

## **El cuerpo viviente y la máquina sin reflejos: M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem y las ambigüedades del *corpus* cartesiano**

The living body and the machine without reflexes:  
M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem and the ambiguities  
of the Cartesian *corpus*

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

**Resumen:** Este trabajo se propone en primer lugar examinar ciertas convergencias entre las interpretaciones del *corpus* cartesiano propuestas contemporáneamente por M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem. Observamos así que ambos filósofos coinciden en destacar el reconocimiento cartesiano de ciertos caracteres del cuerpo humano irreductibles a una explicación mecánica. En segundo lugar, analizamos las razones por las que Canguilhem sostiene una incompatibilidad entre la fisiología mecanicista cartesiana y el concepto de movimiento reflejo, aludiendo por último al lugar crítico que le asigna a Merleau-Ponty en la historia de la revisión contemporánea del concepto.

**Palabras clave:** R. Descartes, M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem, Corporalidad, Fisiología Mecanicista, Movimiento Reflejo.

**Abstract:** In the first place, this paper intends to examine some similarities between the interpretations of the Cartesian *corpus* proposed by M. Merleau-Ponty and G. Canguilhem. We observe that both philosophers coincide in emphasizing the Cartesian recognition of certain traits of the human body which exceed a mechanical explanation. Secondly, we analyze the reasons why Canguilhem points out an incompatibility between Cartesian mechanistic physiology and the concept of reflex movement, considering the critical role that Merleau-Ponty plays in the history of the contemporary reformulation of that concept.

**Keywords:** R. Descartes, M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem, Corporeality, Mechanistic Physiology, Reflex Movement.

---

Fecha de recepción: 22/12/2013. Fecha de aceptación: 06/10/2014.

\* Profesor Adjunto de Gnoseología en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). E-mail: baneste72@gmail.com. Sus líneas de investigación son Fenomenología y Filosofía Francesa Contemporánea. Es autor del libro *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Editorial Rhe-sis, 2013 y de “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo” en Ramírez, M. T. (ed.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2012, pp. 345-370.

Estas páginas no se referirán a M. Merleau-Ponty y a G. Canguilhem propiamente a título de filósofos, sino más bien como lectores y exégetas de la filosofía de Descartes<sup>1</sup>. Es claro que no es posible disociar sus originales modos de abordar el *corpus* cartesiano de sus respectivas filosofías, las cuales parecen en principio tener poco en común, concerniendo en un caso a un fenomenólogo posthusserliano y en otro a un epistemólogo e historiador de las ciencias. Puede advertirse en ambos, sin embargo, un estilo semejante en el modo de elaborar sus propias y originales propuestas filosóficas mediante un ininterrumpido diálogo con otras filosofías contemporáneas y pretéritas, y aun con disciplinas no filosóficas entre las que destacan en ambos casos las ciencias de la vida. Respecto de la tradición filosófica, uno de los interlocutores privilegiados con los que estos dos autores tramaron las hebras de su propio discurrir filosófico fue precisamente Descartes, cuyo nombre atraviesa tan ubicuamente la obra de ambos que resultaría ocioso listar las referencias. Merleau-Ponty dedica, por ejemplo, secciones especiales a Descartes en el capítulo IV de *La estructura del comportamiento* (1942)<sup>2</sup>, se refiere profusamente a él en su *Fenomenología de la percepción* (1945)<sup>3</sup>, abre su curso acerca de *La unión del alma del cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (1947-1948)<sup>4</sup> con una detallada exposición del problema en Descartes, en quien se centran asimismo largas secciones de sus cursos acerca de *La naturaleza* (1956-1960)<sup>5</sup> y del curso que se encontraba dictando cuando lo encontrara súbitamente su muerte en 1961, precisamente releendo la *Dióptrica* para preparar una clase (“La ontología cartesiana y la ontología hoy”).<sup>6</sup> En el caso de Canguilhem, Descartes es foco de sus reflexiones en diversas conferencias y capítulos, así como especialmente en su obra acerca de la historia del concepto de reflejo en la que nos detendremos más adelante.<sup>7</sup> Pero incluso *Lo normal y lo patológico*, su obra más conocida, puede leerse como una puesta al día, después de tres siglos de desarrollo de las modernas ciencias objetivas del cuerpo, de un problema cuya formulación se remonta a Descartes mismo: por ejemplo, a la VI de las *Meditaciones metafísicas* donde se enuncia a la vez la posibilidad de un conocimiento objetivo del cuerpo –tan objetivo como el de un reloj– y la inseparabilidad de este objeto del mismo sujeto que pretende observarlo desinteresadamente, desarmarlo y describirlo a

- 
- 1 Existen algunos trabajos recientes que se situaron, si bien desde otras perspectivas de análisis, en los cruces de este mismo “triángulo anacrónico”, para utilizar los términos de Jean-Claude Beaune en “Réflexe et corps-machine chez Merleau-Ponty. Quelques marques de Descartes et de Canguilhem”, en Cariou, M.-Barbaras, R.-Bimbenet, E. (eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 13-25. Cf. también Leoni, F., “La machine et la vie. Histoire du mouvement et histoire de la métaphysique”, en *Chiasmi International. Publication trilingue autor de la pensée de Merleau-Ponty* (Milano/París), n° 11, Mimesis/Vrin, 2009, pp. 293-310.
  - 2 Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France, 1967. En adelante *EC*.
  - 3 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945. En adelante *PP*.
  - 4 Merleau-Ponty, M., *L’union de l’ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l’École Normale Supérieure (1947-1948)*, París, Vrin, 1978. En adelante *UAC*.
  - 5 Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995. En adelante *N*.
  - 6 Merleau-Ponty, M., *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996. En adelante *NC*. Acerca de su muerte, cf. Lefort, C., “Maurice Merleau-Ponty” en Merleau-Ponty, M., *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, p. 93.
  - 7 Cf. Canguilhem, G., “Machine et organisme” (1946) en *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 2006, pp. 129-164 (en adelante *CV*); “La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica” (1988) en *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004 (en adelante *EM*); *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955 (en adelante *FCR*).

distancia, unión de la que el dolor y la enfermedad otorgan vivo testimonio.<sup>8</sup> El considerar lado a lado las particulares interpretaciones del pensamiento de Descartes propuestas por Merleau-Ponty y Canguilhem puede contribuir al doble propósito de echar luz sobre ciertas complejidades del pensamiento de Descartes acerca de la corporalidad, estrechando a la vez las distancias entre dos filosofías contemporáneas que parecerían en principio adscribir a intereses y tradiciones disímiles —fenomenológicos en el primer caso, epistemológicos e históricos en el segundo—.

De modo general, puede advertirse que la lectura infatigable y minuciosa que tanto Merleau-Ponty como Canguilhem realizan de Descartes comporta, en principio, ciertos rasgos metodológicos comunes. En primer lugar, su atención se vuelve reiteradamente hacia ciertas obras y pasajes particularmente atinentes al funcionamiento y el estatuto del cuerpo humano: *El tratado del hombre*, la *Dióptrica*, la sexta de las *Meditaciones metafísicas*, la correspondencia con la princesa Elizabeth, *Las pasiones del alma*. En segundo lugar, al abordar este *corpus* ambos procuran restaurar un pensamiento viviente y abierto, hallando la formulación de preguntas y problemas que necesitan seguir siendo pensados en vez de pretender reconstruir un *sistema* cartesiano cerrado y coherente. Así es que Merleau-Ponty se interesa en subrayar las ambivalencias, las ambigüedades, las contradicciones o la “diplopía” de la reflexión cartesiana.<sup>9</sup> Según el último curso dictado por Merleau-Ponty, por ejemplo, en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* convive un “*Cogito* horizontal”, el conocido yo pensante inmaterial cartesiano, junto a un “*Cogito* vertical” que se obtiene a espaldas de la evidencia de la distinción, que acoge el pensar a mismo título que el sentir y que es primario respecto de la distinción sustancial.<sup>10</sup> Así también, Descartes es para Merleau-Ponty quien elabora argumentos para sostener el dualismo dando a la vez cabida a una *permixtio* o *mélange* (mezcla) del espíritu con el cuerpo y llegando a hablar en su correspondencia de una “extensión del alma”.<sup>11</sup>

Todo está en Descartes, como en todos los grandes filósofos, y así es como él, que había distinguido rigurosamente el espíritu del cuerpo, dijo que el alma no era solamente [...] el mando del cuerpo sino más bien que le estaba estrechamente unida, a tal punto que sufre en él, como bien lo vemos cuando nos duelen las muelas.<sup>12</sup>

8 Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, París, PUF, 1966.

9 Así se refiere Merleau-Ponty, por ejemplo, al “concordato inestable” entre las doctrinas cartesianas de la distinción y la unión sustancial (*N*, pp. 34, 35): “Descartes permanece indeciso” (*N*, p. 39); “una filosofía tal es ambigua [...], marcada por la duda y por un cierto estrabismo” (*N*, p. 171). Alude asimismo a “la oscilación del pensamiento cartesiano” (*N*, p. 176). Cf. el artículo “Diplopie” en Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, París, Ellipses, 2001, pp. 14-15, donde se alude a la acepción merleau-pontiana del término “diplopía” como oscilación entre dos posturas filosóficas irreductibles que se necesitan mutuamente: el pensamiento de Descartes bascularía en este sentido entre “una filosofía de la esencia (el dualismo sustancial) y una filosofía de la existencia (la unión del alma y el cuerpo)” (*Ibidem*, p. 15).

10 En efecto, tras afirmar en la misma Meditación que “no se puede sentir sin el cuerpo” Descartes define en una primera instancia el yo, la “cosa que piensa”, como “una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, que imagina también y que siente” (*Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, París, Vrin, 1996, IX, pp. 21, 22; en adelante A.-T.). Cf. *NC*, pp. 221-267.

11 La referencia a la “mezcla” corresponde a *Méditations métaphysiques* VI (A.-T. IX, p. 64). La correspondencia es citada y comentada por Merleau-Ponty en *UAC*, p. 14.

12 Merleau-Ponty, M., *Causeries. 1948*, París, Éditions du Seuil, 2002, p. 47. En adelante C.

Descartes es criticado por Merleau-Ponty justamente en la medida en que no es ambiguo, i.e., cuando el orden de las razones permanece intacto frente a la experiencia de la unión, el compuesto o la *permixtio* de alma y cuerpo constatada en la experiencia vivida: cuando “nuestra condición de hecho [...] no nos quita el derecho de distinguir absolutamente lo que está unido en nuestra experiencia” o cuando “ni el mecanismo del cuerpo ni la transparencia del pensamiento [se ven] comprometidos por su mezcla”.<sup>13</sup> En la Introducción a su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty cita aquella carta de Descartes que alude a la dificultad de “concebir, bien distintamente y al mismo tiempo la distinción del alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para ello se precisa concebirlos como una sola cosa y simultáneamente concebirlos como dos, lo que es contrario”. Y comenta: “Tal vez consista toda la filosofía de Descartes en asumir esta contradicción”.<sup>14</sup> En un sentido similar Canguilhem llega a afirmar que “la superioridad de Descartes reside en su incoherencia”.<sup>15</sup> Y en una conferencia de 1988 se sitúa a este respecto a la zaga de Merleau-Ponty quien, en sus palabras, acertó en considerar “como positivo en Descartes aquello que precisamente le valió el reproche de ambiguo”.<sup>16</sup>

## 1. Cuerpo vivido, cuerpo viviente y cuerpo-máquina

Esta inestabilidad que ambos autores valoran en la reflexión cartesiana resulta en buena medida de la intención de Descartes de postular una equivalencia entre el cuerpo viviente y la máquina sin dejar de reconocer a la vez una cierta inadecuación entre ambos.<sup>17</sup> La fisiología mecanicista moderna habría sido acompañada así desde su primera y más estricta formulación del simultáneo reconocimiento de los límites inherentes a tal modelo, en función de una teleología y autoorganización propias del viviente irreductibles a la causalidad mecánica. Pueden recordarse en este sentido tres pasajes representativos del *corpus* cartesiano referidos en distintas ocasiones por ambos autores.<sup>18</sup>

En primer lugar, Canguilhem se detiene a analizar el comienzo de *El tratado del hombre* donde, con el fin de probar la eficacia explicativa de un modelo fisiológico mecanicista, Descartes propone imaginar hipotéticamente la construcción de la máquina del cuerpo humano por parte de Dios, quien la construye mirando el modelo de un cuerpo viviente previamente existente: “Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra que

13 C, pp. 47, 48. Cf. asimismo EC, pp. 212, 213: “Descartes no ha tratado de integrar el conocimiento de la verdad y la prueba de la realidad, la intelección y la sensación. No es en el alma, es en Dios donde se enlazan”.

14 Carta de Descartes a Elizabeth del 28 de junio de 1643 (A.-T. III, pp. 690 ss.) citada en PP, p. 52.

15 FCR, p. 124.

16 EM, p. 63.

17 Es necesario precisar que en el caso de Descartes, sólo es reconocida específicamente la singularidad del cuerpo humano por su unión con el alma -y no del cuerpo viviente en general-, abriendo un hiato entre la animalidad y la humanidad que tanto Canguilhem como Merleau-Ponty reelaborarán críticamente en sus respectivas filosofías. Cf. por ejemplo C, pp. 33-42.

18 Ciertos exégetas contemporáneos han subrayado en la misma línea de nuestros autores el valor irreductible de la noción primitiva de “unión” y sus singulares implicancias respecto del cuerpo humano. Cf. por ejemplo Roze-mond, M., *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Richardson, R., “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, *Mind* (London), XCI, 1982, pp. 20-37; Cottingham, J., “Cartesian Trialism”, *Mind* (London), 94, 1985, pp. 218-230; Des Chene, D., *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2001.

Dios forma [...] *para* hacerla lo más similar a nosotros que le sea posible [...] poniendo dentro suyo todas las piezas que se requieren *para* hacer que camine, que coma, que respire [...].<sup>19</sup> Este pasaje hace patente que en la explicación del funcionamiento del cuerpo ya formado la teleología podrá disolverse o suprimirse en favor de la pura causalidad eficiente sólo a condición de permanecer concentrada solapadamente en el momento de la creación:

Para comprender la máquina-animal es necesario concebirla como precedida, en sentido lógico y cronológico, a la vez por Dios como causa eficiente y por un viviente preexistente a imitar como causa formal y final. [...] En la teoría del animal máquina, donde se ve generalmente una ruptura con la concepción aristotélica de la causalidad, todos los tipos de causalidad invocados por Aristóteles se reencuentran, si bien no en el mismo entorno y no simultáneamente.<sup>20</sup>

En *FCR* Canguilhem ya afirmaba similarmente que, al darse un equivalente mecánico del viviente, “Descartes no habría logrado eliminar la finalidad del plano del conocimiento humano más que para remitirla, olvidándola enseguida, al plano de la acción divina”.<sup>21</sup> Así puede comprenderse su hiperbólica declaración de que “solamente un metafísico puede formular, sin riesgo de absurdo inicial aunque finalmente descubierto, los principios de una biología mecanicista”.<sup>22</sup> En su curso sobre el concepto de la naturaleza en Descartes, Merleau-Ponty observará de modo estrechamente congruente con esta interpretación de Canguilhem que “no es para refutar la idea de finalidad que Descartes y Newton formulan la nueva idea de la Naturaleza. La finalidad en ellos no es rechazada sino sublimada en Dios”.<sup>23</sup>

En segundo lugar, pueden recordarse las páginas finales de la VI Meditación Metafísica donde Descartes advierte que, si bien un cuerpo enfermo sigue las leyes de la física tal como lo hace un reloj roto, sin embargo puede decirse del primero que “su naturaleza está corrompida” y que se trata de un “verdadero error de la naturaleza” en tanto integra el compuesto alma-cuerpo.<sup>24</sup> El “error” sólo puede ser tal en relación a un orden singular al que los cuerpos están sujetos en tanto vivientes, orden irreductible a la legalidad física:

Si es verdad que un reloj mal hecho no obedece a otras leyes mecánicas que un reloj bien regulado y que no podemos distinguirlos más que en relación al ‘deseo de constructor’ y según ‘el uso al cual ha sido destinado por su constructor’ [...] se debe concluir que toda máquina que funciona es una disposición de partes que realiza un fin que la habita sin hallar su principio en las leyes según las cuales ella se realiza. Si un animal que vive entre el bien y el mal [la salud y la enfermedad] es también una máquina, él debe también estar habitado por algún fin.<sup>25</sup>

19 A.-T. XI, pp. 119, 120. El subrayado es nuestro.

20 CV, p. 144.

21 FCR, p. 55.

22 FCR, pp. 55, 56.

23 N, p. 26.

24 A.-T. IX, pp. 67, 68.

25 FCR, p. 55. Merleau-Ponty comenta el mismo pasaje en N, pp. 32, 33.

Esta cuestión no es meramente anecdótica en Descartes, quien escribiera cerca del final de su vida que “la conservación de la salud ha sido siempre el objetivo principal de mis estudios”.<sup>26</sup> Como advierte Canguilhem, si se recuerda que “Descartes claramente comenzó proponiéndose la constitución de lo que él mismo llamaba una Teoría de la medicina [...] susceptible de traducirse en aplicaciones prácticas, es decir, en terapéutica”, se entiende por qué “lo que debería ser deducido de una física del cuerpo humano, a saber la determinación de la utilidad vital, nunca dejó de estar presente en los principios” y “una especie de valorización vital está presente en la determinación de los movimientos que no deberían ser, según el proyecto de explicación general, más que efectos de las leyes de la materia”.<sup>27</sup> Merleau-Ponty defiende en términos casi idénticos esta irreductibilidad de la vida al mecanismo y de la biología a la física desde su primera obra, de aparición contemporánea a la primera obra de Canguilhem, quien hubo de reconocer retroactivamente esta convergencia:

La ciencia de la vida sólo puede construirse con nociones hechas a medida y tomadas de nuestra experiencia del ser viviente. [...] El valor biológico de un comportamiento no se reconoce pura y simplemente en los órganos que utiliza, no puede comprenderse en el lenguaje de la anatomía. Debemos esperar, por consiguiente, encontrar en los comportamientos de los más simples organismos una regulación diferente de los sistemas físicos.<sup>28</sup>

En tercer lugar, tanto Merleau-Ponty como Canguilhem enfocan su atención en el artículo XXX de *Las pasiones del alma*, donde en flagrante contradicción con el argumento de la distinción sustancial en base a la divisibilidad del cuerpo frente a la indivisibilidad del alma (*Meditaciones metafísicas*, VI), Descartes afirma que el cuerpo “es uno y de alguna manera indivisible” en la medida en que el alma está “realmente unida a todo el cuerpo” otorgándole unidad en “la ensambladura toda de sus órganos”.<sup>29</sup> La misma doctrina es expuesta en cartas de Descartes a Mesland de 1645 citadas por Merleau-Ponty: “la unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia sino de su forma que es el alma”.<sup>30</sup> Ambos filósofos siguen aquí parcialmente las interpretaciones propuestas por M. Guérout que subrayan el valor de ambas direcciones divergentes del pensar cartesiano, si bien no pretenden resolver las contradicciones en un sistema coherente como el célebre exégeta.<sup>31</sup> Así, por ejemplo, Canguilhem acuerda con Guérout en que

una de las principales razones para confesar su fracaso médico parcial fue [para Descartes] la convicción creciente de que las concepciones mecánicas no pueden bastar para elaborar la medicina, puesto que el cuerpo humano no es extensión pura sino también sustancia psicofísica.<sup>32</sup>

26 Descartes, R., “Lettre au marquis de Newcastle” (1645) en *A.-T.* IV, p. 329.

27 *FCR*, p. 54.

28 *EC*, p. 162.

29 *A.-T.* XI, p. 351.

30 *A.-T.* IV, p. 346. Citado por Merleau-Ponty en *UAC*, p. 2.

31 Las diferencias de Merleau-Ponty frente a la lectura de Martial Guérout (*Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953) pueden leerse en *N*, pp. 35 ss. y en *NC*, p. 254.

32 Guérout, M., *op. cit.*, vol. II: “L'âme et le corps”, p. 248.

Pero Canguilhem se pregunta, un paso más allá, “si incluso el intento de constitución de una biología general puramente animal no hace aparecer la resistencia de los fenómenos vitales a su expresión integral por sus supuestos equivalentes mecánicos.” Según Canguilhem, la conservación, individuación y reproducción como tres aspectos que en Descartes caracterizan la vida y el desarrollo del animal expresan por sí mismos “una diferencia específica entre la máquina animal y la máquina mecánica”.<sup>33</sup> Canguilhem apunta aquí a la “incomprensible ruptura” cartesiana ya señalada por Guérault entre el hombre y el animal que consiente que las máquinas animales estén privadas de los mismos caracteres de organización e interdependencia de las partes entre sí y con el todo que posee el cuerpo humano por su unión con el alma. A falta de tales caracteres que “permiten la transformación de la relación mecánica de disposición en relación teleológica de conveniencia, la unidad funcional indivisible del organismo es inconcebible”.<sup>34</sup>

## 2. La fisiología mecanicista cartesiana y la formación del concepto de reflejo

Las lecturas de Descartes propuestas por ambos autores coinciden entonces en detectar que la apuesta explícita al desarrollo sistemático de una fisiología mecanicista es acompañada por estas disonancias más leves pero persistentes que apuntan al reconocimiento de un orden vital del cuerpo –particularmente el cuerpo humano para Descartes– singular e irreductible a la causalidad mecánica. Ahora bien, respecto de la faz protagónica del discurso cartesiano, aquella que proclama la ecuación sin resto del organismo y la máquina, Canguilhem añade una precisión interesante que no hallamos en Merleau-Ponty: la fisiología mecanicista cartesiana, cuando efectivamente elabora una teoría mecánica del movimiento involuntario, no lo hace en términos de movimiento reflejo como suele constar en la historiografía tanto científica como filosófica.<sup>35</sup> Ciertamente parecería retrospectivamente razonable que Descartes hubiera desarrollado una teoría del movimiento reflejo como un corolario de su modelo físico-mecánico del cuerpo. Sin embargo, Canguilhem muestra claramente que no lo hizo y especifica además las incompatibilidades que hacían imposible la aparición de tal concepto en el marco de la fisiología mecanicista cartesiana. El filósofo pretende en este punto evitar la facilidad de hacer una historia esquemática de las teorías científicas identificando anticipaciones como si se tratara de reconstruir la derivación lógica de una verdad. Su más trabajosa tarea compete, en cambio, a rastrear la historia de los *conceptos*, los cuales no siempre se desprenden directamente como meros colofones de las teorías que los enmarcan (en este caso, el concepto de reflejo frente a una teoría mecánica del movimiento involuntario).<sup>36</sup> Un concepto, en su visión, tampoco coincide necesariamente con el

33 *FCR*, p. 54.

34 *FCR*, p. 56.

35 Para una pormenorizada reseña histórica de esta bibliografía cf. el capítulo VII de *FCR*: “Histoire de l’historique du réflexe aux XIXe et XXe siècles”.

36 Canguilhem no anticipa al lector durante el desarrollo de sus análisis una definición completa e ideal del reflejo, sino que sólo arriba a una “definición recapitulativa” del concepto en el penúltimo capítulo de su obra como corolario de su reconstrucción histórica. Según esta definición, el “movimiento reflejo” es aquel que, inmediatamente provocado por una sensación antecedente, es determinado según leyes físicas y en relación con los instintos por la reflexión de las impresiones nerviosas sensitivas en motrices al nivel de la médula espinal, con o sin conciencia concomitante (*FCR*, p. 131). (En contraste con “movimiento reflejo”, la expresión “arco reflejo”

uso de un término (“espíritus reflejados” en Descartes) ni con la referencia a observaciones o ejemplos a los que el concepto se aplicará posteriormente (tales como la flexión de la pierna o el brazo en respuesta a una fuerte excitación térmica del pie o la mano, la acomodación de la pupila a la luz, la oclusión del párpado frente al acercamiento de un objeto, etc., siendo todos ellos fenómenos de automatismo muscular cuya observación y descripción es común incluso en autores muy anteriores a Descartes).<sup>37</sup>

Como la lógica de la historia de las teorías indicaba un mecanicista, la historia de la fisiología lo nombró: Descartes. [...] De un hecho innegable, el que Descartes propuso una teoría mecánica del movimiento involuntario, del que ciertos ejemplos, muy bien descritos por él, son efectivamente lo que se llamarán reflejos en el s. XIX, se extrajo la conclusión, por una anticipación subrepticia del porvenir, de que Descartes había descrito, nombrado y concebido el reflejo, ya que es para explicar todos los fenómenos del tipo de los que él explicaba a su propio modo que la teoría general del reflejo luego vería el día.<sup>38</sup>

En *FCR* Canguilhem muestra entonces en primer lugar, contra quienes creyeron leerlo en Descartes, que el concepto de reflejo de hecho no consta en el *corpus* cartesiano, para luego explicar por qué de derecho no podía constar. Respecto a la ausencia de hecho, Canguilhem advierte que en la única mención explícita de Descartes (“*esprits réfléchis*” en el artículo XXXVI de *Las pasiones del alma*) el ejemplo en cuestión “no concierne a ningún tipo de reflejo, ni absoluto ni condicionado”.<sup>39</sup> A su vez, en los casos donde menciona ejemplos de movimientos automáticos a los que convendría auténticamente la denominación de reflejo, “Descartes no habla nunca de reflexión de los espíritus, por la simple razón de que los espíritus no tienen en su esquema explicativo ningún rol en la conducción centrípeta de las impresiones sensibles” sino solamente en la fase motriz, por lo que nada propiamente es “reflejado”.<sup>40</sup>

Más profundamente que la mera ausencia de hecho, Canguilhem muestra por qué era imposible que la fisiología mecanicista cartesiana hiciera lugar a un concepto tal, incompatible con sus principios básicos. En primer lugar, para que haya “reflexión” tiene que haber homogeneidad entre la fase sensorial y motriz del arco reflejo. Para Descartes, por el contrario, la sensibilidad resulta de la tracción desde la periferia de los nervios que abren determinados poros del cerebro y la glándula, mientras que la motricidad muscular se explica partiendo del corazón que insufla espíritus animales al cerebro y luego a los músculos, y no partiendo de la periferia. Esto último es precisado inequívocamente por Descartes en reiteradas ocasiones, como cuando se refiere a “este licor muy sutil que llamamos espíritus animales, el cual *corriendo continuamente del corazón por el cerebro a los músculos*, es la

---

se refiere en el uso de Canguilhem y de la literatura científica a la totalidad de las estructuras anatómicas involucradas desde la recepción del estímulo y su conducción por vías nerviosas aferentes al centro reflejo, hasta la conducción eferente del impulso de respuesta hacia las estructuras efortoras).

37 *FCR*, pp. 30, 41. Se deduce que en la visión de Canguilhem la presencia de un “concepto científico” supone y/o permite (si no coincide con) la articulación ajustada de ciertos *términos* con ciertas *definiciones* y con ciertas *experiencias* u observaciones. Cf. *FCR*, pp. 38, 39.

38 *FCR*, pp. 4, 5.

39 *FCR*, p. 44.

40 *Idem*.

causa de todos los movimientos de nuestros miembros”.<sup>41</sup> La distribución de los espíritus al salir del cerebro depende de tres factores: 1) la acción de los objetos que mueven los sentidos, i. e. las excitaciones que Descartes compara en *El tratado del hombre* con los dedos del organista presionando las teclas de un órgano; 2) la posición de la glándula pineal en la concavidad del cerebro y las modificaciones de su superficie externa que dependen de la voluntad, la memoria, la imaginación, y el sentido común; 3) “los instintos de nuestra naturaleza”, que determinan los movimientos que “sirven a perseguir las cosas deseables o a evitar las perniciosas”.<sup>42</sup> Es claro que entre estos movimientos los primeros son involuntarios y son explicados mecánicamente, pero sin que haya reflexión alguna de espíritus animales (que parten del corazón) ni de ninguna otra cosa desde la periferia a algún centro y de este último a la periferia. Los dos procesos mecánicos –sensorial y motriz– no se continúan el uno en el otro como en un arco reflejo, sino que el primero solamente interfiere en un punto del recorrido independiente del segundo modificándolo. Y si es verdad que en ambos procesos intervienen los mismos nervios, su duplicidad estructural en tanto son concebidos como tubos huecos es lo que permite la heterogeneidad de los mecanismos de la sensibilidad –tracción del cordón exterior– y la motricidad –flujo de espíritus animales internos–.

El concepto de reflejo supone, por otra parte, diversificar el centro sensorio-motriz reparando en las funciones de la médula y el bulbo raquídeo para poder dar cuenta cabalmente de sensaciones sin conciencia<sup>43</sup>, descentramiento incompatible con la exigencia cartesiana de un punto único de conexión alma-cuerpo en el cerebro, y más precisamente en la glándula pineal. En el siglo de Descartes, sin embargo, un concepto que ligaba directamente la impresión sensitiva a la reacción motriz sin pasaje por el relevo cerebral encerraba una contradicción ya que admitía la existencia de una impresión sensible no sentida: “Quien dice sensibilidad dice conciencia de la sensación y, en la época, eso era decir alma. [...] De ahí la imposibilidad [...] de localizar el *sensorium* en algún aparato que no sostuviera ninguna relación con el yo”.<sup>44</sup> Sólo en el siglo XIX toda referencia a la subjetividad podría ser puesta entre paréntesis al definir la sensibilidad, descrita ahora objetivamente por la sola estructura histológica de los receptores. Hasta entonces, quienes investigaron mecanismos sensorio-motrices reflejos adoptaron una estrategia que Descartes no hubiera podido aceptar, con su crítica a la triplicidad aristotélica del alma en favor de la vindicación del alma racional como única en sentido propio: la de diversificar la sede del alma, extendiéndola, multiplicándola o graduándola.<sup>45</sup>

No podremos detenernos aquí en los pormenores de la historia de la formación del concepto de reflejo tal como es reconstruida eruditamente por Canguilhem, una historia que no contó con la participación protagónica de Descartes sino con las intervenciones parciales y modestas de muchos actores que la historiografía científica oficial consideraría secundarios. Entre estos nombres Canguilhem se detiene especialmente en el de Thomas Willis, un médico, químico y anatomista inglés contemporáneo a Descartes, y el de Georg Prochaska, un profesor vitalista de anatomía y oftalmología que trabajó a fines del siglo XVIII en la

41 A.-T. IX, p. 168. El subrayado es nuestro.

42 A.-T. XI, pp. 192, 193. Cf. FCR, p. 32.

43 Es decir, sensaciones que provocan reacciones motrices involuntarias incluso antes de dar lugar a una clara percatación consciente.

44 FCR, p. 128.

45 FCR, p. 129.

Universidad de Praga.<sup>46</sup> Es al primero a quien debe atribuirse propiamente la formación del concepto de reflejo ya que, en contraste con Descartes, en él efectivamente se asocian la palabra, la definición y las experiencias pertinentes: el movimiento reflejo nombrado y concebido por Willis es realmente la manifestación periférica (muscular) de una energía transportada proveniente de la misma periferia (órganos de los sentidos), y no el efecto periférico de un motor central y de un comando central accionado en ocasiones desde la periferia como en Descartes. Y son dos rasgos anticartesianos de la fisiología de Willis los que permiten la aparición de este concepto. En primer lugar, su dinámica no es sólo mecánica (como en Galileo y Descartes) sino también química.<sup>47</sup> En segundo lugar, Willis distingue las funciones del cerebro y el cerebelo iniciando la progresiva negación del privilegio cerebral en materia de sensomotricidad, tendencia que se prolongará hasta establecerse hacia fines del siglo XVIII una multiplicidad de “centros simpáticos” relativos a la médula, ganglios y plexos. Siguiendo esta línea, G. Prochaska, quien aporta en 1784 “la elaboración del reflejo más explícita y más sistemática”<sup>48</sup> puede admitir

que la *vis nervosa* es divisible, que subsiste en segmentos de organismos cortados del cerebro, en suma que el *sensorium commune* es él mismo divisible, pues ni el cerebro ni el cerebelo constituyen el *sensorium commune* sino el bulbo raquídeo (*medulla oblongata*) y la médula espinal.<sup>49</sup>

Ahora bien, si todos los elementos lógicos que conforman el concepto de reflejo están completamente desarrollados para 1800, solamente en la segunda mitad del siglo XIX el concepto deviene “percepto”: ya no consta sólo en los libros y los laboratorios sino que es constatado en los hospitales como parte de la semiología médica de uso. Desde entonces “el médico trata y en ocasiones cura enfermedades del sistema nervioso cuyo diagnóstico incluye a título de síntomas los efectos de sus perturbaciones [de los reflejos] o su desaparición”.<sup>50</sup> Según Canguilhem, la confirmación de la validez científica del reflejo fue proporcional a su vulgarización, extendiéndose el término “reflejo” más allá del vocabulario científico o médico para pasar al vocabulario popular:

Todos saben hoy o quisieran saber, en la medida en que de ello depende su trabajo o su modo de vida, si tienen o no buenos reflejos. El hombre vive hoy en una forma de civilización que ha conferido a la rapidez y al automatismo de las reacciones motrices un valor doble, valor de utilidad y rendimiento para el operador de máquinas, valor de prestigio para el deportista.<sup>51</sup>

46 Las respectivas fuentes citadas por Canguilhem son Willis, T., *Opera Omnia*, Lyon, 1681 (2 vol.); Prochaska, G., “De functionibus systematis nervosi Commentatio”, en *Adnotationum academicorum fasciculus tertius*, Praga, Wolfgang Gerle, 1784; Prochaska, G., *Lehrsätze aus der Physiologie des Menschen*, Viena, C. F. Wappler, 1797. En el caso de Willis, Canguilhem agrega en *FCR* un apéndice con traducciones propias del latín de extractos de *De motu Musculari*, *Cerebri Anatome*, *De anima brutorum* y otras obras contenidas en la edición de *Opera Omnia* citada.

47 *FCR*, p. 66.

48 *FCR*, p. 115.

49 *FCR*, pp. 117, 118.

50 *FCR*, 162.

51 *FCR*, p. 163.

Paradójicamente, según Canguilhem, esta extensión triunfal del concepto de reflejo como mecanismo rígido de simplicidad elemental lo condujo a experimentar sus propias limitaciones e insuficiencias. Su transformación, señala Canguilhem, comenzó con una sorpresa clínica que Merleau-Ponty justamente describe y analiza en *La estructura del comportamiento*: el estudio experimental del reflejo rotuliano muestra que los reflejos tendinosos no son ni constantes ni uniformes y su ausencia no tiene necesariamente un significado patológico.<sup>52</sup> Así comienza una revisión que “se encuentra resumida en las concepciones de Goldstein, sobre las que sería supefluo insistir después del estudio de Merleau-Ponty [...] y la traducción en francés de *Der Aufbau des Organismus* (1934)” del primero, en una colección dirigida precisamente por Merleau-Ponty.<sup>53</sup> Canguilhem concluye observando que los trabajos de Sherrington, de Bete, de von Weizsäcker y de Goldstein, “a cuyas conclusiones Merleau-Ponty ha procurado una gran audiencia en el público filosófico francés, han reforzado aun más la desconfianza respecto del dogma de la realidad biológica del arco reflejo elemental”, el cual “sólo subsiste hoy en los manuales de enseñanza secundaria”.<sup>54</sup> El modo en que Merleau-Ponty reaparece en las páginas finales de la reconstrucción histórica de Canguilhem puede resultar representativo no sólo del valor reconocido por el segundo a la filosofía del primero, sino también de las diferencias entre sus intereses filosóficos específicos. Tal como Canguilhem advierte, Merleau-Ponty constata y promueve en *La estructura del comportamiento* la progresiva sustitución de los conceptos de estímulo y respuesta por los de situación y comportamiento en función de la triple revisión clínica, fisiológica y psicológica del reflejo decimonónico.<sup>55</sup> Merleau-Ponty muestra que es la misma investigación científica contemporánea la que impide ligar uniformemente la recepción pasiva de ciertos estímulos a ciertas respuestas fijas. Esto es así porque, en primer lugar, el cuerpo se muestra sensible a configuraciones, relaciones y diferencias más que a estímulos individuales tomados por sí mismos, y se comporta como una totalidad sinérgica e integrada, a diferencia de una yuxtaposición o conglomerado de partes con funciones específicamente predeterminadas.<sup>56</sup> En segundo lugar, puesto que se comprueba que el comportamiento corporal condiciona y preconfigura la recepción de las estimulaciones, la serie causal que hacía preceder linealmente el estímulo a la respuesta –la fase sensorial y pasiva a la fase motriz y activa– permite ser redefinida en términos de una “causalidad circular”: “El organismo no puede compararse a un teclado sobre el que actuarían los estímulos exteriores y dibujarían su forma propia, por la simple razón de que él contribuye a constituirla”.<sup>57</sup> Por su parte, Canguilhem añade que esta transfor-

52 *EC*, pp. 21, 22.

53 *FCR*, p. 164.

54 *FCR*, p. 4.

55 *FCR*, p. 164.

56 Cf. el capítulo I de *EC* (“Le comportement réflexe”) así como las primeras páginas del capítulo I de la Parte I de *PP* (“Le corps comme objet et la physiologie mecaniste”), donde se resumen algunas conclusiones de la obra previa acerca de estas cuestiones.

57 *EC*, p. 11. El hecho de que a la hora de analizar críticamente “El comportamiento reflejo” (título del cap. I de *EC*) Merleau-Ponty apele más de una vez a la célebre metáfora del órgano proveniente de *El tratado del hombre* de Descartes solamente confirma algo que el mismo Canguilhem reconoce: que una teoría del reflejo parece en términos generales y en primera instancia ser lógicamente compatible con un modelo mecánico del movimiento involuntario. Siendo los intereses analíticos de Merleau-Ponty más filosóficos que históricos

mación de los cánones de la investigación científica del cuerpo puede ser ligada a factores socioeconómicos. Su epistemología histórica del concepto de reflejo sugiere finalmente que el automatismo creciente del maquinismo industrial sacó a la luz la resistencia del cuerpo del trabajador “al esfuerzo conjugado de ingenieros y psicotécnicos para adaptar, cada vez más estrechamente, la velocidad y la uniformidad de sus movimientos, descompuestos en gestos elementales, al funcionamiento de las máquinas y al rendimiento de las empresas”.<sup>58</sup> En su visión, habrían sido entonces las modificaciones en la organización del trabajo las que forzaron a las ciencias a considerar la fluidez de los comportamientos del individuo como ser total y singular frente al “fetichismo taylorista de la velocidad y la uniformidad de los gestos simples” representados por el previo concepto de reflejo.<sup>59</sup>

### Consideraciones finales

La atención prestada tanto por Merleau-Ponty como por Canguilhem a los escritos cartesianos relativos a la corporalidad tendieron de modo convergente a subrayar que las trazas fundacionales de la fisiología mecanicista moderna fueron acompañadas del reconocimiento de ciertas singularidades del cuerpo viviente irreductibles al modelo de la máquina. Así, ambos observaron que particularmente la descripción cartesiana del cuerpo humano reviste caracteres teleológicos y alude a una unidad de ensambladura que difiere de la mera relación de causalidad eficiente entre partes, aquella que convendría a todo modo de la extensión. Si bien no fue nuestro objetivo abordar aquí *per se* las filosofías propias de estos dos protagonistas de la discusión filosófica francesa de mediados del siglo XX sino sólo sus originales lecturas de Descartes, puede observarse que aquellos caracteres del cuerpo que ya en Descartes se resistían a la reducción mecanicista ocuparían un lugar clave tanto en la filosofía de Canguilhem del cuerpo viviente como fundamento olvidado de la biología y la fisiología modernas, como en la fenomenología del cuerpo vivido desarrollada por Merleau-Ponty. En segundo término, advertimos que la perspectiva histórica adoptada distintivamente por Canguilhem en sus análisis subrayó ciertas peculiaridades de la fisiología mecanicista cartesiana –la heterogeneidad de la mecánica sensitiva y motriz y la estricta centralización nerviosa– que impiden asociar el nombre de Descartes a la formación del concepto de movimiento reflejo. Asimismo, en su reconstrucción de la historia de este concepto Canguilhem asignó un rol relevante a los análisis merleau-pontianos en la revisión contemporánea de las categorías que signaron la investigación científica moderna del cuerpo, una transformación epistemológica que la visión de Canguilhem asoció además a los cambios en la organización social y económica.

---

en torno a este punto, el filósofo no se detiene como lo hace Canguilhem en el hecho de que Descartes no desarrollara tal teoría –incompatible con otros aspectos particulares de su fisiología– ocupándose solamente del “uso [que] se ha hecho de la metáfora del teclado en la [posterior] fisiología de los centros nerviosos” (EC, p. 11). (El modelo cartesiano del teclado que los análisis merleau-pontianos asocian al comportamiento reflejo se halla en A.-T. XI, pp. 165, 166.)

58 FCR, p. 166.

59 *Idem*.

## **Bibliografía**

- Beaune, J.C., “Réflexe et corps-machine chez Merleau-Ponty. Quelques marques de Descartes et de Canguilhem”, en Cariou, M.-Barbaras, R.-Bimbenet, E. (eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 13-25.
- Canguilhem, G., *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
- *Le normal et le pathologique*, París, PUF, 1966.
  - *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 2006.
  - *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- Cottingham, J., “Cartesian Trialism”, en *Mind* (London), 94, 1985, pp. 218-230.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery (12 tomos), París, Vrin, 1996.
- Des Chene, D., *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2001.
- Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, París, Ellipses, 2001.
- Guérout, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953.
- Lefort, C., “Maurice Merleau-Ponty”, en Merleau-Ponty, M., *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, pp. 13-99.
- Leoni, F., “La machine et la vie. Histoire du mouvement et histoire de la métaphysique”, en *Chiasmi International. Publication trilingue autor de la pensée de Merleau-Ponty* (Milano/París), n° 11, Mimesis/Vrin, 2009, pp. 293-310.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France, 1967.
- *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
  - *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, París, Vrin, 1978.
  - *Causeries. 1948*, París, Éditions du Seuil, 2002.
  - *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995.
  - *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996.
- Richardson, R., “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, en *Mind* (London), XCI, 1982, pp. 20-37.
- Rozemond, M., *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

