

El rol del saber no-proposicional en la explicación de la acción

El presente trabajo consiste en una presentación de la filosofía de la acción de dos autores de la corriente conocida como ‘fenomenología existencialista’: Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Frente al desarrollo adentro del campo de las ciencias cognitivas, de la corriente de la enacción, cuyos iniciadores¹ se refieren expresadamente a estos dos autores, me parece útil recordar brevemente en qué consiste su concepción de la acción y en qué difiere de la teoría clásica. En particular me enfocaré principalmente sobre la cuestión del saber no-proposicional y su importancia en la filosofía de la acción de estos dos autores.

Para introducir su filosofía de la acción, Aristóteles establece en la *Metafísica*² una distinción entre dos formas de expresar el verbo ‘hacer’: el verbo griego *poiein* (ποιειν) al cual corresponde el sustantivo *poiesis* (ποιησις), da cuenta de una acción transitiva distinta del acto y que se realiza en una obra exterior al agente o al artista; mientras que el verbo griego *prattein* (πραττειν) al cual corresponde el sustantivo *praxis* (πραξις), da cuenta de la acción ‘inmanente’ que no tiene otro fin que sí misma, que perfecciona al agente. La *praxis* es principio pero no tiene fin, al contrario de la *poiesis* que se concluye con la fabricación de un objeto definido: el resultado de la *praxis* es ella misma. Pero tanto la *poiesis* como la *praxis* suponen un actor consciente, arriba de las contingencias emocionales o sociales.

Se puede objetar que la acción es creación de novedad. La *praxis* nace de la pluralidad humana e involucra la corporeidad, las emociones pero igualmente la dimensión social y colectiva, de tal manera que ningún agente pueda controlar la totalidad de las consecuencias de sus acciones. Las historias que se desarrollan, las acciones y reacciones de cada quien son el juego del azar y de la imprevisibilidad. Conocemos el peligro totalitario que constituiría el hecho de asimilar la historia de los hombres a un

¹ Varela, F., *Connaître. Les sciences cognitives. Tendances et perspectives*. Éditions du Seuil, Paris, 1989: 97.

² Aristote, *La Métaphysique*, Livre θ, 6 & 8, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1981: 498-517.

artefacto y de pretender definir de una vez por todas, el sentido de la aventura humana. La praxis nace de la complejidad humana y de la capacidad que tienen los hombres para generar historias y formas culturales mientras que la poiesis es una actividad mucho más previsible: la poiesis puede presentarse como el hecho de efectuar una transformación sobre un estado de cosas.

De hecho, Gilbert Hottois³ describe la lógica de la acción en la lógica deóntica de 1963 (DL63), como la introducción de dos operadores (d , para la efectuación y f , para la abstención) sobre la lógica del cambio la cual había agregado un operador de cambio (T) a los signos del cálculo proposicional: así, $d(pT-p)$ corresponde a la acción de destruir el estado de cosa p , mientras que $f(pT-p)$ corresponde la acción de dejar persistir el estado de cosas p . DL63 contempla así ocho tipos de acciones correspondiendo a cuatro efectuaciones y cuatro abstenciones:

$d(pTp)$	hacer persistir
$f(pTp)$	dejar desaparecer
$d(pT-p)$	destruir
$f(pT-p)$	dejar persistir
$d(-pTp)$	producir
$f(-pTp)$	dejar ausente
$d(-pT-p)$	mantener la ausencia
$f(-pT-p)$	dejar surgir

Esta concepción de la acción da la prioridad a los estados de cosas que resultan de la acción consciente y no a la acción misma como desempeño de una actividad física. El actor tiene en la mente el resultado deseable de su acción, no la acción. Tal concepción sería satisfactoria si la acción se limitara a la administración de las cosas o la gestión de los conflictos, pero no da cuenta del carácter aleatorio de la acción en la vida cotidiana.

³ Hottois, G., *Penser la logique*, Éditions Universitaires, Paris, 1989: 131-132.

Jean Piaget⁴ subrayaba el hecho que el recién nacido dispone solamente de su propia actividad y que aún el acto más simple de reconocimiento de un objeto puede solamente ser entendido en los términos de su propia actividad. La acción es primordial para la cognición del recién nacido. Para la explicación de la acción, no podemos limitarnos a teorías fundamentadas en la responsabilidad de una transformación de estados de cosas. El estudio de la cognición requiere la toma en cuenta de esta dimensión sensorio-motriz del tipo de la que encontramos en la fenomenología.

Varios filósofos de la tradición existencialista han abordado el tema de la experiencia corporal del mundo, rechazando la disociación clásica entre percepción y acción. Consideraban la percepción como parte integral de la actividad corporal. Antes de Merleau-Ponty, Heidegger había tomado sus distancias con la concepción trascendental de la intencionalidad de Brentano y Husserl. Para Brentano y Husserl, el término 'intencionalidad' traduce el hecho de que los estados mentales (como la percepción, la creencia, el deseo, el miedo, la duda, etc.) ocurren siempre en relación con un objeto o están siempre dirigidos hacia un objeto determinado por cierta descripción. Es decir, que la concepción de la intencionalidad Brentano y Husserl supone un contenido intencional o representacional; supone una propiedad mental que dé cuenta de la posibilidad de la orientación de un estado mental hacia un objeto.

Husserl define la fenomenología como el estudio de dicho contenido intencional que se mantiene presente en la mente una vez que hemos puesto el mundo entre paréntesis (después de la reducción eidética). Al contrario, Heidegger se opone a la posición husserliana según la cual la relación de una persona con el mundo y con las cosas del mundo tenga que estar siempre mediatizada por un contenido intencional. Para

⁴ Piaget, J., *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, 1937.

· Las críticas de Heidegger respecto a la fenomenología trascendental son expresadas en *Ser y Tiempo* y *Problemas básicos de la fenomenología* (curso universitario impartido por Heidegger en 1927, año de la publicación de *Ser y Tiempo*).

Heidegger, ni el acto contemplativo de conocimiento, ni la acción práctica deben ser entendidos como una relación entre un sujeto y un objeto independiente.

Heidegger rechaza toda forma de intencionalidad que haga referencia a un contenido intencional o representacional:

"La idea de un sujeto que tendría vivencias intencionales sólo en su esfera, sin estar afuera, quedándose encerrado en una caja, es algo sin sentido que desconoce la estructura ontológica fundamental del ente que nosotros mismos somos."⁵

La forma de intencionalidad privilegiada por Heidegger no es tampoco la intencionalidad de la práctica, concebida como la experiencia de un sujeto independiente que sería la causa consciente de sus acciones (lo que ocurre solamente en el caso relativamente excepcional de la acción deliberada). Debemos rechazar la idea de un sujeto que se mantendría afuera del mundo, miraría las cosas y situaciones a partir de un puesto de observación neutro, y actuaría siempre de manera deliberada. Más bien, lo que se produce y se impone a nosotros está prescrito por la estructura de la situación en la que estamos.

Fuera del caso límite de la acción deliberada (en la cual la experiencia de la acción es una experiencia de la intención en acción, propia a un individuo causando su propio movimiento), nuestra conducta (*Verhalten*) es una actividad dirigida sin carácter de evento mental, interior, privada. Se trata de una experiencia cualitativa del mundo, una sensibilidad a la especificidad de una situación. En la habilidad a responder a una situación de la vida cotidiana, la experiencia en acción es la experiencia de un flujo regular de habilidad relativo a la aprehensión del ámbito.

La experiencia de la acción puede a menudo ser descrita como la experiencia de una recalibración de nuestras actitudes en función de las exigencias prescritas por una situación determinada sin que sea necesario analizar los elementos constitutivos de dicha situación. La estructura de una situación solicita el cuerpo de un individuo cuya

⁵*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985: 89.

actividad consiste sobre todo en una rectificación de sus actitudes y movimientos, con el fin de establecer una relación satisfactoria con el ámbito. Generalmente, estas actividades de recalibración de nuestras actitudes son inconscientes y no nos dan la sensación de un esfuerzo.

En contraste, en los casos difíciles, tenemos que movilizar nuestra atención y pasar a una intencionalidad deliberada del tipo sujeto/objeto. El hecho que nuestras acciones se prestan a una descripción en tercera persona no nos autoriza a pretender que todas nuestras acciones son acciones deliberadas y que la intencionalidad primordial es la intencionalidad mental o representacional. Heidegger prefiere dar la prioridad a la intencionalidad del *Dasein* (manera humana de ser) que es la intencionalidad de la experiencia de una situación determinada.

Sin embargo, Heidegger precisa que dicha experiencia no es un flujo indiferenciado, pues la habilidad a reaccionar en las situaciones humanas toma en cuenta los intereses del individuo. Lo que da a nuestras acciones este carácter de acciones voluntarias o deliberadas es que nuestras reacciones frente a situaciones de tensión se pueden leer o describir como la búsqueda consciente de un estado benéfico para el individuo. En esto, podemos decir que nuestra conducta está dirigida.

Si preguntamos a un individuo lo que está haciendo, podrá dar una respuesta en términos mentalistas, segmentando lingüísticamente el flujo de sus actividades. Sin embargo, dicha segmentación lingüística o social de la conducta (*Verhalten*) no debe ocultar que la conducta no se reduce a los actos de la conciencia, cuya explicitación tiene tendencia a disimular el carácter fenomenológico de la acción. Heidegger subraya que para ganar el acceso fenomenológico al ser que se encuentra en actividades cotidianas, es necesario relativizar nuestras tendencias a explicitar nuestras acciones. Si logramos dejar las cosas mismas mostrarse como son en sí mismas, constatamos que sus rasgos o propiedades desaparecen:

“La particularidad de lo que es inmediatamente utilizable es de difuminarse de cierto modo detrás de su utilizabilidad (*Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen*), para ser precisamente utilizable en el sentido propio del mundo”⁶.

La experiencia que tenemos de nuestro cuerpo se distingue de la experiencia que tenemos de los objetos exteriores. Nuestra experiencia del cuerpo nos da acceso a un complejo significativo que no procede de una conciencia constituyente universal. El cuerpo nos enseña un modo de unidad que no es la subsunción bajo una ley lógica, sino un campo de posibilidades y aptitudes. Por medio de nuestro cuerpo, desarrollamos y perfeccionamos la capacidad de actuar en situaciones particulares. No se trata solamente de adaptarse a situaciones determinadas. Más bien se trata de vivir óptimamente estas situaciones y habitar el mundo.

En *Ser y tiempo*, Heidegger ha subrayado tres aspectos importantes en que la acción difiere del comportamiento mecánico:

- 1) La habilidad para reaccionar es un modo de la vigilancia (*Erfahrung*). No se trata de un evento mental privado.
- 2) El comportamiento es adaptable y se afronta a la situación de manera diversa.
- 3) Si la situación se vuelve difícil, entonces movilizamos nuestra atención y pasamos a una intencionalidad deliberada de tipo sujeto/objeto.

Heidegger pensaba que la mayor parte de nuestra actividad cotidiana no implica ningún contenido intencional desplegando sus condiciones de satisfacción, pero sí implica una capacidad abierta de reacción a una *Gestalt*. En breve, toda actividad humana (ya sea involuntaria o deliberada) exige una orientación o familiaridad de trasfondo (*Umsicht*). Para que una persona pueda dirigirse hacia cierto tipo de objeto, es decir, para utilizarlo o percibirlo, debe existir cierta correlación entre la habilidad a reaccionar en general de la persona y la totalidad de los objetos entre los cuales el objeto se ubica. Esta concepción anticipa la idea de Heidegger (expresada en el párrafo 69^a de *Sein und Zeit*) de una familiaridad de trasfondo no consciente por medio de la cual el *Dasein* se construye (*sich 'auskennt'*) un camino en su ambiente público. Dicha familiaridad de

⁶ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 :69.

trasfondo es la base de nuestro mundo social, y expresa la crítica de la idea que nuestras acciones sean guiadas por un contenido intencional.

Lo que los deportistas llaman 'flujo' (*flow*) traduce esta idea de una inmersión en una situación particular. El tenista actúa en la cancha sin que sus acciones exijan deliberación cualquiera. La mayor parte de nuestras acciones cotidianas (caminar, comer, viajar, conducir, pero también hablar, convivir) suceden en este 'flujo continuo', aunque tengamos, por tradición (en particular, por influencia de la psicología popular, tendencia a explicar las conductas en términos de actitudes proposicionales como las creencias y los deseos), es decir, aunque tengamos tendencia a privilegiar la explicación en tercera persona sobre el modelo sujeto/objeto. Así como lo expresa Aaron Gurwitsch:

"Nuestras acciones no son determinadas por nosotros como personas ubicadas afuera de la situación... Nosotros nos encontramos en la situación... La situación nos absorbe. Esto se opone a la idea de 'confrontación', 'observación o representación de objetos' en virtud de una conciencia objetivante".⁷

Nuestro cuerpo es un sistema de potencias motrices o potencias perceptivas, pero no es un objeto para un *cogito*: es más bien un sistema de significaciones vividas (o sistema de significaciones experienciales) que tiende hacia su equilibrio. Para ser consistente con esta concepción del cuerpo, en lugar de decir "tengo un cuerpo", sería más conveniente decir "soy mi cuerpo". Así, no pensaríamos el cuerpo como un objeto. Merleau-Ponty lo expresa en esta forma:

"La experiencia del propio cuerpo nos revela un modo de existencia ambiguo. Si trato de pensarlo como un haz de procesos en tercera persona ('visión', 'motricidad', 'sexualidad') advierto que estas 'funciones' no pueden estar vinculadas entre sí y con el mundo exterior por unas relaciones de causalidad, están todas confusamente recogidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto... Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así, la experiencia del propio cuerpo se opone al

⁷ *Human encounters in the social world*: 67, Duquesne University Press, 1979.

movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad".⁸

Lo que hacen los procesos de descripción en tercera persona del cognitivismo clásico consiste en reificar unos aspectos de nuestra corporeidad y nuestra actividad. Este tipo de reificación es reduccionista en la medida en que desconoce muchos rasgos de nuestra corporeidad y nuestra actividad efectiva. Por ejemplo, la adopción de modelos funcionalistas (los cuales no se preocupan del sustrato de implementación de una función cognitiva) no toma en cuenta la química del cerebro aunque ésta parezca tener un papel importante en el desarrollo de nuestras emociones. Son poco naturales en el sentido propio de este término: parecen poco conformes con las costumbres de prodigalidad, redundancia, improvisación, bricolaje local que se manifiestan en la naturaleza. En breve, son demasiado austeros, económicos, jerárquicos y su concepción impecable revela una voluntad deliberada de alcanzar ciertas metas. En comparación, la recomendación de Merleau-Ponty de vivir nuestro cuerpo para conocerlo parece más conforme a la realidad natural. En primer lugar, importa considerar nuestro cuerpo y su actividad como comprometidos en un proceso vital. En segundo lugar están comprometidos en un proceso social.

Los fenomenólogos estaban familiarizados con el aspecto globalizante de la percepción y la acción, y los estudiaron sistemáticamente en los 'horizontes perceptivos': conviene tomar conciencia del fenómeno básico de la distinción fondo/figura (esta distinción es indispensable para que haya percepción, pues todo objeto nos aparece sobre un trasfondo más o menos determinado). No se necesita que el trasfondo sea completamente determinado para permitir la discriminación de la forma individualizada y limitada de la figura. La figura posee rasgos específicos bien definidos (o, mejor dicho, una forma que moviliza la atención y contribuye a la percepción), mientras que el trasfondo es solamente todo lo que no es la figura. Sabemos que esta indeterminación del trasfondo tiene un papel importante en la percepción humana. Desde el principio de

⁸ *Fenomenología de la percepción*, traducción Jem Cabanes, Planeta-Agostini, Mexico, 1993: 215.

la *Fenomenología de la percepción* (obra publicada en 1945), Merleau-Ponty subraya la necesidad de considerar el aspecto situado de la percepción:

"Cuando la *Gestalttheorie* nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que obtenerse pueda, no tenemos ante nosotros un carácter contingente de la percepción de hecho que nos deja en libertad, en un análisis ideal, para producir la noción de impresión. Tenemos la definición misma del fenómeno perceptivo; aquello sin lo cual no puede decirse de un fenómeno que sea percepción. El 'algo' perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un 'campo'. Una región verdaderamente homogénea, sin ofrecer *nada que percibir*, no puede ser dato de *ninguna percepción*. La estructura de la percepción efectiva es la única que pueda enseñarnos lo que es percibir. La impresión pura no sólo es, pues, imposible de hallar, sino también imperceptible y, por ende, impensable como momento de la percepción".⁹

Según el análisis de los partidarios de la teoría de la forma (*Gestalttheorie*), lo que define el fenómeno de globalización es que la interpretación de un elemento cualquiera depende del todo del cual es una parte. Es decir, que las partes extraen su significado de un todo (lo cual puede perfectamente ser una simple *expectativa* o anticipación por parte del sujeto quien percibe: los psicólogos de la forma mencionan frecuentemente el ejemplo de un ritmo como forma de 'globalización temporal' que no existe en ninguna nota musical individual, sino en el conjunto, en las anticipaciones de los oyentes que son perfectamente capaces de anotar un cambio o un error en el ritmo. Lo que cuenta en tanto como parte, está definido en función del todo. Para los psicólogos de la *Gestalttheorie*, la forma no es separable del contenido, y la anticipación global no es separable de la manera en que la vivimos corporalmente.

Para Merleau-Ponty, la teoría de la inscripción corporal ya es una teoría de la percepción. Desarrolla su teoría de la percepción en conformidad con las ideas de la *Gestalttheorie*. Considera que es nuestro cuerpo el que capta un ritmo, pues tenemos una disposición corporal que reacciona a este motivo sonoro. Esta disposición corporal no es una regla inscrita en nuestra mente y susceptible de ser expresada independientemente de este hecho vivido: la actividad que consiste en anticipar notas musicales.

⁹ *Fenomenología de la percepción*, traducción: Jem Cabanes, Planeta-Agostini, México, 1993 : 25-26.

De una manera general, el aprendizaje de una nueva actividad (por ejemplo, cuando aprendemos a conducir, bailar, hablar una lengua extranjera) consiste en la lenta y paciente adquisición de automatismos en la práctica de esta actividad. En esta perspectiva, el aprendizaje está concebido como la adquisición de un esquema corporal o una *Gestalt* muscular que da más flexibilidad a nuestra actividad. Algunos neurofisiólogos o psicólogos de la percepción, como Paul Bach-y-Rita y Kevin O'Regan, subrayan el papel de nuestro cuerpo en la percepción visual: tanto la interpretación de la perspectiva como la sensibilidad a unos detalles hacen intervenir acciones y anticipaciones coordinadas. Las constantes perceptivas parecen provenir de acciones que consisten en desplazamientos reales o virtuales de la mirada o de los órganos de la vista.

Además, el rol de nuestro cuerpo se manifiesta también en nuestras aptitudes exploratorias, haciendo intervenir en la vivencia algunas correspondencias entre nuestras diferentes modalidades sensoriales cuando, por ejemplo, vemos y tocamos al mismo tiempo el mismo objeto. En este sentido, la adquisición progresiva de una aptitud es algo más complejo que la simple síntesis intelectual de estímulos aislados que provienen del mundo externo. Rechazando las teorías mecanicistas clásicas del aprendizaje, Merleau-Ponty escribe:

"Toda teoría mecanicista tropieza con el hecho de que el aprendizaje es sistemático: el sujeto no conecta unos movimientos individuales con unos estímulos individuales, sino que adquiere el poder de responder, mediante cierto tipo de soluciones, a una cierta forma de situaciones, las situaciones pudiendo variar ampliamente de un caso a otro, los movimientos de respuesta pudiendo confiarse ora a un órgano efector, ora a otro, situaciones y respuestas asemejándose, en los diferentes casos, mucho menos por la identidad parcial de los elementos que por la comunidad de su sentido."¹⁰

Merleau-Ponty concibe el cuerpo como un sistema de equivalencias y transposiciones inter-sensoriales. La percepción de un objeto y la adquisición de una nueva disposición movilizan la operación coordinada del conjunto de los órganos sensoriales del cuerpo. Además, nuestro cuerpo presenta la particularidad de procurarnos una cierta

¹⁰ *ibidem* : 159.

retroalimentación de la 'información' que nos provee un objeto del mundo o una situación particular, permitiéndonos asegurarnos que hemos identificado correcta o adecuadamente este objeto o situación. En tanto que seres encarnados, no tenemos que verificar la presencia de rasgos específicos o de una serie específica de rasgos, pues es suficiente para nosotros asegurarnos que logramos actuar con los objetos o situaciones en función de nuestras anticipaciones o expectativas.

Merleau-Ponty entiende la motricidad como tipo de intencionalidad. Nuestra aptitud para resolver los problemas prácticos de la vida cotidiana no requiere que estos problemas sean definidos en términos de un conjunto de rasgos específicos. Se trata más bien de lo que Merleau-Ponty (siguiendo la intuición de Heidegger según la cual debemos liberarnos de nuestros prejuicios cartesianos sobre el contenido mental, si queremos entender en qué consisten las actividades de la vida cotidiana) llama una 'captación motriz de una significación motriz'. En este tipo de 'captación', el papel del cuerpo es más fundamental que el análisis de las características de la actividad práctica o los rasgos particulares de la habilidad solicitada. Tomando el ejemplo de la adquisición del hábito del baile, Merleau-Ponty escribe:

"Adquirir el hábito del baile, ¿no es hallar por análisis la fórmula del movimiento y recomponerlo, guiándose por este trazado ideal, con el auxilio de los movimientos ya adquiridos, los del andar y el correr? Mas para que la fórmula del baile nuevo integre a sí algunos de los elementos de la motricidad general, se requiere, primeramente, que haya recibido como una consagración motriz. Es el cuerpo, como se ha dicho frecuentemente, el que 'atrapa' (*kapiert*, dice Heidegger) y 'comprende' el movimiento. La adquisición de la habilidad es la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz".¹¹

Así, Merleau-Ponty ve la motricidad como un tipo original de intencionalidad, en el que la conciencia no es un 'pienso que' sino un 'puedo' expresado en nuestros movimientos. En el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto, se encierra una referencia al objeto. No se trata de la referencia a un objeto representado. Se trata de la cosa determinada en que nos proyectamos por nuestras acciones, de tal manera que la

¹¹ *ibidem* : 160.

conciencia es la relación a esta cosa por el intermediario del cuerpo. En cuanto al aprendizaje, Merleau-Ponty escribe:

"Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su 'mundo', y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna. La motricidad, pues, no es como una criada de la conciencia, que transportaría el cuerpo a aquel punto del espacio que primero nos habríamos representado. Para poder mover nuestro cuerpo hacia un objeto, se precisa, primero, que el objeto exista para él, es preciso, pues, que nuestro cuerpo no pertenezca a la región del 'en-sí'."¹²

Además, la experiencia motriz toma en cuenta la estructura objeto-horizonte identificada por Husserl. El resultado de nuestros actos de percepción es la constitución de objetos, pero el horizonte es lo que asegura la identidad del objeto en el curso de una exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que ya tiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir.

En las *Ideas*¹³, Husserl llamaba 'horizonte exterior' a este trasfondo indeterminado que confiere por contraste sus contornos a la figura. Este 'horizonte exterior' permite dar cuenta del hecho que, cuando dirigimos nuestra atención sobre una cosa particular, podemos dejar afuera del campo de nuestra atención todo un trasfondo de información que no está por lo tanto excluido.

Además, este 'horizonte exterior' se distingue del 'horizonte interior', que es un segundo tipo de indeterminación perceptiva (resultando del punto de vista necesariamente limitado impuesto por nuestra corporeidad) menos borrosa que la indeterminación del 'horizonte exterior, el 'horizonte interior' da cuenta del hecho que percibimos solamente una parte de los aspectos de los objetos que observamos. Por ejemplo, percibimos en un momento dado solamente tres lados de un cubo. Si, después, podemos tener la experiencia de los otros lados de este cubo, somos capaces de sentir los seis lados como presentes en permanencia, aunque algunos de ellos estén ocultos por lo que nos está directamente presentado. El 'horizonte interior' nos permite aprehender un

¹² *ibidem* : 156.

¹³ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer, Halle, 1926.

objeto como un todo cuya descripción se puede enriquecer a lo largo de nuestras percepciones sucesivas.

Al decir que el 'horizonte exterior' está más o menos indeterminado, no despreciamos su contribución a la actividad de percepción, ni el hecho que el sujeto quien percibe, tenga conciencia de aquello. Aunque este sujeto fije su atención sobre una parte de su entorno, es consciente de que esta parte que requiere su atención no existe de manera aislada. Es consciente del trasfondo donde se ubica el objeto observado, de la misma manera que es consciente de sus expectativas en cuanto a este objeto. Así, la experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso excepcional o atípico de conocimiento: nos proporciona una manera directa de acceder al mundo y al objeto. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas 'representaciones' o subordinarse a una 'función simbólica' u 'objetivante'. El tipo de conciencia que nos proporcionan nuestra percepción y nuestra experiencia motriz se distingue de la conciencia cartesiana que ve en toda significación un acto de pensamiento. Al contrario, la experiencia motriz nos da a ver una imposición del sentido independientemente de los *cogitata*.

Merleau-Ponty explica que nuestro cuerpo está indisolublemente relacionado con nuestra aprehensión del mundo:

- 1) Por su rol en la producción de los gestos necesarios para la conservación de la vida, nuestro cuerpo propone a nuestro alrededor un mundo biológico.
- 2) Por la creación de hábitos motores y el perfeccionamiento de hábitos adquiridos.

En un pasaje famoso de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty desarrolla este tema del cuerpo coordinador de mis acciones y proveedor de un acceso al mundo:

"El cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. Quiero coger un objeto y ya, en un punto del espacio en el que yo no pensaba, se eleva hacia el objeto este poder de prensión que es mi mano. Muevo mis piernas no en tanto que están en el espacio a ochenta centímetros de mi cabeza, sino en tanto que su potencia ambulatoria prolonga hasta abajo mi intención motriz. Las regiones principales de mi cuerpo están consagradas a unas

acciones, participan en su valor, y es un mismo problema saber por qué el sentido común pone en la cabeza la sede del pensamiento y cómo el organista distribuye en el espacio del órgano las significaciones musicales. Pero nuestro cuerpo no es solamente un espacio expresivo entre todos los demás. Eso es solamente el cuerpo constituido. Es el origen de todos los demás, el movimiento de expresión, lo que proyecta hacia fuera las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos. Si nuestro cuerpo no nos impone, como lo hace con el animal, unos instintos definidos desde el nacimiento, si es él, cuando menos, el que da a nuestra vida la forma de la generalidad y que prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales. En este sentido, nuestra naturaleza no es una vieja costumbre, puesto que la costumbre presupone la forma de pasividad de la naturaleza. El cuerpo es nuestro medio general de poseer el mundo”.¹⁴

Esta fórmula de Merleau-Ponty “vivir nuestro cuerpo para conocerlo”, servirá de conclusión a este trabajo. Se puede entender de la manera siguiente. Importa considerar nuestro cuerpo y sus modos de categorización y acción como comprometidos en un proceso de vida, es decir, un proceso finito que se desarrolla durante el tiempo de nuestra vida. Los organismos vivos son capaces de aprendizaje en función de la experiencia, pero no es su preocupación primordial. El aparato sensorio-motriz es constitutivo de una red de conductas organizadas que tiene su propia estructura: la regulación que se expresa por una reacción diferenciada del organismo en respuesta a una perturbación que proviene del medio ambiente. En esto la intencionalidad pertinente no es la intencionalidad de un contenido proposicional, ni la intencionalidad de una práctica, sino la intencionalidad de una situación. Nuestro cuerpo actúa en situación. En el caso de los organismos capaces de representación simbólica, las regulaciones sensorio-motrices pueden ser reconstruidas al nivel representativo. Uno de los efectos notorios de esto es que los seres capaces de representación pueden distanciarse de la esfera de la acción y considerarla objetivamente. Esta perspectiva puede dar lugar a derivas peligrosas que han sido denunciadas por varios autores quienes rechazan la asimilación de la acción a un comportamiento mecánico.

¹⁴ *op. cit.*: 163.