



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

EL CUERPO EN LA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY¹

A. POLAINO-LORENTE y ENRIQUE ROJAS

INTRODUCCIÓN

Tratar del cuerpo desde la perspectiva fenomenológica supone aproximarse previamente a lo que se entiende por fenomenología, en la teoría concreta de MERLEAU-PONTY.

El compromiso de la percepción en esta tarea da otro supuesto que no está libre de dificultades. Por ello, en el presente trabajo trataremos de aproximarnos al pensamiento merleau-pontiniano a través de una lectura pausada y reflexiva de dos de sus obras principales.

Antes de iniciar el desarrollo de estos temas, advertimos al lector de nuestro intento: procuramos ensamblar de un modo comparativo y crítico los datos que desde la psicología empírica y el nivel de nuestros conocimientos y experiencias en el campo de la psicopatología a este respecto, con los espigados a lo largo de la lectura de los libros ya citados de MERLEAU-PONTY.

La psicología empírica llevada de su afán de seguridad ha recubierto con el ropaje pretendidamente científico el problema confuso de la conciencia.

Para la mayoría de los psicólogos no adscritos al movimiento psicoanalítico —que como sabemos reduce la conciencia a un apéndice del inconsciente que viene a ocupar el centro de la vida psíquica— ven en la atención el rayo de la conciencia iluminadora de cualquier objeto que interesa conocer.

Su visión del problema resulta demasiado simplista. Fijados en el esquema explicativo elegido, no logran rebasar el modo de un escenario —el mundo ante el cual el hombre se abre— en el que la conciencia iluminaría, por virtud de la atención, este o ese objeto, recobrándolo de la oscuridad y permitiendo su reconocimiento por el hombre.

Pero si intentamos ir más lejos, interesándonos por qué la conciencia dirige la luz de su atención a este objeto concreto, en lugar de iluminar otro, no encontraremos ninguna respuesta satisfactoria. Parece como si no pudieran comprender que por la atención —y por la dirección que se imprime a ésta—, el hombre efectúa

(1) Libros consultados:

— *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. París, 1969. En lo sucesivo utilizaremos las siglas p. p. para referirnos a esta obra, seguida de un número indicativo de la página citada.

— *La structure du Comportement*. P. U. F. París, 1967. Las siglas: E. C.

una elección, por cuanto selecciona entre una multitud de objetos: uno concreto con el que se compromete en su conocimiento.

En cierto modo, esa apertura indeterminada de la conciencia para la que el hombre se abre al mundo, supone ya el concurso de la libertad; pues aunque la conciencia humana sea una conciencia en situación, ésta no le determina tanto que anule sus grandes posibilidades. Pero además, la elección que se hace al fijar la atención en un objeto concreto —no importa que sea éste un objeto extramental o un objeto de la fantasía, que para el caso da igual—, resella el otro polo de la libertad: el de el cierre de esa apertura por el compromiso responsable.

Por eso MERLEAU-PONTY —frente a presupuestos psicologistas nada coherentes— se atreverá a señalar que la atención es una forma de intencionalidad, una manera de *être-au-monde*.

«L'attention comme activité générale et formelle n'existe donc pas. Il y a dans chaque cas une certaine liberté à acquérir, un certain espace mental à ménager. Reste à faire paraître l'objet même de l'attention: la première opération de l'attention est donc de se créer un champ perceptif ou mental, que l'on puisse dominer (UEBERSCHAUEN), où des mouvements de l'organe explorateur, où des évolutions de la pensée soient possibles sans que la conscience perde à mesure son acquis et perde elle-même dans les transformations qu'elle provoque. La position précise du point touché sera l'invariant des sentiments divers que j'en ai selon l'orientation de mes membres et de mon corps, l'acte d'attention peut se fixer et objectiver parce qu'il a pris du recul à l'égard des changements de l'appart» (1).

Por la atención de la conciencia como ejercida libertad se establece ya una nueva dimensión de la experiencia, antes incluso que el objeto haya sido conocido a su través. La intervención de la conciencia al dirigir su atención o al inhibirla, organiza un cambio estructural de la misma por lo que tiene de elección. Su función no se limita al nuevo esclarecimiento, ni tampoco penetra la realidad hasta el extremo de crear algo nuevo; más bien hace posible un conocimiento, y en tanto que es permitido con su mediatización es ya elegido.

Entiéndase bien que no trata de desvelar lo dado y preexistente (aunque opaco y no presente), sino de ir más lejos, situando el horizonte de un nuevo mundo con el que articularse, por medio de su conocimiento posterior.

Se constituye así, por su actuación, un nuevo objeto recobrado de la Antigüedad que no poseía un horizonte determinado.

Se hace protagonista una realidad hasta ahora ausente e incomprometida en la existencia humana. Este poner horizonte a la realidad no puede interpretarse como limitación, sino precisamente como apertura, en cuyo escenario surge la vivencia de la libertad.

Se ha especulado mucho en estos últimos años sobre la psicología del condicionamiento, cuyas raíces todavía se encuentran en la teoría reflexológica de PAVLOV. Según éstas, los estímulos bombardean al hombre estrechando sus posibilidades operativas hasta el extremo de trazar la única salida posible. El determinismo al que

(1) P. P. pág. 64.

se apunta con estos presupuestos se bifurca en dos direcciones un poco distintas en el fenomenismo que dibujan, pero con una base común negadora de la libertad.

El psicoanálisis, desde su vertiente, acentúa el determinismo del hombre, al fundamentar en el inconsciente toda la actuación humana, consiguiendo desde su modelo disolver la intencionalidad. Aunque revista de una cierta inmaterialidad su concepción del hombre, lanza sobre éste una fuerte hipoteca, degradándolo a un objeto cerrado a la realidad y empujado desde necesidades determinadas que condicionan sus posibilidades perceptivas y asociativas, y en consecuencia le aísla del mundo.

La otra psicología a la moda, el *behaviorismo*, desnuda al hombre de la conciencia, haciendo de él un artefacto siempre demasiado pronto a dar una respuesta invariable y programada, en función del estímulo que le irrite.

En ambos, no se permite a la conciencia su actuación, reduciéndola, según los casos, a un mero apéndice de una ciega estructura, o negando su existencia.

Las aporías así construidas, sostienen un irracionalismo clausurado que no es capaz de explicar la percepción, y que degradan el pensamiento a simple arco reflejo —aunque todo lo complejo que se quiera—, incapaz de explicar la concreta experiencia.

Por estas vías de explicación, los objetos se subjetivizan y devienen en negación de la propia realidad, introduciendo en ellos subrepticamente, una significación, que por impuesta, los desfigura hasta hacerles irreconocibles. El enfrentamiento con la reducción fenomenológica husserliana hace que sea imposible no sólo su conciliación, sino incluso su proximidad. Si en éste la experiencia cotidiana se circunscribe al dominio de lo que aparece en la percepción despojada de toda superestructura y origen de todo el resto, en aquéllas, la experiencia no tiene cabida, dado la cualidad esclava de su compromiso con la tiranía que le imponen los estímulos circunstanciales.

Las figuras de estos psicologismos sin psicología (sin alma y sin conciencia) están demasiado claras para que nos detengamos aquí a examinarlas. Baste como botón de muestra el cientismo de que revisten a las percepciones, aunque bajo tal ropaje no logre ocultarse que *más que de percepciones se está hablando de interpretaciones de la percepción*. Con tal interpretación se deforma la percepción, haciendo de ella, sin ningún fundamento, un derivado de la sensación, en la que la asociación, la atención y el juicio, se entrecruzan de forma incomprensible. La fenomenología, por el contrario, viene alzaprímado el puesto de la percepción, como función esclarecedora para entender la experiencia ordinaria. Sitúa así a las *choses elles-mêmes* en el lugar que les corresponden, que no es más que aquel que hace posible el conocimiento.

La intencionalidad es elevada por la fenomenología a lo esencial de la estructura de la conciencia, en tanto que «il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni se possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, et le monde comme cet individu pré-objetif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but» (2).

(2) P. P., XII, XIII.

La intencionalidad hace posible la reducción al no poder igualar o superponer el contenido al que ella apunta y su acto mismo de desvelamiento, lo que demuestra el pluralismo de los diferentes sentidos-intencionales que en el seno de la conciencia se albergan.

Es verdad que toda conciencia es siempre conciencia de algo, pero de aquí no se desprende que podamos identificar la conciencia con la transparencia de ese algo, lo que nos autoriza a afirmar lo real del ser consciente, realidad, que como veremos inmediatamente al tratar del cuerpo, es en el hombre encarnada e histórica.

De admitir lo afirmado, la subjetividad se constituye en una especie de encuentro, de ser-con, de realidad dialógica a medio camino, coexistente con cualquier ser. Aquí está su fundamento, que permite contemplar un sentido, o mejor una razón de sentido en cada una de las expresiones humanas. Ese sentido (recordemos que la fenomenología es principalmente «análisis y descripción de sentido»), surge del encuentro de las cosas con el ser en cuya naturaleza reside la facultad de desvelar el ser de las cosas a sí misma. El núcleo de esta posibilidad está en la conciencia, en tanto que existencia tendente a la articulación con los otros seres; por ello MERLEAU-PONTY repetirá en más de una ocasión que «nous sommes condamnés au sens et nous ne pouvons rien faire et rien dire qui ne prenne un sens dans l'histoire» (3). Frente a la concepción sartreana del mundo a partir de la nada trascendental de la conciencia, MERLEAU-PONTY construirá la suya propia, gracias a la conciencia que lo habita, lo modifica y lo hace suyo hasta el extremo de constituirnos en seres-en-el-mundo, abiertos a él y con él relacionados.

Una vez que hemos esbozado estas aclaraciones, que de seguro exigirían una mayor extensión de la que se le ha dedicado en este trabajo, estamos en mejores condiciones de abordar el problema del cuerpo.

La experiencia ingenua de la percepción fenomenológica no se agota en un abanico de impresiones caóticas en el que flotan las cualidades del objeto percibido. Se trata de habitar un mundo primordial en el que todo ser encarna una significación en el que se dibujan las conductas de los otros, correlativa e inmediatamente.

Esta visión ingenua y auténtica supone una perspectiva, un horizonte (cf. P. P., 81, y EC, 254), que no es el producto final de la estructura corporal, sino más bien un intercambio que se sistematiza entre aquél y el objeto, en donde reside la organización de lo percibido.

Es más, lo percibido dejaría de serlo de no existir este intercambio dialógico entre él y el horizonte referencial, que le sirve de garantía y que hace posible su identidad.

Así lo afirma MERLEAU-PONTY cuando escribe: «Au contraire, dans la vision, j'appui mon regard sur un fragment du paysage, il s'anime et se déploie, les autres objets reculent en marge et entrent en sommeil, mais ils ne cessent pas d'être là. Or, avec eux, j'ai à ma disposition leurs horizons, dans lesquels est impliqué, vu en vision marginale, l'objet que je fixe actuellement. L'horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance

(3) P. P., XIV.

prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir» (4).

Ahora bien, ese perspectivismo fenomenológico que posibilita la potencia de los objetos, su persistencia y reconocimiento así como la capacidad de sorprenderlos, es un poco diferente respecto del cuerpo propio.

Frente al propio cuerpo como objeto, no podemos tener perspectiva alguna, a no ser que la propia visión se abarcase a sí misma, extremo al parecer imposible; pero sin embargo, es válida la afirmación de que habitamos nuestro propio cuerpo. No se cumple en este caso particular aquello de que «regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui. Mais, dans la mesure, où je les vois elles aussi, elles restent des demeures ouvertes à mon regard, et, situé virtuellement en elles j'aperçois déjà sous differents angles l'objet central de ma vision actuelle» (5). Por eso el cuerpo propio se hace problema en la perspectiva fenomenológica espacial. Igual sucede si lo contemplamos desde la perspectiva temporal. También el tiempo tiene su horizonte, acaso todavía más fuertemente que el espacio, y sobre todo hoy que existe una mayor conciencia de nuestra finitud temporal, por influencia del historicismo y del existencialismo. Y siendo éste horizonte constantemente fluido, sin embargo, no nos impide el redescubrimiento y la identidad de nuestro cuerpo objetivo. He aquí un gran misterio de la ambigüedad temporal que ni siquiera puede afirmarse que sea ambivalente.

En cuanto vivida, la temporalidad nos permite un contacto profundo y vital con la realidad, por lo que es preciso admitir su posición de horizonte, que a pesar de su inevitable fugacidad, deja inscribir las huellas de las vivencias situativas de la vida humana. Pero a la vez, el tiempo destruye, no se anquilosa, nos inscribe a través de la objetivación del cuerpo propio en absoluta variabilidad, como lo prueba, por ejemplo, nuestros sentimientos sensoriales tan huidizos y modificados.

Nos referimos, claro está, al tiempo subjetivo, al de la conciencia, que poco tiene que ver con el tiempo cósmico o convencional (cronológico). Gracias a esa temporalidad de la conciencia, y a las modificaciones esenciales que en su seno se operan, se aprehende la intencionalidad. *De aquí que la temporalidad sea un modo esencial de la intencionalidad*, algo sin cuya presencia la intencionalidad sería imposible de comprender.

Como estamos observando, las coordenadas temporal y espacial, dibujan el horizonte, el límite, bajo los cuales se hacen posibles la identidad y el reconocimiento del cuerpo propio. Sólo en circunstancias patológicas se disuelven estos horizontes temporo-espaciales, y esta disolución es la que posibilita precisamente la enajenación, al sentirse extraño a sí mismo, el no poder lograr una síntesis corporal (*).

(5) P. P., 82.

(4) P. P., 82.

(*) En la esquizofrenia, por ejemplo, como ha demostrado E. Mininkowski en *Le temps vécu*, París, 1933, el tiempo deja de ser un continuo para vivenciarse como algo saltón, en que cada momento temporal no tiene ninguna relación con el anterior y posterior. Puede afirmarse que en estos enfermos el horizonte temporal se ha desvanecido, por lo que es imposible su articulación en la realidad.

La corporalidad tendría, pues, una forma de existencia doble: por una parte pática y por otra intencional, desplegando así su acción en el mundo, para descubrirla en toda la riqueza de su intimidad. Fue BRENTANO, precursor en cierto modo de la fenomenología quien distinguió los actos físicos de los psíquicos, porque en estas últimas se da un cierto contenido y una cierta intencionalidad. Así, en el campo de la conciencia las percepciones podríamos decir que «ganan la atención del sujeto», es decir, que éste dirige toda su energía psíquica consciente hacia una zona determinada de ese horizonte que ante él se encuentra, quedando, en consecuencia, parte de este horizonte velado en una zona penumbrosa a la que esta energía no llega con la rotundidad y claridad que en la otra. Hay, por lo tanto, en la intencionalidad una auténtica tensión activa entre el sujeto y su periferia.

En el estado de reposo corporal, aparece inmediatamente la relajación, es decir, lo contrario de esa tensión activa, entonces la vivencia de nuestra corporalidad, nos llega a través de los puntos de apoyo que nuestro cuerpo tiene con la superficie que la sostiene, unida como es lógico a un esquema mnésico de nuestra corporalidad, por el recuerdo de la percepción real y objetiva que de él hemos ido adquiriendo.

Intencionalidad, etimológicamente viene del latín *tendere* y del griego *tonos*, que equivale a tendencia, tensión, tono. La tensión se establece como decíamos anteriormente entre un punto central y un panorama periférico, va a ser en esta tensión en donde se encuentra implícita la sensación de que nosotros existimos..., es algo parecido a lo que piensan los existencialistas, de que la conciencia existencial nos viene de la tensión de las capas afectivas del ser, que quedan representadas en último término por esa estrechez vivencial que es la angustia. Esta intencionalidad es la movilidad viva de nuestra corporalidad, que no gira en lo etéreo, sino que se dirige *hacia algo y por algo*. Este algo dependerá en definitiva de nuestra psicología, de nuestro estado anímico.

El reconocimiento del presente, del pasado y del futuro, es negado. Las fronteras entre ellos —fronteras que la conciencia organiza— se borran, confundándose y fusionándose entre sí sus contenidos, por lo que resulta imposible descubrir la razón de sentido en las elicitaciones verbales que producen.

Si el sucederse de la temporalidad no afecta de ordinario al campo preceptivo en el hombre normal —al menos al nivel de ser vivenciado su decurso—, en el hombre enfermo mental, puede señalarse en ocasiones su transparente alteración.

Sin embargo, no parece que la conciencia sea tan sutil que pueda ponernos en profundidad sobre la vivencia del ahora. Y ese continuo temporal del que venimos hablando, no permite su aprehensión.

Con ello se rompe su tradición de ver en la temporalidad un continuo lineal en que cada minuto se añade al inmediatamente pasado y se continúa con el inmediata-

Algo parecido sucede en los toxicómanos, hipomaniacos, depresivos, etc., en los que la temporalidad queda afectada de modos tan diversos que casi son específicos del padecimiento singular. El modo de percibir la realidad extramental, y sobre todo la del cuerpo propio, variaría en estos enfermos de un modo paralelo a las modificaciones que surgen en sus coordenadas temporales-espaciales.

mente futuro, casi de un modo puntual. Las fronteras entre pasado, presente y futuro, no existen intencionalmente, como se deduce del texto que a continuación transcribimos:

«Je ne passe pas par une série de maintenant dont je conserverais l'image et qui, mis bout à bout, formeraient une ligne. A chaque moment qui vient, le moment précédent subit une modification: je le tiens encore en main, il est encore là, et cependant il sombre déjà, il descend au-dessous de la ligne des présents pour le garder, il faut que je tende la main à travers une mince couche de temps. C'est bien lui, et j'ai le pouvoir de le rejoindre tel qu'il vient d'être, je ne suis pas coupé de lui, mais enfin il ne serait pas passé si rien n'avait changé, il, commence de se profiler où de se projeter sur mon présent, alors, qu'il était mon présent tout-à-l'heure. Quand un troisième moment survient le second subit une nouvelle modification, de rétention qu'il était il devient rétention, la couche du temps entre lui et moi s'épaissit» (6).

De aquí que la percepción del propio cuerpo necesita de esa enmarcadura formada por el horizonte temporal y espacial. El espacio y el tiempo garantizan de este modo la posibilidad de nuestra objetivación corporal, pero la rebasaban ampliamente, porque no se quedan en ella, sino que tomando ocasión del cuerpo propio lo trascienden hasta hacerse presente al mundo y por él, hacer presente el mundo a la conciencia.

Conviene advertir, a pesar de repetir algo sabido, que estos horizontes no son de una tal precisión que dibujen el perfil del objeto: más bien, como dice MERLEAU-PONTY, «la synthèse des horizons est qu'une synthèse présomptive, et on opère avec certitude et avec précision que dans l'entourage immédiat de l'objet. Je ne tiens plus en main l'entourage lointain» (7). Gracias a este entrecruzamiento de horizontes podemos llegar a tener conciencia de nuestro esquema corporal. «Je ne m'occupe plus de mon corps, ni du temps, ni du monde, tel que je les vis dans le savoir antepredicatif, dans la communication intérieure que j'ai avec eux. Je ne parle que de mon corps en idée, de l'univers en idée, de l'idée d'espace et de l'idée du temps. Ainsi se forme une pensée objective (au sens de KIERKEGARD), qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle» (8). Es más, su génesis, la objetivación del mismo, la concepción de nuestro cuerpo es a través de lo que se origina la experiencia perceptiva. De aquí que no pueda reducirse el cuerpo a puro objeto, aislado, como han pretendido determinados psicólogos mecanicistas.

Experiencias arrancadas del campo de la Medicina, como la anosognosis y el miembro fantasma, han sido traídas muy acertadamente por MERLEAU-PONTY, para probar sus tesis. Así, en la anosognosis no se trata de que nuestro cuerpo no lo reconocemos como nuestro, sino que además está «ausente» de mí, no lo tenga en cuenta. En el caso del fenómeno de Anton sucede algo parecido, pero al revés, es decir, que nuestro esquema corporal no se puede desligar nuestro cuerpo y a pesar

(6) P. P., 100.

(7) P. P., 82.

(8) P. P., 85, 86.

de la no existencia real de una parte, nosotros seguimos teniendo «presente» toda nuestra realidad corporal. Sólo en los casos en los que la amputación es bilateral, disminuye esa sensación. Parece como si la presencia de un miembro, influyera en recordarnos su existencia par. El esquema corporal es para MERLEAU-PONTY el resultado de la actividad del yo inmerso en la corporalidad.

El problema a debatir tiene ya probada ancianidad en la filosofía. Acaso desde Descartes, viene ocupando un puesto de preeminencia, al separar el cuerpo y la conciencia, como si el cuerpo fuese una simple cosa y la conciencia otra muy distinta, que se le asociara. La realidad de un espíritu encarnado o de una carne espiritualizada, en la que «lo encarnado» o «la espiritualizada» no tiene significación adjetiva en esta terminología, sino más bien sustantiva, parece ser el planteamiento realista desde el cual se puede intentar la penetración en el problema. *El cuerpo es así la puerta por la que nos hacemos presentes al mundo, y a la vez, la forma por la que el mundo se nos hace presente.* Si pudiésemos descomponer esta realidad para su mayor comprensión, observaríamos que el camino de ida hace presente a lo psíquico en el mundo mediante el concurso que le presta lo biológico; pero a la vez —camino de regreso— el mundo se hace presente a nuestra conciencia gracias a la presencia del cuerpo en el mismo.

La escisión cartesiana, por eso, entre *res extensa* y *cogitatio* no consigue sino enturbiar y obstaculizar esta realidad. Como escribe MERLEAU-PONTY, «Le corps prope n'est pas un assemblage de particules dont chacune demeurerait en soi, ou encore un entrelacement de processus définis une fois por toutes —il n'est pas où il est, il n'est pas ce qu'il est» (9).

Y en tanto el cuerpo desarrolla unos proyectos del yo propio se constituye en algo exclusivo de su autor; tan importante es esta necesidad impresa en lo biológico, que el cuerpo mismo se va a modelar de acuerdo con la historia vivencial de su autor, a la vez que con el comundo del que forma parte. Convertido el cuerpo en proyecto existencial se personaliza, alejándose de cualquier pretendida dosificación, hasta el extremo de singularizarse, diferenciándose el resto de sus semejantes que, ni siquiera biológicamente, puede afirmarse que sean iguales. Por eso se entiende que el cuerpo también en la perspectiva del ser-en-el-mundo: «Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est por un vivante se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement» (10). Pero esta relación cuerpo-mundo va a conseguir una interiorización del mundo (*), interiorización que afectará al cuerpo, pero que no se agota en esta operación, sino que el mundo internalizado viene a dibujar un soporte familiar en el que el cuerpo propio se reconoce y comprueba su aseguración objetivadora. A este respecto, es curioso lo frecuente de las enfermedades mentales por desarraigo, en personas que se desembarazaron, por diversos motivos, de ese medio familiar interiorizado cuando todavía no estaban en condiciones de arraigar en el nuevo medio que se les ofrecía.

(9) P. P., 230.

(10) P. P., 57.

(*) De aquí la distinción de von Uexküll, entre Umwelt, Mitwelt, y Eigenwelt.

Los cuadros de delirios corporales se han multiplicado especialmente en aquellos obreros que, abandonando su país, se lanzaron a la audaz y difícil tarea de buscarse unos medios económicos más generosos en un país extranjero al que nada les unía, y cuyas posibilidades de sintonización con él estaban mermadas. Se ha comprobado, sin embargo, que entre aquellos que marchaban con unos conocimientos mínimos de la lengua del país, resistían mucho mejor a este tipo de enfermedades. Parece cierto (aunque todavía es una hipótesis a comprobar de un modo científico), que por el lenguaje se puede habitar e incluso poseer el mundo que nos rodea. Es legítimo que pensemos así, en cuanto que sin el lenguaje, el hombre no puede sintetizar en la conciencia de los ricos estímulos a que están sometidas sus percepciones, que no llegan propiamente a serlo, por faltarles precisamente lo unitario de su significación. El cuerpo en estas circunstancias emprendería un camino de desarraigo y separación de la conciencia, actuando como una pantalla distinta del hombre total al que pertenece, y en consecuencia, alienándose, viviéndose extraño a sí mismo, y existenciando un mundo que también le resulta enajenado. El compromiso en la articulación cuerpo-mundo se dejaría de producir, por cuyo motivo acabaría por escindirse la unión cuerpo conciencia.

La relación cuerpo-mundo no se limita a la apropiación del mundo a través del cuerpo, sino que el establecimiento de esa articulación permite que a través del mundo se tome conciencia del propio cuerpo: «Mais au moment même où il lui masque sa déficience, le monde ne peut manquer de la lui révéler: car s'il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, qu'il est, au centre du monde, le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, il est vrai pour la même raison que mon corps est le pivot du monde: je sais que les objets ont plusieurs faces parce que je pourrais en faire le tour, et en ce sens j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps» (11).

El cuerpo aquí, al aproximarse a la conciencia, no permite la escisión cartesiana, sino que patentiza, de forma más perentoria todavía, esta dualidad vivida unitariamente. Pues si mi cuerpo de alguna manera puede ser objetivado por mi yo, a la vez tengo conciencia no sólo de que yo habito mi cuerpo, sino también de que yo soy mi cuerpo. De aquí que el conocimiento del mismo no sea posible a base de poner distancias, de modo que ganando una cierta lejanía, me permita contemplarlo. La unidad del yo corporalizado nos lo prueba. Debo conocerlo pues, haciéndome más uno con él, es decir, experimentándolo, viviéndolo, en una palabra, existenciándolo. El error probablemente más importante de la Medicina contemporánea, surge al borde de esta experiencia. Ni siquiera la Psiquiatría ha sido capaz de afrontarlo en toda su profundidad: no parece sino que desde estas disciplinas se hubiese tenido un cierto miedo a la corporalidad. Separado el cuerpo de la conciencia, y sufrida esta degradación al no tenerse en cuenta, el cuerpo ha sido marginado continuamente. La Medicina clínica tradicional ha dado muy poca validez a lo que pudiera llamarse la transignificación orgánica de la corporalidad. El cuerpo se ha

(11) P. P. 97.

querido estudiar como una sustancia completa, separada y distinta de la conciencia. Se le aisló como un producto objetivo, como una cosa de la naturaleza.

Arrancada de él la conciencia, todas las atenciones se dedicaron al estudio minucioso y detallado de los mecanismos corporales ausentes de vitalidad. En esta perspectiva ganó la batalla el punto de mira positivista. Se temía, en cierto modo, el acercamiento al cuerpo en su unidad significativa. El otro extremo —acaso más imperdonable— lo niega, a costa de la exageración de la conciencia: se asiste a la fundación de una psicología demasiado «psicologista», y muy poco encarnada. Es el extremo pendular y reactivo frente a los primeros pasos titubeantes de una psicología demasiado fisiológica y estadística, como la que llevó a cabo WUNDT en el laboratorio de Leipzig.

En la actualidad no parece que estemos cerca de alcanzar la síntesis cuerpo-conciencia. El cuerpo deviene así en el problema peor tratado y menos comprendido, precisamente en el recinto de las ciencias humanas. Sólo la Gestal Psychologie se aproximó un poco a la unidad de significación de la corporalidad.

MERLEAU-PONTY también se opuso a la edición abarataada del hombre según el modelo de la teoría reflexológica: «Le corps dans son fonctionnement ne peut se définir comme un mécanisme aveugle, une mosaïque de séquences causales indépendentes. Ce qui déclanche nécessairement une certaine réponse reflexe, ce n'est pas un agent physicho-chimique est l'occasion plutôt que la cause» (12). «L'unité des systèmes physiques est une *unité de corrélation*, celle des organismes une *unité de signification*» (13). «Mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace» (14). «... mon corps est non pas une somme d'organes juxtaposés mais un système synergique dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être au monde, en tant qu'il est la figure fugée de l'existence» (15).

«Notre corps n'est pas seulement un espace expressif parmi tous les autres. Ce n'est là que le corps constitué. Il est l'origine de tous les autres, le mouvement même d'expression, ce qui projette au dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elle se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux» (16).

La conducta humana es teleológica, añade un sentido totalmente nuevo a la pura actividad animal, y ello incluso cuando aparentemente responde a una estimulación concreta. Su demostración también es muy palpable si tenemos presente que muchas de las conductas no son reactivas, sino que tienen la espontaneidad de la libertad que elige determinadas metas, que selecciona y crea sus propios estímulos, en definitiva, que es capaz de organizar sus propios proyectos. Hasta tal punto es unitariamente significativa la conducta humana, que la motricidad comprometida en la acción señala ya el despliegue de una intencionalidad trascendente que vivifica el

(12) EC., 30-31.

(13) EC., 168-169.

(14) P. P., 114.

(15) P. P., 270.

(16) P. P., 171.

compromiso de la acción, asumiéndolo en una unidad significativa de orden superior. Por la motricidad se llega al compromiso de esa presencia en el mundo del cuerpo, presencia que modificando el mundo, modifica inevitablemente al propio cuerpo. El conocimiento experimentado de ese movimiento animado de intencionalidad llega a entretejerse, sin posibilidad de ser disecado, en el trenzado existencial del yo. De esta suerte el movimiento vence la objetividad de la que había sido marginado. Este vencer a la objetividad tiene una gran importancia clínica, ya que las relaciones que se establecen entre el yo corporal y el intracuerpo son fundamentalmente dinámicas y a la vez unitarias. No percibimos la experiencia corporal como una suma de partes, sino globalmente y de una forma primaria, aunque secundariamente la analicemos minuciosamente. Volviendo al ejemplo puesto en páginas anteriores, si pasamos de estar en una situación de absoluto reposo, con una relajación muscular evidente, «lo que está presente» es la parte del cuerpo que se apoya en la superficie donde está descansando éste; pero si nos levantamos, hay todo un desplazamiento de nuestra vivencia corporal. En definitiva, que dicha vivencia se une con el instante concreto de nuestra actividad corporal.

«Chaque mouvement volontaire a lieu dans un milieu, sur un fond qui est déterminé par le mouvement lui-même... Nous exécutons nos mouvements dans un espace qui n'est pas vide et sans relation avec eux, mais qui, au contraire, est dans un rapport très déterminé avec eux: mouvement et fond ne sont, à vrai dire, que des moments artificiellement séparés d'un tout unique» (17). Tal vez los errores se han multiplicado, por haber separado con excesiva facilidad (tras el uso de una terminología espacial falta del necesario acento crítico), el movimiento exterior e interior.

Cuando nos fijaban su atención en el movimiento de la intimidad (por ejemplo, el que se produce en el llevar a cabo el deseo de saber), otros se limitaban a la observación de los fenómenos inventariables producidos por la fachada corporal. El puente entre unos y otros no parece haberse producido todavía, permaneciendo la escisión entre lo interior y lo exterior, a pesar de lo dificultoso del trazamiento de las fronteras en este campo. Los segundos supusieron que los movimientos observados —los fenómenos que eran contemplados desde una postura fenomenista—, estaban más seleccionados con los estímulos exteriores de los que se les hacía depender, que de la significación de la conciencia hacía de los mismos. Se daba así la espalda al motor más importante de los comportamientos humanos, por cuanto éstos, sin la actividad de la conciencia, no pueden ser llamados en propiedad, humanos. No se cayó en la cuenta de que los estímulos lo son en tanto que tienen capacidad de hacerse significativos en el campo de la conciencia; es decir, en tanto que ésta es informada y se decide a su valoración. Un experimento confirmador de cuanto aquí afirmamos está recogido por MERLEAU-PONTY, en *El caso Schneider* (EC, págs. 189-190), en donde se patentiza la diferencia fenomenal entre los movimientos que pudiéramos llamar automáticos (es decir, sin participación cortical, y hasta cierto punto dependientes de centros medulares más bajos), y los movimien-

(17) P. P., 160.

tos abstractos creadores y por tanto intencionales. Asistimos así a la evidencia de una motricidad más elevada que no permite su reducción al biologismo puro.

Paralelamente a esta *doble motricidad*, existiría una *doble corporalidad*, que pueda justificar el fenómeno observado en el caso Schneider. Los movimientos automáticos versarían sobre el plano de la corporalidad objetiva, de esa corporalidad clásicamente descrita como desnuda de conciencia. Los movimientos abstractos actuarían sobre el cuerpo fenoménico, el cuerpo injertado de conciencia, el cuerpo más propiamente humano. Este último es realmente el cuerpo que poseemos, pues a su través se expresa la conciencia; pero entiéndase que no es que ésta lo utilice, lo instrumentalice para darse a conocer al medio que le rodea, sino que se expresa con el cuerpo, en el cuerpo y por el cuerpo. *Es decir, conciencia y cuerpo se hacen cargo solidariamente del despliegue de la acción motora animada de intencionalidad.* El cuerpo y la conciencia juegan un papel decisivo en la integración del yo. Esta elaboración de la conciencia de la corporalidad es básica para delimitar, en principio, dos frentes distintos: el yo del no-yo, pero lo es tanto que el cuerpo constituye el límite a la periferia del yo. La trascendencia de esta relación es fundamental.

La posibilidad de la presencia de la conciencia en el mundo se hace actualidad con el concurso del cuerpo; pero a su vez, la posibilidad del cuerpo —entendido en sentido estrictamente humano— de-ser-en-el-mundo, necesita del concurso de la conciencia. Ambos actúan como posibilidad pronta a la actualización según el concurso del otro. Y por aquí su clausura es vencida, deviniendo en apertura dialógica con el mundo.

De otro modo, si se renunciase a la fecundidad intencional de la conciencia en su actuación solidaria con la corporalidad, el hombre entero habría de ser interpretado en un hermetismo opaco que se repliega sobre sí mismo. Y con esta concepción ni podríamos explicar, ni comprender el extremo del vector que el proyecto existencial lanza al mundo y al cual conocemos con el nombre de intencionalidad. El cuerpo así entendido es parte de ese proyecto por el que el hombre se manifiesta, se abre y se hace presente al mundo.

En su intento de habitar el mundo, el cuerpo conduce el abanico de significativas intenciones que conquistarán la realidad, a base de la resistencia que éste le ofrece.

El encuentro con esa delicada y sutil resistencia es lo que permite al cuerpo anidar en el mundo, a la vez que éste se hace presente a la conciencia. La presencia de esa resistencia del mundo no sólo logra encontrar su sitio en la conciencia e instalarse en ella, sino que el vencimiento de esa resistencia actúa como portadora de la propia corporalidad, que es reflejada en el escenario de la conciencia.

Bajo esta aproximación fenomenológica, la reducción del comportamiento humano a pura reactividad biológica frente a determinados estímulos, queda fisurada. No resulta sostenible su simplificación a la unión causalista, sea ésta física o simbólica. El cuerpo no puede ser considerado como la objetivación cosificante a merced de cualquier estímulo que le irrite.

Su realidad es mucho más compleja y profunda. El cuerpo participa de la intencionalidad, por lo que no se limita a ser un objeto entre objetos, sino que se cons-

tituye en dimensión subjetiva, habitando el mundo y reconduciéndolo hacia razones de significación en las que se da una plenitud re sentido.

DATOS APORTADOS POR LAS ALTERACIONES DEL ESQUEMA CORPORAL

El esquema corporal, tal como se estudia en Psicología, es la noción que tenemos de nuestra conformación física, adquirida a lo largo de nuestra vida, desde el aprendizaje en nuestras relaciones con los demás.

Los estudios sobre el esquema corporal, que se iniciaron ya bastantes años con ALFRED ADLER, llegaron a tomar un mayor relieve en las investigaciones de PAUL SCHILDER (18)

En cuanto a la formación del esquema corporal, las ideas de GELB, GOLDSTEIN, OMBREDANNE, MIRA, etc., son especialmente importantes, sobre todo porque están muy cerca de las expresadas por SCHILDER, que sintetizó esta formación en una serie de experiencias muy elaboradas: desde la formación del espacio oral, como primera fase, teniendo en cuenta que la boca es el centro de la actividad del recién nacido. La fase de oposición del espacio «oral» al espacio «visual», empezando entonces a constituirse oscura y difusamente la noción *dentro-fuera* o *cuerpo-ambiente*. Posteriormente ocurre una ampliación del espacio oral con las impresiones difusas de origen cutáneo para pasar al descubrimiento de las manos como elemento intermedio entre *dentro* y *fuera*. Más tarde viene la incorporación de los pies, esto sucede cuando el niño ya es capaz de mantenerse sentado y de fijarse y detenerse en esas otras extremidades que son sus pies, con los que poco a poco empieza también a jugar. A finales del primer año es cuando el niño empieza aproximadamente a centrar su atención sobre la zona anal, siendo entonces cuando el funcionamiento de los esfínteres anal y uretral empieza a hacerse condicionada y a ser autocontroladas paulatinamente. En estudios ulteriores el niño integra la noción de *trance*, es decir, que hay una continuidad entre las zonas oral, manual, anal y podálica, más tarde tendrá una noción más precisa: la de relación anatómica con el cuerpo. Es entonces cuando el niño se deja deslizar por el suelo para recibir las primeras impresiones del contacto con su cuerpo, dejando de esta manera de ignorar determinadas zonas de su cuerpo. Hasta cerca del tercer año no logra el niño descubrir su *imagen total* en el espejo, como un todo configurado. Para algunos autores esta integración de los distintos sectores corporales en un todo no siempre se adquiere mediante la imagen que nos da el espejo, sino que en ocasiones —como apunta LACAN— esto ocurre en virtud de un razonamiento analógico hecho con posterioridad: él ve como otros seres semejantes también, ciertas partes corporales como las suyas. La importancia de la percepción de la «figura» del *otro* tiene indudablemente una gran importancia en la estructuración de la imagen corporal. Cuando hay ya una neta separación entre *lo que es interior* y *lo que es exterior*, viene el rellenar más com-

(18) Paul Schilder: *The body image*, 1940.

pletamente esta noción sobre nuestro esquema corporal. Para conseguir esto, se requiere la colaboración de las sensaciones propioceptivas e intraceptivas, es decir, las impresiones que proceden de la sensibilidad profunda y las que surgen de los órganos viscerales, que junto a la sensibilidad laberíntica han de proporcionarnos la noción de *posición* del esquema corporal en relación con la espacialidad. A esto le llamó MIRA *rellenamiento*. Cada una de estas fases representa un momento que contiene e integra las anteriores.

Para JASPERS, «el propio cuerpo es consciente para mí como mi existencia y al mismo tiempo lo veo con los ojos y la toca con las manos». El cuerpo es la única parte del mundo que es simultáneamente sentida por dentro y percibida. Es un objeto para mí y soy ese cuerpo mismo.

Pues bien, estas líneas de penetración podrían explicar, como más adelante veremos, ciertas dudas surgidas en el campo del Psicoanálisis. Está claro que del estudio del esquema corporal no podemos deducir grandes consecuencias, al menos por hoy. Sin embargo parece lógico que exista una relación, o al menos una conexión de sentido entre la capacidad de sentir, la de percibir y la de actuar. La asociación que se produce entre las impresiones y las vivencias afectivas, tienen su réplica en las percepciones propias. Sobre todas ellas se va a montar la noción del yo. De aquí que un autor, como MIRA y LÓPEZ, haya llegado a afirmar que «nuestro nombre y nuestra imagen corporal son las dos piedras angulares de nuestro yoísmo o yoidad, es decir, de la *Ichhaftigkeit* de los autores de habla alemana».

Bajo las experiencias vividas desde la infancia y las distintas vicisitudes que vertebran nuestra vida, el yo se va conformando a lo largo de una serie de modificaciones. Precisamente, en la huella que va dejando, el paso de esas vivencias se encuentran la base sobre la que se elevará el esquema corporal. Estas modificaciones —siguiendo a MIRA— pueden ser resumidas en los siguientes principales apartados:

Por los juicios formulados por personas, familiares y amigos, que influyen sobre la vivencia que tenemos de nuestro cuerpo. Este apartado es muy interesante, puesto que se ha demostrado, que niños que pasaron su primera infancia junto a familiares que padecían de úlcera de estómago, se sensibilizó su imagen perceptiva, polarizándose a través de esta víscera.

En este sentido cabría hablar de que en ese primer aprendizaje del esquema corporal, algo está ya un poco trucado. Las miles de atenciones que un enfermo de estómago recibe en su domicilio, los cuidados respecto de la alimentación, e incluso una cierta fenomenología descriptiva de sus vivencias dolorosas hecha presente en el ambiente, y que agrían su carácter, pueden muy bien ser interiorizadas en niños de corta edad, teniendo así como una huella vivida y referencial, cuyas resonancias, quizás un día no lejano, se manifestarán a través de esta víscera. Desde este punto de vista no nos extraña que muchos de los enfermos ulcerosos tengan antecedentes familiares de haber convivido con algún familiar próximo que era también ulceroso.

Otra modificación que puede influir, es la de la imagen desiderativa del yo físico (el modelo ideal que del propio cuerpo surge), en relación con las opiniones culturales existentes en el ámbito familiar con el que se relacionan.

Un tercer factor sería la identificación simbólica de las distintas regiones so-

máticas que son proyectadas en la personalidad. A lo largo de la vida cada región corporal viene así a representar una simbología que está muy bien entrelazada con sentimientos, deseos, e incluso con su manera de estar-en-el-mundo. Este simbolismo puede reflejar, a cierta distancia, y con la analogía conveniente, la apreciación sistemática de origen genético de ese esquema corporal.

Finalmente, un último factor que parece ser también decisivo, lo constituyen las influencias de ciertos movimientos revalidados en una conducta pragmática, utilitaria y motora, que deja un poso en zonas muy distintas de nuestra economía. Así se viene reconociendo desde hace tiempo, que las distintas profesiones marcan perímetros corporales muy diferenciados. Un caso muy demostrativo al respecto, lo encontramos en los deportistas, donde la vinculación a una especialidad deportiva es muy estrecha con la vivencia que se tiene de este esquema corporal. El estudio del mismo, aunque parezca muy sugestivo, no suele abundar en los trabajos de los psicólogos estudiosos. Podríamos afirmar, sin marcar demasiado énfasis en nuestra aseveración, que hasta el presente ha habido muy pocos autores que hayan trabajado de un modo sistemático en el problema. SHELDON lo estudió en relación con el problema de los delincuentes adolescentes. También lo hicieron bajo otros aspectos autores como SMITH, NYMAN, EBERHARD y KRAGH. Acaso la falta de bibliografía con respecto a este tema, y la rica aproximación merleau-pontiniana, nos anime a continuar con estos trabajos. Donde hemos encontrado un buen campo para nuestra investigación, ha sido en los enfermos drogómanos. Las alteraciones del esquema corporal allí encontradas las recogemos a continuación, así como algunas de las conclusiones obtenidas.

Suelen aparecer cenestesias alrededor de la boca, así como alteraciones en la percepción de las dimensiones especiales y temporales. A través de ellas, el sujeto inicia su vinculación con el objeto externo y su conocimiento de éste. Es decir, que la alteración del espacio y del tiempo expresaría fenomenológicamente la disolución del esquema corporal. Por eso dice SCOTT que «la capacidad de construir el esquema de las cosas, fuera del cuerpo, depende de la aptitud para percibir relaciones especiales, entre los objetos que están fuera del cuerpo y aquellos que lo integran. La localización de objetos externos presupone la percepción de relaciones espaciales entre ellos y el cuerpo que observa». Sabemos además, que en el momento del nacimiento, el niño no hace una diferenciación precisa entre su cuerpo y el mundo que le rodea. Es a partir de esa vivencia global indiferenciada, cuando las sensaciones se constituyen en experiencia corporal, estructurándose y diferenciándose poco a poco un mundo externo a la vez que el primitivo yo corporal. Ese protoesquema corporal va haciendo referencia a las sensaciones, afectos, recuerdos e imágenes del cuerpo, desde la superficie y desde la profundidad hasta los límites del espacio y del tiempo. Así, el esquema corporal sería el resultado de la interacción entre mundo externo y el cuerpo, destacando —como ya habíamos dicho anteriormente a la luz de MERLEAU-PONTY— la vinculación indisoluble entre la noción de nuestro yo y el reconocimiento del objeto real, cuya característica física fundamental, está dada por sus dimensiones espacio-temporales. En este proceso de diferenciación, la dualidad aquí expresada se vive como una unidad inquebrantable. Son precisamente las alteracio-

nes señaladas en los toxicómanos, las que implican esa desconexión que se produce con el mundo, y que ha llevado a algunos autores a hablar de regresión, término con el que se quiere significar el estadio fetal, y que en nuestra opinión no es del todo aceptable. En algunos casos se llega a perder la noción de la piel como límite del cuerpo, sobre la cual se monta la vivencia fantástica de la fusión con el mundo. Las sensaciones propioceptivas se hacen más sensibles. En cambio, las imágenes visuales se hacen bidimensionales, y disminuyen en cuantía, lo que concuerda con lo señalado por RASCOVSKY respecto de las representaciones oníricas y de evocación, cuando el umbral consciente está descendido o alterado.

La sensación de pérdida de límites hace que la voz y el cuerpo sean sentidos como extraños, lo que les encamina a la despersonalización progresiva. Este proceso se acompaña de angustia al no reconocerse o no saber dónde se está, atravesando un período confusional en el que la destrucción del mundo sigue un proceso paralelo al de la corporalidad.

La bidimensionalidad del espacio ayuda a la inexistencia de la temporalidad, al menos en sus notas de secuencia y distancia. La sensación de estar fusionado a los objetos, mezclada a la de lejanía y ascenso o descenso vertiginoso, agrandamiento o empequeñecimiento del cuerpo, luminosidad u oscuridad confunden todavía más al paciente, que en este estadio encuentra ausente su propia historia personal, sintiéndose despojado de todo lo que es, o ha sido. El mundo aparece como un plano blanco, acompañado de una cierta presencia, pero sin indicar nada concreto que lo haga presente.

La aparición de mecanismos paranoides y reactivamente a ellos otros defensivos, hacen el cuadro mucho más proteico, borrándose los límites entre el yo y el no-yo, lo que en unos toma el curso de las depresiones paranoicas y en otros recobra la significación de una omnipotencia idealizada.

Con ello hemos querido introducir algún pequeño dato de nuestra experiencia clínica. Parece claro que sea a través del esquema corporal, como se toma conciencia de nuestro estar en el mundo, y que al alterarse éste se modifique impresionantemente nuestro puesto del mundo. Pero obsérvese que el esquema corporal, al menos «en las experiencias aquí citadas», se modifica precisamente a expensas de las modificaciones que se operan en la conciencia a causa del tóxico.

Una nota más para coincidir otra vez con la significación que el esquema corporal tiene en la obra de MERLEAU-PONTY como apertura y también hacia el mundo: «... si mon corps peut être une forme, et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il existe vers elles, qu'il se remasse sur lui-même pour atteindre son but, et le schéma corporel est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde» (19). Después de esto, es preciso que admitamos la función puente de la corporalidad entre sujeto y objeto. Esta función permite además el camino de regreso por el que podemos poseer nuestro cuerpo, ya que la capacidad de la observación directa del mismo nos lo imposibilita.

(19) P. P., 117.

Por este puente el cuerpo se abre el espacio mundano que no tiene más remedio que ser situativo en cuanto que es intencional y que en cierto modo sólo con habitarlo lo transforma, de donde se concluye la trascendencia del mismo como ser biológico. Por eso es precisamente vehículo de nuestro ser-en-el-mundo, pues lejos de ser una realidad biológica inerte y cosificada (desencarnada), cuando se estudia a la luz de los datos obtenidos en relación con el esquema corporal se nos aparece como un entramado significativo, cuyo valor ontológico y existencial es el que da razón del modo en que somos-en-el-mundo.

CORPORALIDAD Y LIBERTAD

Conocer y hacer son posibilidades gracias a la corporalidad: Por el conocimiento nos insertamos en el mundo y quedamos facilitados para la acción en donde el encuentro con las cosas resulta inevitable. De aquí el compromiso que implica todo conocimiento. Conocer es comprometerse. Pero conviene no olvidar que gran parte del conocimiento comienza por los sentidos (existe un modo de conocimiento también extrasensorial), lo que exige la presencia de la corporalidad. Por ella formamos parte de esa articulación intersubjetiva que conduce de inmediato al problema de la libertad, pues la transformación del mundo que se opera no se verifica sin afectar a los demás.

La libertad es la única que puede explicar la profundidad y afectación de esas relaciones intersubjetivas, que entre existencias humanas recibe el nombre de comunicación. No pretendemos entrar aquí en el problema del lenguaje, por lo que renunciamos a seguir hablando de comunicación. Pero ese formar parte de lo constitutivo del mundo que el hombre realiza con su corporalidad, remite a la cuestión de la libertad, y ello porque ese encuentro del cuerpo con el mundo supera lo simplemente cognoscitivo, ampliando la abertura a lo intersubjetivo, «hasta lo comprometido», coexistenciado y convivido.

Para el hombre, el mundo no es sólo su localización, sino su medio, su «planeta ontológico», por lo que la libertad no se especifica sólo en la elección de ésta o aquella acción, sino que surge en la costura misma de nuestra inserción en el mundo. La libertad comienza por penetrar la naturaleza humana total, haciéndose presente en el centro de la vida personal. Pero también recibe el acento de su limitación al filo de nuestra inserción en el mundo, por lo que ella es situada, limitada.

Al hombre, pues, como estamos observando, no le conviene una libertad absoluta. La sinrazón del intento de hacer de la libertad un absoluto, supondría romper con el necesario embridamiento del cuerpo al mundo, algo así como romper las amarras del propio condicionamiento —que nunca es radical—, lo que vendría a condicionarnos todavía más profundamente, al clausurarnos en el más poderoso de los hermetismos. La postura realista de estar abierto al mundo —aunque de un modo condicionado como conviene a esa apertura— no llega a destruir la libertad, sino que contrariamente le hace surgir y desarrollarse hasta su máxima estatura. De aquí que MERLEAU-PONTY afirme: «L'idée de situation exclut la liberté absolue à

l'origine de nos engagements. Elle l'exclut d'ailleurs également à leur terme» (...). «Il ny a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu» (20). Este condicionamiento es la deuda de nuestro ser-en-el-mundo, un modo de responsabilidad derivada del compromiso del encuentro. La acción de la gravedad de esa inserción no aparece como un límite de la libertad, sino como la posibilidad de la misma en cuanto que nos defiende y protege del más de los indeterminismos. En definitiva, esa inserción es la que responde, en última instancia, de nuestra libertad situada. No existe pues la libertad absoluta. De existir, el mundo se haría impermeable a nuestras percepciones y pensamientos, constituyéndose en un conglomerado de objetos que no nos resistirían. Tampoco dejarían huella en nosotros, ni nosotros en ellos. Nos sería, en definitiva, imposible cualquier superación incapacitándonos —por lo que tiene de descompromiso— para la elección, condicionada pero majestuosa, de nuestra manera de ser en el mundo. Lo que plenifica y autentiza la vida humana, la identidad propia, ese apropiarnos del mundo asumiéndolo en el ejercicio de la libertad situada, quedaría truncado. El hombre se perdería en el absoluto de una libertad estéril y vacía, que vuelve sus espaldas a todo lo que sea situación concreta. El hombre ya no sería el hombre. Sus proyectos dejarían de ser al devenir en pasividad, por su desarraigo del mundo. Gracias a esta libertad situada y condicionada por el compromiso, el hombre puede llevar a la plenitud su vida en el escenario intersubjetivo en el que se produce la síntesis de la naturaleza y la cultura, el pensamiento y la acción, la conciencia y el cuerpo, el yo y el mundo.

(20) P. P., 517-518.