

MERLEAU-PONTY

El problema no es saber cómo actúa el alma sobre el cuerpo objetivo, ya que no actúa sobre él, sino sobre el cuerpo fenoménico. Desde este punto de vista, la cuestión se desplaza; ahora consiste en saber por qué hay dos perspectivas sobre mí y mi cuerpo: el cuerpo para mí y el cuerpo para otro, y cómo estos dos sistemas son compatibles. Efectivamente, no basta con decir que el cuerpo objetivo pertenece al “para otro”, mi cuerpo fenoménico al para mí, y no podemos evitar plantear el problema de sus relaciones, ya que el “para mí” y el “para otro” coexisten en un mismo mundo como lo atestigua mi percepción de otro que me devuelve enseguida a la condición de objeto para él (Fenomenología de la percepción, pág. 317)

ACLARACIÓN DE CONCEPTOS CLAVE:

CUERPO: *Para la mecánica clásica, cuerpo equivale a extensión, y se define en función de cualidades como impenetrable, limitado, constituido por una masa y susceptible de ser movido por fuerzas externas. Para Descartes, que despliega su filosofía como un análisis de la interioridad, el cuerpo es la exterioridad percibida. Su dualismo metafísico opone el espíritu a la materia, el alma al cuerpo. Desvalorizado en relación al espíritu, el cuerpo se convierte, para el moralista, en instancia natural rebelde a la voluntad. La Fenomenología, en cambio, analiza la particularidad del cuerpo propio a partir de la vivencia de la conciencia: según Merleau-Ponty, mi cuerpo es mi forma de ser en el mundo. Por su parte, la psicología estudia la correlación cuerpo-mente, la imagen que el individuo tiene de su cuerpo, las mutuas influencias psicopatológicas entre ambos, etc. desarrollando de un modo propio esa afirmación del fenomenólogo¹.*

GESTALT: *Los principales promotores del gestaltismo o psicología de la estructura (forma, configuración), han sido Max Wertheimer, Kurt Koffka y Wolfgang Kohler. La psicología gestaltista no es, como a veces se ha supuesto, una reacción completa contra ciertas concepciones «asociacionistas»... Los estructuralistas o gestaltistas han criticado diversos supuestos del asociacionismo, pero han aprovechado muchos trabajos de la «escuela asociacionista», integrándolos en sus propias concepciones². Con la psicología de la Gestalt, se vino a reconocer que la Gestalt, o el patrón, o la forma, quedaba subdeterminado por las partes constituyentes disponibles en los estímulos próximos... Tal y como fuera luego desarrollado por los psicólogos de la Gestalt, la forma ha de ser tenida como la unidad primitiva de la percepción. En los análisis filosóficos, los efectos figura versus fondo se usan para reforzar la idea de que la interpretación es algo central*

¹ SÁNCHEZ MECA, D. *Diccionario esencial de Filosofía*. Dykinson. Madrid, 2012, pág. 88.

² FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. T. II. Ariel. Barcelona, 2015, pág. 1.127.

*para la percepción, y que las percepciones no son más que meras hipótesis basadas en datos sensoriales*³.

CONTEXTUALIZACIÓN: El texto que se va a comentar, está extraído de la obra de Merleau-Ponty *Phénoménologie de perception*. El autor, al distinguir entre cuerpo objetivo y cuerpo fenoménico, se cuestiona cómo se desenvuelve el alma; y ello porque si bien hay un cuerpo para uno mismo y para otro, ambos, no obstante, se compatibilizan porque en realidad todo es lo mismo, porque el otro tampoco distingue.

ANTECEDENTES / CONSECUENTES: El punto de arranque parece situarse, si quiera de manera tangencial, en H. Bergson cuando sostenía que entre conciencia y objeto no se encuentra diferencia alguna en tanto que la conciencia ya está constituida y se encuentra por todo el cosmos. Sin embargo, Merleau-Ponty parece elongar la conceptualización bergsoniana, y lo hará con una indefectible proyección hacia el otro.

El análisis que se realiza sobre el fragmento transcrito, penetra en la percepción a la que el autor califica como verdadera hermenéutica; y esta calificación nos proporciona un logos. ¿Por qué Merleau-Ponty se centra en el cuerpo? Al filósofo francés le preocupa el mundo, le preocupa el otro, y quiere tomar conciencia de ambos. En realidad, y si se atiende —como ha sido apuntado— a H. Bergson, tanto en su concepción del objeto y la conciencia, como en la duración y el tiempo, Merleau-Ponty parece situarse en la filosofía de Lévinas cuando establece una relación entre existir y existencia, y marca, como relación de interconexión, al «existente», el tercer elemento hipostático de la existencia. Pero, de igual manera, Lévinas toma como núcleo central el humanismo (quizá por su situación durante la IIª Guerra Mundial), donde el otro se sitúa en un papel central.

El precedente rol del otro en la obra de Lévinas también se encuentra en Merleau-Ponty, y lo primero que hace es abrirse al mundo ligado al cuerpo vivido; un cuerpo que percibe y es percibido en una relación temporal (conexión, en este lugar, con H. Bergson, al considerar el tiempo como no independiente a nosotros ni enteramente construido).

³ AUDI, R. *Diccionario Akal de Filosofía*. AKAL. Madrid, 1999, pág. 361.

El otro, es, pues, el nudo gordiano del texto traído a colación. El cuerpo, mi cuerpo para mí, lo es para el otro, son compatibles; coexiste en ambos y en un mismo mundo. Esta concepción proviene de la psicología de la Gestalt, le importa la forma en la percepción; es como todo un conjunto donde si se varía una parte de él, el conjunto cambia y ello, al fin y a la postre, condiciona la visión que se tiene. De ahí que los comportamientos, que no dejan de ser formas, representan diversos grados de integración.

El fragmento analizado, y aún más, los comentarios de López Sáenz de la filosofía del autor francés tratado en este lugar, hace recordar, en parte, la concepción que Platón tiene de la reminiscencia al mencionar la referida autora que desde el punto de vista estesiológico el cuerpo se prolongará en el cuerpo sensual y adquirirá un significado ontológico hasta generalizarse en sustancia de la vida estética⁴. Y unas páginas antes, al distinguir a Merleau-Ponty de Husserl, sostiene: *La intencionalidad operante actuaba en Husserl como retención de recuerdos primarios, según los cuales una vivencia no sigue a otra, sino que se prolonga en ella sin precisar un acto posicional de la conciencia. Merleau-Ponty la interpreta como intencionalidad propia de la conciencia encarnada que se sabe dirigida al conocimiento de su situación para enriquecerla. La sede de esta intencionalidad no representativa es el cuerpo subjetivo-objetivo que efectúa la unidad ante-predicativa del mundo con nuestra vida. Lo hace gracias a que es motricidad, a su capacidad de espacialización y temporalización*⁵.

Este acto de «reminiscencia» al que parece abocado Merleau-Ponty guarda cierto parecido —como se ha dicho— al que propusiera Platón en Menón: su transmutación del conocimiento a lo nuevo creado, el recuerdo como detonante para volver al conocimiento que otrora se tenía, y una comprensión, asimismo, que viene arrastrada desde los pitagóricos para los que la interconexión entre lo que es, lo que ya no es y lo que, de alguna manera, sin ser volverá a ser, en toda una suerte de entidad única y unida de la que el ser humano, como todos los seres, formamos parte. Aunque no es menos cierto, ello no obstante, que el último Merleau-Ponty parece separarse un tanto de esta línea conceptual, lo cual ya no es tratamiento de este breve comentario.

⁴ LÓPEZ SÁENZ, M.^a. C. *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Dykinson. Madrid, 2016, pág. 277.

⁵ Op. y loc. cit., pág. 212.

Es innegable que tras lo expuesto la filosofía de Merleau-Ponty en el extracto comentado de su obra, quiere potenciar al otro, de verlo como él nos ve a nosotros, y que ya no se trata de una concepción husserliana del cuerpo como algo trascendente. Dicho esto, la dificultad se encuentra en su concepción psicológica, de traer a colación a la Gestalt, pues focaliza la totalidad en la realidad propia y en la del otro. Sobre la Gestalt, es interesante la apreciación de Marcuse al considerar que si bien *es una fuerza real, sentida y ejercitada por los individuos en sus acciones, circunstancias y relaciones*, hay, sin embargo, *hay un poder separado e independiente de la totalidad sobre el individuo*. Y ello no es —a contrario de lo que sostiene Merleau-Ponty— *meramente una Gestalt percibida (como en la psicología), ni un absoluto metafísico (como en Hegel), ni un Estado totalitario (como en la ciencia política vulgar): es el estado de cosas establecido que determina la vida de los individuos*⁶.

GADAMER

La experiencia de la obra de arte implica un comprender, por tanto, constituye en sí misma un fenómeno hermenéutico y desde luego no en el sentido de método científico. Al contrario, el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia sólo podrá ser iluminada partiendo del modo de ser de la obra de arte (pág. 491 del libro)

ACLARACIÓN DE CONCEPTOS CLAVE:

TRADICIÓN: *Gadamer ha utilizado este vocablo para designar un modo de encadenamiento de la sucesión histórica que es, al mismo tiempo, una manera de articular la temporalidad histórica. En este sentido, la tradición se convierte en un trascendental del pensamiento de la historia, que permite conceptualizar la dialéctica entre la efectualidad o efectividad del pasado, que nos condiciona, y la recepción del pasado que nosotros llevamos a cabo*⁷.

ARTE (ESTÉTICA VERSUS FILOSOFÍA DEL ARTE): *A veces se distingue entre la estética y la filosofía del arte. A veces se estima que las dos forman una sola disciplina. Si considerarnos ahora el conjunto de los problemas que se plantean al tratadista de estética, podemos dar (sin pretensión exhaustiva) la enumeración siguiente: (1) La fenomenología de los procesos estéticos; (2) El análisis del lenguaje estético comparado con los demás lenguajes; (3) La ontología regional de los valores estéticos, cualquiera*

⁶ MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ariel. ePub. r1.0. Piolin 13.11.16, págs. 163-164.

⁷ SÁNCHEZ MECA, D. "Diccionario esencial...", cit., pág. 406.

que sea el status ontológico que se adscriba a éstos; (4) El origen de los juicios estéticos; (5) La relación entre forma y materia; (6) El estudio de la función de los juicios estéticos dentro de la vida humana, y (7) El examen de la función de supuestos de índole estética en juicios no estéticos (como, por ejemplo, los de la ciencia)⁸.

CONTEXTUALIZACIÓN: El texto que se va a comentar, está extraído de la obra de Gadamer *Verdad y Método*. En un principio podría parecer desconcertante, en la medida en que sitúa el centro de atención de su hermenéutica en el arte, razón por la cual se ha propuesto este texto porque, como se dirá, el arte lo emplea como modelo, como explicación de su argumentación.

ANTECEDENTES / CONSECUENTES: Es en la filosofía de Gadamer donde se aprecie con mayor singularidad lo que era, es (o expone) y en lo que se convertirá. El antecedente más próximo se debe situar en Heidegger (en tanto que los más remotos se sitúan en Platón y Aristóteles), mientras que la filosofía hermenéutica tras el salto gadameriano debe buscarse en Ricoeur.

Tal y como ha quedado anunciado, el texto sometido a examen alude a «arte». La razón de ello es porque ve en él el modo pedagógico más adecuado para plantear su tesis hermenéutica, lo toma como paradigma para trasladarlo (para que se pueda comprender, se diría) a las «ciencias del espíritu», aunque va más allá de estas últimas.

Gadamer, con su hermenéutica, acoge parte de la tesis de Heidegger, pero la abre, no la encierra sobre sí misma; y esta apertura la focaliza a los estados actuales, a las preocupaciones de hoy. Es la «hermenéutica de la facticidad». Además, hay un extremo que le separa considerablemente del filósofo alemán: no le interesa tanto el ser ahí, sino la búsqueda de la verdad. Esto último lo lleva al extremo que la obra *Verdad y Método* rompe con el modelo tradicional porque no importa tanto el método, sino la búsqueda de la verdad; el método antecedente a su filosofía, lo sustituye por «reflexión» y ello hace que se califique como «no tradicional».

⁸ FERRATER MORA, J. "Diccionario...", cit., T. II, pág. 1.116. Sobre *la estructura de la obra de arte como objeto de juicio estético*, vide, op. y loc. cit. voz «arte», T. I, pág. 249.

Un elemento muy interesante introducido por el filósofo francés dentro del espectro de la hermenéutica tratado, es el de la «estética», porque en su opinión esta se debe subsumir en aquella. Si se ciñe el término estética exclusivamente al arte, quizá sería bueno traer a este lugar las palabras de Adorno: *La estética no ha de comprender las obras de arte como objetos hermenéuticos; tendría que comprender, en la situación actual, su incomprensibilidad. Lo que se dejó vender a la propaganda como cliché, absurdamente y sin resistencia, habría que recuperarlo mediante una teoría que pensara su verdad*⁹. Sin embargo, Gadamer va más allá, el arte es una excusa "pedagógica", porque lo que realmente está queriendo decir es que aboga por el lenguaje el cual posibilita la universalidad en la que nos aparece *el mundo junto con nosotros mismos; el lenguaje posibilita la aparición del yo* y que tras él se abre un logos.

El referido lenguaje no lo zonifica en el lenguaje escrito. Para Gadamer el diálogo es muy importante porque nos abre a nuestro ensimismamiento; el diálogo —que tiene carácter ontológico— es revelador del logos (esto último recuerda a la mayéutica de Sócrates). No obstante, Gadamer reconoce que se puede ir más allá de la interpretación del texto, aunque este es el más idóneo. Pero del texto interesa su sentido.

Es evidente, pues, que con Gadamer, tal y como se indica en el manual de referencia, se produce un giro considerable a la interpretación que se venía sosteniendo y matiza, al mismo tiempo, la hermenéutica de Heidegger, lo cual supone —así creo que debe verse— un aire nuevo y más fresco que las tesis sostenidas por sus precedentes. Si no hubiera nadie más después del filósofo francés casi podría decirse que el indicado giro se presentaría como suficiente. Pero no es así porque Ricoeur —creo que con mejor criterio— plantea una hermenéutica general conformadora de todas las disciplinas que tienen relación con el lenguaje y la interpretación; además, este autor propone una hermenéutica diferenciadora de la gadameriana basada, principalmente, en la separación explicación y comprensión, el descubrimiento de otras potencialidades y no considerar al texto escrito como una extensión dialogal, habida cuenta que la escritura crea su propia audiencia.

⁹ ADORNO, Th. W. *Teoría estética*. Ediciones Akal. Madrid, 2004, pág. 205.

HABERMAS

La versión que la ética del discurso da del principio moral excluye cualquier estrechamiento del juicio moral en términos de una “ética de la intención”. Exige que se tengan en cuenta las consecuencias y efectos laterales que en los contextos concretos pueden (previsiblemente) seguirse de la observancia general de la norma sobre la que se está discutiendo (pág. 728 del libro)

ACLARACIÓN DE CONCEPTOS CLAVE:

DISCURSIVO: Para Kant, "discursiva" (en relación con la conciencia) es “*el yo de la reflexión*”, que no contiene en sí ningún múltiple y que siempre es el mismo en todos los juicios, ya que implica solamente el lado formal de la conciencia. Hamilton identifica «discursivo» como *facultad de las relaciones*¹⁰.

POSTMETAFÍSICO: Siguiendo al propio Habermas, *diagnóstico de la superación de la metafísica* —caracterizada por el pensamiento identitario, el idealismo, la primacía de la conciencia y la defensa de la superioridad de la teoría sobre la práctica¹¹.

CONTEXTUALIZACIÓN: El texto que se va a comentar, está extraído de la obra de Habermas *Escritos sobre moralidad y eticidad*. En él se plantea el choque entre ética y moral (aparente choque), toda vez que la moral no debe frenar su juicio como consecuencia de la ética discursiva. Pero, ¿moral y norma es lo mismo?; ¿hasta qué punto debe la moral adaptar sus presupuestos a la ética?

ANTECEDENTES / CONSECUENTES: El tema que plantea Habermas hunde sus raíces en una falta de valores que encuentra reflejo en la aplicación de los derechos humanos. Y ello se produce, principalmente, porque la ética, quizá, tenga que regular la reciprocidad y que tal regulación se espera de un juicio moral. La consecuencia, o el problema consecuente estriba en determinar quién ha de ser el sujeto «moralizador».

El texto refleja, como ha sido apuntado, un interesante debate entre ética y moral y ello habría de ser lo primero en tratar. En este sentido, la ética se presenta como la filosofía *que piensa la vida moral, sin proponerse, ni inmediata ni directamente, prescribir o aconsejar, como lo hacen los referidos códigos y principios morales, sino*

¹⁰ ABBAGNANO, N. *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993, págs. 201 y 901.

¹¹ *Diccionario Espasa de Filosofía*. Obra dirigida por Jacobo Muñoz. Epublibre r.1.1. Titivillus, 2016, pág. 1071.

*más bien reflexionando sobre ellos, para intentar ver cómo funcionan y dar razón de los mismos, buscando sus categorías específicas; mientras que la moral hace directa referencia al comportamiento humano y a su calificación en cuanto bueno o malo, haciéndose cargo del mismo los diversos códigos o principios que tratan de regular las acciones de los hombres*¹².

La pregunta que podría plantearse es quién moraliza. Un sujeto, o un grupo de ellos, trazan una línea de principios; principios que, desde una óptica a priori subjetiva, responden a unas necesidades. Y estos principios singulares son trasladados a una colectividad sobre la base que son aceptables y no habrían de ser rechazados. Estos principios se convierten en moralizantes, se normativizan, se extienden y se hacen, finalmente, coactivos en la medida en que formarían parte del elenco normativo en un marco gubernamental o estatal específico.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando tales derechos, nacidos de la manera predicha, se pretende universalizarlos? Este es un punto de debate muy interesante. Desde una perspectiva exclusivamente jurídica, tales derechos calificados como «humanos», no solo han de ser aprobados por la comunidad internacional, sino también aplicados y respetados internamente en cada Estado firmante. Y he aquí donde se producen las contradicciones. En primer lugar, qué hacer ante un posible incumplimiento por los sujetos individuales. En este caso, y si el Estado en cuestión ha incluido los mismos en el elenco de derechos internos, la aplicabilidad y exigencia es inmediata. Pero, y, en segundo término, si el que incumple es el propio Estado frente a otros o frente a sus propios sujetos individualmente considerados; en este caso se estaría ante un efecto de falta de coactividad, elemento este último indispensable para la prosperidad del derecho. Y, finalmente, en la exigencia de la aplicación se podría recaer en un tercer inconveniente; y este no es otro que la propia universalización, esto es, la rigidez de los derechos, el inmovilismo y la falta de adaptación a diferentes situaciones. Esta última consecuencia, la rigidez, quizá llevaría implícito un etnocentrismo, lo cual es, a todas luces, censurable.

Es bien cierto, no obstante todo lo anterior, que, como sostiene Adela Cortina, *las conculcaciones de los derechos humanos sean continuas, y a pesar de que los discursos*

¹² GÓMEZ, C. *El ámbito de la moralidad: ética y moral*. En *La aventura de la modernidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Obra colectiva. Alianza Editorial. Madrid, 2017, págs. 21-22.

*justificadores de las mismas rezumen en la mayor parte de los casos un innegable cinismo estratégico, lo cierto es que, hoy por hoy, la premisa irrefragable de cualquier razonamiento en torno a derechos y deberes es el reconocimiento de la dignidad de la persona*¹³.

La propuesta que parece brinda Habermas quizá se presenta como un tanto utópica. En su opinión, el «moralizador» —si se me permite la expresión—, debería entrar en la psicología de los sujetos, no distingue, sino que tiene como norte la norma que debe aplicarse y las consecuencias en caso de incumplimiento. En este punto, y a propósito de la «psicología de los sujetos», debe recordarse que Habermas frente al clasicismo se decanta por el psicologismo captado de Freud porque este utiliza, en su análisis, la autorreflexión. Ello provoca —en opinión del filósofo tratado— que salgan a la luz las estructuras escondidas, pero liberando —exige— el psicologismo del cientificismo (actividad meta-hermenéutica).

Los derechos humanos no cambian, están universalizados y se extienden a la generalidad (fenómeno del etnocentrismo anteriormente apuntado). La cuestión, desde esta perspectiva, es si tal universalización es el precio que hay que pagar por la autonomía del juicio moral.

La postura del filósofo de Düsseldorf, es del todo punto irrealizable habida cuenta la sociedad actual, donde prima lo subjetivo frente a lo objetivo y donde los derechos humanos se conculcan a diario. La ética puede establecer criterios teóricos para que se contraigan a la esfera moral, o de quienes han de construir el o los juicios morales pertinentes, y esperar que todo ello induzca a la autorreflexión. En este punto, puede llegar a sostenerse que la Filosofía no ha cambiado exponencialmente desde que la misma realizó la primera andadura más allá del siglo V anterior a nuestra era. La eticidad es una constante, sufre vaivenes, cómo no, pero esta constancia hace de equilibrio entre lo prudente y lo que no lo es, y tal vez equilibra, al mismo tiempo, el bien y el mal.

¹³ *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos. Madrid, 2018, pág. 47.

Desde el punto de vista de los juicios morales, y con cita, nuevamente en Adela Cortina, *el superexperto y el estratega no pueden —ni en la teoría ni en la praxis— tomar en serio los derechos humanos: sólo pueden operar con ellos*¹⁴.

¹⁴ Op, y loc. cit., pág. 196.