



EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

**Hombre. ser ex-céntrico. Merleau - Ponty: un giro antropológico
para refundar la libertad**

**Man. Ex-centric Being. Merleau-Ponty: An Anthropological Twist to
Relaunch Freedom**

Diego Alejandro de la Vega Wood

En-claves del Pensamiento, vol. V, núm. 9, enero - junio, 2011, pp. 87-109
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México
Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

HOMBRE, SER EX-CÉNTRICO MERLEAU-PONTY: UN GIRO ANTROPOLÓGICO PARA REFUNDAR LA LIBERTAD¹

DIEGO ALEJANDRO DE LA VEGA WOOD*

*La primera verdad es, sí, yo pienso,
pero a condición de entender con ello
'yo soy de mí' siendo-del-mundo.*

Maurice Merleau-Ponty

Resumen

¿Puede la forma de mirar cambiar como vivimos? Sin duda. A partir de la crítica que Merleau-Ponty hace a la mirada moderna sobre las cosas, se muestra la necesidad de entender al hombre como ser corpóreo en relación: ex-céntrico. El artículo rescata la idea de *Gestalt* como se expresa en la imagen de la *carne*, para invitar a construir una mirada afirmativa que reconozca al hombre en toda su humana posibilidad. Tal mirada implica una nueva comprensión del hombre, en una relación más ecológica consigo y con su entorno. Se sugiere así un habitar que transforme el *ethos*, rostro y morada del hombre. En suma, un nuevo entendimiento y ejercicio de la libertad.

Palabras clave: Merleau-Ponty, percepción, cuerpo, carne, libertad, dualismo, *Gestalt*, habitar.

¹ Versión corregida y aumentada de la ponencia presentada en el marco del *Coloquio Internacional "Merleau-Ponty, viviente"* organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, Michoacán (septiembre de 2008).

* Estudiante del Doctorado de Estudios Humanísticos del Tecnológico de Monterrey, México, trabajodediego@gmail.com

Abstract

Can the gaze change the way in which we live? Certainly. Starting from the critique that Merleau-Ponty directs towards the modern gaze on things, the article shows the need of understanding Man as a bodily relational being: an *ex-centric* being. The text recovers the idea of *Gestalt* as expressed through the image of *Flesh* in order to build an affirmative gaze that recognize Man in its full human possibility. Such a gaze implies a new comprehension of Man, as existing in a more ecological relation with his environs and with himself. It suggests a dwelling that transforms the *ethos*, face and abode of Man. In brief, it calls for a new understanding and exercise of freedom.

Key words: Merleau-Ponty, perception, body, Flesh, freedom, dualism, *Gestalt*, dwelling.

Preliminar

¿Puede la forma de mirar cambiar como vivimos? Sin duda. A partir de la crítica que Maurice Merleau-Ponty hace a la mirada moderna sobre las cosas, se muestra la necesidad de entender al hombre como corpóreo —por tanto, en relación. El *corpus* de la obra merleauPontyana presenta claramente una antropología filosófica que sin embargo nunca fue sistematizada por el filósofo. Ésta resulta importante ya que da cuenta de una transformación en la forma de pensar al hombre: no sólo como racionalidad sino a partir de su inserción en el mundo siendo cuerpo —y por tanto ‘carne del mundo’. Ello establece una forma alternativa de concebir no sólo la libertad sino también (potencialmente al menos) la propia filosofía. Este trabajo pretende ser una modesta contribución en ese sentido.

Mas no sólo. El presente texto hace también una pequeña arqueología de las influencias tempranas del propio Merleau-Ponty para rescatar la idea de *Gestalt* como se expresa en la imagen de la *carne*, invitando con ello a construir una mirada afirmativa que reconozca al hombre en toda su humana posibilidad. Este cambio en la forma de aproximarse a las cosas no se agota en una simple alternativa epistemológica sino que se extiende —al menos— hasta el campo de la ética: demanda una nueva forma de pararse en el mundo.

Con tales motivos en mente, el texto se divide en cinco partes, un interludio y una posdata. En la primera parte, ‘Mirar transforma al mundo’ se busca rescatar la influencia de la *Gestalt* en el pensamiento merleauPontyano para mostrar la importancia de la forma de mirar. Con ello, se sientan las bases para la crítica sobre la mirada dominante que más adelante se desplegará, y se enfila la im-

portancia de afirmar 'lo que hay'. En la segunda parte, 'La ilusión de transparencia total' se comienza la crítica tanto de idealismos como materialismos a partir de la 'diplopía ontológica' detectada por Merleau-Ponty, con lo que se pone en la mira la idea dominante de Racionalidad occidental.

Esta será abordada en el 'Interludio', donde se presentará una crítica al pensamiento de corte cartesiano, y se hará hincapié en el rol de la corporalidad y la necesidad de una 'fe perceptiva'. En la tercera parte, 'Opacidad del Ser: campo de la posibilidad, semilla de la libertad', se presenta la necesidad de considerar la 'negatividad del ser' como cubil de la libertad. Ello es profundizado en 'Lo humano como *carne*: la posibilidad de apertura al mundo', apartado cuarto en donde se presenta la categoría de *carne*, central a la ontología de Merleau-Ponty.

Finalmente, en 'Refundar la libertad' se presenta la idea de una libertad situada a la que se habrá ido abonando en las partes previas. Este *habitar* sugiere una transformación del *ethos* del hombre. En suma, propicia un nuevo entendimiento y ejercicio de la libertad que en la 'Posdata', a forma de provocación a seguir pensando, se presenta como *entrega*: auténtica posibilidad del ser ex-céntrico.

Mirar transforma el mundo

Imagínese, por un segundo, un diagrama del mundo en el que el ser humano es el centro (fig. 1). El mundo en dicho esquema sería un campo representando el espacio-tiempo donde acontece el accionar humano. El dibujo podría tomar cualquier forma, pero en este pequeño y humilde diagrama bidimensional no es más que un círculo. Concéntrico a éste, aparece otro círculo que por más pequeño queda contenido en el primero. El círculo mayor parece etiquetado por una letra 'P', mientras que el segundo lo está por una letra 'C'.

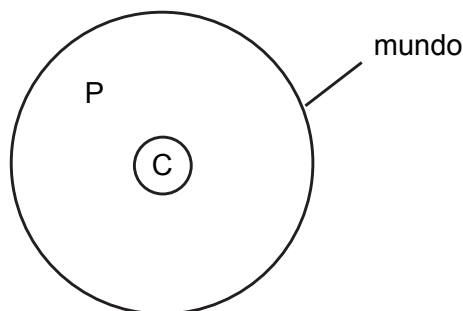


Fig. 1

Al verlo, pareciera que ese centro dicta —con el solo acto de su pensamiento— lo que pasa alrededor. Visto desde otro punto, pudiera parecer que ese centro se forma por la presión que todo aquello que le rodea ejerce sobre éste. Como sea, hay algo irrefutable: en el diagrama, centro ('C') y periferia ('P') del mundo están aparte.

Si se gusta de las categorías, puede llamarse al diagrama "Modernidad". En el mismo tenor, podría llamarse a la representación que pone el poder en el centro "Idealismo", mientras que habría de llamarse a la que pone el poder en la periferia "Materialismo". No obstante, es preciso recordar que el diagrama es sólo eso: un diagrama, una *representación* del mundo. Es importante no dejarse confundir permitiendo que el diagrama usurpe el lugar del mundo.

En la historia de las ideas es usual encontrar divisiones entre tangible e intangible, que separan estos ámbitos en esferas que en teoría no habrían de tocarse. A esto no escapan ni materialismos ni idealismos. Al menos no en sus versiones más ortodoxas. Este mal se encuentra muy difundido y se llama dualismo. Mal que enferma a la filosofía, a las ciencias, al pensar en general. Mal que se incorpora en el cuerpo.

Uno de los primeros y más importantes puntos donde se encuentra el dualismo es en la idea dominante sobre lo que sea el hombre. Se piensa que uno es alma encerrada en un cuerpo: "este yo, es decir, el alma, en virtud de la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto ella es".²

Se puede hacer un ejercicio para intentar probar lo arraigado de tal idea. Se trata de un juego muy sencillo: hay que tomar papel y lápiz e intentar escribir sobre la propia corporeidad sin utilizar posesivos para referirse al cuerpo que cada uno es. Es decir que sin usar términos como 'mi cuerpo' se trata de hablar del propio ser-corpóreo. Resulta difícil, ¿cierto? Esto es sólo una viñeta que habrá de mantenerse en el fondo de la reflexión a lo largo del presente escrito. La causa de la dificultad descansa en un consenso más o menos generalizado de que el propio cuerpo es un objeto —como muchos otros— de nuestra propiedad. El detalle es que el cuerpo que llamamos propio no es una cosa entre otras. Hombre y cuerpo son inseparables. Para ser el hombre precisa ser cuerpo; no puede hacerse ajeno a él.³

De vuelta al diagrama del mundo del que se hablaba en un principio donde el centro era el hombre, se ensayará ahora a borrar la línea que divide el centro y la periferia (fig.2).

² René Descartes, *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 1999, p. 51.

³ Ahí es precisamente donde descansa la tragedia que el pensamiento marxista llama 'enajenación': hacer ajeno al cuerpo implica tornarse ajeno a uno mismo, a las posibilidades de uno.

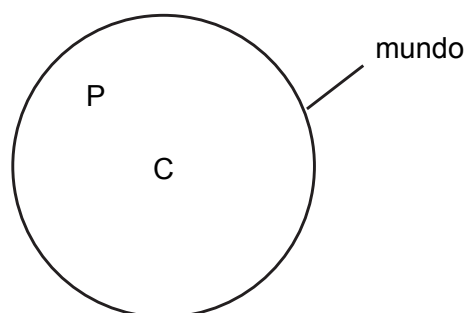


Fig. 2

¿Qué sucede? No obstante que la línea no está ahí, no resulta muy complicado, si así se pide, dirigir la mirada hacia el centro de la figura (incluso estando descentrado); tampoco se presenta mayor conflicto si se pide fijarla en la periferia. Este diagrama resulta mucho más cercano a lo que sucede en la experiencia cotidiana: podría decirse que es más exacto.⁴ Resulta especialmente útil porque ayuda a ilustrar un hecho relevante: en la experiencia del mundo no existe una línea que divida ambas zonas —como no existe tampoco una línea definitiva que marque el borde del mundo. Si tal división aparece es por efecto de la mirada. Que quede claro: a diferencia de lo que podría pensarse el mirar no es *inocente*, tiene consecuencias.

El efecto de diferenciación evidenciado en el párrafo anterior fue señalado y bautizado como 'figura/fondo' por los psicólogos de la *Gestalt theorie*. Vale la pena detenerse un momento y preguntar, ¿qué es *Gestalt*? "No es una cosa en sí, sino un ser de la percepción. Se trata de una versión preobjetiva o perceptiva de la naturaleza".⁵ La *Gestalt* es algo que se da en la percepción, es decir en la experiencia, en la interacción, en el evento no como hecho sino como proceso: "Lo más importante de la aproximación *Gestalt* descansa quizá en que señala que el 'todo determina las partes', lo que contrasta con la idea previa de que el

⁴ Si bien es más exacto, no es lo más exacto. En realidad no hay un diagrama definitivo con el que puedan agotarse las explicaciones del mundo. Podrían hacerse más diagramas: una figura tres en la que la circunferencia del círculo mayor se volviera punteada (porosa) o desapareciera del todo, con lo que podría manifestarse la dificultad (imposibilidad) de situar las fronteras del 'mundo'; una figura 4 que desplazara las letras 'P' y 'C' a otras posiciones, o que substituyera la 'C' por algo más para negar la existencia de un centro. Las posibilidades son muchas, y quedan como provocación y tarea pendiente al pensar. En aras de simplificar, más no por agotamiento, en este ensayo detendremos los diagramas en la figura 2.

⁵ Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno. La ontología de Merleau-Ponty*. México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 80.

todo es meramente la suma total de sus elementos. La situación terapéutica, por ejemplo, es más que un simple evento estadístico de un doctor más un paciente. Se trata del *encuentro* del doctor y el paciente”.⁶

Al proponer la *Gestalt* se pone en duda la supuesta separación entre sujeto y objeto, postulándose una continuidad entre ambos, por lo que se rompen las relaciones de dominio entre ellos. Los cambios serían una suerte de movimiento de un mismo tejido: el fondo. Por ello se entiende que los terapeutas alineados con la *gestalt* salten a la siguiente conclusión:

[...] la mirada *Gestalt* es la aproximación original, natural y sin distorsiones a la vida; esto es, al pensar, actuar y sentir del hombre. La persona promedio, habiendo crecido en una atmósfera llena de divisiones, ha perdido su Totalidad, su Integridad. Para recuperarse debe curar el dualismo de su persona, de su pensamiento y de su lenguaje. Está acostumbrado a pensar en contrastes —infantil y maduro, cuerpo y mente, organismo y ambiente, sujeto y realidad, como si fueran entidades opuestas. La mirada unitaria que puede disolver la aproximación dualista se encuentra soterrada pero no destruida y, como intentamos mostrar, puede ser recuperada con grandes ventajas.⁷

El efecto ‘figura/fondo’ que la *Gestalt* subraya indica, la forma en que vemos: muestra que el mirar es un proceso activo, donde “es nuestro interés o necesidad más inmediata lo que en forma natural tiende a llegar al primer plano de atención, mientras que todo lo demás tiende a retroceder al fondo”.⁸ Sin embargo, la intención de la *Gestalt* al evidenciar la supuesta separación entre figura y fondo es cuestionarla. El foco de atención se pone sobre la relación que a partir de nuestra mirada se establece entre el objeto y el contexto: “El color lila se ve azulado contra un fondo rojo, y rojizo contra un fondo azul”.⁹

Queda en duda la separación y se muestra la importancia de la situación y las relaciones que a partir de ésta se generan. La apuesta es por la unidad de la vida. La separación es efecto de la mirada: al fijar la vista en un punto se le hace resaltar del resto del fondo. Dicho punto volverá al fondo tan pronto como la mirada se fije en otro punto, que a su vez se tornará figura hasta que se verifique un nuevo desplazamiento de la mirada y así sucesivamente.

⁶ Fritz Perls, R. Hefferline y P. Goodman, *Gestalt Therapy*. Nueva York, Bantam Books, 1997, p. XIX.

⁷ *Ibid.*, p. XIV.

⁸ Marc Joslyn, “Figura-Fondo: Gestalt-Zen,” en John Stevens, ed., *Esto es Gestalt*. 10ª ed., Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2004, pp. 261-262.

⁹ F. Perls, R. Hefferline y P. Goodman, *op. cit.*, p. XVI.

No está de sobra remarcar que la figura en realidad nunca deja de ser fondo más que para el ojo que mira.¹⁰ Éste funciona como una suerte de editor. La mirada no es un proceso pasivo de recibir imágenes: es en realidad un proceso complejo y activo en el que se mira, selecciona y acomoda aquello que se percibe para hacerlo cuadrar con un cierto esquema de comprensión de la realidad. La forma en que miramos el mundo, de hecho, afecta nuestra experiencia del mundo. Y en última instancia la forma de mirar transforma al mundo otorgándole cierta forma; tal como sucede en una cabina de edición. Por ello, en cierto sentido el ojo que mira es equiparable a un editor que selecciona y ensambla.

En la *Gestalt* la conciencia del efecto figura/fondo es importante para entender que la separación en el mundo se debe no a la materialidad del mismo sino a la forma en que se mira —como se trató de ilustrar mediante el contraste de los diagramas al principio de este escrito (fig.1 y fig.2). Es la forma en la que generalmente se mira lo que dibuja la línea que divide. Hacer evidente el poder de la mirada busca devolver el timón a aquel que mira; aún mejor, hacerle ver que el timón (y su poder) siempre ha estado en sus manos —aunque lo haya olvidado. Dota de poder para, literalmente, enfrentar el mundo con otros ojos y con ello abrir otras posibilidades para la *praxis*.¹¹

La tarea del que practica la *Gestalt* es aceptar lo que se presenta para poder integrarlo a la existencia, pues, de hecho, por presentarse ya forma parte de la misma. Se trata de una práctica que niega la negación. Es decir, afirma para integrar. O mejor aún: afirma 'lo que hay' para integrarlo. Lo que se busca es la armonía. Tal idea recuerda al proceder que recomienda Zaratustra en su reflexión sobre la *redención*. Ésta "no sería otra cosa que redimir a los que fueron, y transformar todo 'fue' en un 'así lo quise yo'",¹² pues "todo 'fue' es un fragmento, un enigma y un azar espantoso, hasta que la voluntad añada: '¡Pero así lo quise, y así lo querré!'".¹³

La ilusión de la transparencia total

El diagrama inicial (fig. 1) tiene varios posibles niveles de lectura de entre los cuales sólo se abordarán dos. Ya se ha hablado sobre un primer nivel en el que

¹⁰ Este hecho será retomado y profundizado por Merleau-Ponty en sus reflexiones sobre la *Chair* —a 'Carne'.

¹¹ De alguna manera, puede argumentarse que una cierta forma de mirar va estableciendo ya cierta partitura o dramaturgia en o mediante la cual las acciones del que mira habrán de desarrollarse.

¹² Friederich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, Edimat libros, 1999, p. 149.

¹³ *Ibid.*, p. 151.

se enfatiza la forma en que se mira. Un segundo nivel de lectura, enfocado más sobre el diagrama mismo, podría sugerir que el centro ('C') es el hombre y la periferia ('P') es el mundo. Observando esta representación, da la impresión de que todo gira en torno al ser humano. Esta es la visión moderna de corte cartesiano que aquí se trata de cuestionar. El segundo nivel de lectura propuesto encaja perfectamente con la noción de que existe un en-sí y un para-sí. Lo anterior es lo mismo que decir que hay algo que es y otro algo que sólo es en tanto que lo que es por propio derecho le conoce; esto último es sólo en tanto que es *conocido*. Aparece así la división sujeto-objeto gracias a la extraña relación 'conocimiento'. Trasluce en esta visión el viejo complejo cartesiano sobre los hombres como 'cosas que piensan' donde en realidad la única prueba de la propia existencia es el propio pensamiento. Gracias a dicha visión, "mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la objetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial".¹⁴ Lo anterior conduce a una soledad sin fin provocando un soliloquio maniático. Es a esto a lo que se refiere como solipsismo.

El solipsismo es típico de los idealismos. Éste es el resultado de la radicalización del subjetivismo (tanto gnoseológico como metafísico), llegando al extremo de aseverar que todo lo existente se reduce a "la conciencia propia, mi 'yo solo' (*solus ipse*)".¹⁵ Es decir que aseverando que uno es una cosa-que-piensa/alma/razón (*res cogitans*) de entrada se descarta la cosa-extensa/cuerpo (*res extensa*) que, se supone, la primera habita. Dudando de todo lo que no sea la propia conciencia, por lógica, se duda de la existencia no sólo del propio cuerpo sino de todos los otros. Si bien se gana en objetividad, pues esa cosa-que-piensa no sería sujeta a pasiones ni afectada por situaciones, tal ser queda absolutamente solo en medio de sus pensamientos.

Más allá de ser un absurdo para el sentido común, lo dicho antes revela una 'enfermedad' que Maurice Merleau-Ponty denunció en los pensamientos modernos:

¿No habrá en toda nuestra filosofía (y en toda nuestra teología) remisión mutua y círculo entre un pensamiento que podría llamarse 'positivista' (el ser es, Dios existe por definición; si algo debía ser, no podría ser sino en este mundo y esta naturaleza; la nada carece de propiedades) y un pensamiento 'negativista' (la primera verdad es la de una duda, lo que es ante todo cierto

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. 4ª ed. Barcelona, Península, 1997, p. 23.

¹⁵ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994, pp. 3341-3342.

es un medio entre el ser y la nada, el modelo de lo infinito es mi libertad, este mundo es un puro hecho) que invierte los signos y las perspectivas de aquél, sin poder eliminarlo ni coincidir con él?¹⁶

La puesta en evidencia de este círculo vicioso es un ataque profundo que golpea la línea de flotación tanto de materialismos como de idealismos. Lo que se sugiere es que ambos sistemas trabajan uno en función del otro y no proveen una alternativa real al pensar. Ello se debe a que ambos parten del mismo prejuicio de transparencia y del mismo esquema dualista. Esto deja al pensar 'agotado'.

Es por ello que Merleau-Ponty habla de una 'enfermedad' de la racionalidad moderna. Seguir pensando en los mismos términos es una trampa tautológica. La 'cura', como siempre, se halla en la aceptación de esa realidad y sus limitantes en pro de su funcionalización: hay que trabajar con 'lo que hay' para intentar aproximarse a un nuevo estado de cosas. Esto exige 'otra' forma de *mirar*: "¿No habrá, como se ha dicho, una especie de 'diplopía ontológica' (M. Blondel), cuya reducción racional no es posible esperar después de tantos esfuerzos filosóficos, y de la cual lo único que puede hacerse es tomar cabal posesión, tal como la vista toma posesión de las imágenes monoculares para hacer de ellas una sola visión?"¹⁷

Al denunciar la 'diplopía ontológica', esta "distinción [artificial] entre las cosas tal como aparecen al sujeto y las cosas como son en sí mismas"¹⁸ común a materialismos e idealismos, se apunta a un mal de fondo. Tal mal es la ilusión de transparencia *total*:

La imagen de un mundo constituido en el que yo no sería, con mi cuerpo, más que un objeto entre otros, y la idea de una consciencia constituyente absoluta, sólo en apariencia forman una antítesis; en realidad, expresan dos veces el prejuicio de un universo en sí perfectamente explícito. Una reflexión auténtica, en lugar de hacerlas alternar como siendo las dos verdaderas, como hace la filosofía del entendimiento, las rechaza a ambas como falsas.¹⁹

Por tanto, la "diplopía ontológica" apunta a la existencia de un prejuicio que hace creer en la posibilidad de la total y completa transparencia del propio ser.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*. Trad. Eduardo Bello Guerrero, Madrid, Nancea, 1979, p. 195.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ F. Boburg, *op. cit.*, p. 119.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 63.

Aquellos que caen en esta trampa, contra toda evidencia sensible, deciden creer que es posible saberlo todo de sí mismos. Para ello montan el circo del dualismo intentando explicarse y —lo más grave— olvidando que no se trata más que de un modelo explicativo, cayendo en excesos que nulifican o imposibilitan una libertad humanamente posible. Ellos confunden el diagrama con el mundo, alejando al hombre de sus posibilidades efectivas.

Ser situado, es decir ser un cuerpo —y en éste caso uno capaz de libertad— obliga a pensar siempre al ser en *relación*. La relación inevitable con el mundo es la *percepción*. “La percepción como encuentro con las cosas naturales está en el primer plano de nuestra indagación, no como una función sensorial simple que explique las demás, sino como arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario y con la idea”.²⁰ La percepción es la experiencia del mundo.

Merleau-Ponty cree que es ese el momento primigenio, lo más primordial. “El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. He aquí porque atascan a la consciencia y son opacas a la reflexión”.²¹ La percepción es el hecho por el cual el ser-corpóreo que es el hombre abre su existencia al mundo. Si decimos que es un hecho es porque el hombre no tiene alternativa, no puede elegirla. Valga la metáfora actoral stanislavskiana: Es la ‘circunstancia dada’ por excelencia.²²

Nuestro ser y nuestra existencia son indisociables de la percepción. Merleau-Ponty llama por ello la atención a la necesidad de abrazar una ‘fe perceptiva’: “la convicción de acceder a lo real sin intermediarios”²³ que se presenta como “[...] esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común, [que] constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad”.²⁴ Ello implica afirmar la “experiencia de ser irreductible al ‘pensamiento de ser’ [...]: la experiencia muda del Ser y que por ello no puede ser entendida como *cogito*”²⁵ porque se encuentra en la raíz de este.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. Trad. de J. Escudé. Barcelona, Seix Barral, 1966, p. 197.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 269.

²² Esta idea la escuché por primera vez de boca del director Rubén Ortiz. Funciona fenomenalmente para lo que se quiere exponer aquí, pues en un teatro orientado por las premisas de Konstantin Stanislavski, las ‘circunstancias dadas’ son ‘lo que hay’ para que el actor trabaje, su material. “Y qué mayor ‘circunstancia dada’ que el propio cuerpo” —como dice Rubén.

²³ F. Boburg, *op. cit.*, p. 53.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, pp. 28-29.

²⁵ F. Boburg, *op. cit.*, p. 114.

Dicha fe lo sería, “no en el sentido de decisión, sino en lo que es ante todo posición, fe animal”.²⁶ Dicha fe sería por tanto *pre-reflexiva*;²⁷ derivada de su ser-en-el-mundo. Se trata de un tipo de certeza que es dada por la situación. No es acto reflexivo sino *perceptivo*. Es decir, se empieza a trabajar en una idea del hombre como cuerpo que, a la vez, afirma la *libertad* —humanamente entendida. El cuerpo condiciona y posibilita la relación que se puede tener con el mundo.

Cuando Merleau-Ponty habla de la necesidad de una ‘fe perceptiva’ está llevando esta intuición generalizada a un siguiente nivel, haciéndola evidente. Si la razón rebasa lo simplemente mental para incluir todo el cuerpo (es decir varios tipos de inteligencia además de la mental), hace todo el sentido del mundo, depositar la confianza en lo que se percibe. De hecho esto es algo que, a cierto nivel, todos hacen. Al menos, es difícil imaginar a muchos aplicando la ‘duda metódica’ para preguntarse “¿en serio me estaré quemando?” mientras se extiende la mano sobre la lumbre.

Interludio: ¿a qué responde todo esto?

Con el ánimo de hacer más clara la solución propuesta por Merleau-Ponty, resulta útil revisar la fuente primaria de la ‘diplopía ontológica’ que aqueja a los modernos. Se vuelve preciso entonces volver la mirada a Descartes, ya que “tal vez el movimiento que arrastra a la ontología cartesiana es común casi a toda la ontología occidental”.²⁸ Rene Descartes es el gran representante del paradigma que aquí se cuestiona. Al decretar el *dictum* ‘pienso, luego existo’ en sus *Meditaciones Metafísicas*, el filósofo habló de la existencia de un ‘genio maligno’ que hace que los sentidos engañen: “Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador que ha empleado toda su habilidad en engañarme”.²⁹

Frente a la amenaza que el genio maligno representa para el conocimiento *objetivo* es que Descartes genera un método. Tal método es la estrategia con la

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, p. 19.

²⁷ Quizá sea más exacto decir que se origina en el mismo instante en que se desata la reflexión.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Posibilidad*, p. 195.

²⁹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*. 3ª ed. Ed. de Juan de Dios Vial Larraín. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1996, p. 25.

cual se busca profundizar en la Verdad. El filósofo apunta hacia un conocimiento que se distinga por su claridad y distinción frente a la confusión reinante. Con tal fin, dicta ciertas reglas para guiar la percepción³⁰ en aras de la objetividad:

Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se / sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto.³¹

Cabe aclarar que el 'genio maligno' debe ser entendido no como un ente que de verdad exista sino como una ficción con propósitos metodológicos: una metáfora. Si pensamos al genio maligno en tanto genio, espíritu que atraviesa al cuerpo, es posible aseverar que se trata de una *tendencia* que es preciso equilibrar para no caer en equivocaciones:

En esta hipótesis —de sentido muy diferente a la del dios engañador y con la cual culmina la duda metódica— se experimenta la raíz libre del conocimiento, su potencia, su *praxis*. El genio maligno es voluntad de saber, pura y formalmente como tal. Voluntad de saber, por consiguiente, que nada sabe y sin la cual, no obstante, nada llega, tampoco, a saberse de verdad. Facultad terriblemente ambigua, que guarda frente al entendimiento su propia potencia, capaz de aniquilarle y que es, a la vez, débil como el sueño de un esclavo, incapaz por sí misma de alcanzar lo real.³²

A partir del reconocimiento de tal 'genio maligno', que puede llevarnos al error (pero que es inseparable de la posibilidad de conocer), se saltó a la conclusión de que los sentidos no eran confiables y que 'por método' debía creerse sólo en aquello que resultara 'claro y distinto' para nuestra razón. Hay que pensar que junto a las distorsiones de los sentidos son las 'viejas opiniones' (la *tradición*) lo que Descartes está tratando de contrarrestar:

[...] pienso que me conduciré más prudentemente [frente a las 'viejas opiniones'] si, adoptando una actitud opuesta, procuro engañarme a mí mismo por todos los medios, fingiendo que todos estos pensamientos son falsos e

³⁰ Cabe hacer la distinción entre las formas en las que percepción es usada por Descartes y Merleau-Ponty: para el primero se trata de una categoría epistemológica, mientras que para el segundo ocupa una posición claramente ontológica.

³¹ *Idem*.

³² Juan de Dios Vial Larraín en Descartes, *Meditaciones*, p. 27.

imaginarios, hasta que, habiendo contrabalanceado mis prejuicios de tal modo que no puedan hacer inclinar mi parecer de un lado más que de otro, no se vea mi juicio, sin embargo, dominado por malos hábitos y apartado del recto camino que lo puede conducir al conocimiento de la verdad.³³

El problema real está aquí: los modernos tomaron al método como un Evangelio. Se usó como manual para la acción. Se consideró, erróneamente, que era aplicable a todo ámbito olvidando que como Descartes había bien señalado se trata de un *método*, esto es, nada más que *un* camino con fines claramente epistemológicos:

[...] no es mi deseo enseñar en este tratado el método que cada persona debe seguir para dirigir adecuadamente su razón; únicamente intento presentar cómo me he esforzado en dirigir la mía. [...] Pero supuesto que propongo este tratado solamente como una historia o, si se prefiere, como una fábula, en la que junto con algunos ejemplos imitables se encontrarán quizá otros muchos que con razón no serán seguidos, espero que llegue a tener utilidad para algunos sin que llegue a ser perjudicial para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.³⁴

Aún si esto último se tratase tan solo de una fórmula literaria, el texto de Descartes dejó una pista sobre la que los modernos pasaron de largo. El método viró dogma y por tanto única posibilidad. No obstante, existen muchos caminos. Que podamos llegar a muchas conclusiones no indica que nuestros sentidos nos engañen sino que vemos y entendemos el mundo de muchas formas, por lo que “el reto consiste en comprender que hay un solo mundo y que hay una pluralidad de consciencias [del mismo]”.³⁵ De ahí la pertinencia de intentar comprender la naturaleza y las reglas de la percepción, no olvidando que es preciso entenderla siempre en el contexto en que sucede. Hay que aprender a mirar de otras formas.

La apuesta de Descartes tenía como meta lograr la mayor objetividad posible en el conocimiento. Ahora bien, habría que preguntarse por las posibilidades de la objetividad *humana*. Podemos empezar afirmando que todo sistema racional está basado sobre elementos culturales. Ello se debe a que “la cultura es más radical que la razón, más originaria y más principal”.³⁶ Lo anterior es lo mismo

³³ R. Descartes, *Meditaciones*, p. 24.

³⁴ R. Descartes, *Discurso*, p. 31.

³⁵ F. Boburg, *op. cit.*, p. 97.

³⁶ Jacinto Choza, “La cultura es más radical que la razón”, en J. B. Llinares y N. Sánchez, eds., *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 41.

que decir que nuestras estructuras mentales están ordenadas y moldeadas de acuerdo a una lengua y una historia particular que depende de un contexto (espacio, tiempo y comunidad) específico.

Clamar que existe una razón universal capaz de total objetividad parece por lo mismo exagerado y hasta peligroso. En todo caso sería una razón no humana de la cual no es posible dar demostración. Por tanto, no vale la pena intentar hablar de ella en la presente disertación. Además, lo que interesa revisar aquí son las posibilidades de la razón humana. Baste señalar que se pone en entredicho la posibilidad de una razón universal común a todos los hombres.

Lo que sí se puede decir es que todos los hombres poseen la capacidad de la inteligencia —de hecho varios tipos de ella, según muestran trabajos como el de Howard Gardner—³⁷ que le permiten adaptarse a su entorno e introducir modificaciones en éste para facilitar su supervivencia. Estas inteligencias dependen no de la razón ‘reducida’ que se ha privilegiado en Occidente sino de una ‘gran razón’ que, como dice Nietzsche, ‘es su *cuerpo*’: “una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”.³⁸ Todas las inteligencias parten del cuerpo; son corporales.

Se puede esgrimir a favor de este argumento, si no a otra cosa, el ser al menos tan sólido como aquel que sustenta la catedral que se ha levantado sobre el zócalo de la Razón occidental moderna y todo su cientificismo. Pues a pesar de todas sus pruebas y demostraciones científicas, el racionalismo que se desprende del dualismo parte no de un hecho comprobado sino de un argumento persuasivo: que existe una razón universal y perfecta que da sentido a todas las cosas y que posibilita un conocimiento cabal del mundo y que es llamado Verdad. En el caso de Descartes tal fundamento es Dios: “si no conocemos que todo lo que existe en nosotros de real y verdadero procede de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurara de que tales ideas tuviesen la perfección de ser verdaderas”.³⁹ En este punto, la cultura fue más fuerte que el método.

Cabe aclarar que el argumento que se sostiene en este ensayo, siguiendo lo dicho por Merleau-Ponty, incurre en la misma falta: parte de un argumento *persuasivo*. Esto es natural ya que, al final, es hecho comprobado que no se puede comprobar el fundamento. El fundamento está ahí para creer en él y elaborar a partir del mismo: el primer paso es un acto de fe, un salto al vacío. En

³⁷ Cf. Howard Gardner, *Estructura de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*. 2ª ed. México, FCE, 1996.

³⁸ F. Nietzsche, *op. cit.*, p.62.

³⁹ R. Descartes, *Discurso*, p. 55.

todo caso, si el argumento aquí esgrimido supera al otro es gracias a la intuición que todos tenemos de que el cuerpo nos habla con verdad.

A pesar de los estragos de la epistemología dualista que ha tendido a relegar el cuerpo a un segundo plano —calificándolo frecuentemente de forma negativa— en la vida cotidiana generalmente se confía en aquello que el cuerpo percibe. Se responde a eso que es percibido porque la experiencia indica que es real. Se tiene fe en el cuerpo y en lo que éste percibe.

Opacidad del Ser: campo de la posibilidad, semilla de la libertad

Hasta aquí no se ha logrado mucho más que clarificar un par de verdades de suyo evidentes para el observador cauteloso. Sobre esta base, una vez que se ha asentado la necesidad de creer en lo que se percibe, es posible adentrarse un poco más en la propuesta que presenta Maurice Merleau-Ponty. Baste recordar nada más que, como ya se ha dicho, los dualismos no existen más que por efecto de la 'forma en la que se ve', pues en realidad en el mundo todo es fondo. De ahí la importancia de asumir una 'fe perceptiva' que ponga en evidencia que no hay separación de esferas, aceptando la continuidad existente entre lo tangible y lo intangible.

Frente a la división entre el ser y la nada, Merleau-Ponty propone la 'negatividad del Ser'. Es decir que si bien el ser tiene una 'positividad' que es lo que transparece —lo que podemos ver claramente—, por contraparte tiene también 'negatividad' —es decir, cierta *opacidad*. Siendo el mismo Ser, hay unas partes que en efecto pueden resultar 'claras y distintas', obvias al ojo que mira. No obstante, habrá áreas 'opacas y difusas' en las que esa claridad no pueda penetrar.

Lo opaco es evidentemente una imagen que se utiliza para contrarrestar la supuesta claridad del conocimiento cartesiano. La opacidad es un límite del conocer como hasta ahora se le ha entendido. De manera muy marcada esta opacidad remite al *punto* desde el que se observa: al cuerpo mismo. La total objetividad no es humanamente posible por ser el hombre un ser situado.

En el análisis que podamos hacer sobre el Ser desde el Ser mismo habrá siempre una parte que se nos escape. Esa área opaca del Ser es su negatividad: zona misteriosa de donde surge el azar y la sorpresa. En esta negatividad descansa la posibilidad que, como bien se sabe, está atada con el ser del hombre. Que el hombre pueda ejercer libertad, y por tanto ser moral, se desprende de esa posibilidad —de esa negatividad susceptible a positivarse u objetivarse.

La opacidad es problemática en tanto se le intente encajar en un modelo al que no corresponde. Pero vista desde otro ángulo sugiere otra forma de atacar lo que antes era visto como problema. La opacidad también puede ser vista como límite; por lo mismo, también es *posibilidad*. Esta idea de límite es interesante pues no sólo acota la libertad sino que además le sirve de soporte. Es la materialidad que tiene el hombre para trabajar. Es gracias a los límites que el hombre puede encontrar terreno firme y fértil para desarrollarse. Se trata de una idea del hombre situado en un contexto, evidentemente contraria a la 'cosa que piensa' que proponía Descartes (y tras él muchos otros): "La verdadera reflexión me da a mí mismo no como subjetividad ociosa e inaccesible sino como idéntica a mi presencia en el mundo y al otro, tal como ahora lo realizo: soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no pese a mi cuerpo y a mi situación histórica, sino, por el contrario, siendo este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos".⁴⁰

Hablar de posibilidad nos remite a la materialidad sobre la que el hombre puede ejercer sus fuerzas. Situar al hombre en un contexto, hacerlo que se enfrente a sus 'circunstancias dadas' (empezando por su cuerpo), lo posibilita para que pueda usar sus fuerzas. Los límites que encuentra son las materialidades que el hombre tiene para actuar y transformar(se). La libertad necesita de la materialidad para existir; la libertad es siempre *limitada*. No es esta la idea de libertad que generalmente se tiene, pues se tiende a pensar la libertad como un poder hacer que iguala al deseo, no sujeto a condición alguna —y que, por lo tanto, no es humanamente posible.

Se llama a un nuevo entendimiento de la libertad. La libertad *humana* —la que se conoce— no es absoluta. Se trata de una libertad *relativa*, es decir, en relación a un contexto. Mejor dicho: es una libertad 'en relación': *relacional*. Esta visión llama a hacer un diagnóstico sobre las circunstancias para *aceptarlas* como un hecho dado. Nos gusten o no son las circunstancias dadas, la materialidad de que disponemos para trabajar. No se habla aquí de resignación sino de aceptar las condiciones que hay para ejercer nuestra libertad: "Una cosa es la aceptación del '*fatum*', que implica conciliación plena y sin sombras del ser propio y de todas sus características, todo lo cual lleva inexorablemente a conocerse y a quererse, otra cosa muy distinta es 'resignarse a un estado'".⁴¹

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 459.

⁴¹ Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*. 2a ed. Barcelona, Anagrama, 1993, p. 39.

Lo humano como *carne*: la posibilidad de apertura al mundo

Es ésta la posición en general de todos los hombres: todos y cada uno son un cuerpo del mundo. Dado que el hombre es un ser corpóreo es un ser situado en un contexto (tiempo, espacio y comunidad) específico. Por ello es que ningún ser humano puede tener un conocimiento (o libertad, para el caso) absoluto. De ahí se desprende también su libertad.

Es mediante su corporeidad que el hombre gana presencia en el mundo: “mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo”.⁴² Es esta su forma de estar presente en el mundo, su modo especial de ser: la *existencia*. Este modo de presencia llamado existencia está indisolublemente ligada a la percepción. “Ex-sistir es estar fugado de sí y esto es precisamente lo que significa ser cuerpo”.⁴³

Ahora bien, el cuerpo-humano es distinto del cuerpo de las cosas. En el cuerpo/hombre, si bien hay una dimensión tangible, también hay una dimensión intangible. Esta aparente dualidad no es tal. El cuerpo/hombre forma con sus dos dimensiones un *continuum*. Es como la moneda que no por tener dos caras se piensa como dos cosas distintas. Ambas caras son la misma moneda.

Para explicar esto, Merleau-Ponty introduce la idea de la *carne*. Según el autor, el cuerpo sería el lugar de la *carne*. Es decir, que es el cuerpo donde el fenómeno de la *carne* se hace evidente. La *carne* sería presente en ese lugar en la forma de una ‘estructura intersensorial’,⁴⁴ no como una suma de partes sino como un tejido.

La carne no es materia, no es espíritu, no es substancia. Para designarla haría falta el viejo término ‘elemento’, en el sentido en el que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser donde sea que haya una simple parcela suya.⁴⁵

Como elemento es aquello más básico e indivisible cualitativamente, “lo primero que es inmanente en cada cosa”.⁴⁶ En tanto es inmanente, el elemento

⁴² M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 363.

⁴³ F. Boburg, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴ F. Boburg, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, p. 174.

⁴⁶ Aristóteles, *Mf libro VI cap.1* 1025b.

es inherente e indivisible del ser del que es elemento. La *carne* sería justamente el elemento de lo humano. Es la 'casa' que aloja la libertad.

La *carne* es el puente entre lo tangible y lo intangible, lo que posibilita el contacto y el paso de una esfera a otra. Y más que el puente, es el sustrato del que ambos surgen en la esfera de lo humano. La *carne* es lo que permite la continuidad. "Esta carne que vemos y tocamos no es toda la carne, ni esta corporeidad maciza, todo el cuerpo".⁴⁷

Difícil de hablar de ella y de explicarla, la *carne* es un fenómeno en el que se tejen las fuerzas del hombre. La *carne* es un tejido que se evidencia precisamente en el cuerpo; pero es quizá el cuerpo el que se da en la *carne*. La *carne* es un vórtice donde la negatividad se aloja y a través del cual puede objetivarse. La *carne* es la apertura a través de la cual entra al mundo lo singular que cada uno tiene. Si tuviéramos que situar lo específicamente humano, la libertad tendría que abrirse al mundo desde la *carne* y a través del cuerpo. Merleau-Ponty nos ofrece en una nota una fórmula que sintetiza su idea: "la carne = el hecho de que lo visible que soy es vidente (mirada) o, lo que es lo mismo, tiene un *dentro* + el hecho de que lo visible exterior es también *visto*, es decir: tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo, que forma parte de su ser".⁴⁸

Esto se ve mucho más claramente si se entiende la que es probablemente la característica más importante de la *carne*: su *reversibilidad*. Propiedad que se revela en la percepción, es "reversibilidad entre lo vidente y lo visible. El tangente y lo tocado. [...] una reversibilidad siempre inminente y nunca de hecho".⁴⁹ El ejemplo clásico: cuando se toca la mano derecha con la mano izquierda, ¿es posible distinguir la que toca de la que es tocada? No, no lo es. Ambas tocan y ambas son tocadas. No obstante, esto no quiere decir que se fundan en uno. Lo que hay es más bien como un hiato que separa a la vez que une: igual que un río hace con sus márgenes. La *carne* es dicho hiato (o *quiasmo* si se prefiere; entrecruzamiento).

La *carne* no es ni objeto ni sujeto, "es continuidad del sujeto y del objeto, intercambio, movimiento de uno a otro, mutua usurpación y alternancia".⁵⁰ No hay un 'centro', no hay preeminencia de uno sobre otro: 'lo que hay' es una relación *ex-céntrica*. "La *carne* es elemento, es atmósfera, en cuanto que envuelve lo mismo al perceptor que a lo percibido".⁵¹ La *carne* es la negatividad

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Lo visible*, p. 179.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁰ F. Boburg, p. 166.

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

que produce la *Gestalt*, la totalidad. Entendido así todo como fondo, no hay causalidad entre objetos separados pues no hay primero y segundo sino un 'quiasmo' que une a todas las cosas. Causa y efecto quedan reducidos a movimiento de un mismo tejido: la *carne* del mundo. Se apunta de este modo hacia una intercorporalidad:

[...] mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido), y que además el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la *refleja*, se superpone a ella y ella a él (lo sentido colmo de subjetividad y materialidad a la vez), están en una relación de transgresión o de encabalgamiento — Esto significa a demás: mi cuerpo no es sólo algo percibido entre lo percibido, es el que los mide a todos.⁵²

Así, en este movimiento de apertura al mundo que es la percepción, el hombre se gana. Aunque paradójicamente también se pierde. Dado que el hombre se abre (por causa de su estructura ontológica) al mundo, de cierta forma ya no se pertenece. Y lo que es más, en oposición a lo que se ha pensado dentro de una fuerte tradición de pensamiento, tampoco le ha sido dado el mundo. Todo lo contrario: el hombre ha sido dado al mundo.⁵³ Somos del mundo. Esto implica un giro antropológico de primerísima importancia.

Refundar la libertad

El Orden Medieval era uno en el que la figura principal era Dios quien dictaba la acción humana. A partir del Renacimiento se transitó de un modelo teocéntrico a uno antropocéntrico donde el Hombre era el centro de todo. Con ello se abrió enormemente el campo de la libertad. Es esto lo que señala precisamente la entrada a la Modernidad. En esta etapa de la historia occidental ya no es Dios la medida del mundo sino el Hombre. La ilusión era que el hombre podía y *debía* dominar el mundo. El mundo le había sido dado para explotarlo como mejor le pareciera con la confianza de que al final el ser del hombre era inmaterial: no hay ahí *responsabilidad* para con el mundo. La libertad sin límites es una perversión.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Lo visible*. p. 299.

⁵³ Entiendo aquí por mundo el ámbito de la acción de lo humano. La realidad quizá sea más grande que el mundo. Pero, gracias a las capacidades aumentadas de los hombres —debidas al desarrollo tecnocientífico—, se puede decir sin temor a equivocarse que el mundo, el ámbito de acción e influencia del hombre, comprende la biosfera entera.

No obstante, si el hombre es un cuerpo cuya forma de presencia en el mundo es la existencia a través del fenómeno de la *carne*, la perspectiva se torna muy distinta. Pareciera entonces que no es el mundo lo que fue dado al hombre, sino que fue el hombre el que fue dado al mundo por el mundo merced al movimiento de la *carne*. Ahora bien, si el hombre fue dado al mundo es el mundo el que prevalece. Es el mundo como sistema vivo el que debiera guiar la acción humana. Es el mundo el horizonte de posibilidad, y también el requisito indispensable, para la acción del hombre.

Es por eso que se puede atrever el decir que el hombre es un ser *ex-céntrico*: fuera del centro. El hombre por supuesto debe seguir siendo considerado en la reflexión. Pero ya no debe ser el centro, lo único, ni lo más importante. Que el hombre sea cuerpo encarnado recuerda su necesaria relación con el mundo. La libertad encuentra sus límites. Tales límites se trazan entre la necesidad y la responsabilidad para con la biósfera, muy en especial tras la magnificación del impacto de la acción humana debida al desarrollo de la ciencia y la tecnología. Aceptar esto implica una visión mucho más *ecológica* de las cosas y de uno mismo. Una relación más en línea con nuestro hogar y nuestro *habitar*.

Es consustancial al ser del hombre el estar en relación. Existir es relacionarse, y la existencia está estructurada a partir de nuestras relaciones. El hombre es *ex-céntrico* también porque está arrojado fuera de sí hacia lo otro —*carne* que se pliega hacia la *carne*. Es *ex-céntrico* porque carece de 'centro': 'lo que es' se da en la relación, en las relaciones que le dan su situación. De alguna manera, el giro fenomenológico al que se llama es una invitación a hundirse en la maraña y opacidad del ser en relación para poder obtener un conocimiento, siempre incompleto pero fiel, de 'lo que hay'.

Se pide una revolución copernicana en la forma de concebir al hombre, que abandone la ilusión —tan moderna— de la total transparencia del mundo. Se busca mostrar que: "la solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente preobjetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra sociedad, la preexistencia del mundo eso es, el punto de inyección de las 'explicaciones' en lo que de legítimo tienen éstas... y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad".⁵⁴ Se esbozan nuevas formas de relación con uno y con el mundo: "no hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está en el espacio ni, tampoco, que está en el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo".⁵⁵

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, pp. 440-441.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 156.

Habitar es “el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-en-el-mundo”.⁵⁶ Se trata de un movimiento expansivo que se logra ‘incorporando’ núcleos significativos. “Habitarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo”.⁵⁷ Habitar es percepción que introduce un sentido y una singularidad en el mundo. Ejercicio *relacional* de la libertad.

El habitar debe entenderse como principio activo: como una proyección. El cuerpo se dilata, se expande, y al hacer esto gana el mundo y se gana a sí mismo. Es un movimiento doble que implica la transformación de ambos. Cabe destacar que este movimiento de incorporar incluye a los otros cuerpos humanos, o al menos sus auras.⁵⁸ Es en este movimiento dado a partir de una posición (de una morada), que se va aclarando-definiendo el *ethos* en tanto rostro/carácter. Se forma el *ethos*, en tanto rostro y en tanto hogar de cara al mundo, *ex-centricamente*.

Es quizá este el punto central de todo lo antes discurrido: Merleau-Ponty busca, a través de la aceptación de nuestra condición corpórea, ‘refundar la *libertad*’. Para lograrlo habría que dejar de sentirse ‘atado’ por un cuerpo y entender que es precisamente el cuerpo el que abre los horizontes. El cuerpo otorga nuestras condiciones de posibilidad y con ello permite *habitar* el tiempo, el espacio y nuestra comunidad para hacer de ellos... lo posible.

Comprender esta verdad profunda es en cierto sentido liberar al hombre y sus espíritus. Hacer que —parafraseando a Camus—⁵⁹ pueda voltear y ver a los dioses, a los elementos estructurantes de nuestra existencia y sonreírles; no ya con las pesadumbres y frustración de lo que nos es imposible, sino con la satisfacción y esperanza de lo que puede ser. Se trata de abandonar sueños y cavernas y volver al mundo para, humildemente, vivir con los pies en la tierra. Y hacerlo con satisfacción. Entendiendo que si fuimos dados al mundo, dado que hay una continuidad con éste, también fuimos dados a nosotros mismos para forjar nuestra historia. He ahí la importancia de entendernos como seres corpóreos:

El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mi mismo. *Estoy dado*, eso es,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 160-161.

⁵⁸ Entiéndase por aura el ámbito de acción del cuerpo: el lugar donde se manifiesta la particularidad, zona limítrofe de intercambio, zona del poder. En términos poéticos, el área en la que respira un cuerpo, un ámbito de influencia.

⁵⁹ Cf. Albert Camus, *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; *estoy dado a mí mismo*, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser sujeto de todas mis experiencias, no es distinto de mi inserción en el mundo.⁶⁰

Lo que se plantea es una refundación de la libertad. Una libertad mucho más justa para y por el hombre. Una que no abandona la idea de transparencia del todo, pero que tampoco niega la evidente opacidad del Ser. “Es para mí un destino el ser libre, no poder reducirme a nada de lo que vivo, guardar frente a toda situación de hecho una facultad de mantener las distancias, y este destino se selló en el instante en que mi campo trascendental se abrió, en que nací como visión y saber, en que fui arrojado al mundo”⁶¹. Libertad, así entendida, consiste en plantar bien los pies en la tierra y arrojarse, en cuerpo y *carne*, al movimiento de la existencia: la *entrega*.

Posdata: sobre la entrega...

La imagen de lo ex-céntrico ha sido usada ambiguamente de forma intencionada. La intención ha sido mostrar, partiendo de ontología merleau-pontyana, otra forma de mirar el mundo. Una forma en la que no existe un centro que lo ordene todo, sino un *quiasmo* entre todo ‘lo que hay’ (se muestre o no) del que se pretende hablar con la metáfora de la *carne*. En ese sentido, hablar de lo ex-céntrico es una invitación a tratar de escapar de la tendencia a pensar en un ‘centro’ que ordene la ‘periferia’ (sí, como en la fig. 1), a pensar ex-céntricamente: fuera del centro. Claramente, esta forma de pensar, en tanto poco común, resulta excéntrica.

Al hablar del hombre también se ha tratado de jugar con ambos sentidos de lo excéntrico: ‘fuera de centro’ y ‘extravagante’. El hombre es un ser algo extravagante, o al menos resulta raro el tratar de pensarlo. Al hacerlo, ¿se hace poesía o filosofía? (¿Importa la distinción?) Por otro lado, la idea ha sido mostrar al hombre como un ser sin centro dado en una maraña de relaciones. Su único centro es la posición que ocupa y de la cual en tanto que ‘ex-sistente’ siempre está arrojado. El hombre siempre está proyectado hacia ‘lo otro’. Pero para

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 371.

⁶¹ *Idem*.

que este excéntrico ser ex-céntrico pueda aspirar a su mayor posibilidad debe aceptar 'lo que hay'. Sólo a partir del reconocimiento de su condición corporal —su circunstancia dada por excelencia—, de abrazar esa 'fe perceptiva', puede el hombre aspirar a ejercer *su* libertad. Tal ejercicio, en tanto ejercicio ex-céntrico sólo puede ser la *entrega*: un *habitar* que expande el cuerpo permitiendo

[...] rebasar el linealismo abstracto que suprime el aureola de las cosas, dejando los contornos en 'sfumatto', evidenciando mediante ese proceder el alma que ondea sobre la superficie misma de las cosas, a modo de espuma o cresta de su poder genuino y propio. En esa zona áurica hallan las cosas su lugar de encuentro e irradiación, su tiempo para el amor, su poesía. Todos los cuerpos producen esa difuminación del linde su peculiarísimo fantaseo. En él revelan lo más propio y más valioso: su poder. De ahí que se hable tanto de la verdadera comunicación, que es en sustancia epidérmica. Ya que la piel es la fantasía del cuerpo, la revelación de su lirismo [en tanto busca una comunicación que produzca sentimientos análogos en el receptor, comprensión]. Pero lo es en la medida en que esa piel se halla abierta al mundo y al amor. De lo contrario es cárcel y clausura de una Identidad que se autoafirma por negación y exclusión de todos los demás cuerpos y de todas las demás almas.⁶²

Fecha de recepción: 24/03/2009

Fecha de aceptación: 20/07/2010

⁶² E. Trías, *op. cit.*, p. 37.