

Generalidad de la existencia y constitución de la ipseidad en M. Merleau-Ponty¹

Patricia Moya

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

pmoya1@miuandes.cl

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.2>

Resumen: Merleau-Ponty comparte con la fenomenóloga judía la concepción de una existencia situada, pero paradójicamente establece una suerte de dialéctica entre una existencia casi impersonal y anónima y la acción personal (cfr. *Fenomenología de la percepción*, p. 99). El carácter tácito o presupuesto de la relación del sujeto con el mundo y con los otros incide en la conformación de su identidad. La identidad se comprende desde una perspectiva existencial o vivencial en contraposición con una visión de corte intelectualista. Se ha escogido, principalmente, el último capítulo de la *Fenomenología de la percepción*, dedicado a la libertad. Esta elección se justifica porque permite establecer puntos de contacto con algunas de las ideas expuestas por E. Stein en los primeros capítulos de su obra *Causalidad psíquica*.

Abstract: Merleau-Ponty shares with jewish phenomenologist the conception of a located existence, but paradoxically establishes a sort of dialectic between an existence quasi impersonal and anonymous and the personal action (see *Phenomenology of Perception*). The tacit or presuppost character of the relationship between the subject and the world and the others has incidence in the conformation

¹ El presente texto corresponde al resultado del proyecto Fondecyt n° 1150628 (2015-2017): “Una tercera dimensión de la razón: la propuesta gnoseológica de M. Merleau-Ponty”. Este artículo establece una cierta continuidad con algunas de las exposiciones del simposio del año antepasado (2013), concretamente con la ponencia del profesor Schindler: “Body-Soul-Spirit as *Imago Trinitatis* in Edith Stein’s *Finite and Eternal Being*”, recogida, junto a las otras ponencias, *Anales de la Facultad de Teología* LXV, N° 104. Una de las ideas ahí expuestas es que el momento de mayor identidad es aquel que da cumplimiento a lo que podríamos llamar el proyecto vital. La concepción de la persona como un ser en constante desarrollo, remite necesariamente a una existencia situada, pues la persona se despliega en su relación con el mundo y con los otros.

of its identity. The identity is understood from an existential or vital viewpoint in contrast to an intellectual viewpoint. The last chapter of *Phenomenology of Perception* devoted to freedom has been chosen. This choice is justified because it allows establishing points of contact with some of the ideas exposed by E. Stein in the first chapters of her work *Psychic Causality*.

Palabras claves: Merleau-Ponty, ipseidad, existencia anónima, libertad, encarnación.

Keywords: Merleau-Ponty, identity, anonymous existence, freedom, embodiment.

INTRODUCCIÓN

Merleau-Ponty comparte con la fenomenóloga judía la concepción de una existencia situada y la del despliegue existencial de la persona. Pero, paradójicamente, establece una suerte de dialéctica entre una existencia *casi* impersonal y anónima y la acción personal. El carácter tácito o presupuesto de la relación del sujeto con el mundo y con los otros incide en la conformación de la identidad. La esfera de lo pre-personal y también pre-conceptual juega un papel fundante de la existencia que podríamos llamar claramente personal, es decir, consciente y libre.

Merleau-Ponty desarrolla el contrapunto ya mencionado entre lo general o anónimo y la existencia personal a lo largo de toda su obra más conocida, *Fenomenología de la percepción*² (FP). Por esta razón, mi exposición se ocupará principalmente de este texto. En primer lugar, haré una presentación del papel que el concepto de cuerpo propio y, en general, el carácter encarnado de la persona, tiene en esta dialéctica que constituye la identidad. En segundo lugar, expondré acerca de la complejidad que adquiere el yo en el pensamiento de Merleau-Ponty. En tercer lugar, me centraré en el capítulo de la FP dedicado a la libertad para explicar de qué manera la acción humana está sujeta, en el desarrollo del proyecto vital, a una contraposición entre aquello que, de alguna

2 Utilizo la traducción de Emilio Uranga (México-Buenos Aires: FCE, 1957). Aunque existe una traducción más reciente, de Jem Cabanes (1993), prefiero esta que es más fiel al texto original en francés.

manera, está pre-fijado y la acción libre del hombre. Finalmente, estableceré una breve comparación entre algunas de las ideas expuestas por E. Stein en su estudio Causalidad psíquica y la postura merleau-pontiana.

1. ENCARNACIÓN E IDENTIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La ambigüedad y la relación dialéctica entre lo pre-personal y lo personal, entre lo anónimo y general y la actuación reflexiva del sujeto tienen su explicación o se originan en la condición encarnada de la persona. Merleau-Ponty hace suya la expresión de G. Marcel “yo soy mi cuerpo”, como también utiliza la oposición entre el cuerpo *vivido* y el cuerpo físico u objetivo:

“La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haber llevado a definir el cuerpo ya no como objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él, y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinante” (FP, p. 99).

Desde esta perspectiva, se puede hablar de un *a priori del cuerpo*, es decir, de una condición por la que la persona se encuentra, desde su nacimiento, enraizada en un mundo y orientada tanto al mundo, en términos generales, como a las cosas y otros sujetos que forman parte del horizonte de este ser en el mundo (*être au monde*). Desde el conocido y famoso prólogo de FP Merleau-Ponty afirma la radicalidad de esta situación mundana: “El *Cogito* tiene que descubrirme en situación” y más adelante, también en el prólogo, dice:

“El mundo que distinguía de mí mismo como suma de cosas o de procesos enlazados por relaciones de causalidad, lo redescubro «en mí» como el horizonte permanente de todas mis cogitaciones y como una dimensión en relación con la cual no dejo nunca de situarme” (FP vii-xi).

Esta cita expresa con claridad el arraigo del yo en el mundo:

“Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, encuentro que está ligada a la del cuerpo y a la del mundo, es porque mi existencia como subjetividad forma unidad con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo, y que a fin de cuentas el sujeto que soy, asumido concretamente es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (FP, p. 447)³.

Merleau-Ponty utiliza el análisis fenomenológico de la percepción para dar cuenta de la radicalidad de la encarnación de la persona, porque la percepción es nuestro primer contacto con el mundo, es el modo que tenemos para *hacernos* originariamente con el mundo, es decir, pre-objetivamente o pre-reflexivamente y, además, de una manera que involucra todo nuestro ser. Nuestro filósofo utiliza una metáfora muy expresiva en el siguiente texto:

“Más acá de los estímulos y de los contenidos sensibles, es preciso reconocer una especie de diafragma interior que, mucho antes que ellos, determina aquello a lo que nuestros reflejos y nuestras percepciones aluden en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida” (FP, p. 86).

Esta cita alude a la anterioridad de una forma de conocimiento sensible respecto a conocimientos que se manifiestan en conductas reflejas o en contenidos perceptivos mínimamente elaborados. Y nos habla también, con la metáfora del diafragma, de una percepción originaria, todavía no procesada, pero que conecta al sujeto con el mundo y con la amplitud de sus posibilidades. El diafragma es esa membrana tenue que establece a la vez, una separación mínima y una conexión entre dos cavidades o partes de un organismo. De la misma manera, la percepción realiza esta conexión inmediata del sujeto con el mundo.

3 Cf. XAVIER ESCRIBANO, “Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo”, en *Thémata* XXII, (1999), 67-79. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty afirma: “las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma tela”, 18.

El *a priori* del cuerpo permite comprender que la persona al percibir no “pone primeramente un objeto de conocimiento” (FP, p. 86), sino que éste se encuentra ya dado en este íntimo comercio del cuerpo y el mundo. La zona anterior a los contenidos sensibles, es decir a un conocimiento explícito, es más determinante con respecto a nuestra captación del mundo⁴.

Realizamos así una primera aproximación a lo que Merleau-Ponty denomina el ámbito de la generalidad o del anonimato, porque en esta forma de conocimiento el sujeto no establece aún una relación explícita con su objeto.

El tema de la generalidad vuelve a aparecer de una manera más concreta en el capítulo dedicado al sentir (segunda parte, cap. I) en el que Merleau-Ponty busca superar la dicotomía del en-sí y el para-sí. El sujeto que siente y el objeto sentido no se relacionan exteriormente, ni tampoco el sujeto es invadido pasivamente por lo sensible, sino que más bien en el sentir el sujeto “habita” aquello que conoce. Merleau-Ponty explica que se da como un acoplamiento entre el sentido y el sensible en el cual ambos tienen un papel. De algún modo lo sensible reclama una actitud del sentido o del sujeto sentiente: “lo sensible, que va a ser sentido, plantea a mi cuerpo una especie de problema confuso” (FP, p. 236). Esto quiere decir que, de alguna manera, el cuerpo del sujeto que conoce tiene que adaptarse a lo sensible, dejarse “invadir” por aquello. Para comprender esta situación peculiar y entender adecuadamente lo que aquí quiere decir “dejarse invadir”, Merleau-Ponty recurre a este fondo de generalidad que subyace a la existencia corpórea y a la conciencia: “toda percepción tiene lugar en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima” (FP, p. 237). Se presuponen tanto la condición sensible del sujeto como también la adaptación del cuerpo al objeto sensible, porque no están como objetos de conciencia, sino que se dan “en la periferia de mi ser” (FP, p. 237). Afirma: “la sensación se aparece necesariamente en un medio de generalidad, viene antes que yo, alude a una *sensibilidad* que la ha precedido y que la sobrevivirá” (FP, p. 237).

4 Esta forma de relacionarse con el mundo la admite incluso en el ámbito más determinado de la conducta refleja, porque también en ella hay algo más que la respuesta al estímulo, porque también éste se capta en una situación, por esta razón la respuesta no está totalmente determinada. Esta idea está explicada en *La estructura del comportamiento*, ver especialmente capítulo 1.

La percepción aparece entonces como una forma de conocimiento peculiar que se inicia, por así decirlo, en la existencia situada de la persona en el mundo. Hay siempre un “yo que ha tomado partido por el mundo, que ya se ha abierto a ciertos aspectos y se ha sincronizado con ellos” (FP, p. 237). Esto es posible porque se admite una esfera originaria que media entre el yo consciente y la cosa percibida. En esta esfera, explica, ya se ha realizado una suerte de conocimiento anónimo, una sincronía que no se puede apresar intelectualmente: “Entre mi sensación y yo mismo, hay siempre el espesor de una *adquisición* originaria, que impide a mi experiencia ser clara para sí misma” (FP, p. 238)⁵.

Esta opacidad de la sensación se refleja en su parcialidad. No se capta todo en la sensación, siempre hay algo más allá que queda marginado. Como una manera de subsanar esta deficiencia, la sensibilidad adquiere una suerte de especialización, una familiaridad con un sector del campo cognoscible o sensible y es así como se explica que el cuerpo pueda adelantarse, de alguna manera, a su objeto y que se dé la apariencia de automatismo (FP, cf. p. 238). El carácter pre-personal de la sensación permite explicar cómo dentro de la generalidad del campo perceptivo que supera al sujeto que siente, éste logra abrirse camino y acceder a su objeto. Lo logra porque ya hay una *posición* que le permite una suerte de connaturalidad con lo sensible que, aunque inadvertida, está en el origen del acto sensible. El cuerpo con sus intencionalidades y con lo que denomina esquema corporal se adelanta a la acción personal. La dialéctica entre lo habitual y lo actual, entre lo general y lo particular, entre lo anónimo y lo personal es la dialéctica de la conciencia perceptiva que en su actuar presente reasume aquello de lo que se dispone, otorgándole siempre una nueva realización (FP, cf. p. 141). No partimos de un conocimiento interior e inerte de la conciencia, sino de aquellos hilos intencionales que se tienden desde el cuerpo y que la percepción mantiene con aquello que le rodea:

“Mi departamento no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no está en torno mío como dominio

5 Chris Nagel en su artículo “Knowledge, Paradox, and the Primacy of Perception” afirma: “In short, the primacy of perception should be understood as a sort of transcendental inquiry into the conditions of possibility of knowledge”. *The Southern Journal of Philosophy* (2000) Vol XXXVIII, 481-497, 483.

familiar, sino en cuanto tengo todavía «en las manos» o «en las piernas» las distancias y las direcciones principales, y si a partir de mi cuerpo, van hacia él una multitud de hilos intencionales” (FP, p. 141).

Otra manera de comprender esta generalidad que subyace, es a través de la acción que también se realiza en esta dialéctica entre anonimato y acción personal: la acción se realiza desde una situación que Merleau-Ponty entiende como “un margen de existencia casi impersonal, que va por decirlo así por su propia cuenta” (FP, p. 91). La persona pertenece a un mundo general “primeramente para poderse encerrar en el medio particular de un amor o de una ambición” (FP, p. 91). La relación o inserción en el mundo “general” permite la acción personal. Se da una adhesión pre-personal del cuerpo a la forma general del mundo, porque también la acción se despliega a partir del cuerpo. No hay un actuar humano desencarnado.

Vinculada a la acción, surge el tema de la existencia como categoría del ser personal. Sólo teniendo como fondo la existencia anónima, que es el anclaje en el mundo, se entiende la existencia personal como una reasunción de la condición mundana (FP, cf. p. 182). Continuando con el modo metafórico de expresarse, Merleau-Ponty afirma de esta existencia “que va por decirlo así por su propia cuenta y a la cual encargo mantenerme en la vida” (FP, p. 91). Se trata del ámbito primario de la existencia personal, en la medida en que sólo perteneciendo a él se puede “fabricar” el mundo propio. Esta ambigüedad del ser en el mundo tiene su explicación tanto por la corporalidad como por la temporalidad (FP, cf. p. 92). Se da, según nuestro filósofo, una reunión inseparable de libertad y servidumbre. Ambas explican por qué, por una parte, nunca logramos asumir totalmente nuestra propia existencia desplegada en el tiempo⁶ y, por otra parte, por qué hay esta doble dimensión actual y habitual de la existencia humana: “Si nuestro cuerpo no nos impone como al animal instintos definidos desde el nacimiento, por lo menos sí da a nuestra vida la forma de la generalidad

6 “el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarlas” (FP, p. 164-153).

y prolonga como dimensiones estables nuestros actos personales” (FP, p. 160), estas dimensiones estables son los hábitos que se adquieren.

2.LA COMPLEJIDAD DEL YO

Tal como se ha visto, el yo está, según Merleau-Ponty, de alguna manera duplicado o sustentado por un cierto yo anterior al yo personal. Merleau-Ponty se opone a una concepción empirista en la que el sujeto reacciona ante los estímulos, como también rechaza la concepción intelectualista de una existencia encapsulada en la conciencia. En cambio, propone la conjunción de lo psíquico y lo fisiológico que se gesta, por así decirlo, en el ámbito pre-objetivo:

“Hay, pues, una cierta consistencia de «nuestro mundo», relativamente independiente de los estímulos, que prohíbe tratar el ser en el mundo como una suma de reflejos —una especie enérgica de pulsación de la existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios, que impiden tratarla como un *acto* de conciencia. Justamente por ser una perspectiva pre-objetiva, el ser en el mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de *res extensa*, así como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona— y justamente por esto realizará la conjunción de lo «psíquico» y lo «fisiológico»” (FP, p. 87).

No es el sujeto empírico, pero tampoco el yo de la conciencia, sino esta mezcla o conjunción, como le llama, de la que emerge un sujeto anclado y comprometido con el mundo desde antes de sus decisiones o elecciones voluntarias.

Tampoco se trata de comprender a la persona como compuestas de capas que influyen unas sobre otras, sino de un constante entrelazamiento⁷ entre lo prehistórico y lo histórico, entre lo anónimo y lo personal, siempre en el campo de la percepción que es la condición más originaria de la persona. Tal como señala

7 Cf. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cap. 4.

Sara Heinämaa⁸, esta percepción anónima no es ni una percepción automática ni tampoco una percepción colectiva bajo la forma de una intersubjetividad que reúne a los sujetos en una esfera común, sino que se trata más bien de la sedimentación de ingredientes o datos que se realiza en la vida perceptiva del sujeto. Estos permanecen ocultos ante la mirada objetivadora, pero se expresan en los actos personales que permiten apreciarlos solo retrospectivamente. Los datos o conocimientos de percepciones anteriores u originarias pueden ser propios, pero también incluyen aquellos conocimientos de otras personas que nos han precedido en el tiempo, es decir, incluye la dimensión cultural. Así se entiende que la percepción es pre-personal no como el logro colectivo de varios sujetos simultáneos, sino en el sentido de tener una historia y una “prehistoria”, es decir, un antecedente pre-reflexivo:

“Cada vez que experimento una sensación, experimento que compromete no mi ser propio, aquel del que soy responsable y del que decido, sino otro yo que ya ha tomado partido por el mundo, que ya se ha abierto a ciertos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos” (FP, p. 238).

Se trata de mi percepción, pero ella incluye siempre un elemento personal y uno anónimo. Me permito otra cita algo extensa, pero que expresa muy bien la idea que estoy desarrollando:

“Desde luego, yo no me siento constituyente ni del mundo natural, ni del mundo cultural: en toda percepción, en todo juicio, hago intervenir, o bien funciones sensoriales, o bien montajes culturales que no son actualmente míos. Rebasado por todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy, sin embargo, siempre aquel por quien son vividos; con mi primera percepción se ha inaugurado un ser insaciable que se adueña de todo lo que puede encontrar y al que nada le es pura y simplemente dado, porque ha recibido el mundo como legado y entraña en sí el

8 Cf. SARA HEINÄMAA, “Anonymity and Personhood: Merleau-Ponty’s Account of the Subject of Perception”, versión previa al artículo publicado en *Continental Philosophy Review*, May 2015 (en prensa).

proyecto de todo ser posible, porque de una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencia” (FP, p. 393)⁹.

¿Qué es esta presencia anónima, general, pre-reflexiva que acompaña a todos mis actos? ¿Dónde la encuentro para poder asirla? No se trata de una fuerza irracional contrapuesta a la reflexión, sino que “es el indicio de una experiencia que no puede ser absorbida por la conciencia y que forma parte de ella”¹⁰. Tal como señala Ralón, lo que busca expresar Merleau-Ponty es que, aun cuando toda conciencia es conciencia del mundo, ese mundo no es un objeto exactamente ajustado a los actos de conciencia, que es lo que pretende el positivismo fenomenológico. Hay un ser, que podemos llamar natural, que se resiste a ser capturado por el yo. Este ser se nos presenta opaco, inaprensible a la conciencia reflexiva¹¹. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty dirá que tenemos que reconocer una “conciencia arcaica o primordial”. Sin entrar en el tratamiento del inconsciente al que se refiere Merleau-Ponty en varias de sus obras, podemos decir que lo no-percibido en forma temática, aquello que está oculto o latente, no es una nada, sino que configura el sentido de lo que podemos comprender y decir¹². Porque el sentido surge de la sedimentación, ya mencionada, de nuestras experiencias voluntarias e involuntarias, personales y sociales:

“Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la reefectúo, me encuentro con un pensamiento más viejo que yo, actuando en mis órganos de percepción y del cual éstos sólo son la huella” (FP, p. 387).

Es interesante hacer notar que todo este desarrollo merleau-pontiano está lejos de presentar una filosofía en la que la paradoja no tenga un sentido. El punto de

9 Ver también FP p. 387.

10 GRACIELA RALÓN DE WALTON, “La dimensión arqueológica de la fenomenología” en *Revista de Filosofía*, 62 (2006), 7.

11 Cf. GRACIELA RALÓN DE WALTON, “La dimensión...”, 7.

12 C. GRACIELA RALÓN DE WALTON, “La dimensión...”, 7.

mira de nuestro filósofo está en la existencia y en ella se reúnen estos aspectos aparentemente contradictorios y se reúnen gracias a la reflexión, pero se trata en este caso, de una reflexión que no desconoce sus orígenes pre-reflexivos. Este es el punto que Merleau-Ponty busca constantemente rescatar¹³ y por esta razón, la percepción adquiere en su obra una dimensión ontológica, es un fenómeno central que permite dar cuenta, en la reflexión, de la vida misma. Así lo expresa en la *FP*: “es el deseo de igualar la reflexión con la vida irreflexiva de la conciencia” (p. xiv).

3.LA LIBERTAD

Si conectamos estas ideas con el sujeto activo, nos encontramos con la pregunta de hasta qué punto es posible en este entramado o en esta dialéctica de lo anónimo y lo personal, el lugar para la libertad. Merleau-Ponty dedica en la *FP* un capítulo al tema de la libertad en la que también está presente el contrapunto entre lo general, anónimo y lo particular, personal. Trataré la libertad solo desde esta perspectiva, pues en sí mismo es una cuestión mucho más amplia.

La primera idea interesante para destacar es su concepción de la persona como un ser que nunca puede ser comprendido como una cosa y, por esta razón, con una indeterminación radical. Si la cosa es lo acabado y determinado, la persona es lo que nunca puede ser calificado de una manera definitiva: “Mi libertad y mi universalidad no soportan eclipsamiento” (*FP*, p. 475). Hay en la persona una constante búsqueda de evasión que ejemplifica con la dificultad que tiene el sujeto para reconocerse a sí mismo bajo algún tipo de rótulo exterior:

“Nunca soy para mí mismo ni «celoso», ni «curioso», ni «jorobado», ni «funcionario» [...] Hasta el momento del coma el moribundo está habitado por una conciencia, es todo lo que ve, dispone de este medio de evasión” (*FP*, p. 475).

La idea de la evasión tiene que ver con la necesidad de disponer de un *campo*

13 Cf. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Verdier, 1996), 55-56.

para ser efectivamente libre, es decir, la apertura del mundo, la apertura de la temporalidad, del instante, en el que la persona tiene la posibilidad de una elección. El instante entendido como “el punto en que un proyecto termina y en que otro empieza” (*FP*, p. 479), idea que Merleau-Ponty toma de Sartre y que él enfoca como la posibilidad. Es decir, para que haya libertad tiene que darse la dimensión de lo posible y en ella se encuentran posibilidades privilegiadas, es decir, reales.

Desde esta posición o visión Merleau-Ponty critica las explicaciones más bien especulativas que buscan dar cuenta de la libertad o de las decisiones a través de una secuencia deliberativa. Para él, la elección se da más bien como expresión “de todo nuestro carácter y (la) de nuestra manera de ser en el mundo” (*FP*, p. 480). Por esta razón, aunque somos capaces de tomar decisiones auténticamente libres, estamos también, de alguna manera, condicionados por nuestras habitualidades. Desde esta perspectiva, la libertad implica gradualidades, no somos absolutamente libres, ni totalmente esclavos:

“La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no existe —o el acontecimiento viene de mí, o se me impone desde fuera—, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana con ella: nuestra situación, mientras vivimos, está abierta, lo que implica a la vez que llama a modos de resolución privilegiados y que por ello mismo es impotente para procurarse alguno” (*FP*, p. 484).

Así como la percepción y el cuerpo propio o cuerpo vivido, se explican por nuestro ser en el mundo, también la libertad nos encuentra en una situación, pero no en una determinación. La situación no tiene la capacidad de determinar, sino que el sujeto situado tiene ante sí la posibilidad de esa nueva determinación. Sin embargo, esta posibilidad está también ya “marcada” por lo que Merleau-Ponty llama posibilidades privilegiadas, que son, por ejemplo, mis habitualidades o mis compromisos anteriores. Un hábito es profundo no sólo porque tiene su origen y raíz en el pasado, sino también porque ofrece múltiples significaciones para

la acción futura¹⁴. Pero siempre la decisión o la elección no se realizará, desde la perspectiva merleau-pontiana, a partir de una especulación o deliberación abstracta, sino desde la vida, desde las relaciones de la persona con los otros y con lo que es, por ejemplo, su oficio, su situación en la vida. Aquello que explica una elección es el proyecto existencial del sujeto, su polarización hacia un objetivo que todavía no está totalmente determinado y que se consolida cuando se dan las circunstancias adecuadas.

En este contexto se da también la generalidad que acompaña a la individualidad. Merleau-Ponty habla de un “halo de generalidad” o de “una atmósfera” (FP, p. 490). Pero más crudamente habla también de dos anonimatos: el anónimo de la individualidad absoluta y el anónimo de la generalidad absoluta: “Nuestro ser en el mundo es el portador concreto de este doble anonimato” (FP, p. 490). ¿Cómo resolver esta paradoja? El análisis de Merleau-Ponty se realiza principalmente a través del desarrollo histórico, haciendo ver que hay un intercambio entre aquello que el sujeto escoge y lo que la historia le ofrece. La modificación histórica se realiza por lo que él denomina como “una especie de deslizamiento” (FP, p. 492):

“La generalidad interviene ya, nuestra presencia ante nosotros mismos está ya mediada por ella, dejamos de ser pura conciencia desde el momento en que la constelación natural o social deja de ser un esto informulado y se cristaliza en una situación; desde el momento en que tiene un sentido, es decir, en suma, desde el momento en que existimos” (FP, p. 492).

La idea de fondo es que no realizamos nuestras elecciones a partir de nuestra individualidad desnuda, sino asumida en una relación con los otros y con un mundo o, más concretamente, con una sociedad y una historia: “soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y de mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos” (FP, p. 494). Para Merleau-Ponty la libertad no es nunca

14 Cf. MARIA TALERO, “Merleau-Ponty and the Bodily Subject of Learning” en *International Philosophical Quarterly*, 46(2/182)(2006), 201. PATRICIA MOYA, “La función del hábito en el comportamiento humano según M. Merleau-Ponty”, en *Filosofía Unisinos*, 13 (3), 367-380, sep/dec 2012.

absoluta, lleva, desde su origen, la mezcla del mundo y de los demás, del pasado y de la historia. Nunca me libera del todo de algún tipo de compromiso. Puedo cambiar mi pasado, tomar una decisión, pero esa forma de “liberación” lleva consigo un nuevo compromiso (cf. FP, p. 497). La verdadera libertad entraña ahondar en la propia temporalidad, en el presente, en la propia historia, para desde ella asumirla y abrirse a lo posible: “Nada me determina desde afuera, no porque nada me solicite, sino por el contrario, porque de antemano estoy fuera de mí y abierto al mundo” (FP, p. 498). Podemos plantear la cuestión de si acaso el yo predomina en esta dialéctica al *poner* la libertad, como dice Merleau-Ponty, o si el polo del mundo y las habitualidades del sujeto pesan más en la determinación de la acción. Este es el punto que se discutirá en el breve alcance al pensamiento de E. Stein.

3. BREVE ALCANCE AL PENSAMIENTO DE E. STEIN

Limitando el análisis al estudio titulado *Causalidad psíquica*¹⁵, podemos encontrar puntos de convergencia y también claras diferencias entre ambos filósofos.

La primera similitud entre ambos pensamientos es la relación entre las vivencias psíquicas o anímicas y la corporalidad, dándose en ciertos casos un condicionamiento causal. E. Stein afirma que se requiere una energía vital sensible para que se produzca una vivencia espiritual. Por ejemplo, una situación de cansancio excesivo, podría impedir una motivación y también la vivencia espiritual. Es verdad que el yo puede producir un primer impulso o comienzo, pero no puede permanecer la vivencia espiritual sin este sustrato de energía sensible: “La voluntad es «dependiente» en doble sentido: presupone cierta vitalidad y presupone un fundamento objetivo que acompañe a los motivos que determinan su dirección” (p. 303). En la conclusión del estudio señala:

“Según nuestras investigaciones, la vida de la psique se nos muestra como el resultado de la acción combinada de energías de diversa índole. Distinguimos una energía vital sensible, que se traduce en

15 Las citas corresponden a la edición de *Obras Completas*, vol. II, *Escritos filosóficos*, Monte Carmelo, 2005.

la recepción de datos sensibles, así como en impulsos sensibles y en la actividad de los mismos. Esta energía sirve, además, para el mantenimiento de la energía vital espiritual, de la que se nutren las actividades y capacidades espirituales” (p. 328).

Esta clara dependencia del espíritu al cuerpo, es elocuente de la integración entre ambos que se aprecia en Stein. Aunque sea posible, en un primer momento, suplir la carencia de la energía vital por la decisión espiritual o de la voluntad, este esfuerzo no se puede sostener en el tiempo.

De la misma manera, Merleau-Ponty está constantemente enfatizando la relación entre la corporalidad y la esfera de lo psíquico, sin que se pueda establecer una separación entre ambas. El fenomenólogo francés no hace una alusión explícita a la vida del espíritu, pero sí considera en sus análisis una esfera de actividad enraizada en el cuerpo, pero de tipo superior, en la que se incluye la capacidad lingüística, el pensamiento y todo el ámbito de la libertad.

Otra semejanza la encontramos en el concepto de campo, al que como se vio alude Merleau-Ponty y que constituye en su pensamiento el ámbito de la posibilidad. También Stein lo entiende así, en el sentido de una continuidad temporal de la vivencia, en el sentido que ésta supone un pasado y se orienta hacia un futuro (cf. p. 228). La tensión temporal requeriría un análisis propio, porque explica la continuidad del yo en las diferentes etapas de la existencia. La temporalidad está explícitamente tratada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* (ver capítulo II de la tercera parte de esta obra) y también se presta para un tratamiento más profundo.

Claramente hay en Stein un tratamiento de la actividad libre del yo que aunque no se opone al de Merleau-Ponty, se diferencia en la afirmación de una actuación que se sostiene por sí misma. En contraste con Merleau-Ponty que subraya el carácter situado y, en cierto modo, condicionado de los actos libres, Stein aboga por un sujeto capaz de propósitos que surgen o que son puestos desde la radicalidad del yo.

Los dos textos de E. Stein, antes citados, se completan con esta afirmación del

yo: cuando dice que la voluntad es “dependiente” término que entrecomilla, concluye en el mismo párrafo: “A pesar de su dependencia, la voluntad (entendida como propósito) es libre en un triple sentido *positivo*: 1) porque surge por un impulso propio; 2) porque toma espontáneamente energías de la esfera vital; 3) porque despliega por sí misma energías” (p. 303).

De la misma manera completa en la conclusión la idea de que la energía vital y la espiritual se complementan, con la siguiente afirmación:

“Ahora bien, la energía vital espiritual no representa una mera transformación de la energía vital sensible, sino que encierra en sí una nueva fuente de energía, pero que puede desplegarse únicamente con la cooperación de la energía vital sensible y a costa de la misma” (p. 328).

El carácter corpóreo de la existencia humana es claramente afirmado por ambos filósofos, pero la peculiaridad de la acción libre está más destacada en Stein para quien el yo es capaz de superar y trascender las “dependencias” de tipo físico o cultural. En este estudio acerca de la causalidad psíquica deja pendiente el análisis del papel que juega la racionalidad, pero en cierto modo anuncia el gobierno que ésta ejerce respecto de las emociones y de las tendencias más propias de la vida psíquica.

Se puede concluir que la ipseidad ambigua de Merleau-Ponty nos ofrece una visión en la que la dependencia juega un papel sustantivo, pero no absoluto. Logra rescatar la autonomía de la persona que no se pierde en la atmósfera “evasiva” que describe con gran realismo. La perspectiva existencial que adopta Merleau-Ponty respecto al ser encarnado de la persona humana, deja al descubierto esa especie de duplicidad del yo, su ser encubierto y anónimo y su ser manifiesto y propio. De alguna manera, el mundo ejerce una forma de poder sobre el yo, le reclama ya sea desde la cultura y la historia, ya sea desde la materialidad del espacio y del tiempo. Pero la persona siempre se distingue de las cosas determinadas, siempre tiene ante sí el horizonte de lo posible y la capacidad de reasumir desde su individualidad y libertad las demandas o requerimientos de la situación en la que está inserta.

El yo, que muy someramente se ha dibujado en este estudio de E. Stein, tiene mayor vigor que el de Merleau-Ponty. También en la filósofa judía se trata de un yo encarnado y, por lo tanto, solicitado por las condiciones del cuerpo, pero posee una autodeterminación capaz de suscitar un propósito, un acto voluntario que se constituye por sí mismo y desde sí mismo. En otros escritos como *Ser finito y ser eterno o Acto y potencia*, ahonda más en este tema. Se deja ver en estas obras el misterio de la ipseidad, una cierta opacidad por la que nunca somos transparentes para nosotros mismos. Pero, me parece que se puede concluir, que el carácter trascendente de la persona, que E. Stein sostiene, le permite fortalecer la autonomía del yo y otorgarle más claramente que Merleau-Ponty, un ser libre.

CONCLUSIÓN

Los cuatro temas que componen el artículo convergen en una conclusión que permite destacar tanto las diferencias como las semejanzas entre el pensamiento de E. Stein y M. Merleau-Ponty. La temática del cuerpo propio y vivido fundamenta la anterioridad e incluso una suerte de a priori de la percepción y de la dimensión pre-reflexiva de la persona con respecto a su acción libre o reflexiva. Esta es una idea central del pensamiento merleau-pontiano y que configura una idea del yo compleja en la medida que hay un constante contrapunto entre lo anónimo y general y el ámbito de lo personal. Hay un campo de la experiencia que está presente en la historia personal, pero que no es asumido por el sujeto de una manera voluntaria o reflexiva. Se puede por esta razón hablar de una opacidad del yo. Esta dimensión, en cierto modo misteriosa por lo inasible, está también presente en E. Stein, pero explicada más bien por la trascendencia de la persona y por su carácter infinito. En el plano de la libertad se encuentran convergencias y diferencias que también tienen que ver con la concepción de persona que tienen ambos filósofos. Para Merleau-Ponty, la libertad no se expresa en una deliberación abstracta, sino que en el entramado de la existencia en la que se reúnen aspectos personales, históricos y sociales. La libertad situada excluye una libertad absoluta, sino que siempre tiene que partir de ciertos supuestos que la limitan o la inclinan a una decisión. Stein tiene una concepción más radical de la libertad en el sentido que el yo tiene un papel más protagónico. Tampoco ella concibe una actuación de la persona desligada del mundo y de la historia,

pero, de alguna manera, el yo gobierna y decide en un ámbito de acción que se proyecta hacia lo trascendente.