

El concepto de Naturaleza en la filosofía cartesiana según la lectura presentada por M. Merleau-Ponty en *La Nature, Cours du Collège de France* 1956-1957 y 1957-1958

Mónica Isabel Menacho

La “institución Descartes”

La tesis de la que partimos es que Merleau-Ponty elabora su propia concepción filosófica en un diálogo *con* y *contra* los filósofos del pasado y entre ellos, eminentemente *con* y *contra* R. Descartes. Pero ¿quién es Descartes? Es necesario primero aclarar cuál es la delimitación que el mismo Merleau-Ponty hace de su interlocutor y adversario. Para Merleau-Ponty, Descartes es el Descartes de los textos pero también es la “institución Descartes”, esto es, todo lo que lo anunció, para nosotros, así como la tradición que surgió a partir de él. Como lo señala en *La prosa del mundo*

Descartes es Descartes, pero también es todo lo que retrospectivamente nos parece haberle anunciado, todo aquello a lo que él precisamente ha dado sentido y realidad histórica –y es también todo lo que ha derivado de él, el ocasionalismo de Malebranche oculto en un rincón de la *Dióptrica*, la sustancia de Spinoza en un recodo de las *Respuestas a las objeciones*. ¿Cómo trazar un límite entre lo que él pensó y lo que se ha pensado a partir de él, entre lo que le debemos y lo que nuestras interpretaciones le prestan? Bien es verdad que sus sucesores hacen fuerza allí donde por donde él pensaba vivamente, o dejan perderse aquello que él cuidadosamente explicaba. Es un gran organismo en el que ellos subvierten la

distribución de los centros vitales y de las funciones. Pero en definitiva no deja de ser él quien les despierta sus pensamientos más propios, quien les anima en su agresión contra él (1971, p. 142).

En los cursos de *La nature* Merleau-Ponty se dedica a explicitar una tensión al interior del pensamiento cartesiano, que se articula en dos maneras de abordar el concepto de naturaleza. Sin embargo, si atendemos a los textos de Merleau-Ponty en un orden más o menos cronológico constataremos que desde el inicio Merleau-Ponty se refiere a Descartes como un filósofo en el que coexisten dos perspectivas en tensión. Por ejemplo, considérese el pasaje de 1947:

Pero si Descartes adopta de verdad esta doble actitud, respecto a Dios y respecto al mundo, ¿puede mantenerla? Si tomamos en serio los desarrollos de la Primera Meditación, ¿no nos vemos empujados a considerar la Sexta como mera apariencia? Y, a la inversa, si tomamos en serio la Sexta Meditación, ¿cómo han sido posibles los desarrollos de la Primera? En Descartes, el teísmo más extremo (toda verdad reposa en Dios) se une al ateísmo práctico, puesto que la veracidad divina, una vez reconocida, nos dispensa de volver sobre Dios. Si la unión del alma y el cuerpo es un pensamiento confuso, ¿cómo es que he podido descubrir el *cogito*? Y si he descubierto el *cogito*, ¿cómo es que puedo ser el sujeto de naturaleza (*nature*) del que habla la Sexta Meditación? (Merleau-Ponty, 2006, p. 20).

Las dos perspectivas cartesianas en tensión son detectadas por Merleau-Ponty, entonces, desde los inicios de su reflexión. Y el punto de inflexión se halla situado por éste, desde su reflexión temprana, en el interior mismo de las *Meditaciones*. Cabe preguntarse, entonces, en qué sentido el planteamiento que Merleau-Ponty hace en *La nature* acerca de la filosofía de Descartes es diferente respecto de las diversas alusiones que ha hecho acerca de aquella tensión en sus obras anteriores.

Como respuesta a esta pregunta cabe destacar que lo que en *La nature* se articula es una reconsideración de aquella doble actitud cartesiana en relación a sus presupuestos ontológicos. La indagación del concepto de naturaleza es una introducción a la definición del ser, dice Merleau-Ponty en Resúmenes de curso 57-58. Así, los dos enfoques o puntos de vista mutuamente excluyentes hallados en el pensamiento cartesiano desde los primeros trabajos

de Merleau-Ponty, se articularán y traducirán, primero (curso 56-57) en dos conceptos de naturaleza, los cuales, aparecerán en el curso del siguiente año (57-58), como emergentes de un “complejo ontológico” mayor, que alberga dos ontologías mutuamente excluyentes: la ontología del objeto y la ontología del existente. En segundo lugar, la reconsideración de la tensión en Descartes aparece en *La nature* bajo la referencia explícita y extensa, bien que a la vez abigarrada y en gran medida elíptica, al cartesianismo. El complejo ontológico cartesiano y los dos conceptos de naturaleza que alberga remiten no sólo a Descartes sino a una “atmosfera cartesiana” que excede la propia letra de Descartes y se desborda en un “mundo cartesiano” que incluye los desarrollos de Leibniz, Spinoza y Malebranche. Así, Descartes aparece en *La nature* bajo un carácter polifónico, en dos sentidos importantes: por una parte, se examinan las voces del cartesianismo, de Malebranche, de Leibniz, de Spinoza, por otra, se recuperan las interpretaciones eruditas del momento sobre estos desarrollos cartesianos: las interpretaciones de Laporte, Gilson, Brunschvicg y Guérault. Quizás habría que decir, entonces, que son ambos, Descartes y Merleau-Ponty, los que aparecen bajo un carácter polifónico, pues la voz de Descartes aparece hablada a la vez por el cartesianismo, y la voz o interpretación de Merleau-Ponty, emerge entrelazada *con* y *contra* a las voces de los estudios cartesianos de su época.¹

¹ Acaso haya que matizar, con todo, el contraste entre los inicios de la reflexión merleau-pontyana y el texto tardío de *La nature* pues la atención a un “mundo o atmósfera cartesiana” bifronte es apuntada ya por Merleau-Ponty en *Estructura del Comportamiento*, como una oscilación del cartesianismo entre un polo naturante y un polo naturado habilitados por el propio Descartes: “Las Respuestas a las Sextas Objeciones hablan, en lo que concierne a la percepción del tamaño, de la distancia y de la figura, de razonamientos explícitos en la infancia y remiten sobre este asunto a la Dióptrica. Pero si es verdad que la Dióptrica describe, a propósito de la situación de los objetos, una “acción del pensamiento que, siendo sólo una imaginación muy simple, no deja de envolver en sí un razonamiento”, Descartes admite que el alma conoce directamente la situación de los objetos sin pasar por la de los miembros, y esto por una “institución de la naturaleza” que hace que tal situación sea “vista” cuando tal disposición de las partes del cerebro se realiza. Sólo cuando Descartes analiza la percepción de lo interior, como sucede en las Meditaciones, es cuando la “geometría natural” de la percepción se convierte en un razonamiento del alma misma y la percepción en una inspección del espíritu. La Dióptrica anuncia los “juicios naturales”, es decir el pensamiento naturado de Malebranche [...] Por el contrario, las Meditaciones anuncian el pensamiento naturante de Spinoza.” (Merleau-Ponty, 1976, p. 274). El punto que nos interesa remarcar, con todo, es que mientras las referencias a la “atmosfera cartesiana” son en las obras iniciales alusiones o intuiciones no desarrolladas, éstas reciben en cambio un tratamiento explícito en los textos tardíos –tratamiento que, consideramos, corre en paralelo a una renovada visión del propio Merleau-Ponty acerca del valor que el cartesianismo posee en su propio trabajo.

La toma de posición cartesiana frente a un dilema ontológico inauténtico como punto de partida de su reflexión inestable sobre la Naturaleza.

Al comenzar los cursos de *La nature* Merleau-Ponty parte de una caracterización preliminar de la noción de naturaleza, que parece oficiar como anclaje y fondo para evaluar los diversos tratamientos de dicho concepto por parte de los autores revisados.

Hay naturaleza donde sea que hay una vida que tiene un sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento; de ahí su parentesco con el vegetal: es naturaleza lo que tiene un sentido, sin que ese sentido haya sido puesto por el pensamiento. Es la autoproducción de un sentido. La Naturaleza es, entonces, diferente de una simple cosa; ella tiene un interior, se determina desde adentro; de ahí la oposición de “natural” a “accidental”. Y sin embargo la Naturaleza es diferente del hombre; ella no está instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso. La Naturaleza es lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido; de ahí la idea de una eternidad de la Naturaleza (eterno retorno), de una solidez. La Naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es del todo un objeto; que no está del todo delante nuestro. Ella es nuestro suelo, no lo que está delante, sino lo que nos porta (1995, pp. 19-20).²

En el segundo curso, se refiere a la naturaleza en términos de una experiencia del hombre, que no es “sólo la del residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad de que no es nuestra [...] una productividad originaria que continúa por debajo de las creaciones artificiales del hombre” (Merleau-Ponty, 1995, p. 169). La pregunta que Merleau-Ponty se plantea respecto de Descartes y el cartesianismo es: ¿qué hace la filosofía y, para empezar, Descartes con esa experiencia de la Naturaleza? La conclusión con la que termina el examen del concepto de naturaleza en Descartes en el primer curso es notable: después de Descartes, sostiene Merleau-Ponty, “el concepto de naturaleza permanece intacto” (1995, p. 39).

En primer lugar es necesario aclarar que si para Merleau-Ponty el concepto de Naturaleza permanece intacto después del tratamiento cartesiano, esto no significa que Descartes y el cartesianismo hayan mantenido sin alteración las

² Las traducciones de los fragmentos de *La nature* y de *Le visible et l'invisible* son mías.

notas características del concepto de Naturaleza de los antiguos (dinamismo, autoproducción inmanente de un sentido –teleología- no instituido por el hombre) sino justamente lo contrario: para Merleau-Ponty Descartes y el cartesianismo trastocan la noción de Naturaleza pensada por los antiguos de un modo tan profundo que ya no parece posible remitir su reflexión, de manera directa y como un todo, a la noción pensada por aquellos. En particular, el sentido de aquella afirmación se vincula a la escisión definitiva que según Merleau-Ponty realizan los cartesianos al pensar la naturaleza a partir de la asunción de una noción de Ser como infinito y plena positividad, en virtud de la cual cuando Descartes y el cartesianismo piensan la naturaleza, no piensan “La” naturaleza, en el sentido de una única Naturaleza irreductible a cualquier otra noción, sino que lo que hacen es oscilar entre un pensamiento de Dios y un pensamiento del hombre. Hay, así, dos sentidos de Naturaleza en el pensamiento cartesiano, resultantes de aquella primera asunción del Ser como infinito positivo y cuya elaboración tendrá como foco bien el pensamiento de Dios en un caso, bien el pensamiento del hombre en el otro.

La identificación del Ser con el Ser infinito, plena positividad y “causa de sí” (Dios) por parte de los cartesianos es, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, el resultado de su enfrentamiento a una alternativa inauténtica, a saber: lo que es o es plenamente o no es nada. Así, sostiene Merleau-Ponty, Descartes declara que cuando piensa el Ser, es en el Ser infinito en lo que piensa, y esto porque la noción de Ser para éste comporta todo o no comporta nada, por el hecho de que es, es una densidad absoluta (1995, p. 171). Este dilema y su resolución cartesiana no solo expresa para Merleau-Ponty la incapacidad de conceder a lo finito alguna significación positiva -pues el no-ser carece de propiedades- (2000, p. 65) sino que conduce a Descartes, irremediabilmente, a una concepción que es, en sí misma, inestable. Pues en efecto, nuestro autor señala que la hipótesis de la nada se halla, acaso al modo de una sombra, en el horizonte del pensamiento cartesiano toda vez que piensa al Ser infinito como “causa de sí”: “El ser de Dios queda definido por el mismo dilema: decir que es causa de sí es intentar imaginar la nada y comprobar que sobre este fondo se ve surgir al ser arrebatado que se produce a sí mismo” (1969, p. 78). La inestabilidad de esta filosofía la deja expuesta a una inversión y es esta inversión precisamente la que será constatada por Merleau-Ponty como la oscilación entre un pensamiento de la Naturaleza

bajo la clave de un Dios infinito y pleno, y un pensamiento de la naturaleza del hombre en tanto compuesto de alma y cuerpo, que reintroduce la cuestión de la finitud y la finalidad previamente depuradas.

En lo que sigue quisiéramos referirnos a los dos polos de esta oscilación cartesiana detectada por Merleau-Ponty -que según éste alcanza nuestras propias ideas actuales en relación al Ser y a la Naturaleza. En particular, nos interesa hacer pie en los modos en que, en uno y otro caso, el foco se desliza hacia la noción de causalidad o de finalidad. Para empezar, nos detendremos en la primera noción de naturaleza en Descartes, con el objetivo de mostrar cómo el punto de partida en un Dios infinito implica una operación de proyección de sus rasgos (necesidad e infinitud) al mundo, lo que nos colocará en posición de comprender el necesitarismo que, en tanto tendencia común, avala el tratamiento merleau-pontyano de Descartes, Leibniz y Spinoza como un todo.

La primera idea de la naturaleza en Descartes. El vaciamiento de la Naturaleza del orden de la finalidad y su reemplazo por un orden causal mecánico.

Al indagar el concepto de naturaleza cartesiano Merleau-Ponty atiende no sólo a Descartes y el cartesianismo sino también a los temas pre-cartesianos que impactan en Descartes y que, incluso con posterioridad a éste, “no dejan de resurgir”. Así, al delimitar la primera idea de la naturaleza en Descartes Merleau-Ponty retoma dos temas pre-cartesianos: la distinción *naturante-naturado* que data de Averroes y la noción de infinitud, a la que ya hemos aludido, proveniente de la tradición judeo-cristiana. La primera concepción de naturaleza de Descartes se asentaría, entonces, en una noción de Dios como infinitud o plenitud total del Ser, tomada de aquella última tradición. Partiendo de aquella noción de infinitud Descartes operaría una escisión definitiva y sin retorno del par *naturante-naturado*: el Dios infinito será el *naturante* puro al tiempo que la Naturaleza será comprendida como la creación de este *naturante* infinito, como un ser totalmente exterior, partes extra partes, completamente actual y sin orientación interior, ser en sí u objeto puro y en suma, lo *naturado*.

El mostrar la dilución de la noción de finalidad en la noción causalidad es, según entendemos, uno de los ejes que articulan el análisis de Merleau-Ponty de la primera noción de Naturaleza en Descartes. Sin embargo, a lo largo de ese análisis, la noción de finalidad no significa siempre lo mismo. Por un lado, la finalidad aparece vinculada a la idea de que “nada de lo que

Dios hace le es imprevisto”, a que en Dios “los efectos son dados con las causas” y finalmente, a que “el mundo tiene una cohesión”. En estos primeros usos entendemos que la noción de finalidad apunta a un no-azar, a un sentido, podría decirse incluso a un logos o razón y en suma, a la racionalidad de la creación de Dios. Por otra parte, sin embargo, la noción de finalidad es aludida cuando la atención del análisis se coloca en la contingencia de lo creado y en la modalidad del acto creador, según los atributos de infinitud y libertad de Dios. En este sentido, la finalidad alude a la afirmación o negación de a. una “elección entre diversos posibles” y b. a la afirmación o negación de “la idea de una fuerza que lucha contra una cierta contingencia de las cosas, para volverlas al orden”. Entendemos que mientras el primer sentido de finalidad, como no azar ni imprevisión, como cohesión del mundo y racionalidad de la creación de Dios se mantendrá en la primera noción de naturaleza elaborada por Descartes y el cartesianismo, los sentidos aludidos en segundo término resultarán más problemáticos, según creemos lo sugiere Merleau-Ponty, al confrontarse con la idea de un Dios infinito, plena positividad y causa de sí. Expliquemos este punto.

Ciertamente, mediante un método depurativo o de elucidación esencialista, la primera perspectiva cartesiana vacía a la naturaleza “naturada” del orden de la finalidad, buscando reemplazar dicho orden por un orden mecánico causal, centrado en la causa eficiente y sujeto estrictamente a las leyes del movimiento. En este sentido, para Descartes, cualquier orientación que creamos intuir como propia de dicha naturaleza en realidad no es tal. La naturaleza en sí misma carece de finalidad pues carece de interioridad, así, no puede pensarse en ella “una fuerza interna que lucha por mantener las cosas en orden” (sentido 2.b), sólo hay en ella relaciones causales extrínsecas que responden a las leyes del movimiento impuestas por Dios. Si se percibe una armonía, una cohesión u orden regular en la naturaleza (finalidad en el primer sentido), éste no procede de ella sino del *naturante* puro. En este sentido, coincidimos con de García cuando sostiene que en esta perspectiva, “la teología no es simplemente suprimida, sino que más bien se “agazapa” concentrándose en un punto (...) el momento de la creación” (2006, p. 67). Así pues, el sentido del vaciamiento del orden de la finalidad en la Naturaleza estriba en que “ahora la forma de la naturaleza se encuentra contenida en la intención creadora de un artesano divino, pero se deja explicar sin recurrir a él, puesto

que el pensamiento humano posee en sí mismo el “manual de instrucciones” –básicamente matemático– que rige *a priori* el funcionamiento de todo lo existente” (García 2006, p. 67). En este sentido, el planteamiento cartesiano reemplaza, en esta noción de la Naturaleza, el principio explicativo teleológico por el principio explicativo causal.

Con todo, la idea de una teleología “agazapada” en Dios en el planteo cartesiano, abonada por las afirmaciones cartesianas acerca de la inescrutabilidad, para el hombre, del designio divino, representa en lo profundo, para la perspectiva de Gilson recuperada por Merleau-Ponty, una doble vacuidad del concepto de finalidad en el pensamiento cartesiano, ya que esta noción “no consigue expresar lo que pasa en Dios ni lo que ve el hombre”. Pues por un lado, Dios no tiene necesidad de ver la armonía del mundo, en él fines y medios son indiscernibles o, en rigor, no puede decirse en absoluto que persiga fines, dado que esto supondría una distancia en él entre fines y medios, una adecuación de los mismos y una noción de creación como acto *dentro* del tiempo, todo lo cual atenta contra su carácter eterno e infinito. De modo que la palabra finalidad sólo tendría sentido para el hombre, y sin embargo, el hombre, percibiendo solo las partes del mundo, no puede abarcar y comprender la armonía del todo. Así pues cuando la adscripción de un sentido de finalidad se traduce en términos de una armonía del todo, resulta problemática para el hombre, y cuando además traduce en términos de adecuación de medios afines resulta problemática respecto de Dios.

Según Merleau-Ponty, en tanto pensamiento esencialista, la ontología del objeto con la que estamos tratando en esta noción de Naturaleza se funda, no ya en la idea de finalidad sino en la idea de causa, es decir, de Dios como un ser antecedente. Este punto es central para lo que a Merleau-Ponty le interesa destacar, a saber, que siendo esto así la idea de naturaleza que se desprende de allí es la idea de naturaleza como efecto y como restricción de la esencia de Dios, es decir, se trata de una naturaleza cuyas propiedades –sus leyes– son derivadas de la esencia divina. Si bien Merleau-Ponty se guarda de igualar las posiciones de Descartes y las del resto de los cartesianos (por ejemplo, remarcará la distinción entre Descartes y Spinoza, por cuanto el primero conservó siempre la diferencia entre la autopoición de Dios y la posición del mundo) su tesis será que el cartesianismo como un todo, se orientará progresivamente a establecer la necesidad del orden causal de la naturaleza tal como es de

hecho. Este “positivismo” es pues la nota común que comparten las diferentes posiciones cartesianas, el cual es el resultado de la común asunción del Ser como Ser infinito. La afirmación o “recaída” en este positivismo, como veremos, se dará en los diferentes cartesianos en tensión con la afirmación de la contingencia del mundo, y con la libertad de Dios, pudiéndose traducir también como una oscilación del cartesianismo entre necesidad y contingencia respecto de la creación y la conservación.

El necesitarismo o “positivismo” en la ontología del objeto de los cartesianos

En Descartes el acto creador es el acto de un Dios infinito y ser pleno, y en cuanto tal, libre. De manera que Dios podría no haber creado el mundo, si así lo hubiese querido. Luego, el mundo es contingente en su existencia. Sin embargo, lo que a Merleau-Ponty le interesa mostrar es que en Descartes y desde Descartes, si el mundo es contingente en su existencia no es tan claro que lo sea en relación a su esencia. Según Merleau-Ponty señala, aludiendo a la parte V del *Discurso del Método*, Descartes toma posición en este sentido asumiendo que “si Dios es infinito, resultan ciertas leyes, leyes de todo mundo posible”. Por esa razón, sostiene Merleau-Ponty, la idea de una finalidad como “una fuerza que lucha contra una cierta contingencia de las cosas, para volverlas al orden” perfila como carente de sentido en este mundo mecánico. En su lugar, las leyes de la naturaleza, derivadas de la esencia divina una vez que hubo creado el mundo, garantizarán que, fuera como fuese ese mundo inicialmente creado, acabaría teniendo la apariencia que posee el mundo en que vivimos. Luego, este mundo, aunque contingente en su existencia, es necesario en su esencia. El texto cartesiano dice así:

Hice ver cuáles eran las leyes de la naturaleza; y sin apoyar mis razones en ningún otro principio más que en las perfecciones infinitas de Dios, traté de demostrar todas aquellas en que hubiera podido tener alguna duda y de hacer ver que son tales que aunque Dios hubiera creado muchos mundos no podría haber ninguno en que ellas dejaran de ser observadas. Después de esto mostré cómo la mayor parte de la materia de ese caos debía, como consecuencia de esas leyes, disponerse y ordenarse de cierta manera que la hacía semejante a nuestros cielos (1980, pp. 168-169).

La idea cartesiana de diversos “mundos posibles” que necesariamente se organizarán por las leyes de la naturaleza culminando en el mundo actual, abre la puerta a una consecuencia necessitarista –bien que no deseada– en la posición Leibniz, que debilita la libertad absoluta de Dios. En efecto, como señala Hampshire (1982), el dilema en el que se debate el racionalismo del siglo XVII es, una vez asumida la idea de un Dios trascendente e infinito, el de tener que decidir entre dos alternativas: o bien Dios, siendo infinito, es absolutamente libre y por tanto no está constreñido por nada, ni siquiera por necesidades lógicas, pudiendo crear el mundo que quiera, o bien Dios no es absolutamente libre de crear un mundo cualquiera, sino que está constreñido por la lógica. En este dilema, y buscando salvaguardar la inteligibilidad y contingencia del mundo al tiempo que la capacidad de elección de Dios, Leibniz se decide por la segunda alternativa de aquel dilema: Dios no sería, para él, absolutamente libre en el sentido de no constreñido por nada, sino que su acto creador sería libre sólo para elegir el mejor de todos los mundos lógicamente posibles. Su creación estaría así limitada a lo que es lógicamente posible y a la vez, siendo la infinitud de Dios entendida como perfección o plenitud, su elección se realizaría orientada a lo mejor, esto es, al posible más pleno. Así, paradójicamente, Leibniz queda comprometido con una posición necessitarista puesto que si Dios está constreñido a elegir lo mejor, el mundo no puede ser más que lo que es. En este sentido, coincidimos con la perspectiva de Larison (2016) para la cual los diferentes contenidos de las nociones de naturaleza física en Descartes y Leibniz (la comprensión de la materia como extensión matemática y su identificación con la substancia en un caso, y en el otro, en cambio, la distinción entre la extensión y la substancia, y entre ésta y la materia física, identificándose la substancia simple con la mónadas, poseedoras en sí mismas del principio del movimiento) no son obstáculo para su tratamiento crítico común por parte de Merleau-Ponty. Pues en efecto, aunque Leibniz reintroduce el alma en las substancias o elementos atómicos que componen los cuerpos, y así postula una razón u orientación intrínseca al mundo, al comprender la infinitud de Dios en términos de perfección y plenitud de ser, se sigue que Dios no ha realizado cualquier posible sino el posible más pleno. El mundo creado es así una expresión de la orientación necesaria de Dios hacia lo mejor. En este sentido, sostiene Merleau-Ponty, en Leibniz se desdibuja el corte y distinción entre el Dios *naturante* y el mundo *naturado*,

al tiempo que se debilita la libertad de Dios y se acentúa la necesidad del mundo tal como es.³

En Spinoza, la situación es diferente pues su “Dios o Naturaleza”, infinito y positividad plena, no es trascendente sino immanente. En este sentido es tanto *naturante* como *naturado*. A diferencia de Leibniz, la potencia creadora de Dios o Naturaliza es infinita y no constreñida por nada, pues, en Spinoza la potencia de Dios es lo mismo que su esencia. Sin embargo, en la medida en que su libertad no consiste en un acto voluntario, en el sentido de una elección indeterminada y arbitraria, sino en hacer lo necesario según su esencia, su autocreación eterna es libre en tanto autodeterminada, de manera que se sigue de allí que “las cosas no pueden haber sido producidas por Dios de ninguna otra manera o en ningún otro orden que como lo han sido”. La comprensión de la libertad divina como autodeterminación antes que como voluntad, conjuntamente con el carácter eterno de Dios, impiden pensar al Dios de Spinoza como un Dios que persiga fines, pues esto supondría un tipo de acción electiva y transitiva entre medios y fines que ocurra *dentro* del tiempo. Así pues, como señala Hampshire,

el universo creado (*Natura Naturata*) es la expresión necesaria de la naturaleza esencial de Dios; carece de sentido concebir la potencia creadora de Dios o la Naturaleza (*Natura Naturans*) como si consintiera la posibilidad de crear mundos distintos del real y efectivo, pues ello implicaría que Dios en cuanto creador (*Natura Naturans*) no es coextensivo con lo creado (*Natura Naturata*) e idéntico a ello, lo posible no puede ser más amplio que lo efectivo, en el sentido sostenido por Leibniz de que el mundo efectivo es uno entre los posibles; el mundo real y efectivo es el único posible (1982, pp. 40-41).

La interpretación que hace Malebranche de Descartes en relación a la coincidencia o no del orden de la creación y el orden de la conservación acentúa, según Merleau-Ponty (1995, p.29), la orientación de Descartes hacia un positivismo Spinozista, pues Malebranche sostiene, en última instancia, que

³ Merleau-Ponty dice que las razones de Leibniz son “intrínsecas al mundo y no tan queridas por Dios” (1995, p. 28). En este sentido, Escobar Viré (2011, p. 124) sostiene: “por paradójico que parezca, creo que el Dios leibniziano termina siendo bastante parecido al de Spinoza: un Dios que tal vez no sea “ciega necesidad”... pero que al fin de cuentas, no puede hacer nada distinto de lo que hace”.

es necesario que el principio u orden con el que Dios creó el mundo sea el mismo que el de su conservación, es decir, que las leyes del movimiento por las que Dios conserva el mundo tal como es, tienen que haber estado presentes ya en la creación. La crítica de Descartes a la concepción aristotélica del movimiento mostraría también por su parte, la orientación del pensamiento cartesiano hacia un positivismo spinozista ya que expresaría su compromiso primario con la idea de un ser infinito y pleno, incapaz de contener no ser.

En todo este escenario, bien que configurado por Merleau-Ponty de manera extremadamente elíptica, hay un esfuerzo por no confundir las posiciones y acabar presentando un Descartes equivalente a Spinoza. En este sentido, Merleau-Ponty recuerda un pasaje de los *Principios* (Parte IV, arts. 205 y 206) en que Descartes admite que Dios podría haber creado el mundo de manera totalmente diferente a como lo pensamos (lo que pensamos: que ha usado el mismo orden que detectamos en las leyes de la naturaleza) pues no es posible para el entendimiento humano finito saber a ciencia cierta qué medios usó Dios para producir el mundo. Hecha esta aclaración, sin embargo, lo que le interesa a Merleau-Ponty de ese pasaje es que Descartes sostiene allí que, con todo, tenemos una “certeza moral” de que la creación del mundo ha ocurrido conforme a las leyes de la naturaleza, la cual es comparable a la que tiene alguien que descifra el significado de un texto escrito en una lengua desconocida. Así, en Descartes la inescrutabilidad de los fines de Dios, en el sentido de la razón o racionalidad de su entendimiento creador, es en cierto punto relativizada –bien que nunca negada– por la capacidad demostrada por el entendimiento “descifrador” humano, cuyas explicaciones poseedoras de una “certeza más que moral”, con todo, se apoyan en la bondad y veracidad divinas. La sugerencia cartesiana de que la captación del orden causal que rige la naturaleza nos acerca a un “casi” desciframiento del designio divino puede considerarse, ahora, como la cara inversa de la operación previa de extracción de los rasgos del mundo de la noción de Dios como Ser infinito y plenamente positivo.

En suma, hemos visto que, según Merleau-Ponty, la noción antigua de una productividad de la naturaleza se halla cifrada, en los cartesianos, en la productividad de Dios como ser infinito y positivo. Luego, lo que surja de éste deberá ser también necesario y, si no infinito, al menos indefinido. La contingencia y la virtualidad de los posibles, en tanto entrañan visos de no-ser, son eliminadas o indirectamente canceladas en aquellas posiciones luego

de haber sido consideradas. Es esta consecuencia necessitarista –según la denominación de la historiografía de la filosofía centrada en la Modernidad– la que Merleau-Ponty denuncia en *La nature* como el “positivismo” de los cartesianos. Como quedará aún más claro *Le visible et l’invisible* su crítica estriba en que tal positivismo es la consecuencia del compromiso de los cartesianos con una noción de infinito que es, en verdad, producto del análisis, i.e. un infinito de idealización, tal como lo denomina en *Le visible et l’invisible* –y no con un cabal pensamiento del infinito, el cual, para ser auténtico, debe ser siempre aquello que nos excede y rebasa, i.e. “Infinito negativo”– por lo tanto, sentido o razón que son contingencia” (Merleau-Ponty, 2007, p. 221).

La segunda inspiración cartesiana. La reintroducción de la finalidad en la ontología del existente Merleau-Ponty sostiene que, sin negar la primera concepción de la naturaleza, Descartes mantiene “al lado” la originalidad del mundo efectivamente real, la extensión realizada, que manifiesta el mundo tal como lo percibimos por los sentidos. Bajo esta segunda acepción de naturaleza el espacio cambia: deja de ser el espacio pensado por el entendimiento puro, extensión inteligible, homogénea, que goza de una “unidad espiritual” para pasar a ser el espacio percibido por los sentidos, que ya no se presenta como extensión matemática homogénea sino como partes yuxtapuestas y que en tal sentido despertará el esfuerzo cartesiano puesto en la explicación mecanicista. Y sin embargo, ya en este nuevo marco, la experiencia del “cuerpo que llamo mío” vendrá a tensionar la idea de la extensión real como partes yuxtapuestas, exigiendo una nueva consideración del espacio como espacio vivido desde mi interior. Así, la segunda inspiración cartesiana sobre la naturaleza se traducirá en una ontología no ya del objeto sino del existente. En este sentido y correlativamente, la doble concepción de naturaleza en Descartes se corresponde con dos modos de comprender al hombre: por un lado, el hombre es entendimiento puro y luz natural, capaz de captar mediante éste la esencia de mundo, que es creación de Dios a su imagen, es decir, igualmente plena, actual, pura positividad y homogeneidad; por otro, el hombre no es más entendimiento puro sino unión del alma y el cuerpo, cuya fuente de verdad no es más la luz natural sino la inclinación natural, en virtud de la cual la experiencia del cuerpo que llamo mío habilita una experiencia del mundo y del propio cuerpo no ya como extensión inteligible sino como extensión real sujeta a fines. Así, sostiene Merleau-Ponty, “el pensamiento esencialista estaba inspirado por

la idea de causa, es decir, de Dios como un ser antecedente, mientras que la ontología del existente está comandada por la idea de finalidad, según la cual el alma está hecha para el cuerpo y el cuerpo para el alma” (1995, p. 173). En efecto, la connivencia del alma y el cuerpo en la sensación, manifiesta un vínculo entre el alma y el cuerpo en el que uno y otro funcionan como medio a fin, y en la que el alma ya no puede ser pensada como dueña absoluta de lo que en ella sucede ni en propio cuerpo como un mero agregado de partes. Piénsese, por ejemplo, en la restricción cartesiana de la analogía del piloto en la nave, que pone de manifiesto la dimensión fenomenológica de la sensación y su localización corporal a los fines de la conservación del compuesto. O en el “juicio natural” que según Descartes se halla involucrado en la percepción de la distancia y que Merleau-Ponty ha analizado en reiteradas ocasiones como un caso que pone en cuestión la idea de la percepción sensorial como un juicio o acto del alma, y que en verdad, para Merleau-Ponty “es todo lo contrario a un juicio” (1995, p. 173), debido a que en ella se halla involucrada una dependencia inadvertida del alma respecto de las disposiciones corporales, expresando, por un lado, un exceso que rebasa la absoluta conciencia del alma en tanto *res cogitans*, debido al carácter inadvertido con que se da, para ésta, su dependencia respecto del cuerpo, y que representa, en todo caso, la presencia de una unidad funcional entre cuerpo y alma, en la que uno y otro funcionan como medio a fin. Así, sostiene Merleau-Ponty, “encontramos a nivel del hombre al menos una naturaleza que no presenta el carácter de objeto, que es para nosotros” (Merleau-Ponty, 1995, p. 35). Finalmente, el lazo de finalidad entre el alma y el cuerpo no sólo se constata en estos casos sino, paradigmáticamente, en el desconcierto que genera en Descartes los casos en que se reconoce un desajuste entre la sensación y la conducta que ésta incita, y la conservación del compuesto, tales como el caso del hidrópico que, sintiendo sed, desea beber, siendo que el agua lo daña. Para que el fenómeno de la enfermedad sea reconocido como un desajuste, falla o contradicción con el orden natural es condición que se presuponga el orden natural y en este caso, teleológico –la conservación del compuesto– como el suelo bajo el cual se piensa la acción solidaria entre el cuerpo y el alma. Desde este punto de vista, sostiene Merleau-Ponty recordando las palabras de Descartes, es un error de la naturaleza que el hidrópico quiera beber.

Frente a este caso, la solución cartesiana es delimitar un sentido de naturaleza finalista o “para nosotros” y un sentido de naturaleza “en sí”. Así,

mientras que el primero apunta al hombre en tanto compuesto, no dice nada que pueda tomarse por seguro en relación a las cosas, sólo desde el segundo se puede aspirar a decir con verdad que algo que está en las cosas, en tanto se limita a tomarme como intelecto puro. Desde el punto de vista de la naturaleza tomada como en sí, no puede afirmarse que haya defecto ni ausencia porque no hay, en general, finalidad sino mera causalidad extrínseca. Lo que significa que para Descartes, desde el punto de vista del entendimiento puro, esta naturaleza sensible aparece como privación, como imposible de ser comprendida, como un exceso que se resiste al entendimiento. Este modo de resolver la cuestión implica, para Merleau-Ponty, que Descartes renuncia a dar cuenta por una vía racional de la realidad del compuesto o de la unión. No se puede concebir el compuesto, sólo se puede vivirlo. Así, éste queda relegado a un irracionalismo de la vida como contrapeso de su racionalismo riguroso.

Con todo, para Merleau-Ponty no es menor el reconocimiento de que ambos registros coexistan al interior de las Meditaciones. Cada perspectiva posee su propia fuente, que constata su propia verdad (y falsedad): la luz natural y la inclinación natural. Desde la primera, ni la vivencia interior del cuerpo que llamo mío, ni la falla de la naturaleza en el hidrópico que busca beber poseen verdad, desde la segunda, es un error de la naturaleza que el hidrópico quiera beber y el espacio es un espacio vivido desde dentro, no siendo percibidas ni su homogeneidad e inteligibilidad ni su mero carácter de partes extra partes. Mientras que para algunos historiadores de la filosofía, como Guérault, la cuestión será hallar el modo de mostrar que es posible conciliar ambas perspectivas cartesianas, la posición de Merleau-Ponty será en este sentido más próxima a la de Alquié, para quien más allá del orden de las razones de Guérault, habría una simultaneidad del todo en la filosofía cartesiana que sería necesario captar. El punto aquí, para Merleau-Ponty, no es tanto resolver la contradicción entre las dos concepciones de Naturaleza y la oscilación en las ontologías cartesianas, y en general, entre un polo “positivista” y un polo “negativista” en el pensamiento occidental, cuanto tomar una cabal visión de la totalidad, pues en ella, en su propia inestabilidad, radica algo que no expresa meramente una inadvertencia por parte de los filósofos sino una dificultad que tiene su fundamento en el ser mismo (1969, p. 100).

La no coincidencia de las enseñanzas del entendimiento puro y las enseñanzas de la naturaleza como inclinación natural y la vacilación cartesiana

respecto de sus explicaciones del cuerpo humano, delatan una cierta indecisión en el propio Descartes y, en cualquier caso, muestran su intuición de lo negativo, de una verdad del ser que no se deja traducir a comprensión clara y distinta y que sin embargo, es, no bajo la forma de la luz sino como oscuridad, como la irrupción de un aspecto del ser que se resiste y excede al entendimiento. Esa intuición cartesiana, presente en la inestabilidad misma de su pensamiento, es –consideramos, el in-pensado que Merleau-Ponty halla en el mundo cartesiano, tanto en el sentido de lo que ha permanecido como no tematizado y excluido de una posible reflexión en aquellos, como en el sentido de lo inquieta, mueve y suscita la propia reflexión de Merleau-Ponty.

Bibliografía

- Alquié, F. (1957). Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes. *Descartes, Cahier de Royaumont. Philosophie 2* (pp. 10-71). Paris: Editions de Minuit, 10-71.
- Descartes, R. (1980). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Escobar Viré, M. (2011). El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz. *Revista latinoamericana de filosofía*, 37(1), 97-125. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-73532011000100004&lng=es&tlng=es.
- García, E. (2006). El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la physis. *Areté. Revista de Filosofía*, 18(1), 51-76.
- Guérout, M. (2005). *Descartes según el orden de las razones* (Tomos I y II). Caracas: Monte Avila.
- Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Madrid: Alianza.
- Larison, M. (2016). *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Mimesis.
- Mendonça, M. (2013). O estatuto da causa final em Leibniz. *Cultura*, 32. Recuperado de <http://cultura.revues.org/2008>
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Buenos Aires: Proteo.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.

- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France. Suivi des Résumés de Cours Correspondants de Merleau-Ponty*. Paris: Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Altaya.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro.
- Merleau-Ponty, M. (2007). *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*. France: Gallimard.