

maurice merleau-ponty

## *fenomenología de la percepción*

méxico, fce, 1957. primera edición en francés, 1945

traducción de emilio uranga.

### *primera parte*

#### **el cuerpo**

nuestra percepción termina en los objetos, y el objeto, una vez constituido, se presenta como la razón de todas las experiencias que de él hemos tenido o que podremos tener. por ejemplo, veo la casa vecina bajo cierto ángulo, se la vería de otra manera desde la orilla derecha del sena, de otra manera desde el interior, de otra manera todavía desde un avión; la casa *misma* no es ninguna de estas apariciones, es, como decía leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles, es decir, el término sin perspectiva de donde se las puede derivar a todas, es la casa vista desde ninguna parte. pero ¿qué quieren decir estas palabras? ver, ¿no es siempre ver desde alguna parte? decir que la casa misma no es vista de ninguna parte, ¿no es lo mismo que decir que es invisible? sin embargo cuando digo que veo la casa con mis ojos, ciertamente no digo nada de objetable: no entiendo que mi retina y cristalino, que mis ojos como órganos materiales funcionan y me la hacen ver: interrogándome sólo a mí mismo, no sé nada de ello. lo que quiero expresar es una determinada manera de llegar al objeto, la "mirada", que es tan indudable como mi propio pensamiento, directamente conocida por mí. nos es menester comprender cómo la visión se hace desde alguna parte sin estar encerrada en su perspectiva.

ver un objeto significa o bien tenerlo en el margen del campo visual y poder fijarlo, o bien responder efectivamente a esta sollicitación fijándolo. cuando lo fijo, me anclo en él, pero este "paro" de la mirada no es más que una modalidad de su movimiento: prosigo en el interior del objeto la exploración que, hace un momento, planeaba sobre todos, en un solo movimiento cierro el paisaje y abro el objeto. las dos operaciones no coinciden por azar: no son las contingencias de mi organización corporal -por ejemplo, la estructura de mi retina- las que me obligan a ver el contorno ligeramente si es que quiero ver el objeto claramente. inclusive si no supiera nada de los conos y bastoncillos, concebiría que es necesario adormecer el contorno para ver mejor el objeto y perder en fondo lo que se gana en figura, porque mirar el objeto es hundirse en él, y los objetos forman un sistema en que uno no puede mostrarse sin ocultar los otros. más precisamente dicho, el horizonte interior de un objeto no puede convertirse en objeto sin que los objetos que lo rodean se conviertan en horizonte y la visión es un acto de dos caras. porque no identifico el objeto detallado, que ahora tengo, con aquel sobre el cual se deslizaba mi mirada hace un momento comparando expresamente estos detalles con un recuerdo de la primera vista de conjunto. cuando en una película el aparato apunta sobre un objeto y se acerca para darnoslo agigantado, podemos muy bien *recordar* que se trata del cenicero o de la mano de un personaje, pero efectivamente no lo identificamos. esto se debe a que la pantalla no tiene horizontes. por el contrario, en la visión, si fijo mi mirada en un fragmento del paisaje, se anima y se despliega, los objetos restantes se van al margen y se adormecen, pero no

dejan de estar ahí. ahora bien, con ellos, tengo a mi disposición sus horizontes, en los cuales está implicado, visto en visión marginal, el objeto que fijo actualmente. el horizonte es, pues, aquello que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato de la potencia próxima que conserva mi mirada sobre objetos que acaba de recorrer y que tiene ya sobre los nuevos detalles que va a descubrir. ningún recuerdo expreso, ninguna conjetura explícita podrían desempeñar este papel; no darían sino una síntesis probable, en tanto que mi percepción se da como efectiva. la estructura objeto-horizonte, es decir, la perspectiva, no me perturba pues cuando quiero ver el objeto: si es el medio que tienen los objetos para disimularse, es también el medio que tienen para develarse. ver es entrar en un universo de seres que *se muestran* y no se mostrarían si no pudieran esconderse unos detrás de otros o detrás de mí. en otras palabras: mirar un objeto es habitarlo y desde ahí captar todas las cosas según la cara que vuelven hacia él. pero, en la medida en que también las veo a ellas, quedan como habitaciones abiertas a mi mirada, y, virtualmente situado en ellas, apercibo ya, bajo ángulos diferentes, el objeto central de mi visión actual. de este modo, todo objeto es el espejo de todos los demás. cuando miro la lámpara puesta en mi mesa, le atribuyo no sólo las cualidades visibles desde mi lugar, sino también las que la chimenea, los muros, la mesa pueden “ver”, el dorso de mi lámpara no es otra cosa sino la cara que “muestra” a la chimenea. puedo ver un objeto en cuanto que los objetos forman un sistema o un mundo en que cada uno de ellos dispone a los otros en torno suyo, como espectadores de sus aspectos escondidos y garantía de su permanencia. toda visión de un objeto, por mi parte, se reitera instantáneamente entre todos los objetos del mundo que son captados como coexistentes, porque cada uno de ellos es, en resumen, lo que los otros “ven” de él. nuestra fórmula anticipada hace un instante tiene que ser modificada; la casa misma no es la casa vista desde ninguna parte, sino la casa vista desde todas partes. el objeto acabado es translúcido, está penetrado en todas sus partes por una infinidad actual de miradas que se cortan en su profundidad y nada dejan oculto.

lo que acabamos de decir es la perspectiva espacial, podríamos decirlo también de la perspectiva temporal. si observo la casa atentamente, y sin ninguna idea, tiene un aire de eternidad y emana de ella una especie de estupor. sin duda que la veo desde un determinado punto de mi duración, pero es la misma casa que veía ayer un día menos vieja; se trata de la misma casa la contemple un viejo o un niño. sin duda, la casa misma tiene su edad y sus cambios; pero, inclusive si mañana se derrumba, será verdadero para siempre que hoy ha sido, todo momento del tiempo invoca como testimonios todos los demás, muestra, al sobrevivir, “cómo debía suceder eso” y “cómo acabará eso”, todo presente funda definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de todos los demás, el objeto es, pues, visto desde todos los tiempos como es visto desde todos los lugares, y por el mismo intermediario, la estructura de horizonte. el presente retiene aún en su mano el pasado inmediato, sin ponerlo como objeto, y como a la vez éste retiene de la misma manera el pasado inmediato que lo ha precedido, el tiempo transcurrido se recobra por entero y es captado en el presente. lo mismo acontece con el advenir inminente que tendrá también su horizonte de inminencia. pero, con mi pasado inmediato, he tenido también el horizonte de advenir que le rodeaba, tengo, pues, mi presente efectivo visto como advenir de ese pasado. con el advenir inminente, tengo el horizonte de pasado que le rodeará; tengo, pues, mi

presente efectivo como pasado de este advenir. de este modo, gracias al doble horizonte de retención y protensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, de inmediato arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y convertirse en un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo.

una vez más, sin embargo, mi mirada humana no *pone* nunca del objeto sino una cara, inclusive si, por medio de los horizontes, apunta de todas las demás. no debe ser confrontada con las visiones precedentes o con las de otros hombres, sino por intermedio del tiempo y del lenguaje. si concibo, a imagen de la mía, las miradas que, desde todas partes, taladran la casa y definen la casa misma, aún no tengo sino una serie concordante e indefinida de perspectivas sobre el objeto, no tengo el objeto en su plenitud. de igual manera, aunque mi presente concentre en sí mismo el tiempo transcurrido y el tiempo por venir, no los posee sino en intención y si, por ejemplo, la conciencia que tengo ahora de mi pasado me parece recubrir exactamente lo que fue, este pasado que pretendo recoger en sí mismo no es el pasado en persona, es mi pasado tal como lo veo ahora y quizá lo he alterado. de igual modo, en el advenir, desconoceré quizá el presente en que vivo. desde este modo, la síntesis de los horizontes no es sino una síntesis presuntiva, no opera con certidumbre y con precisión sino en el contorno inmediato del objeto. no tengo en la mano el contorno lejano: no está hecho ya de objetos o de recuerdos todavía discernibles, sino que se trata de un horizonte anónimo que no puede aducir testimonio preciso, deja el objeto inacabado y abierto como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva. por esta abertura se desliza la sustancialidad del objeto. si debe alcanzar una densidad perfecta, en otras palabras, si debe haber un objeto absoluto, es menester que se dé una infinidad de perspectivas diferentes concentradas en una rigurosa coexistencia y que sea dado como visión única de mil miradas. la casa *tiene sus* caños de agua, *su* solar, quizás sus cuarteaduras que se agrandan calladamente en el espesor de los muros. no los vemos, pero *los tiene* de la misma manera que sus ventanas o sus chimeneas que nos son visibles. olvidaremos la percepción presente de la casa: siempre que podamos confrontar nuestros recuerdos con los objetos a los cuales se refieren, habida cuenta de otros motivos de error, nos quedamos sorprendidos de los cambios que se deben a su propia duración. pero creemos que hay una verdad del pasado, apoyamos nuestra memoria en una inmensa memoria del mundo, en la cual figura la casa tal cual fue verdaderamente en aquel día y funda su *ser* de este momento. tomado en sí mismo- y como objeto exige que se lo tome así -, el objeto no tiene nada de envolvente, está patente por entero, sus partes coexisten cuando nuestra mirada las recorre una a una, su presente no borra su pasado, su advenir no borrará su presente. la posición de un objeto nos hace, pues, rebasar los límites de nuestra experiencia efectiva que se desploma de un ser extraño, de tal manera que, al fin y al cabo, cree sacar de sí todo lo que nos enseña. este éxtasis de la experiencia hace que toda percepción sea percepción de algo.

obsesionado por el ser, y olvidando el perspectivismo de mi experiencia, lo trato de aquí en adelante como objeto, lo deduzco de una relación entre objetos. considero mi cuerpo, que es mi punto de vista sobre el mundo, como uno de los objetos de este mundo. la conciencia que tenía de mi mirada como medio de conocer, la sofoco y trato a mis ojos como fragmentos de materia. a partir de entonces, toman su lugar en el mismo espacio objetivo en que intento situar el objeto exterior y creo engendrar la perspectiva percibida por la proyección de los objetos sobre mi retina. de igual manera,

trato mi propia historia perceptiva como resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista sobre el tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los otros, mi duración en un reflejo o en un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo. de igual manera, finalmente, si los objetos que rodean a la casa o la habitan permanecieran lo que son en la experiencia perceptiva, es decir, miradas asignadas a una determinada perspectiva, la casa no estaría puesta como ser autónomo. de este modo, la posición de un único objeto en el sentido pleno exige la composición de todas estas experiencias en un único acto politético. con ello rebasa la experiencia perceptiva y la síntesis de los horizontes - como la idea de un *universo*, es decir, de una totalidad acabada, explícita, en que las relaciones sean de determinación recíproca, rebasa la de un *mundo*, es decir, una multiplicidad abierta e indefinida en que las relaciones son de implicación recíproca<sup>1</sup>. me desprendo de mi experiencia y paso a la *idea*. como el objeto, la idea pretende ser la misma para todos, válida en todos los tiempos y en todos los lugares, y la individuación del objeto en un punto del tiempo y del espacio objetivos aparece finalmente como la expresión de una facultad ponente universal<sup>2</sup>. no me ocupo ya de mi cuerpo, ni del tiempo, ni del mundo, tal cual los vivo en el saber ante predicativo, en la comunicación interior que tengo con ellos. no hablo sino de mi cuerpo en idea, del universo en idea, de la idea de espacio y de la idea de tiempo. de este modo se forma un pensamiento "objetivo" (en el sentido de kierkegaard) - el del sentido común y el de la ciencia -, que al fin y al cabo nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva de la que es, sin embargo, el resultado y la continuación natural. toda la vida de la conciencia tiende a poner objetos, puesto que no es conciencia, es decir, saber de sí, sino en tanto que se recupera y se recoge a sí misma en un objeto identificable. y, sin embargo, la posición absoluta de un único objeto es la muerte de la conciencia, puesto que coagula toda la experiencia, como un cristal introducido, en una solución la hace cristalizar de golpe.

no podemos quedarnos en esta alternativa de no comprender nada del sujeto o de no comprender nada del objeto. es menester que reencontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y que comprendamos cómo es que paradójicamente hay *para nosotros* el *en sí*. no queriendo prejuzgar nada, atenderemos literalmente al pensamiento objetivo y no le plantearemos problemas que él mismo no se plantea. si llegamos a encontrar la experiencia detrás de este pensamiento, este tránsito no será motivado sino por sus propias dificultades. observémoslo, pues, trabajando en la constitución de nuestro cuerpo como objeto, puesto que se trata de un momento decisivo en la génesis del mundo objetivo. se verá que el cuerpo propio elude, en la ciencia misma, el tratamiento que se le quiere imponer. y como la génesis del cuerpo objetivo no es sino un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo ligan a su contorno y, al fin y al cabo, nos revelará tanto al sujeto percipiente como al mundo percibido.

---

1 husserl, *umsturz der kopernikanischen lehre: die erde als ur-archebewegt sich nicht* (inédito).

2 "comprendo por la sola facultad de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis ojos", ii *méditation*, at., ix, p. 25.

## i. el cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista

la definición del objeto, como hemos visto, consiste en su existencia *partes extra partes* y, en consecuencia, no admite entre sus partes o entre sí mismo y otros objetos sino relaciones exteriores y mecánicas, sea en el sentido estrecho de un movimiento recibido y transmitido, sea en el sentido amplio de una relación de función a variable. si se quisiera insertar el organismo en el universo de los objetos y cerrar este universo a través suyo, sería menester traducir el funcionamiento del cuerpo al lenguaje del en sí y descubrir bajo el comportamiento la dependencia lineal del estímulo y del receptor, del receptor y del *empfinden*<sup>3</sup>. sin duda, se sabía que en el circuito del comportamiento surgen determinaciones nuevas, y la teoría de la energía específica de los nervios, por ejemplo, concedía desde luego al organismo el poder de transformar el mundo físico. pero junto con esto otorgaba a los aparatos nerviosos la potencia oculta de crear las diferentes estructuras de nuestra experiencia, y, mientras que la visión, el tacto, la audición, son otras tantas maneras de llegar al objeto, estas estructuras se encontraban transformadas en cualidades compactas y derivadas de la distinción local de los órganos puestos en juego. de este modo la relación del estímulo y de la percepción podía seguir siendo clara y objetiva, el acaecer psicofísico era del mismo tipo que las relaciones de la causalidad "mundana". la fisiología moderna no echa mano de estos artificios. no liga ya a diferentes instrumentos materiales las cualidades diferentes de un mismo sentido y los datos de los diferentes sentidos. en realidad, las lesiones de los centros e inclusive las de los conductores no se traducen por la pérdida de determinadas cualidades sensibles o de determinados datos sensoriales, sino por una indiferenciación de la función. ya lo hemos dicho más arriba: cualquiera que sea la localización de la lesión en las vías sensoriales y su génesis, se asiste, por ejemplo, a una descomposición de la sensibilidad a los colores; al principio, todos los colores están modificados, su tono fundamental sigue siendo el mismo, pero decrece su saturación: después el espectro se simplifica y se reduce a cuatro colores: amarillo, verde, azul, rojo púrpura, y a la vez todos los colores de ondas cortas tienden hacia una especie de azul, todos los colores de ondas largas hacia una especie de amarillo, pudiendo por otro lado variar la visión de un momento a otro, según el grado de fatiga. se llega por último a una monocromía en gris, aunque condiciones favorables (contraste, mucho tiempo de exposición) puedan momentáneamente suscitar la dicromía<sup>4</sup>. el progreso de la lesión en la sustancia nerviosa no destruye uno por uno los contenidos sensibles bien acabados, sino que hace más y más incierta la diferenciación activa de las excitaciones que aparece como la función esencial del sistema nervioso. de igual manera, en las lesiones no corticales de la sensibilidad táctil, si determinados contenidos (temperaturas) son más frágiles y desaparecen primero, no es que un territorio determinado, destruido en el enfermo, nos sirva para sentir el calor y el frío, puesto que la sensación específica se restituirá si se aplica un excitante suficientemente extendido<sup>5</sup>, sino que más bien que la excitación no consigue adquirir su forma típica sino bajo la acción de un estímulo más energético. las lesiones centrales parecen dejar intactas las cualidades y modificar, por el contrario, la organización espacial de los datos y la percepción de los objetos. es esto lo que había hecho suponer la existencia de centros gnósticos especializados en la localización y en la interpretación de las cualidades. en realidad, las investigaciones modernas muestran que las lesiones centrales actúan, sobre todo, elevando las cronaxias que en el enfermo están duplicadas dos o tres veces. la excitación produce sus efectos más lentamente, perduran mucho más tiempo, y la percepción táctil de lo áspero, por ejemplo, se encuentra alterada, puesto que supone una serie de impresiones circunscritas o una conciencia precisa de las diferentes posiciones de la mano<sup>6</sup>. la localización confusa del excitante no se explica por la destrucción de un centro localizador, sino por la nivelación de las excitaciones que no logran organizarse en un conjunto estable en el que cada una de ellas recibiría un valor unívoco y se traduciría en la conciencia por un cambio circunscrito<sup>7</sup>. de este modo, las excitaciones de un mismo sentido difieren no tanto por el instrumento material que utilizan sino por la manera en que los estímulos elementales se organizan espontáneamente entre sí, y esta organización es el factor decisivo, lo mismo en el nivel de las "cualidades" sensibles que en el de la percepción. esta organización, y no la energía específica del aparato interrogado, es la que permite que un excitante dé lugar a una sensación táctil o a una sensación térmica. si se excita en repetidas ocasiones con un cabello una región dada de la piel, se tienen primero percepciones puntuales, claramente distinguidas y localizadas todas las veces en el mismo punto. a medida que se repite la excitación, la localización se hace menos precisa, la percepción se difunde en el espacio y a la vez deja de ser específica: ya no es un contacto, es una quemadura, tanto de frío, cuanto de calor. más tarde el sujeto cree que el excitante se mueve y traza un círculo en su piel. finalmente no se siente nada<sup>8</sup>. ello quiere decir que la "cualidad sensible", las determinaciones espaciales de lo percibido e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de la situación de hecho que está fuera del organismo, sino que representan la manera en que el organismo aborda las estimulaciones y en que se refiere a ellas. una excitación no se percibe cuando toca un

3 cf. *la structure du comportement*, caps. i y ii.

4 j. stein, *pathologie der wahrnehmung*, p.365.

5 *id.*, *ibid.*, p. 358.

6 *id.*, *ibid.*, pp. 360s.

7 *id.*, *ibid.*, p. 362.

8 *id.*, *ibid.*, p. 364.

órgano sensorial que no “concuere” con ella<sup>9</sup>. la función del organismo en la recepción de los estímulos consiste, por decirlo así, en “concebir” una determinada forma de excitación<sup>10</sup>. el “acaecer psicofísico” no es, pues, del tipo de la causalidad “mundana”, el cerebro se convierte en el lugar de un “dar forma” que interviene incluso antes de la etapa cortical y que mezcla, desde su entrada en el sistema nervioso, las relaciones entre estímulo y organismo. la excitación es captada y reorganizada por funciones transversales que la hacen *asemejarse* a la percepción que va a suscitar. esta forma que se esboza en el sistema nervioso, este despliegue de una estructura, no me los puedo representar como una serie de procesos en tercera persona, como la transmisión del movimiento o la determinación de una variable por otra. no puedo tomar conocimiento de ella de una manera distante. si adivino lo que puede ser, es abandonando el cuerpo-objeto, *partes extra partes*, y refiriéndome al cuerpo del que tengo la experiencia actual, por ejemplo, a la manera como mi mano circunscribe el objeto que toca, anticipándose a los estímulos y esbozando ella misma la forma que voy a percibir. no puedo comprender la función del cuerpo viviente sino realizándola yo mismo y en la medida en que soy un cuerpo que se endereza hacia el mundo.

de este modo la exteroceptividad exige una puesta en forma de los estímulos, la conciencia del cuerpo invade el cuerpo, el alma se difunde por todas sus partes, el comportamiento desborda su sector central. pero se podría replicar que esta “experiencia del cuerpo” es, a su vez, una “representación”, un “hecho psíquico”, y que bajo este título está en el extremo de una cadena de acontecimientos físicos y fisiológicos, únicos que pueden ser contados como “cuerpo real”. ¿no es mi cuerpo exactamente como los cuerpos exteriores, un objeto que actúa sobre los receptores y da lugar, finalmente, a la conciencia de cuerpo? ¿no hay una “interoceptividad” como hay una “exteroceptividad”? ¿no es verdad que encuentro en el cuerpo unos hilos que los órganos internos envían al cerebro y que han sido instituidos por la naturaleza para dar al alma ocasión de sentir su cuerpo? procediendo así, la conciencia del cuerpo y del alma se ve rechazada, el cuerpo se convierte en esta máquina muy limpia que la noción ambigua de comportamiento no ha podido hacernos olvidar. si, por ejemplo, en un amputado alguna estimulación sustituye la de la pierna en el trayecto que va del muñón al cerebro, el sujeto sentirá una pierna fantasma, porque el alma está unida inmediatamente al cerebro y sólo a él.

¿qué dice sobre esto la fisiología moderna? la anestesia con cocaína no suprime el miembro fantasma, hay miembros fantasmas sin ninguna amputación y a consecuencia de lesiones cerebrales<sup>11</sup>. finalmente, el miembro fantasma conserva frecuentemente la misma posición que el brazo real ocupaba en el momento de la herida: un herido de guerra siente aún en su brazo fantasma los fragmentos de obús que han destrozado su brazo real<sup>12</sup> ¿hay, pues, que reemplazar la “teoría periférica” por una “teoría central”? pero una teoría central no nos haría ganar nada si sólo añadiera a las condiciones periféricas del miembro fantasma huellas cerebrales. porque un conjunto de huellas cerebrales no podrían configurar las relaciones de conciencia que intervienen en el fenómeno. Éste depende, en efecto, de determinantes “psíquicos”. una emoción, una ocasión que recuerde las de la herida, hacen aparecer un miembro fantasma en sujetos que no lo tenían<sup>13</sup>. sucede que el brazo fantasma, enorme después de la operación, se reduce a continuación y se contrae finalmente en el muñón “una vez que el enfermo se ha resuelto a aceptar su mutilación”<sup>14</sup>. el fenómeno del miembro fantasma se aclara aquí por el fenómeno de la anosognosia, que exige evidentemente una explicación psicológica. los sujetos que ignoran sistemáticamente su mano derecha paralizada y tienden la izquierda cuando se les pide la derecha, hablan, sin embargo, de su brazo paralizado como de una “serpiente larga y fría”, lo que excluye la hipótesis de una verdadera anestesia y sugiere la de un rechazo de la deficiencia<sup>15</sup> ¿hay, pues, que decir que el miembro fantasma es un recuerdo, una voluntad o una creencia, y, a falta de una explicación fisiológica, dar una explicación psicológica? sin embargo, ninguna explicación psicológica puede ignorar que la sección de los conductores sensitivos que van al encéfalo suprime el miembro fantasma<sup>16</sup>. hay, pues, que comprender cómo es que los determinantes psíquicos y las condiciones fisiológicas se articulan unos con otras: no se comprende cómo el miembro fantasma, si depende de condiciones fisiológicas y si bajo este título es efecto de una causalidad en tercera persona, puede por *otra parte* tener que ver con la historia personal del enfermo, con sus recuerdos, con sus emociones o sus voliciones. porque para que las dos series de condiciones puedan determinar en conjunto el fenómeno, como dos componentes determinan una resultante, sería necesario un punto idéntico de aplicación o un terreno común, y no se ve cuál pueda ser el terreno común entre los “hechos fisiológicos” que están en el espacio y los “hechos psíquicos” que no están en ninguna parte, o también, entre procesos objetivos como la corriente nerviosa que pertenece al orden del en sí, y *cogitaciones* tales como la aceptación y el rechazo, la conciencia del pasado y la emoción, que son del orden del para sí. una teoría mixta del miembro fantasma, que admitiera las dos series de condiciones<sup>17</sup> podría ser válida como enunciado de

9 “die reizvorgänge treffen ein ungestimmtes reaktionsorgan”, stein, *pathologie der wahrnehmung*, p. 361.

10 “die sinne... die form eben durch ursprüngliches formbegreifen zu erkennen geben”, *id., ibid.*, p. 353.

11 Ihermitte, *l'image de notre corps*, p. 47.

12 *id., ibid.*, pp. 129 ss.

13 *id., ibid.*, p. 57.

14 *id., ibid.*, p. 73. j. Ihermitte observa que la ilusión de los amputados está en relación con la constitución psíquica del sujeto: es más frecuente en hombres cultos.

15 *id., ibid.*, pp. 129 ss.

16 *id., ibid.*, pp. 129 ss.

17 el miembro fantasma no es presta ni a una explicación fisiológica pura, ni a una explicación psicológica pura, tal es

hechos conocidos: pero es fundamentalmente oscura. el miembro fantasma no es un efecto simple de una causalidad objetiva, pero tampoco de una *cogitatio*. no podría ser una mezcla de ambos sino en el caso en que encontráramos el medio de articular uno con otro, lo “psíquico” y lo “fisiológico”, el “para sí” y el “en sí” y de arreglar un encuentro entre ellos, si es que los procesos en tercera persona y los actos personales pueden ser integrados en un medio que les sea común.

para describir la creencia en el miembro fantasma y el rechazo de la mutilación, los autores hablan de una “represión” [repression] o de una “represión orgánica” [refoulement organique]<sup>18</sup>. estos términos poco cartesianos nos obligan a formar la idea de un pensamiento orgánico por el cual se haría concebible la relación de lo “psíquico” y de lo “fisiológico”. ya hemos encontrado en otra parte, con las suplencias, fenómenos que rebasan la alternativa entre lo psíquico y lo fisiológico, entre la finalidad expresa y el mecanicismo<sup>19</sup>. cuando el insecto sustituye, en un acto instintivo, la pata sana por la pata cortada, esto no quiere decir, como hemos visto, que un dispositivo de auxilio, establecido de antemano, sustituya por una acción automática el circuito que acaba de quedar fuera de uso. pero no es tampoco que el animal tenga conciencia de un fin por alcanzar y se sirva de sus miembros como de diferentes medios, porque entonces la suplencia debería producirse cada vez que el acto es impedido, y como es sabido, no se produce si la pata sólo está atada. el animal sigue estando en el mismo mundo y se lanza hacia él con todas sus facultades. el miembro atado no es suplido por el miembro libre, porque continúa contando en el ser del animal, y la corriente de actividad que va hacia el mundo pasa todavía por él. no hay aquí una elección, como no la hay en una gota de aceite que aplica todas sus fuerzas internas para resolver el problema de máximos y mínimos que le es planteado. la diferencia reside sólo en que la gota de aceite se adapta a fuerzas externas dadas, en tanto que el animal proyecta por sí mismo las normas de su medio y pone él mismo los términos de su problema vital<sup>20</sup>; pero se trata de un *a priori* de la especie y no de una opción personal. así, pues, lo que hay detrás del fenómeno de suplencia es el movimiento del ser en el mundo y es tiempo ya de precisar su noción. cuando se dice que un animal *existe*, que *tiene* un mundo, o que *es en* el mundo, no se quiera decir que tenga percepción o conciencia objetiva de él. la situación que provoca las operaciones instintivas no está totalmente articulada y determinada, no se posee su sentido total, como lo muestran suficientemente los errores y la ceguera del instinto. solo ofrece una significación práctica, no invita sino a un reconocimiento corporal, es vivida como situación “abierta”, y llama los movimientos del animal como las primeras notas de la melodía llaman determinado modo de resolución, sin que sea conocido por sí mismo, y es esto justamente lo que permite a los miembros sustituirse uno por otro, ser equivalentes ante la evidencia de la tarea. si ancla al sujeto en un determinado “medio”, ¿no es el “ser en el mundo” algo así como la “atención a la vida” de bergson o como la “función de lo real” de p. Janet? la atención a la vida es la conciencia que tomamos de movimientos que nacen en nuestro cuerpo. ahora bien, los movimientos reflejos, esbozados o cumplidos, no son todavía sino procesos objetivos cuyo desenvolvimiento y resultados puede comprobar la conciencia, pero en los que no está comprometida<sup>21</sup>. en realidad, los reflejos mismos nunca son procesos ciegos: se ajustan a un “sentido” de la situación, expresan nuestra orientación hacia un “medio de comportamiento”, así como la acción del “medio geográfico” sobre nosotros. esbozan a distancia la estructura del objeto sin esperar las estimulaciones puntuales. esta presencia global de la situación da un

---

la conclusión de j. lhermitte, *l'image de notre corps*, p.126.

18 schilder, *das Körperschema*; menninger-lerchenthal, *das truggebilde der eigenen gestalt*, p. 174; lhermitte, *l'image de notre corps*, p. 143.

19 cf. *la structure de comportement*, pp. 47 ss.

20 *ibid.*, pp. 196 ss.

21 cuando bergson insiste en la unidad de la percepción y de la acción e inventa para expresarla el término de “procesos sensorio-motores”, busca visiblemente comprometer la conciencia en el mundo. pero si sentir es representar una cualidad, si el movimiento es un desplazamiento en el espacio objetivo, entre la sensación y el movimiento, ni aún tomados en su estado naciente, es imposible un *compromiso*, y se distinguen como el para sí y el en sí. de una manera general, bergson ha visto bien que el cuerpo y el espíritu comunican por la mediación del tiempo, que ser un espíritu consiste en dominar el transcurso del tiempo, que tener un cuerpo es tener un presente. el cuerpo es, dice, un corte instantáneo en el devenir de la conciencia (*matière et mémoire*, p. 150). pero el cuerpo sigue siendo para bergson lo que hemos llamado cuerpo objetivo, la conciencia un conocimiento, el tiempo una serie de “ahoras” que forma “una bola de nieve consigo mismo”, o que se despliega en un tiempo espacializado. bergson no puede, pues, sino tender o distender la serie de los “ahora”: no va nunca hasta ese movimiento único por el cual se constituyen las tres dimensiones del tiempo, y no se ve porque la duración se concentra en un presente, porque la conciencia se compromete en un cuerpo y en un mundo.

en cuanto a la “la función de lo real”, p. Janet la utiliza como una noción existencial. es ello lo que le permite esbozar una profunda teoría de la emoción como derrumbamiento de nuestro ser habitual, huida fuera de nuestro mundo y, en consecuencia, como variación de nuestro ser en el mundo (cf., por ejemplo, su interpretación de la crisis de los nervios, *de l'angoisse á l'extase*, t. ii, pp. 450 ss). pero esta teoría de la emoción no ha sido seguida hasta su extremo y, como lo ha hecho ver j. p. Sartre, esta en rivalidad en los escritos de p. Janet con una concepción mecanicista muy cercana a la de James: el derrumbamiento de nuestra existencia en la emoción es tratado como una simple derivación de fuerzas psicológicas y la emoción misma como la conciencia de este proceso en tercera persona, a tal punto que no hay lugar para buscar un sentido a las conductas emocionales que son el resultado de la dinámica ciega de las tendencias, y se recae en el dualismo (cf. j. p. Sartre, *esquisse d'une théorie de l'émotion*) p. Janet trata, en otra parte, expresamente la tensión psicológica –es decir, el movimiento por el cual desplegamos ante nosotros nuestro “mundo”– como una hipótesis representativa, está, pues, muy lejos de considerarla en tesis general como la esencia concreta del hombre, aunque implícitamente lo hace en los análisis particulares.

sentido a los estímulos parciales y los hace figurar, valer o existir para el organismo. el reflejo no es resultado de los estímulos objetivos, sino que se vuelve hacia ellos, les inviste de un sentido que no tienen tomados aisladamente ni como agentes físicos, que sólo tienen como una situación. los hace ser como situación, está con ellos en una relación de "conocimiento", es decir, los señala como aquello que está destinado a afrontar. el reflejo, en tanto que se abre al sentido de una situación, y la percepción en tanto que no pone primeramente un objeto de conocimiento y en tanto que es una intención de nuestro ser total, son modalidades de una *perspectiva preobjetiva*, que es justamente lo que llamamos ser en el mundo. más acá de los estímulos y de los contenidos sensibles, es preciso reconocer una especie de diafragma interior que, mucho más 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. algunos sujetos pueden aproximarse a la ceguera sin haber cambiado de "mundo". se les ve toparse en todas partes con los objetos, pero no tienen conciencia de ya no poseer cualidades visuales y la estructura de su conducta no se altera. otros enfermos, por el contrario, pierden su mundo desde el momento en que los contenidos se desvanecen, renuncian a su vida habitual aún antes de que se les haga imposible, literalmente se hacen enfermos anticipadamente y rompen el contacto vital con el mundo antes de haber perdido el contacto sensorial. 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 cierta energía de pulsación de la existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios, que impiden tratarla como un *acto* de conciencia. justamente por ser una perspectiva preobjetiva, 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".

volvamos, ahora, al problema del que hemos partido. la anosognosia y el miembro fantasma no admiten ni una explicación fisiológica, ni una explicación psicológica, ni una explicación mixta, aunque se pueda reducirlos a las dos series de condiciones. una explicación fisiológica interpretaría la anosognosia y el miembro fantasma como la simple supresión o la simple persistencia de estimulaciones interoceptivas. en esta hipótesis, la anosognosia es la ausencia de un fragmento de la representación del cuerpo que debería estar dado, puesto que el miembro correspondiente está ahí; el miembro fantasma es la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, puesto que el miembro correspondiente no está ahí. si se intenta ahora dar una explicación psicológica de estos fenómenos, se hace del miembro fantasma un recuerdo, un juicio positivo o una percepción; de la anosognosia, un olvido, un juicio negativo o una impercepción. en el primer caso, el miembro fantasma es la presencia efectiva de una representación, la anosognosia, la ausencia efectiva de una representación. en el segundo caso, el miembro fantasma es la representación de una presencia efectiva, la anosognosia es la representación de una ausencia efectiva. en ambos casos, no nos salimos de las categorías del mundo objetivo, en las cuales no hay medio entre la presencia y la ausencia. en realidad, el anosognósico no ignora simplemente el miembro paralizado, no puede apartarse de la deficiencia sino porque sabe donde se arriesgaría a encontrarla, como el sujeto, en el psicoanálisis, sabe lo que no quiere ver de frente, pues de lo contrario no podría evitarlo tan perfectamente. no comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo sino en el momento en que esperamos de él una respuesta y en que sentimos que ya no habrá tal respuesta; por ello evitamos plantear una interrogación para no tener que percibir el silencio; nos alejamos de regiones de nuestra vida en que podríamos encontrar esta nada, lo cual quiere decir que las adivinamos. de la misma manera el anosognósico pone fuera de circulación su brazo paralizado para no tener que experimentar su deficiencia, pero esto quiere decir que tiene de ello un saber preconiente. es verdad que en el caso del miembro fantasma, el sujeto parece ignorar su mutilación y contar con su fantasma como con un miembro real, puesto que intenta caminar con su pierna fantasma y ni siquiera se desanima por una caída. pero a la vez que describe muy exactamente las particularidades de la pierna fantasma, por ejemplo, su motricidad singular, y si prácticamente la trata como a un miembro real, es debido a que, al igual que el sujeto normal, para caminar, no tiene necesidad de una percepción clara y articulada de su cuerpo: le basta tenerlo "a su disposición", como una facultad indivisa, y adivinar la pierna fantasma vagamente implicada en él. la conciencia de la pierna fantasma sigue siendo, pues, también equívoca. el amputado siente su pierna como puedo yo sentir vivamente la existencia de una migo, que, sin embargo, no está ante mis ojos, no la ha perdido porque continúa contando con ella, como proust puede muy bien constatar la muerte de su abuela sin perderla aún, en tanto la conserva en el horizonte de su vida. el brazo fantasma no es una representación del brazo, sino la presencia ambivalente de un brazo. el rechazo de la mutilación en el caso del miembro fantasma o el rechazo de la deficiencia en la anosognosia no son decisiones deliberadas, no se dan en el nivel de la conciencia tética que toma posición explícita después de haber examinado las diferentes posibilidades. la voluntad de tener un cuerpo sano o el rechazo del cuerpo enfermo no se formulan por sí mismas, la experiencia del brazo amputado, como presente, o del brazo enfermo, como ausente, no son del orden del "pienso que...".

este fenómeno, que desfiguran por igual las explicaciones fisiológicas y psicológicas, se hace comprensible, por el contrario en la perspectiva del ser en el mundo. lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un yo [je] comprometido en determinado mundo físico e interhumano, que sigue tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o de las amputaciones, y que, en tal medida, no las reconoce *de jure*. el rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a

nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares. tener un brazo fantasma significa permanecer abierto a todas las acciones de las cuales sólo el brazo es capaz, significa salvaguardar el campo práctico que se tenía antes de la mutilación. el cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es, para el ser viviente, unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos, comprometerse en ellos permanentemente. ante la evidencia de este mundo completo, en que todavía figuran objetos manejables, en la fuerza del movimiento que va hacia él y donde figuran todavía el proyecto de escribir o de tocar el piano, el enfermo encuentra la certidumbre de su integridad. pero en el momento mismo en que le oculta su deficiencia, el mundo no puede dejar de revelársela: porque si es verdad que tengo conciencia de mi cuerpo por intermedio del mundo, se debe a que está en el centro del mundo, como el término inadvertido hacia el cual vuelven la cara todos los objetos, es también verdad, por la misma razón, que mi cuerpo es el pivote del mundo: se que los objetos tienen múltiples caras porque podría recorrerlas, y en este sentido tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo. en el momento mismo en que mi mundo habitual hace despertar en mí intenciones habituales, no puedo ya, si estoy amputado, unirme efectivamente a él. los objetos manuales, justamente en tanto se presentan como manuales, piden una mano que no tengo. de este modo se delimitan, en el conjunto de mi cuerpo, regiones de silencio. el enfermo sabe, pues, de su deficiencia, justamente en tanto que la ignora, y la ignora justamente en tanto que la sabe. esta paradoja es la de todo ser en el mundo: al lanzarme hacia un mundo, dejo caer mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas sobre objetos que me aparecen, a fin de cuentas, como anteriores y exteriores a ellas, y que, sin embargo, no existen para mí sino en tanto suscitan pensamiento o voliciones en mí. en el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a esto, que nuestro cuerpo entraña algo así como dos capas distintas, la del cuerpo habitual y la del cuerpo actual. en la primera figuran gestos de manejo que han desaparecido de la segunda, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que no tengo ya de hecho se reduce a saber cómo puede el cuerpo habitual figurar como garante del cuerpo actual. ¿cómo puede percibir objetos como manejables, puesto que no puedo ya manejarlos? para ello es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que manejo actualmente, para convertirse en lo que se puede manejar, haya dejado de ser algo *manejable para mí* y se haya convertido en un *manejable en sí*. correlativamente es menester que mi cuerpo sea captado no sólo en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal.

con ello el fenómeno del miembro fantasma se conecta con el de la represión [refoulement] que va a esclarecerlo. porque la represión de que habla el psicoanálisis consiste en que el sujeto que se compromete en una cierta empresa –faena amorosa, carrera, obra– y que encuentra en esta empresa una barrera, no teniendo ni la fuerza para franquear el obstáculo ni para renunciar a la empresa, se queda bloqueado en esta tentativa y emplea indefinidamente sus fuerzas en representárselas una y otra vez. el tiempo que transcurre no se lleva consigo los proyectos imposibles, no cierra la experiencia traumática, sino que el sujeto se queda abierto siempre al mismo advenir imposible, sino en sus pensamientos explícitos, por lo menos en su ser efectivo. un presente entre todos los presentes adquiere un valor excepcional: desplaza a los otros y los despoja de su valor de presentes auténticos. continuamos siendo aquel que un día se comprometió en este amor adolescente o aquel que un día vivió en un universo paternal. percepciones nuevas reemplazan las percepciones anteriores, e inclusive emociones nuevas reemplazan las de otra época, pero esta renovación no interesa sino el contenido de nuestra experiencia y no su estructura, el tiempo impersonal prosigue su transcurso, pero el tiempo personal está detenido. desde luego, esta fijación no se confunde con un recuerdo, e inclusive excluye el recuerdo en tanto que éste coloca ante nosotros, como un cuadro, una experiencia vieja, por el contrario, este pasado que sigue siendo nuestro verdadero presente no se aleja de nosotros y se esconde siempre detrás de nuestra mirada, en vez de disponerse de ella. la experiencia traumática no subsiste a título de representación, bajo el modo de la conciencia objetiva y como un momento con su fecha, sino que le es esencial sobrevivir como un estilo de ser y con cierto grado de generalidad. enajeno mi poder constante de darme “mundos” en beneficio de uno de ellos, y por ello mismo este mundo privilegiado pierde su sustancia y termina por no ser más que una *cierta angustia*. toda represión es, pues, el tránsito de la existencia en primera persona a una especie de escolástica de esta existencia, que vive de una experiencia anterior o más bien del recuerdo de haberla tenido, después del recuerdo de haber tenido este recuerdo, y así indefinidamente, a tal punto que al final no retiene sino la forma típica. ahora bien, como advenimiento de lo impersonal, la represión es un fenómeno universal, hay que comprender nuestra condición de seres encarnados rediciéndola a la estructura temporal de ser en el mundo. en tanto que tengo “órganos de los sentidos”, un “cuerpo”, “funciones psíquicas” comparables a los de otros hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en que los detalles no existirían sino en función del conjunto, y me convierto en un lugar en que se entrecruzan una multitud de “causalidades”. en tanto que habito un “mundo físico”, en que se dan “estímulos” constantes y situaciones típicas –y no sólo el mundo histórico donde las situaciones nunca son comparables –, mi vida entraña ritmos que no encuentran su *razón* en aquello que he elegido ser, sino su *condición* en el medio trivial que me rodea. de este modo aparece en torno de nuestra existencia personal un margen de existencia *casi* impersonal, que va por decirlo así por su propia cuenta y a la cual encargo mantenerme en la vida –en torno del mundo humano que cada uno de nosotros se ha fabricado, existe un mundo general al cual hay que pertenecer primeramente para poderse encerrar en el medio particular de un amor o de una ambición. de la misma manera que se habla de una represión en sentido restringido cuando mantengo a lo largo del tiempo uno de los mundos momentáneos porque he atravesado y hago de él la

forma de toda mi vida –de la misma manera se puede decir que mi organismo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*. no existe como una cosa inerte, sino que esboza también el movimiento de la existencia. puede inclusive suceder que, en el peligro, mi situación humana borre mi situación biológica, que mi cuerpo se una sin reservas a la acción<sup>22</sup>. pero estos momentos no pueden ser sino momentos<sup>23</sup>, y la mayor parte del tiempo la existencia personal reprime al organismo sin poder ni pasar más allá, ni renunciar a sí misma –ni reducirlo a ella ni reducirse a él. cuando estoy agobiado por un duelo y rendido en mi tristeza, ya mis miradas deambulan ante mí, se interesa solapadamente en algún objeto brillante, reinician su existencia autónoma. después de ese minuto en que queríamos encerrar toda nuestra vida, el tiempo, por lo menos el tiempo impersonal, reinicia su transcurrir, y borra, si no nuestra resolución, por lo menos los sentimientos fervorosos que la sostenían. la existencia personal es intermitente y cuando esta marea se retira, la decisión solo puede dar a mi vida una significación forzada. la fusión del alma y del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, es hecha a la vez posible y precaria por la estructura temporal de nuestra experiencia. todo presente capta de momento a momento, a través de su horizonte de pasado inmediato y de futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; supera así la dispersión de los instantes, y está en situación de dar su sentido definitivo a nuestro mismo pasado y de reintegrar en la existencia personal hasta ese pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario. en tal medida, inclusive los reflejos tienen un sentido y el estilo de todo individuo es visible en ellos como el latido del corazón se hace sentir hasta en la superficie del cuerpo. pero justamente este poder pertenece a todos los presentes, a los antiguos presentes como al nuevo. inclusive cuando pretendemos comprender mejor nuestro pasado de lo que él mismo se comprendía, puede siempre rechazar nuestro juicio presente y encerrarse en su evidencia autística. lo hace así, necesariamente, en cuanto lo pienso como un antiguo presente. todo presente puede pretender fijar nuestra vida, y es ello lo que lo define como presente. en tanto se da como la totalidad del ser y llena un instante de la conciencia, nunca nos desprendemos de él completamente, pero el tiempo nunca se cierra tampoco, de hecho, en él, y sigue siendo como herida por la cual se escapa nuestra fuerza. con mayor razón el pasado específico que es nuestro cuerpo no puede ser recobrado y reasumido por una vida individual sino debido a que jamás lo ha trascendido, a que lo nutre secretamente y a él dedica una parte de sus fuerzas, a que sigue siendo su presente, como se hace evidente en la enfermedad en que los acontecimientos del cuerpo se convierten en acontecimiento del día. lo que nos permite centrar nuestra existencia es también aquello que nos impide centrarla absolutamente y el anonimato de nuestro cuerpo reúne inseparablemente libertad y servidumbre. de este modo, y resumiendo, la ambigüedad del ser en el mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.

volveremos más tarde a tratar del tiempo. por el momento, mostremos únicamente que, a partir de este fenómeno central, las relaciones de lo “psíquico” y de lo “fisiológico” pueden pensarse. ante todo, ¿porqué los recuerdos que se suscitan en el amputado pueden hacer aparecer el miembro fantasma? el brazo fantasma no es una rememoración, es un cuasi-presente, el mutilado lo siente actualmente replegado sobre su pecho sin ningún índice de pasado. no podemos tampoco suponer que un brazo en imagen, errando a través de la conciencia, se haya venido a posar sobre el muñón: porque entonces no se trataría de un “fantasma”, sino de una percepción renaciente. es menester que el brazo fantasma sea el mismo brazo destrozado por los fragmentos del obús y cuya envoltura visible ha ardidido o se ha podrido en alguna parte el que venga a amagar el cuerpo presente sin confundirse con él. el brazo fantasma es, pues, algo así como la experiencia reprimida de un antiguo presente que no se decide a convertirse en pasado. los recuerdos que se evocan ante el amputado inducen un miembro fantasma, no como una imagen llama a otra imagen en el asociacionismo, sino porque todo recuerdo reabre el tiempo perdido y nos invita a reasumir la situación que evoca. la memoria intelectual, en el sentido de proust, se contenta con una designación del pasado, con un pasado en idea, y de ahí extrae los “caracteres” o la significación comunicable, más bien que reabrir su estructura, pero al fin y al cabo, no sería memoria si el objeto que construye no se mantuviera todavía por algunos hilos intencionales en el horizonte del pasado vivido y en este pasado mismo tal como lo encontraríamos en nosotros metiéndonos en sus horizontes y reabriendo el tiempo. de igual manera, si la emoción reemplaza al ser en el mundo se comprende muy bien que pueda estar en el origen del miembro fantasma. estar emocionado es encontrarse comprometido en una situación a la cual no se consigue hacer frente y que no se quiere, sin embargo, alejar. más que aceptar el fracaso o volver sobre sus pasos, el sujeto, en este callejón existencial sin salida, hace volar en pedazos el mundo objetivo que le cierra el camino y se procura por actos mágicos una satisfacción simbólica<sup>24</sup>. la ruina del mundo objetivo, la renuncia a la verdadera acción, la huida hacia el autismo, son condiciones favorables a la ilusión de los amputados en tanto que ésta supone también una obliteración de lo real. si el recuerdo y la emoción pueden hacer aparecer

---

22 así, saint-exupéry, por encima de arras, rodeado de fuego, no siente ya como distinto de sí mismo el cuerpo que hace un momento se le ocultaba: “como si mi vida me estuviera dada segundo a segundo, como si mi vida se me hiciera cada segundo más, más sensible. vivo. estoy vivo. todavía vivo. estoy siempre vivo. no soy sino una fuente de vida”. *pilote de guerre*, p. 174.

23 “pero ciertamente que en el curso de mi vida, cuando nada urgente me domina, cuando mi significación no está en juego, entonces no veo problemas más graves que los de mi cuerpo”, a. de saint-exupéry, *pilote de guerre*, p. 169.

24 cf. j. p. sartre, *esquisse d'une théorie de l'émotion*.

el miembro fantasma, no es a la manera como una cogitatio hace necesaria otra *cogitatio*, o como una condición determina su consecuencia: no es que una causalidad de la idea se superponga aquí a una causalidad fisiológica, sino que una actitud existencial motiva otra, y recuerdo, emoción, miembro fantasma son equivalentes relativamente al ser en el mundo. pero ¿por qué suprime la sección de los conductores aferentes el miembro fantasma? en la perspectiva del ser en el mundo este hecho significa que las excitaciones emanadas del muñón, mantienen el miembro amputado en el circuito de la existencia. subrayan y conservan su lugar, procuran que no sea aniquilado, que cuente todavía para el organismo, preparan un vacío que la historia del sujeto va a llenar, le permiten realizar el fantasma como los trastornos estructurales permiten al contenido de la psicosis realizar un delirio. desde nuestro punto de vista, un circuito sensorio-motor es, en el interior de nuestro ser en el mundo global, una corriente de existencia relativamente autónoma. no en el sentido de que aporte siempre a nuestro ser total una contribución separable, sino en el sentido de que, bajo ciertas condiciones, es posible poner en evidencia respuestas constantes frente a estímulos asimismos constantes. la cuestión reside, pues, en saber por qué el rechazo de la deficiencia, que es una actitud de conjunto de nuestra existencia, tiene necesidad para realizarse de esta modalidad tan especial que es un circuito sensorio-motor, y por qué nuestro ser en el mundo, que da sentido a todos nuestros reflejos, y que bajo tal relación los funda, se entrega, sin embargo, a ellos y finalmente se funde en ellos. de hecho, lo hemos mostrado en otra parte, los circuitos sensorio-motores se dibujan tanto más claramente cuanto que nos enfrentamos con existencias más integradas, y el reflejo en estado puro apenas si se encuentra en el hombre, que dispone no sólo de un medio (*umwelt*), sino también de un mundo (*welt*)<sup>25</sup>. desde el punto de vista de la existencia, estos dos hechos, que la inducción científica se limita a yuxtaponer, se vinculan interiormente y se comprenden bajo la misma idea. si el hombre no debe estar encerrado en la ganga del medio sincrético en que el animal vive como en estado de éxtasis, si debe tener conciencia de un mundo como razón común de todos los medios y teatro de todos los comportamientos, es preciso que entre él mismo y aquello que llama su acción se establezca como distancia, es preciso que, como decía malebranche, los estímulos del exterior no lo toquen sino con “respeto”, que toda situación momentánea deje de ser para él la totalidad del ser, toda respuesta particular deje de ocupar todo el campo práctico, que la elaboración de estas respuestas, en vez de prepararse en el centro de su existencia, se haga en la periferia y, finalmente, que las respuestas mismas no exijan cada vez una toma de posición singular y se dibujen de una vez por todas en su generalidad. de este modo, renunciando a una parte de su generalidad, comprometiéndose en el mundo por intermedio de órganos estables y de circuitos preestablecidos, el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que en principio le desprenderá de su medio y se lo hará *ver*. y a condición de recolocar en el orden de la existencia incluso la toma de conciencia de un mundo objetivo, no encontraremos ya contradicción entre ella y el condicionamiento corporal: es una necesidad interna de la existencia más integrada darse un cuerpo habitual. lo que nos permite ligar uno con otro, lo “fisiológico” con lo “psíquico”, es justamente que, reintegrados a la existencia, ya no se distinguen como el orden del en sí y el orden del para sí y que los dos están orientados hacia un polo intencional o hacia un mundo. sin duda que las dos historias no se recubren nunca completamente: una es trivial y cíclica, la otra puede ser abierta y singular y sería preciso reservar el término de historia para el segundo orden de fenómenos si la historia fuera una serie de acontecimientos que no solo tienen un sentido, sino que inclusive se lo dan a sí mismos. empero a menos de producirse una revolución que rompa las categorías históricas válidas hasta entonces, el sujeto de la historia no crea completamente su papel: frente a situaciones típicas, adopta decisiones típicas; y nicolás ii, que repite hasta las palabras de luis xvi, desempeña el papel ya escrito de un poder establecido frente a un nuevo poder. sus decisiones traducen un *a priori* de príncipe amenazado como nuestros reflejos traducen un *a priori* específico. estas estereotipias no son, por lo demás, una fatalidad y de la misma manera que el vestido, el aspecto, el amor transfiguran las necesidades biológicas en cuya ocasión han nacido, de igual manera en el interior del mundo cultural el *a priori* histórico no es constante sino durante una fase dada y a condición de que el equilibrio de las *fuerzas* deje subsistir las mismas *formas*. de este modo, la historia no es ni una novedad constante, ni una repetición permanente, sino el movimiento *único* que crea formas estables y las rompe. el organismo y sus dialécticas monótonas no son extraños a la historia e inasimilables para ella. el hombre, concretamente tomado, no es un psiquismo unido a un organismo, sino este vaivén de la existencia que en un momento se deja corporeizar y en otro va hacia actos personales. los motivos psicológicos y las ocasiones corporales pueden entrelazarse, porque no hay un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto con relación a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no encuentre cuando menos su germen o su trazado general en las disposiciones fisiológicas. no se trata nunca del encuentro incomprensible de dos causalidades, ni de una colisión entre el orden de las causas y el orden de los fines; sino que, en un revolve insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se hace sentimiento, o inversamente, un acto humano cae en sueño y se prosigue distraídamente como reflejo. entre lo psíquico y lo fisiológico pueden darse relaciones de intercambio que impiden casi siempre definir un trastorno mental como psíquico o como somático. el trastorno llamado somático esboza sobre el tema del accidente orgánico comentarios psíquicos, y el trastorno “psíquico” se limita a desarrollar la significación humana del acaecer corporal. un enfermo siente en su cuerpo una segunda persona implantada. es hombre en una mitad de su cuerpo, mujer en la otra mitad. ¿cómo distinguir entre los

---

25 cf. *la structure du comportement*, p. 55.

síntomas las causas fisiológicas y los motivos psicológicos? ¿cómo asociar simplemente las dos explicaciones y cómo concebir un punto de unión entre los dos determinantes? “en síndromes de esta naturaleza, lo psíquico y lo físico están tan profundamente entrelazados que no se pueden ya pensar en completar uno de los dominios funcionales por el otro, y los dos deben ser reasumidos por un tercero... es menester... pasar de un conocimiento de los hechos psicológicos y fisiológicos a un reconocimiento del fenómeno anímico como proceso vital inherente a nuestra existencia”<sup>26</sup>. de este modo, la fisiología moderna da una respuesta muy clara a la pregunta que nos habíamos planteado: el acaecer psicofísico no puede ser ya concebido a la manera de la fisiología cartesiana, como contigüidad de un proceso en sí y de una *cogitatio*. la unión del alma y del cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. se lleva a cabo en todo instante en el movimiento de la existencia. hemos encontrado la existencia en el cuerpo aproximándonos a él por una primera vía de acceso, la de la fisiología. no es ahora lícito destacar y precisar este primer resultado interrogando esta vez a la existencia misma, en otras palabras, dirigiéndonos a la psicología.

---

26 e. menninger-lerchenthal, *das truggebilde der eigenen gestalt*, pp. 174 s.

## ii. la experiencia del cuerpo y la psicología clásica

cuando la psicología clásica describía el cuerpo propio, le atribuía ya “caracteres” que son incompatibles con su calidad de objeto. decía, ante todo, que mi cuerpo se distingue de la mesa o de la lámpara porque es constantemente percibido mientras que de ellas puedo apartarme. se trata, pues, de un objeto que no me abandona nunca. pero, al ser así, ¿puede ser todavía un objeto? si el objeto es una estructura invariable, no lo es *a pesar* del cambio de perspectivas sino *en* este cambio o *a través* de él. las perspectivas siempre nuevas no son, para él, una simple ocasión de manifestar su permanencia, una manera contingente de ofrecerse a nosotros. no es objeto, es decir, ante nosotros, sino porque es observable, es decir, situado en el extremo de nuestros dedos o de nuestras miradas, indivisiblemente transformado y restaurado por cada uno de sus movimientos. de otra manera, sería verdadero como idea y no presente como una cosa. en especial el objeto no es objeto sino en cuanto puede alejarse y en su límite desaparecer de mi campo visual. su presencia es de tal especie que nunca se da sin una ausencia posible. ahora bien, la permanencia del cuerpo propio es de un género totalmente diferente: no está en el límite de una exploración indefinida, esquiva la exploración y siempre se me presenta bajo el mismo ángulo. su permanencia no es permanencia en el mundo, sino una permanencia conmigo. decir que siempre está cerca de mí, decir que está siempre ahí para mí, quiere decir que nunca está ante mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda en el margen de todas mis percepciones, que está conmigo. es verdad que los objetos exteriores sólo pueden mostrarme una de sus caras ocultándome las demás, pero, por lo menos, puedo elegir el lado que me mostrarán. no pueden aparecerme sino en perspectiva, pero la perspectiva particular que tengo de cada uno de ellos no es el resultado de una necesidad física, es decir, de una necesidad de que puedo siempre echar mano y que no me encarcela: desde mi ventana no se ve sino el campanario de la iglesia, pero esta limitación me promete a la vez que, desde otra parte, se verá la iglesia entera. es verdad también que, si estuviera prisionero, la iglesia se me reduciría a un campanario truncado. si no me quitara mi traje, nunca descubriría su forro, y por esto se verá que mis trajes pueden convertirse en algo así como anexos de mi cuerpo. pero este hecho no prueba que la presencia de mi cuerpo sea comparable a la permanencia de hecho de ciertos objetos, el órgano comparable a un útil siempre disponible. muestra, por el contrario, que las acciones en las que me comprometo habitualmente se incorporan sus instrumentos y los hacen participar en la estructura originaria del cuerpo propio. en cuanto a éste, es el hábito primordial, aquel que condiciona todos los otros y por el cual se comprenden. su permanencia cerca de mí, su perspectiva invariable, no son una necesidad de hecho, puesto que la necesidad de hecho las presupone: para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la iglesia, es preciso, ante todo, que mi cuerpo me imponga un punto de vista sobre el mundo y la primera necesidad no puede ser física sino porque la segunda es metafísica, las situaciones de hecho no pueden alcanzarme, sino debido a que primariamente soy de tal naturaleza que hay para mí situaciones de hecho. en otras palabras, observo los objetos exteriores con mi cuerpo, los manejo, los inspecciono, los recorro, pero en cuanto a mi cuerpo, no lo observo en sí mismo: para poder hacerlo sería necesario disponer de un segundo cuerpo que a su vez no sería observable. cuando digo que mi cuerpo es siempre percibido por mí, estas palabras no deben ser entendidas en un sentido puramente estadístico y debe haber en la presentación del cuerpo propio algo que haga impensable su ausencia o inclusive su variación. ¿en qué consiste? mi cabeza se ofrece a mi vista por la punta de mi nariz y por el contorno de mis órbitas. puedo ver mis ojos en un espejo de tres caras, pero son los ojos de alguien que observa, y apenas si puedo sorprender mi mirada viva cuando un espejo en la calle me remite súbitamente su imagen. mi cuerpo en el espejo no deja de seguir mis intenciones como su sombra, y si la observación consiste en hacer variar el punto de vista manteniendo fijo el objeto, se sustrae a la observación y se da como un simulacro de mi cuerpo táctil, puesto que imita sus iniciativas en vez de responder con un desarrollo libre de las perspectivas. mi cuerpo visual es objeto en las partes alejadas de mi cabeza, pero a medida que se aproxima a los ojos, se separa de los objetos, forma en medio de ellos un cuasi-espacio al que no tienen acceso, y cuando quiero llenar este vacío echando mano de la imagen del espejo, me remite una vez más al original de mi cuerpo que no está allá, entre las cosas, sino a mi lado, más acá de toda visión. sucede lo mismo, a pesar de las apariencias, con mi cuerpo táctil, porque si

puedo palpar mi mano derecha con mi mano izquierda cuando ésta toca un objeto, la mano derecha objeto no es la misma mano derecha *tocante*: la primera es un conjunto de huesos, de músculos y de carne, concentrada en un punto del espacio, la segunda atraviesa el espacio y se lanza a revelar el objeto exterior en su lugar. en tanto que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede ser visto ni tocado. a ello se debe que no sea nunca objeto, que nunca esté “completamente constituido”<sup>27</sup>, sino que sea aquello por lo cual hay objetos. no es ni tangible ni visible en cuanto que es quien ve y quien toca. el cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, que sólo presentaría la particularidad de estar siempre presente. si es permanente, su permanencia es absoluta y sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos que se eclipsan, a los verdaderos objetos. la presencia y la ausencia de los objetos exteriores no son sino variaciones en el interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre el cual el cuerpo tiene dominio. la permanencia de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de la permanencia en el mundo de los objetos exteriores, sino que la segunda únicamente se comprende por la primera; la perspectiva de mi cuerpo no sólo no es un caso particular de la de los objetos, sino que aun la presentación en perspectiva de los objetos sólo se comprende por la resistencia de mi cuerpo a sufrir una variación de perspectiva. si los objetos sólo me muestran una de sus caras, es debido a que yo mismo estoy en cierto lugar desde el cual los veo y que no puedo ver. si creo, sin embargo, en sus lados escondidos así como en un mundo que los abarca a todos y que coexiste con ellos, es porque mi cuerpo, siempre presente en mí, y, sin embargo, comprometido en medio de ellos por múltiples relaciones objetivas, los mantienen en coexistencia consigo mismo, y hace latir en todos la pulsación de su duración. la permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haberlo 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.

los otros “caracteres” por lo que se definía el cuerpo propio no eran menos interesantes, y por idénticas razones. mi cuerpo, se decía, se caracteriza porque me da “sensaciones dobles”: cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de sentir también a su vez. hemos visto, hace un momento, que nunca las dos manos son a la vez, una en relación con la otra, tocadas y *tocantes*. cuando aprieto mis dos manos, una contra otra, no se trata de dos sensaciones que experimentaría unidas, como se perciben dos objetos yuxtapuestos, sino de una organización ambigua en que las dos manos pueden alternar en la función de “*tocante*” y “*tocada*”. lo que se quería decir al hablar de “sensaciones dobles” era que, en el tránsito de una función a otra, puedo reconocer la mano tocada como idéntica a la que un momento posterior será *tocante* – en este paquete de huesos y de músculos que es mi mano derecha para mi mano izquierda, entreveo por un instante la envoltura o la encarnación de esa otra mano derecha, ágil y viva, que lanzo hacia los objetos para explorarlos. el cuerpo se sorprende a sí mismo desde el exterior en trance de ejercitar una función de conocimiento, intenta tocarse tocando, esboza “una especie de reflexión”<sup>28</sup> y esto bastaría para distinguirlo de los objetos, de los cuales puedo decir que “*tocan*” mi cuerpo, pero sólo cuando esté inerte y sin poder sorprenderlo nunca en su función exploradora.

se decía también que el cuerpo es un objeto afectivo, mientras que las cosas exteriores sólo son representadas. esto significa plantear, por tercera vez, el problema del estatuto del cuerpo propio. porque si digo que me duele el pie, no quiero decir simplemente que es una causa de dolor bajo el mismo título que el clavo que lo lastima, salvo que más próximo; no quiero decir que es el último objeto del mundo exterior después del cual comenzaría un dolor de sentido íntimo, una conciencia de dolor sin lugar, que no se enlazaría con el pie sino por una determinación causal y en el sistema de la experiencia. lo que quiero decir es que el dolor señala su lugar, que constituye un “espacio doloroso”. “me duele el pie” no significa: “pienso que mi pie es causa de este mal”, sino: “el dolor viene de mi pie”, o también, “mi pie padece”. esto lo enseña muy bien eso que llaman los psicólogos “la voluminosidad primitiva del dolor”. se reconocía, pues, que mi cuerpo no se da a la manera de los objetos del sentido externo y que quizás estos sólo se esbozan sobre el fondo afectivo que lanza originariamente la conciencia fuera de sí

---

27 husserl, *ideen*, t. ii (inédito). debemos a monseñor noël y al instituto superior de filosofía de lovain, depositario de todo el *nachlass*, y en particular a la benevolencia del rvdo. padre van breda, haber podido consultar cierto número de inéditos.

28 husserl, *méditations cartésiennes*, p. 81.

misma.

finalmente, cuando los psicólogos pretendían reservar para el cuerpo propio ciertas “sensaciones kinestésicas” que nos darían globalmente sus movimientos, mientras que atribuían los movimientos de los objetos exteriores a una percepción mediata y a la comparación de las posiciones sucesivas, se les podría haber objetado que el movimiento, siendo una relación, no podría ser sentido y exige un recorrido mental, pero esta objeción sólo inutilizaba su lenguaje. lo que expresaban, mal, a decir verdad, por esto de “sensación kinestésica”, era la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo: estos movimientos anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial sino para alcanzar el fin propuesto en su lugar, hay algo así como un germen de movimiento que no se realiza, sino secundariamente, en un recorrido objetivo. muevo los objetos exteriores con ayuda de mi propio cuerpo que los lleva de un lugar a otro. pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo y de ahí lo transporto a otro lugar; no tengo necesidad de ir en su busca, siempre está conmigo – no tengo necesidad de llevarlo hacia el término del movimiento, puesto que ya lo toca desde un principio y a él se lanza. las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son relaciones mágicas.

si la descripción del cuerpo propio en la psicología clásica procuraba ya todo lo necesario para distinguirlo de los objetos, ¿por qué los psicólogos no han hecho esta distinción? o ¿por qué, en todo caso, no han deducido de ella ninguna consecuencia filosófica? esto se debe a que, por una tendencia natural, se colocaban en un pensamiento impersonal al cual la ciencia se remitía, en cuanto creía poder separar en sus observaciones lo que pertenece a la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto. para el sujeto viviente, el cuerpo propio podía muy bien ser diferente de todos los objetos exteriores, pero para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto viviente se convertía, a su vez, en objeto y, lejos de exigir una nueva definición del ser, tomaba su lugar en el ser universal. se trataba del “psiquismo”, que se oponía a lo real pero al que se seguía tratando como una segunda realidad, como un objeto de la ciencia al que se trataba de someter a leyes. se postulaba que nuestra experiencia, asumida ya por la física y la biología, se resolvería completamente en un saber objetivo, cuando el sistema de las ciencias estuviera terminado. a partir de entonces, la experiencia del cuerpo se degradaba en “representación” del cuerpo, no se trataba ya de un fenómeno, sino de un hecho psíquico. en la vida tal cual aparece, mi cuerpo visual entraña una gran laguna al nivel de la cabeza, pero la biología estaba ahí para llenar esta laguna, para explicarla por la estructura de los ojos, para enseñarme lo que es en verdad el cuerpo, que tengo una retina, un cerebro como los demás hombres y como los cadáveres que diseco, y que el instrumento del cirujano ponía infaliblemente al desnudo en esta zona indeterminada de mi cabeza, la réplica exacta de los dibujos anatómicos. capto mi cuerpo como objeto-sujeto, como capaz de “ver” y de “sufrir”, pero estas representaciones confusas se contaban entre las curiosidades psicológicas, eran muestras de un pensamiento mágico cuyas leyes estudian la psicología y la sociología, y que hacen entrar, a título de objeto de ciencia, en el sistema del mundo verdadero. el inacabamiento de mi cuerpo, su presentación marginal, su ambigüedad como cuerpo tocante y cuerpo tocado, no podían ser, pues, rasgos de *estructura* del cuerpo mismo, no afectaban su idea, sino que se convertían en los “caracteres distintivos” de los *contenidos* de conciencia que componen nuestra representación del cuerpo: estos contenidos son constantes, afectiva y peregrinamente emparejados en “sensaciones dobles”, pero la representación del cuerpo es poco más o menos una representación como las otras y correlativamente el cuerpo un objeto como los otros. los psicólogos no se percataban de que al tratar así la experiencia del cuerpo, sólo diferían, de acuerdo con la ciencia, resolver un problema inevitable. el inacabamiento de mi percepción era entendido como un inacabamiento *de hecho*, resultado de la organización de mis aparatos sensoriales; la presencia de mi cuerpo como una presencia *de hecho* que resultaba de su acción constantes sobre mis receptores nerviosos; finalmente, la unión del alma y el cuerpo, supuesta por estas dos explicaciones, era entendida, siguiendo el pensamiento de descartes, como una *unión de hecho* cuya posibilidad de principio no tenía que ser establecida, porque el hecho, punto de partida del conocimiento, lo eliminaba en los resultados finales. ahora bien, el psicólogo podía por un momento, a semejanza de los científicos, mirar su cuerpo por los ojos del otro, y ver el cuerpo del otro, a su vez, como una mecánica sin interior. el aporte de experiencias ajenas borraba la estructura de la suya, y recíprocamente, habiendo perdido contacto consigo mismo, era ciego con relación al comportamiento del otro. se instalaba, de este modo, en un pensamiento universal

que reprimía tanto su experiencia del otro, cuanto su experiencia de sí mismo. pero como psicólogo estaba comprometido en una tarea que le impedía olvidarse de sí mismo y no podía quedarse en tal punto de inconsciencia. porque el físico no es el objeto del que habla el físico, ni el químico el objeto del que habla el químico, mientras que, por el contrario, el psicólogo es *él mismo*, por principio, el hecho de que se ocupa. esta representación del cuerpo, esta experiencia mágica, que abordaba con desprendimiento, era él mismo, la vivía a la vez que la pensaba. sin duda, como se ha dicho<sup>29</sup>, no le bastaba ser el psiquismo para conocerlo, este saber, como todos los otros, no se adquiere sino por nuestra relación con los demás; no es el ideal de una psicología de la introspección lo que propugnamos, y entre sí mismo y el otro, como entre sí mismo y sí mismo, el psicólogo podía y debía redescubrir una referencia preobjetiva. puesto que como psiquismo que hablaba del psiquismo, *era lo que hablaba*. esta historia del psiquismo que desenvolvía el psicólogo en la actitud objetiva, tenía ya sus resultados poseídos de antemano, o más bien, era en su existencia ese resultado contraído y su recuerdo latente. la unión del alma y del cuerpo no se había realizado de una vez por todas y en un mundo lejano, sino que renacía en todo momento, por debajo del pensamiento del psicólogo y no como un fenómeno que se repite y que sorprende siempre al psiquismo, sino como una necesidad que el psicólogo sabía que estaba en su ser mismo, a la vez que la comprobaba por el conocimiento. la génesis de la percepción desde los "datos sensibles" hasta el "mundo" se renovaba en todo acto de percepción, pues de lo contrario los datos sensibles habrían perdido el sentido que debían a esta evolución. el "psiquismo" no era, pues, un objeto como los otros: todo lo que se iba a decir de él, ya lo había hecho antes de que se dijera, el ser del psicólogo sabía más que él sobre sí mismo, nada de lo que le advenía o le debería advenir, al decir de la ciencia, le era ajeno por completo. al aplicar, pues, al psiquismo la idea de hecho, ésta sufría una transformación. el psiquismo de hecho, con sus "particularidades", no era ya un acaecer en el tiempo objetivo y en el mundo exterior, sino un acaecer que tocábamos por el interior, cuyo cumplimiento éramos, lo mismo que su surgimiento que recogía en sí, constantemente, su pasado, su cuerpo y su mundo. antes de ser un hecho objetivo, la unión del alma y del cuerpo tenía que ser una posibilidad de la conciencia misma, y se planteaba el problema de saber qué debe ser el sujeto percipiente, si debe poder experimentar un cuerpo como suyo. en este caso, no se trataba de un hecho sufrido, sino de un hecho asumido. ser una conciencia, o más bien, *ser una experiencia*, significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos. ocuparse de la psicología quiere decir topar, por debajo del pensamiento objetivo que se mueve entre cosas ya hechas, con una primera apertura a las cosas sin la cual no habría conocimiento objetivo. el psicólogo no podía dejar de descubrirse como experiencia, es decir, como presencia sin distancia con relación al pasado, al mundo, al cuerpo y al otro en el momento mismo en que quería apercibirse como objeto entre los objetos. volvamos, pues, a los "caracteres" del cuerpo propio y reanudemos su estudio en el punto en que lo habíamos dejado. al hacerlo así, redibujaremos el progreso de la psicología moderna y efectuaremos con ella la vuelta a la experiencia.

---

29 p. guillaume, *l'objectivité en psychologie*.