden relacionarse entre sí mente y cuerpo? ¿Cómo pensarnos como seres libres si nuestros cuerpos están atrapados en el nexo de la causalidad? ¿Cómo saber lo que los otros piensan si solamente podemos ver los movimientos de sus cuerpos? Si no tenemos conocimiento inmediato del mundo, ¿estamos condenados entonces a creer solamente que hay mundo?

Respecto a esta última pregunta, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant dice que es un escándalo de la filosofía tener que aceptar por fe la existencia de las cosas, y que hasta ahora ningún filósofo haya sabido contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra poner en duda la existencia del mundo². Lo que de esto le llama la atención a George Edward Moore es que Kant diga que su prueba es la única posible, porque Moore piensa que, contra los escépticos, él mismo puede ofrecer sin tanto aparataje conceptual no solo una, sino muchas pruebas del mundo externo³. Se trata de probar que hay cosas exteriores a nuestras mentes, esto es, casas, montañas, gatos, etc. Pero dado que hay pensamientos, sueños, dolores que, como hechos mentales son objetos internos, debe probarse que existen cosas que se dan realmente en el espacio, objetos físicos. De tal manera que si Moore puede probar que hay una sola cosa

1 Quiero expresar aquí mis agradecimientos a Juan José Botero por sus amables comentarios críticos a estas reflexiones sobre el cuerpo.

2 «Crítica de la razón pura», B xxxix.

3 Cfr. George Edward Moore: «Prueba del mundo exterior», en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Trad. Carlos Solís, Madrid, Taurus, 1972, p. 160.

(una mano humana, por ejemplo), con eso quedará probado que no estamos encerrados en nuestras mentes, sino que hay un mundo externo. Pues bien, dice Moore a su auditorio levantando sus dos manos, 'aquí hay una mano' —y agita su mano izquierda— y añade, 'aquí hay otra mano', mientras mueve delante su mano derecha. 'Con estos gestos —continúa Moore— he demostrado ipso facto que hay un mundo externo'. Según Moore, hay un mundo porque lo sabemos, y lo sabemos porque no podemos dudar de él. A Moore le interesa dejar claro que quien niegue la verdad de las creencias de sentido común está equivocado, de tal modo que lo que da fuerza a su argumentación es su énfasis en que hay cosas de las que no se puede dudar⁴. No le era particularmente incómodo presentar tan ridícula prueba, porque aquí apela a su *Defensa del sentido común*, donde sostiene que las convicciones ordinarias fundan la comprensión prefilosófica de la realidad que es aceptada por todos. Por ejemplo, dice, la gente cree que hay objetos físicos y actos de conciencia, además de montañas, ríos y otras cosas materiales, como por ejemplo, manos humanas, y que todos esos objetos físicos existen en el espacio. Aquí no me interesa tanto la verdad de las proposiciones del sentido común, como el modo en que ese punto de vista determina la actitud que adopta Moore para hablar de sí mismo⁵. Por eso, se me antoja preguntar: ¿Qué pasa con las manos de Moore que le inclinan a llamarlas objetos del mundo externo?

Moore dice no solo saber que tiene dos manos, sino que también tiene un cuerpo y he aquí las razones por las cuales él sabe que tiene un cuerpo: «En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido, aunque ha sufrido cambios... Al nacer era mucho más pequeño de lo que es ahora... Desde entonces ha estado en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra... (y constantemente) en relación con muchos otros cuerpos humanos, algunos de los cuales ya han muerto...»⁶. Su idea es hacer ver que los cuerpos de las personas son cosas que existen realmente. Por eso dice: «cualquiera que lea este trabajo debe tener un cuerpo». Moore, que dice hablar con sentido común, supone que aquí describe lo que todos creemos y la manera como usualmente nos comprendemos. Pero esa manera de hablar del propio cuerpo plantea, más bien, el tipo de paradojas que él quería disputar: ¿Cómo sabe que un determinado cuerpo le pertenece? ¿Cómo sabe Moore cuál de todos esos cuerpos que han estado en contacto con la tierra es el suyo? ¿Está uno necesariamente acompañado por su cuerpo? ¿O puede cada uno a capricho quitárselo y dejarlo en algún lado? Moore encuentra en el mundo millones de cuerpos humanos, pero los encuentra como un detective de una serie policíaca que dice: 'aquí hay otro cuerpo'.

4 Lo cierto es que pretende demostrar que hay un mundo externo para asegurar la realidad de la existencia de los objetos físicos, y para esa prueba se sirve de lo que llama objetos físicos: sus dos manos.

5 Cfr. Colwin Williamson, «Attitudes towards the body: Philosophy and common sense», en *Philosophical Quarterly*, Vol. 40, N^o 161, octubre, 1990, pp. 466-488.

6 *Defensa del sentido común*, op. cit., pp. 58s.

He querido aludir a Moore, porque este modo de hablar del cuerpo ilustra ciertamente una pretensión de sentido común que caracteriza a muchos filósofos contemporáneos⁷ que, como Moore, hablan de nuestros cuerpos de maneras tan artificiosas y extrañas que excluyen el modo en que normalmente hablamos de nosotros mismos. Esta rebuscada perspectiva de sentido común permite apreciar las importantes contribuciones que hacen desde sus distintos puntos de vista, Wittgenstein y Merleau-Ponty para eliminar los absurdos que suscitan reflexiones como las de Moore: *¿Cuándo hablamos de nosotros mismos, hablamos de nuestros cuerpos como si fueran cosas?*

2. Wittgenstein, la certeza y el trasfondo del lenguaje

Volvamos a las manos de Moore. «Si tú sabes que aquí hay una mano, te concedemos todo lo demás»⁸. Esa es la afirmación con la que comienzan las reflexiones de Wittgenstein sobre la certeza. Si Moore supiera lo que dice saber nos informaría de algo nuevo, y podría ofrecer verdaderas pruebas de ello. Por ejemplo, si profiero la afirmación 'yo sé que la capital de Ruanda es Kigali', me procuro información fidedigna sobre el caso, la cual presento como confirmación de que lo sé. Esa justificación confirma que lo que yo digo saber es verdad. Para esa verdad se hace insignificante que yo lo sepa. Se dice simplemente: 'La capital de Ruanda es Kigali', y está de más decir 'yo lo sé'. Pero si Moore quitara de su prueba 'yo sé que existe una mano' el 'yo sé', se pondría en evidencia que Moore únicamente profiere su certeza al respecto y que la tal prueba ha sido un fiasco⁹.

7 Si se revisa el campo de la filosofía de la mente durante las últimas décadas, las innumerables propuestas pueden resumirse en dos puntos de vista. Por un lado, los llamados dualistas de propiedad, que insisten en la irreductibilidad de lo mental a lo físico y vuelven a planteamientos, o bien del antiguo paralelismo de lo psicofísico, o bien a diferentes versiones de interaccionismo entre mente y cuerpo, y que claman por análisis que apelen al punto de vista de la primera persona, pero que no saben explicar cómo rayos se conecta la mente con el cuerpo. Y por otro lado, los materialistas, la gran mayoría de filósofos analíticos, que ya sea que practiquen la teoría de la identidad de la mente con el cerebro, o el materialismo eliminativo o el funcionalismo, no admiten que haya estados mentales tales como temor, deseos, creencias, y aunque con el recurso a ingeniosas analogías—como la de suponer que somos un cerebro entre un frasco, o que la novia de alguno de ellos sea automática—, hagan todos los esfuerzos posibles para no decirlo explícitamente, buscan explicar al ser humano como un complejo y sofisticado mecanismo fisicoquímico. El problema que enfrentan los materialistas consiste en que a cada paso se atraviesa en sus investigaciones la subjetividad de la mente que no se deja reducir a fenómeno físico por quedar excluida de todo análisis desde el punto de vista de la tercera persona. Cfr. Peter Bieri (ed.), *Introducción a Analytische philosophie des Geistes*. Weinheim, Athenäum, 1981, pp. 1-55.

8 Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza* (SC), I. Trad. Josep Prades / Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 1988.

9 SC, 40. Sería correcto decir 'creo' tiene una verdad subjetiva, pero 'sé' no la tiene. SC, 179.

Wittgenstein piensa que decir 'sé que tengo dos manos' es tan solo una expresión enfática de que uno las tiene, y que solo pone de manifiesto el deseo de excluir toda sombra de duda. Pero tal supuesto 'saber' es tan tonto como decir 'yo sé que tengo un cerebro'¹⁰. Uno no puede decir 'sé que tengo dos manos' porque las veo, pues ver las propias manos, a diferencia de ver un árbol, es simplemente tenerlas, y la pregunta '¿cómo sabe usted que esta es su mano?' no tiene sentido. Carecería de sentido decir: yo podría tener manos, pero no estoy seguro; pensaba que tenía dos manos, pero me equivoqué¹¹. Solo porque tenemos manos, y contamos con ellas, sabemos que tenemos manos. Tener dos manos en circunstancias normales es algo que yo no necesito justificar. Es tan evidente, que tampoco se le ocurre a nadie hablar de ello. Uno no saluda a un amigo diciendo, 'Hola, ¿traes hoy tus manos contigo?'. Pero no siempre vivimos en medio de circunstancias normales, de tal manera que el escéptico que pretende refutar Moore puede tener la razón: Después de un accidente, por ejemplo, al despertar de la anestesia el paciente puede dudar de si tiene manos y puede equivocarse. Pero, que Moore no creyera que tiene dos manos, cuando las está mirando y agitando ante mí¹² sería un disparate. La duda aquí no es refutable con razones, sino que —dice Wittgenstein— está excluida por la gramática¹³. Tengo dos manos, dos pies, una cabeza, en mi cabeza hay un cerebro, son afirmaciones que excluyen la ignorancia respecto a lo básico en nuestras vidas; por eso las tenemos por ciertas. Luego, el 'yo sé' de Moore no quiere decir 'yo tengo conocimiento', sino más bien 'yo estoy firmemente convencido'¹⁴.

Aclarar por qué Moore no puede saber lo que dice saber, le permite a Wittgenstein dilucidar lo que a él le interesa: que sobre esas convicciones fundamentales se basa nuestro modo de comprendernos a nosotros mismos, a los otros y al mundo, y que por eso esas certezas deciden sobre nuestras maneras de hablar¹⁵. Los juegos de lenguaje tienen contexto, pero también un trasfondo¹⁶ sostenido por esas certezas básicas que compartimos.

10 SC, 4.

11 SC, 32. Para Wittgenstein, la certeza no es tanto imposibilidad de duda que acompaña a algunas de nuestras creencias como la perplejidad que nos produce su cuestionamiento. SC, 155.

12 SC, 58s., 84s., 549.

13 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas (IF)*, México, UNAM, 1988 pp. 496s.

14 A esto añade Wittgenstein: aunque el asunto es tan incuestionable para mí como para él, Moore no sabe lo que afirma saber. SC, 86.

15 SC, 369s., 446, 457. Antes de aprender los juegos de lenguaje uno aprende algo fundamental (SC, 449). Los niños, por ejemplo, aprenden a creer muchas cosas. No aprenden tanto porque se les dé explicaciones: 'esto se llama una silla', como aprendiendo ellos mismas a sentarse en ellas (SC, 476). Cfr. Elizabeth Wolgast, «Whether Certainty Is a Form of Life», en *The Philosophical Quarterly*, vol. 37, No. 147, 1987, pp. 151-165.

16 Cf., el concepto de imagen del mundo, SC, 93-108: «No tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso» (SC, 94).

Ese trasfondo de sentido es lo que hace absurdo hablar de las propias manos y del propio cuerpo como de cosas. Es perturbador que una persona en sus cabales diga de sí misma: 'En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es mío'. El cuerpo humano no es un mero objeto físico; no nos comprendemos a nosotros mismos ni a los otros como piedras o árboles, dice Wittgenstein de muchos modos y reiteradamente en las *Investigaciones filosóficas*. Para Wittgenstein —en el sentido mismo de la afirmación nietzscheana de que 'yo soy cuerpo, nada más que cuerpo'¹⁷—, la propia corporalidad habla por sí misma¹⁸. Hablar de mí mismo excluye la posibilidad de hablar de mi cuerpo como de algo externo y ajeno, en el sentido en que Moore dice que mientras escribe observa delante de él «una mano humana, una pluma, una hoja de papel»¹⁹. De tal manera que cuando Moore dice 'tengo un cuerpo', lo primero que a Wittgenstein se le ocurre como réplica es preguntarle: ¿y quién habla por esa boca?²⁰ Uno no sabe, dice, en qué se está pensando cuando se afirma 'tengo un cuerpo'²¹. Pareciera que la afirmación se quedara a medio camino para sugerir que uno también tiene un alma. Ciertamente uno es más que un cuerpo, pero este 'más' no es un alma conectada con él desde afuera no se sabe cómo²²; el alma aparece en el modo en que vivimos nuestras vidas, que son vidas humanas²³ y, por eso, el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana²⁴

Por eso, dice, no se me ocurriría pensar que mi amigo tiene aserrín en el interior de su cuerpo o en su cabeza²⁵, o que es un autómatas. El 'otro' dista mucho para mí de reducirse a un cuerpo. Precisamente es ese cuerpo animado de todo tipo de afectos, intenciones y propósitos el que dibuja para mí su figura moral. Su silueta, su tono de voz, su acento, sus gestos característicos no están disociados de su identidad moral. Por eso, veo y comprendo el dolor o la alegría de mi amigo en su rostro. Reconozco su humanidad a través de las diferentes maneras en que nos relacionamos, por las cosas que compartimos y no podría decir que su conducta es un agregado de movimientos físicos, porque es absurdo decir que una cosa es una acción humana y otra el movimiento corporal que

17 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, De los detractores del cuerpo.

18 IF, 284.

19 G.E. Moore: *Defensa del sentido común*, op. cit., p. 80.

20 SC, 244.

21 SC, 258. «Si yo digo apasionadamente 'sé que esto es mi pie', está justificado que se me pregunte ¿pero qué significa eso? Yo puedo replicar, sí, quizá no tenga significado, pero: ¡Nada en el mundo me convencerá de lo contrario! Este hecho se encuentra para mí en el fundamento de todo conocimiento. Podré renunciar a otras cosas, pero no a esta». SC, 379.

22 IF, 673.

23 IF, 304, 357

24 IF, II, IV, p. 417.

25 SC, 281.

realiza esa acción²⁶. El cuerpo humano es la mente en acción de la misma manera que el lenguaje es el pensamiento en acción, y las dicotomías de mente y cuerpo, palabra y pensamiento, lo interior y lo exterior son solo maneras de evadir la comprensión del ser humano.

En este aspecto hay un claro paralelo entre Wittgenstein y Merleau-Ponty. Los dos comparten la comprensión de que la comunicación a través del lenguaje hablado solo es posible sobre un trasfondo u horizonte de comprensión²⁷. Pero en lugar de rastrear ese trasfondo de sentido en el modo en que hablamos, como hace Wittgenstein, Merleau-Ponty lo busca en el modo en que opera nuestra corporalidad.

3. Merleau-Ponty, el lenguaje y el cuerpo

En Merleau-Ponty como en Wittgenstein, la pregunta de cómo reconozco al otro como otro no es un enigma indescifrable²⁸, sino una pregunta mal planteada, porque supone erradamente que uno está enclaustrado en su propia interioridad. Ambos parten del hecho de que todos estamos ya instalados en el mundo común de una lengua, que excluye el mito de mundos íntimos y privados²⁹. Alguien podría decirme, por ejemplo, 'tú no puedes comprender mi propio dolor', porque supone que su dolor se oculta en el fondo de su alma. Pero, el significado de ese 'fondo del alma' se diluye y se convierte en nada si reparamos en que su dolor se expresa a través de cierto tono de voz, de su semblante y de cierta gestualidad corporal, y si nos damos cuenta de que esa expresión supone el uso de pronombres, verbos y nombres que los dos usamos en común. No vivimos solamente en la conciencia de nosotros mismos, sino ante todo en la experiencia del otro. Jamás nos sentimos existir sino tras haber tomado ya contacto con los otros. El cuerpo del otro aparece siempre investido de una significación emotiva, y por eso es que cada uno aprende a conocer su propia alma como comportamiento visible. Toda persona descubre en su propia vida lo que su cultura, la educación, la tradición le enseñaron a ver. El contacto de nosotros mis-

26 IF, 454, 614, 616. Cf. Bernhard Waldenfels: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000, p.149.

27 Atle Måseide: *How to do things without words. Notizen zum Verhältnis zwischen Pragmatik und Phänomenologie*, en Dietrich Böhler, Tore Nordestam y Gunnar Skirbekk (eds.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 148-170.

28 Yo comprendo lo que el otro me dice, no porque sus palabras causen representaciones en mi mente, sino porque estoy hablando con una persona de cierto carácter, con ciertas disposiciones, gustos, opiniones, que es lo que el otro también percibe de mí. El significado de una palabra siempre se puede encontrar en un diccionario, pero comprendo lo que quieres decir a través de tus gestos. A esto aludía la observación wittgensteiniana de que 'el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana'. IF, §417.

29 B. Waldenfels, p. 218ss.

mos con nosotros mismos siempre se hace a través de una cultura y, por tanto, a través de un lenguaje que es el instrumento que posibilita la participación en la vida del mundo.

Para Merleau-Ponty la cuestión estriba en que si bien vivimos en un mundo donde el lenguaje está ya instituido, y por eso nos parecen las palabras algo natural, el hecho de que nos comprendamos en virtud de ese mundo lingüístico resulta asombroso. Cómo puede un niño aprender a hablar, cómo puede un poeta escribir un bello verso, en suma, ¿cómo es que nos podemos comunicar a través de la palabra? Desvelar la génesis del lenguaje está comprometida aquí, con una fenomenología del cuerpo, cuyo supuesto primero es que estoy en mi cuerpo o, más bien, que yo soy mi cuerpo³⁰. Por eso, me gustaría decir que lo que Merleau-Ponty busca aclarar es, precisamente, el modo en que 'el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana'³¹.

Yo soy un ser situado corporalmente, de tal modo que todo lo que pienso y hago está remitido a mi situación en medio del mundo. La experiencia de la espacialidad de mi propio cuerpo no puede ser la misma que tengo de la espacialidad de las cosas. Más bien, el espacio de mi cuerpo forma un sistema vital con el espacio objetivo, que Merleau-Ponty llama el 'esquema corporal', en tanto modo en que mi cuerpo es siempre mi aquí y mi ahora desde donde me oriento en el mundo. El 'esquema corporal' no es solo la imagen que tengo de mi cuerpo, sino también comprensión de cómo me perciben los otros. Ese esquema corporal se pone de manifiesto en los modales y gestos, en el modo de vestir, en el modo de mostrarse uno a los otros, que expresa también la necesidad de ser aceptado y apreciado³². En lugar de suponer meramente que nuestro cuerpo está en el espacio, Merleau-Ponty acuña la idea de que nuestro cuerpo habita el espacio, a la luz de la cual desarrolla su crítica al conductismo y al psicologismo. Para explicarse, Merleau-Ponty toma en consideración el célebre 'caso Schneider', un paciente que fuera tratado y estudiado por Kurt Goldstein, cuyo padecimiento pone en evidencia las relaciones fundamentales entre el cuerpo y el espacio.

Durante la primera guerra, Schneider había recibido en su cabeza un impacto de granada, cuyo posterior tratamiento médico le permitió recuperar capacidades para la vida cotidiana y su trabajo, pero no curar ciertas secuelas que afectaban su comportamiento. Schneider no podía ejecutar movimientos abstractos con los ojos cerrados (como, levantar una mano), ni movimientos sin

30 Maurice Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción* (FP). Trad. Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1994, p. 167.

31 «Está claro que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del ser humano no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a ese origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio». FP, p. 201.

32 B. Waldenfels, pp. 118ss.

finalidad concreta. Por ejemplo, Schneider nunca salía espontáneamente de su casa para dar un paseo. Cuando hacía un mandado y pasaba por delante de la casa de su médico no la reconocía, porque no había salido con la intención de verlo. A los investigadores les llama la atención que cuando se le pide que señale su nariz solo puede hacerlo si le permiten cogerla. Para toda acción Schneider necesitaba asideros concretos, por lo cual se le diagnostica una disociación de los actos de coger y señalar (en términos técnicos, *greifen und zeigen*). La interpretación conductista del caso diagnostica ceguera psíquica por considerar que los actos de coger están vinculados con la esfera táctil y los de señalar con la esfera visual. Pero al tratar lo visual aisladamente de lo táctil, a los que somete a análisis causal, no explica, por ejemplo, por qué el simple gesto de hacer un saludo militar que Schneider repitió tantas veces en su vida de soldado, ahora no podía hacerlo como no fuera que le permitieran vestir el uniforme militar. Goldstein comprendió que el trastorno de Schneider afectaba el conjunto de su comportamiento, y se concentró en la diferencia que hacía él entre movimientos concretos y movimientos abstractos de su cuerpo. Según Goldstein, Schneider no podía ponerse en situaciones imaginarias o posibles³³. Goldstein supuso que la desarticulación de su comportamiento obedecía a una perturbación en sus disposiciones simbólicas e intelectivas. Pero Merleau-Ponty sostiene que la interpretación de Goldstein es también errada, por suponer como algo natural la separación entre lo fisiológico y lo psicológico.

La aclaración fenomenológica de los actos de coger y señalar hace ver las limitaciones de los diagnósticos reduccionistas de los conductistas y de Goldstein: señalar y coger (*zeigen und greifen*), dice Merleau-Ponty, son ciertamente dos maneras de referirnos a las cosas, pero ambas dependen de la 'intencionalidad motriz' que posee toda persona y que consiste en que cuando hacemos cualquier cosa, ejecutamos los movimientos corporales necesarios para el fin que sea, sin detenernos nunca a hacer la distinción entre movimientos abstractos y movimientos concretos. Por ejemplo, cuando conducimos un automóvil, respondemos a las circunstancias concretas, siempre cambiantes, en que se encuentra el tráfico. Mientras uno maneja, pone en juego coordinado los movimientos de frenar, acelerar, adelantar a otro, etc., y la conciencia de que uno está haciendo esos movimientos. Mientras uno conduce, uno no se para en medio del tráfico a reflexionar acerca de qué movimientos se deben hacer, para luego realizarlos; uno maneja su auto, sin más.

La conciencia humana no es originariamente un 'yo pienso que', sino un 'yo puedo'³⁴ que combina las alternativas de lo que se puede y no se puede. Ese

33 FP, pp. 120ss.

34 FP, p. 154. Husserl había acuñado ya este concepto en *Ideas II*. La capacidad del yo no es un poder vacío, sino potencialidad positiva, es decir, es disposición para ciertos comportamientos; es conciencia de lo que soy capaz, para lo que me sé apto. Es tanto posibilidad lógica como posibilidad práctica. Cf. E. Husserl, *Ideas II*. Trad. A. Ziri6n, M6xico, UNAM, 1997, pp. 299ss.

campo de juego de lo posible³⁵, está dado por el sentido de orientación que le abre a uno la propia corporalidad. Los sentidos y la motricidad constituyen un conjunto de maneras prácticas e imaginativas como nos relacionamos con el entorno³⁶. De todos los ejemplos que da Merleau-Ponty para ilustrar esto me gusta el de la mujer que mantiene, sin cálculo alguno, la seguridad de que los objetos cercanos no puedan tronchar la pluma de su sombrero; en todo momento ella siente dónde está la pluma, y esa sensación le advierte sobre lo que puede o no puede hacer, pero también sobre cómo llevar el sombrero para lucir elegante o atractiva. Poder hacernos la idea del espacio objetivo supone que primero hayamos sido introducidos en el espacio por nuestro cuerpo. Los movimientos corporales traducen el poder del propio cuerpo para responder a cada situación mediante cierto tipo de soluciones espontáneas y adecuadas. Luego, en lo relativo al caso Schneider no puede tratarse de que solo pueda ejecutar movimientos repetitivos, sino que su lesión reside en su incapacidad para coordinar sus movimientos con la conciencia de esos movimientos.

Los movimientos que hace una persona normal son siempre intencionales, es decir, están impregnados de sentido, y por eso la intencionalidad corporal no es solo motriz, sino también imaginativa, afectiva, valorativa e intelectual³⁷. Toda nuestra vida está remitida a un arco intencional que enlaza y articula la motricidad, la afectividad, la imaginación y el intelecto. A través de nuestro cuerpo se integran y estructuran en nuestra conciencia los aspectos físicos, biológicos y culturales de nuestro mundo. El arco intencional hace que estemos referidos constantemente, en cada cosa que hacemos o que decimos, a todas esas relaciones a la vez³⁸. Y es este arco lo que está dislocado en la enfermedad de Schneider. A la luz del concepto de 'arco intencional' Merleau-Ponty hace superfluo el dualismo de lo fisiológico y lo psicológico, de lo mental y lo corporal. Lo propiamente lesionado en Schneider es su capacidad para poner en juego el conjunto de sus potestades. Por eso, su lesión no es motriz ni psicológica, sino existencial.

En ese mismo sentido es que nuestra percepción de las cosas, lejos de ser aprehensión de sensaciones disgregadas que la mente sintetiza, es más bien un modo de existencia. Mi casa, por ejemplo, no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas en mi mente, sino el poder que yo tengo respecto a ese lugar familiar. De mi cuerpo parten hacia cada rincón de mi casa multitud de hilos intencionales: el cómodo sillón en la sala, la ventana soleada del balcón.

35 B. Waldenfels, pp. 144ss.

36 El *esquema corporal* traza fronteras en el mundo, direcciones, líneas de fuerza, lo abre a uno a nuevas perspectivas, en una palabra, organiza el mundo como lugar ordenado que permite la orientación y que se conforma a nuestros fines. FP, p. 129.

37 Cf. B. Waldenfels, p. 148.

38 FP, p. 153.

Cuando camino por mi casa ya sé (en el sentido de la certeza de Wittgenstein), que ir al cuarto de baño significa pasar por delante de la habitación, y en este pequeño mundo de mi casa, cada percepción está atada a miles de alusiones distintas a mi propia vida. El espacio, entonces, no es ya ese medio de las cosas simultáneas que podría dominar un observador absoluto, sin un punto de vista, sin cuerpo, sin situación espacial, que pretende comprenderse como pura inteligencia. Nuestras relaciones con el espacio no son las de un sujeto puro desencarnado con un objeto lejano, sino las de un habitante del espacio con su medio familiar. Por eso, habitar el espacio significa que estamos como anudados a las cosas, porque a través de nuestro cuerpo nos sabemos anclados al mundo.

Las cosas no son simples objetos neutros que contemplamos (como le sucede a Schneider por su lesión cerebral y a G.E. Moore por su extraña noción de sentido común). Cada cosa simboliza para nosotros cierta conducta, suscita actitudes favorables o desfavorables, nos atrae o nos repele. Cada cosa está revestida de características humanas, son dóciles u hostiles, suaves o ásperas, odiosas o amables. Por eso, podemos comprender los gustos de una persona, su carácter, su disposición anímica a través de los objetos que ha escogido para rodearse, en los colores que prefiere, en los lugares que frecuenta³⁹. Esto es lo que explica también que cada cosa que decimos o hacemos, esté impregnada de lo que somos. Cuando un amigo me habla, cada una de sus frases encierra –imperceptiblemente–, una multitud de referencias a lo que sabemos y suponemos el uno del otro, sin necesidad de evocar –en cada ocasión– lo que ya nos hemos contado. La captación del significado de una palabra sobreviene a la comprensión del gesto⁴⁰.

La descripción que ofrece Merleau-Ponty de la génesis del lenguaje institucionalizado buscaba responder a la pregunta por el modo en que a través del lenguaje ingresamos en un mundo intersubjetivo que se identifica con la realidad. Pero también le sirve a Merleau-Ponty para hacer comprender mejor en qué arraigan los prejuicios filosóficos y científicos respecto al propio cuerpo. En los años cuarenta –cuando escribe la *Fenomenología de la percepción*–, Merleau-Ponty refiere sus críticas a la psicología clásica, y en particular al conductismo⁴¹. Después de sesenta años estas reflexiones, como las de Wittgenstein contra el conductismo y la psicología introspectiva, conservan toda su vigencia.

Wittgenstein y Merleau-Ponty proveen una común alternativa de solución al problema mente-cuerpo⁴² que no parte del supuesto de que mente y cuerpo

39 Maurice Merleau-Ponty, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, México, FCE, 2002, p. 30.

40 Al respecto dice Wittgenstein: «La actitud mental no acompaña a la palabra en el mismo sentido en que la acompaña un gesto». IF, 673.

41 FP, pp. 92-115.

42 Michele F. Epstein: «The common ground of Merleau-Ponty's and Wittgenstein's philosophy of man», en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 13, N° 2, april 1975, pp. 221-234.

tienen propiedades incongruentes, que impide la pregunta de cómo se conecta la mente al cuerpo, y que evita con claridad toda sospecha de apelación a un alma inmaterial. Más que contribuir a la solución del problema mente-cuerpo, Wittgenstein y Merleau-Ponty aportan decisivos elementos para su disolución, y no precisamente apelando a la perogrullada de intentar probar que cada uno tenía su par de manos.

Más bien, Wittgenstein y Merleau-Ponty reviven el mundo percibido que los sedimentos del conocimiento y la vida práctica ocultan. Nos hacen prestar atención al espacio donde nos situamos, que solo es visto según una perspectiva limitada, la nuestra, que también es nuestra residencia. Nos redescubren que en cada cosa hay un estilo de vida que la convierte en un espejo de las conductas humanas. Es decir, que entre nosotros y las cosas se establecen, ya no relaciones puras de un pensamiento dominador y un objeto colocado delante de él y a su disposición, respecto del cual se puede constituir un conocimiento soberano, sino la relación ambigua de un ser encarnado y limitado con un mundo que vislumbra siempre a través de perspectivas que se lo ocultan tanto como se lo revelan. Wittgenstein y Merleau-Ponty comparten un pensamiento que sabe no poder alcanzar un conocimiento integral de la naturaleza o de eliminar toda sombra del conocimiento de los humanos, porque, precisamente, la ambigüedad y la inconclusión están escritas en la textura misma de nuestras vidas.