

## DESDE CHINA CON MERLEAU-[PONTY]

Manuel D. Caneda. Universidad Católica de Murcia

Lo que voy a tratar a continuación es el fenómeno de la ubicación del sujeto en el mundo. Para ello empezaré con una somera exposición de algunos de los principales rasgos del planteamiento de Merleau-Ponty para terminar llevándolo hasta un terreno en el que se puede poner en tela de juicio algunos de sus puntos, ya sea para atacarlos directamente o bien para ir más allá de su propio planteamiento.

Un punto de partida interesante para hablar de Merleau-Ponty es su consideración de que el cuerpo no está ubicado en el espacio ni en el tiempo sino que «habita el espacio y el tiempo»<sup>1</sup>. Afirmar que el hombre habita, y no sólo *está en*, como podía estar el zapato *en la* caja, supone subrayar que el espacio y el tiempo no constituyen un escenario en el que se sitúa el hombre, como si el escenario le precediera, sino que es el cuerpo el que crea y configura el espacio y el tiempo. De esta forma carga contra la idea de una espacialidad posicional del objeto (una espacialidad que consistiera exclusivamente en un yacer de unos objetos junto a otros con una mera relación de exterioridad) para defender una espacialidad situacional del cuerpo (una espacialidad que sólo puede ser interpretada según un contexto introducido por el propio cuerpo). Esta forma de insertar al hombre en el mundo implica que ambos no forman un sistema estático en el que uno se sitúa frente al otro, sino una relación cuyos elementos sólo se constituyen en su interacción, envolviéndose mutuamente. Porque de la misma manera que «mi cuerpo (entero) no es para mí un ensamblaje de órganos yuxtapuestos» sino una totalidad, dentro de la cual se van definiendo los distintos órganos, cabría sostener que el estar en el mundo es una totalidad dentro de la que se van definiendo los elementos que solemos llamar «yo» y «mundo», diseñando así un tipo específico de relación con el espacio.

Para seguir profundizando en la relación con el espacio, Merleau-Ponty recurre a los conceptos de movimiento concreto (aquél cuyo fondo es el mundo dado) y movimiento abstracto (aquél que necesita un fondo construido). Un ejemplo como el del caso de Schneider puede resultar muy clarificador. El problema que se le planteaba era que cuando se le pedía que se tocara la nariz no podía hacerlo por ser incapaz de desarrollar un movimiento que no respondiera a un estímulo sino a una orden cuya finalidad fuera el propio movimiento (movimiento abstracto, fondo construido). Este problema no surgía cuando le picaba la nariz, porque en ese caso era perfectamente capaz de acercar su mano para rascarse sin ningún tipo de impedimento (movimiento concreto) respondiendo a una relación inmediata con el mundo, que era el fondo sobre el que se realizaba el movimiento. «La distinción entre movimiento abstracto y movimiento concreto —aclara

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 162

Merleau-Ponty— no se confunde con la que media entre el cuerpo y la conciencia, no pertenece a la misma dimensión reflexiva, sino que sólo encuentra su lugar en la dimensión del comportamiento»<sup>2</sup>.

Para buscar un primer contacto de la relación del hombre con la temporalidad podemos acudir al momento en el que Merleau-Ponty afirma que «a cada instante de un movimiento, el instante precedente no es ignorado, sino que está encajado en el presente y la percepción presente consiste en re-asir, apoyándose en la posición actual, la serie de posiciones anteriores, que se envuelven la una a la otra»<sup>3</sup>. La importancia de ver de esta forma la relación del hombre con la temporalidad radica en que no se conforma con una serie de percepciones sucesivas y aisladas, y por tanto independientes, que más tarde haya que conectar sino que su propia naturaleza, la de la su relación, convierte a las percepciones en algo continuo en el tiempo, sin saltos. Las percepciones no son fotogramas sino más bien una carrera de relevos en la que cada percepción recoge el instante precedente para darle sentido a lo percibido, y a la vez deja todo preparado para el instante siguiente.

Asumir un supuesto como el anterior, la percepción discontinua, nos conduciría a un tipo de percepción en la que alguien no sería capaz de captar la continuidad del objeto percibido. Puede servir de ejemplo la historia de «S.»<sup>4</sup> que, debido a una anomalía en el desarrollo de sus funciones cerebrales, sólo era capaz de percibir el mundo como si fuese una sucesión de fotogramas sin continuidad en el tiempo, como informaciones aisladas. La cuestión no es solamente que alguien no familiarizado con un objeto no sea capaz de reconocer su mismidad a lo largo de percepciones distintas, porque es perfectamente normal que alguien no pueda reconocer a una misma persona cuando la ha visto sólo un par de veces en ángulos, perspectivas y situaciones diferentes. El problema es que una relación con el espacio y el tiempo de esta naturaleza lleve a la incapacidad total a la hora de reconocer en su mismidad un objeto familiar si varía la perspectiva espacial o el tiempo. En la medida en que, como el ejemplo muestra, no cabe afirmar que lo que da continuidad a la percepción es cada uno de los perceptos puntualmente considerados, parece factible sostener que lo que le da continuidad a las percepciones es el propio proceso de la percepción cuya continuidad, a su vez, está garantizada por su carácter corporal.

Con estos términos, Merleau-Ponty establece como puntos claves de la relación del hombre con el mundo los conceptos de espacialidad y temporalidad. Une estos dos conceptos al acuñar el término «arco intencionab», que los ingleses suelen traducir simplemente por «behavioural arc», y que define como aquello que «proyecta alrededor de nosotros nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano [...] que hace que estemos inmersos en todas estas relaciones», añadiendo que «es este *arco intencional* el que constituye la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad

<sup>2</sup> Id., p. 144

<sup>3</sup> Id., p. 163

<sup>4</sup> Judith Hooper y Teresi Dick, *El universo del cerebro*, Círculo de lectores, Barcelona, 1989, p.

y la motricidad»<sup>5</sup>. Así, no se trata tanto de que existan dos elementos independientes (espacio y tiempo) que se unen a través de la acción como si pudieran preexistir a ésta, cuanto de que sólo en el contexto de la acción cabe establecer, hablar de, una dimensión temporal y espacial. Si recordamos ahora el caso de Schneider, ya estamos en condiciones de achacar su problema a la incapacidad de desarrollar un arco intencional, esto es, a una incapacidad para establecer una conducta que le permita relacionarse con el mundo percibiéndolo como unidad y no como una serie de elementos dispersos y sin conexión.

Esto nos conduce a establecer que es la unidad de la conducta lo que da unidad a las percepciones. Las diferentes percepciones, puntualmente consideradas, de un mismo objeto no son capaces por sí mismas de integrar una unidad perceptiva sino que la identidad del objeto percibido a través de distintas sensaciones sólo se puede alcanzar en cuanto que objeto de una conducta que resulta unitaria. La unidad del objeto de la percepción depende de la unidad de nuestra posible acción sobre él.

Sin duda, Merleau-Ponty ha ensanchado los límites del cuerpo a través del espacio y del tiempo frente a otras posiciones de enfoque moderno que sitúan literalmente al sujeto frente al mundo como dos entidades absolutamente independientes y definibles por separado que sólo en un momento posterior hay que unir de alguna manera. Parece así en el enfoque moderno que el cuerpo es un cuerpo físico, una *res extensa*, delimitable como cualquier otra *res extensa*, como si fuera una piedra que termina en su última molécula sin remitir a nada. Merleau-Ponty critica este planteamiento, pero no llega a dar un salto cualitativo, sino sólo cuantitativo, en la consideración del cuerpo en la medida en que todavía sigue estableciendo la frontera en el contorno del cuerpo, en un cuerpo que parece considerado como un organismo biológico cuyos límites un observador externo puede trazar. Merleau-Ponty lo establece así afirmando que «el contorno de mi cuerpo es una frontera que las relaciones de espacio ordinarios no franquean jamás»<sup>6</sup>. Quizá un biólogo pueda tener una percepción de ese tipo de un (de otro) organismo pero no es esa la percepción que tiene de su propio cuerpo.

### ***Wu: algunas consideraciones sobre los límites del cuerpo***

No se trata de exponer cosas distintas, diversos frentes, sino diferentes formas de abordar una misma y única concepción que al final resulta por no ser completamente apresable de un solo golpe de vista y que sólo es perfilable (no delimitable) desde una pluralidad de experiencias que se posibilitan y contribuyen a esclarecerse unas a otras. Esas observaciones (o, en su caso, experiencias) no llegan a definir una concepción determinada sino que ayudan a iluminar algo de esa inapresable concepción en la medida en que constituyen una red (retícula) en la que cada experiencia hace resaltar un aspecto determinado a la vez que hace posible e ilumina los demás, de manera que entre todos permiten vislumbrar, no definir, el modo en que vivimos el mundo y no sólo *en él*, la manera en que unas veces parece el objeto de nuestra mirada contemplativa mientras que en otras nos sumergimos en él, lo percibimos, lo sentimos en su fluir. En ocasiones nos

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoméologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p.158

<sup>6</sup> Id., p. 114

limitamos a mirarlo desde fuera, y en otras lo interiorizamos, compartimos, nos acompasamos con su cadencia, su ritmo, su latido y su latir, captando cómo nos conduce, nos lleva, nos guía de un modo que no niega sino que realiza nuestra libertad.

Comenzaré con la discusión de la tesis de Merleau-Ponty acerca de las fronteras y límites nítidos del cuerpo propio. Porque hay algunas vivencias del cuerpo propio que rompen ese contorno que Merleau-Ponty considera infranqueable. De entrada porque hay situaciones en las que los límites del propio cuerpo tal como él se vive a sí mismo no coinciden con los límites que a ese cuerpo adjudicaría un observador externo. Dejando de lado ahora el problema de si una consideración biológica —por objetiva que pretenda ser— puede distinguir, a la vista de fenómenos como el metabolismo, tajantemente entre las raíces de una planta y la tierra en la que vive o entre el estómago de un rumiante y la hierba, quiero centrarme exclusivamente en la vivencia del cuerpo propio, es decir, en el modo en que el cuerpo se vive a sí mismo y establece sus límites desde dentro. Porque bien pudiera ocurrir que el cuerpo viviera sus límites de diferentes modos en diferentes vivencias; que en unas vivencias se limitara a sí mismo de una manera, en otras de otra y, quizás, en ocasiones de ninguna.

Una experiencia en la que vivimos con bastante claridad la variabilidad de los límites del cuerpo propio es la que resulta cuando uno cambia muy rápidamente de estar a 5° C a la intemperie a sumergirse en unas aguas termales. Imaginemos una fría noche de otoño en alguna región a gran altura en el lejano Japón enfrentándonos, protegidos tan sólo (y por poco tiempo) con un albornoz, al frío cortante que proporcionan esos 5° C de temperatura. Cuando nos aventuramos, al fin, a quitarnos nuestro abrigo, confiando en que hasta la fecha nadie ha muerto por congelación en este acto, somos más conscientes que nunca de nuestros límites corporales, de dónde termina nuestro cuerpo, con una frontera bien delimitada, tanto que procuramos que la superficie de contacto con el aire sea lo menor posible para que ese frío cortante nos hiera lo menos posible. Pero ese corte que produce o provoca el frío no sólo se puede entender metafóricamente, sino que de forma literal crea una sima, una frontera infranqueable entre nuestro cuerpo y lo que hay más allá de él, lo que lo rodea, y hasta tal punto somos conscientes de este límite y de su infranqueabilidad, casi inexpugnabilidad, que, cuando se produce un enfrentamiento directo y brusco con lo que nos rodea, el impacto es más violento que nunca. Para convencerse, basta con que cada uno recuerde la última vez que, yendo descalzo y con los pies fríos, dio, accidentalmente, un puntapié, con el dedo pequeño o el gordo (que son los que duelen) a una piedra o a la pata de una silla. Y no hace falta precisar más.

Ahora empezamos a sumergirnos en un agua que está a unos 50° C de temperatura. Primero sólo los pies (imposible plantearse el zambullirse de golpe). Entonces, si uno permanece así un momento lo suficientemente prolongado, observará un curioso fenómeno: a la vez que persiste la experiencia antes descrita, experimentará, sentirá todo lo contrario en la parte sumergida. Parece que los pies no tengan límites o, al menos no unos muy definidos, no bien definibles por mí mismo si pruebo a adivinarlos con los ojos cerrados. Y es que uno siente que se confunde, se *funde* con el agua. Y si ahora nos sumergimos totalmente, esta sensación abarca todo el cuerpo. Resulta difícil ser perfectamente consciente de hasta dónde llega el propio cuerpo, pero lo más importante

no es la capacidad o incapacidad para determinar estos límites, sino el contraste que se produce entre esta experiencia y la anterior a la hora de vivir uno mismo su propio cuerpo según la vivencia, según la experiencia, de manera que la forma de vivir el cuerpo no sólo depende de la persona que está experimentando una situación (que también ocurre) sino que una misma persona no tiene una única manera de vivir su cuerpo. No hay una única forma de sentir el mundo que defina al hombre, hasta tal punto que se pueden describir más de una por persona.

Pero, ¿qué ha ocurrido durante este mismo espacio de tiempo para un agudo observador externo? Nada... Para él los límites de mi cuerpo han estado siempre definidos de la misma forma, como lo veía en cada una de mis experiencias estando, como está, fuera de mí. Por mucho que, aunque fuese fisiólogo, pudiera hilar una historia causal acerca de mis sensaciones. Pero lo que importa no son las causas sino la descripción de las diversas maneras de vivir los límites del propio cuerpo. Ya el propio Merleau-Ponty lo apunta al referirse a la señora con un sombrero especialmente alto o ancho que, tras un corto período de adaptación, amplía los límites del propio cuerpo hasta incluir al sombrero. Y, para los que nunca hemos llevado un sombrero de este tipo, nos resulta más familiar caer en la cuenta de cómo aparcamos un coche: *yo* quepo si cabe el coche y, además, no necesito calcular los límites del mismo, sino que son los *mos*. Lo que, según algunos observadores, resulta ser el modo normal de conducción en la India. Es más, en un principio resulta incluso mágico, producto de un encantamiento, de la imaginación, de la brujería, o de formar parte de un engranaje perfectamente concebido y engrasado, debido a lo irreal, lo inconcebible e increíble (en sentido literal) que parece. La primera impresión es la de estar en un campo de batalla donde reina el más absoluto de los desórdenes posibles, un auténtico caos en el que uno se puede encontrar una calle con tres carriles y ¡cinco! filas cinco de automóviles de manera que parece que cada uno cree estar solo en la calle. Y, de pronto, se cruza una vaca. Extraño, ¿verdad? Pero todavía hay algo más extraño que eso: nadie se sorprende, salvo el forastero que lo ve... aunque sea por enésima vez, porque aún después de varias experiencias uno no se explica cómo no se produce una catástrofe cada momento. Después de la vaca puede aparecer un elefante, alguien cruzando como si no hubiera automóviles, alguien circulando como si fuera un automóvil, y nadie se sorprende salvo el mismo de antes. Y si se circula en *risho* la sensación es, simplemente, la de estar jugándose la vida, sobre todo cuando después de oír el claxon (modo habitual de expresión) de un camión, éste adelanta a la distancia mínima que uno puede concebir sin que le aplasten. Según el estado de ánimo del momento, puede resultar divertido o angustiante. En cualquier caso sorprendente, ya que esta operación resulta ser lo más habitual a la hora de circular. Desde luego más frecuente que detenerse en un semáforo porque lo más probable es que uno no encuentre ninguno en toda la ciudad. Y todo funciona casi como un único organismo. Pero después de un tiempo uno se da cuenta de que todo este ordenadísimo estropicio no responde a nada mágico sino a un tener todos los sentidos puestos en la conducción, de forma mecánica, sin ser consciente de ello, como nuestra amiga del sombrero, pero extendido a todo el tráfico, estando totalmente integrado en él. Todo ello con la circunstancia añadida de que se sabe de antemano que es posible encontrarse, tropezar con cualquier cosa por el camino (hasta un agujero en el que cabe perfectamente un coche... o un elefante), salvo,

quizá, con alguien o algo de otro planeta, que por otra parte, no creo que les preocupara mucho, lo integrarían de inmediato. En cualquier caso, resulta ilustrativo leer lo que la profesora Chantal Maillard ha escrito sobre el tema<sup>7</sup>.

Una vez considerada la variabilidad de los límites espaciales de nuestra presencia en el mundo cabe también si esta presencia en el mundo se ciñe al tiempo transcurrido desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte, o si más bien, nuestro estar presente en el mundo puede prolongarse mucho más allá de nuestra existencia biológica. Si Merleau-Ponty había insistido, y con razón, en que el hombre y el mundo no podían tratarse por separado sino que el concepto clave, y primario, era el de «comportamiento» o el de «arco intencional», y si son ese comportamiento y ese arco intencional los que realizan nuestro estar en el mundo, también cabe afirmar, con Hannah Arendt, que nuestros comportamientos o conductas no tienen, en la medida en que desencadenan un proceso indefinido, un límite exacto o que, con sus propias palabras, «la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad [...] El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe»<sup>8</sup>. Si nuestra conducta y nuestras acciones realizan nuestro estar en el mundo, cabe relativizar los límites de nuestra existencia biológica. Tampoco en la dimensión temporal está tan claro hasta dónde llegamos realmente.

Se llega así a una consideración de la inserción del hombre en el mundo en la que los límites temporales y espaciales del cuerpo propio han sido relativizados, al menos en el sentido de que no son los mismos en todas las situaciones. A la hora de referirse a las vivencias del cuerpo propio, es preciso especificar que lo que se está viviendo como cuerpo propio depende de cada vivencia. Es cada vivencia del cuerpo propio la que define los límites del propio cuerpo. Cuando hablamos de una vivencia, los límites (variables) del cuerpo propio sólo pueden definirse desde dentro. Y si los límites sólo se pueden definir desde dentro, entonces puede decirse que, al menos en algunos casos, el ser humano vive su cuerpo como perteneciente a un mundo que lo incluye, vive el mundo como totalidad englobante, es decir, vive el mundo entero como su propio cuerpo.

Hay algunas experiencias, muy características de la sabiduría china pero en las que también puede reconocerse un occidental, descritas por Kuang-Ming Wu en su *On Chinese Body Thinking. A Cultural Hermeneutic*<sup>9</sup>, que recogen bien este modo de ser el mundo y estar en él, que muestran la vivencia del acompañamiento con el mundo siguiendo su ritmo, que llega a ser el propio, con su cadencia, que llega a ser la propia, en su fluir... fluyendo mutuamente, y mutuamente trenzados como la propia sangre y el latir del corazón. Interesa recoger ahora su descripción de dos de ellas.

<sup>7</sup> Ch. Maillard, «Lugares sagrados: el espacio sonoro de la India» en Archipiélago, n° 34-35, invierno 1998, pp. 78-99.

<sup>8</sup> H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 253.

<sup>9</sup> Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking. A Cultural Hermeneutic*, Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands, 1997

La primera suena así. «Uno imagina que se encuentra (expandiendo su conciencia) en un apacible arroyo de agua. Flota, se sumerge y avanza con la corriente, imperceptible, irresistible. Es llevado y se siente vivo en él. Entonces se imagina (expandiéndose) hasta ser ese cuerpo de agua. Esta agua está dentro de uno. Uno no sólo está rodeado por ella, no sólo está en ella; uno es empujado desde dentro, volviendo externo lo interno, fluyendo. Y el fluir une —dentro y fuera—. Mengua y crece, mengua y crece, una y otra vez. *Cb'i* es este fluir dentro-fuera de la capacidad de fluir que late en nuestro latido»<sup>10</sup>. Cuando uno está en el caudal no es algo distinto del río sin dejar de ser uno mismo. Es río, es el río.

En la segunda toma como referencia la música. «La música es esa corriente de agua [...] que va y viene una y otra vez. El ritmo es literalmente el flujo que es visceralmente sentido como orden, con frecuencia cíclicamente ordenado [...] Acentuamos lo esencial, lo natural. Esto es la vida de la música, que está viva, y uno es refrescado en ella, porque la vida está hecha de imprevistos (no obvios) incluso inevitables (esencial) giros (ciclos), como lo es la música que está viva. Cuando las cosas están en lo que es la melodía de su fluir se adaptan a/en un todo vivo, un compuesto unitario, una 'composición'»<sup>11</sup>.

Y más tarde añade: «Y tocamos música, no solamente notas. Si nuestra atención recae sobre las notas, nos esforzamos por tocar notas sólo para que suene. Y entonces perdemos la música; sólo tocamos notas. Cuando prestamos atención a la música, nuestras manos la siguen, y las notas caen en su lugar [...] Por 'música' entendemos el sentimiento, la pauta, el empuje integrado de una composición, esto es, el sentimiento del estar unidas de todas las cosas»<sup>12</sup>. Esta referencia a la música permite una nueva comprensión del modo en que el hombre es en el mundo o, mejor, en que *es* mundo: la integración en el mundo sólo cobra sentido en su totalidad y en su desarrollo (no por partes y en un momento dado, un instante aislado). Y prosiguiendo en la misma línea de metáforas, cabe imaginar que *ese* contrabajo forma parte de una orquesta. Nosotros (cada *yo*) nos hacemos cargo de un instrumento y oímos la música que ejecutamos; somos conscientes de una dimensión o versión (a su modo total) del total de la sinfonía que interpreta la orquesta pero sin la capacidad de oír la pieza al completo y desde fuera, al igual que no podemos observar el mundo de esta forma, al menos no como participantes.

Merleau-Ponty habla del *anclaje* corpóreo en el mundo y define al hombre como un *punto de vista*, lo que contrasta con los términos *fluidez* y *corriente* que acabo de manejar. Profundizando un poco más, aunque se pretenda insertar al hombre en el mundo de manera que «habeite el espacio y el tiempo» si se habla de anclaje se deja poco margen a ese desarrollo espacial y temporal, ese involucramiento mutuo que se está buscando porque las fronteras ya han sido férreamente trazadas, y más bien nos encontramos con un hombre anclado, sujeto, fijado a un cuerpo con sus límites infranqueables. Y todo ello frente a la diversidad de sensaciones y de maneras de sentir el propio cuerpo que ofrece el constante y cambiante fluir de la corriente de un río que ayuda más fácilmente a identificarse con el roce, el contacto cotidiano que tenemos con el mundo que nos rodea,

<sup>10</sup> Id., p.157

<sup>11</sup> Id., p.157

<sup>12</sup> Id., p. 186

que nos envuelve, que somos, cuando el tiempo no se mide sino que se siente, se vive y, por eso, no es que nos parezcan más largos los días, los minutos, los segundos cuando esperamos a alguien querido, sino que realmente lo son aunque a un reloj le parezca que miden lo mismo. O lo deprisa que (me imagino) transcurre el tiempo en el corredor de la muerte; aunque, eso sí, hay situaciones más cotidianas y cercanas a la mayoría de nosotros con las que podemos identificarnos, como cuando va perdiendo el equipo que uno apoya y no se puede parar el reloj del árbitro para que dure más el partido, o se te va a caer la bandera en una partida de ajedrez... o terminan las vacaciones.

Para todos, incluidos Merleau-Ponty y Wu, la articulación de la relación del hombre con el mundo se hace efectiva a través del cuerpo o, incluso, el modo en que alguien vive su cuerpo determina su forma de relacionarse con el mundo. La discrepancia entre los dos autores surge porque, para Wu, Merleau-Ponty parece considerar esa articulación de la relación del hombre con el mundo, que es el cuerpo, como un punto de vista estático, porque lo trata como algo fijo e inamovible, de la misma manera en que parece considerar el cuerpo como un organismo extendido dentro de unos límites rígidos espacio-temporales, para después sumergir al hombre en el mundo. La crítica de Wu a la expresión *punto de vista* que utiliza Merleau-Ponty resulta sutil, aunque directa y contundente.

Podemos leer en *On Chinese Body Thinking* que «[...] cuando Merleau-Ponty dice que nuestro «cuerpo es nuestro punto de vista sobre el mundo», señala dos rasgos de su pensamiento que traicionan su objetivismo a pesar de él mismo»<sup>13</sup>. El primero de estos rasgos es que, como el cuerpo es nuestro punto de vista, entonces resulta ser la mirada del sujeto sobre el mundo, la postura *subjetiva* del sujeto. El segundo es que si un punto de vista es asumible por el sujeto, éste puede libremente abandonar un punto de vista para adoptar otro. Un «punto de vista» es un término correlativo—que sea sobre el mundo es solamente significativo en términos del mundo—, y puede ser revisado y mejorado, enriquecido por el sujeto. Es algo *objetivo* y manipulable después de todo, aunque sea un aspecto del sujeto.

Y continúa Wu en el siguiente párrafo: «Uniendo estos dos puntos, podemos decir que el cuerpo, que es nuestro punto de vista sobre el mundo, es algo subjetivo (*el cuerpo*) visto objetivamente (*punto de vista*)»<sup>14</sup>. Para Wu es en este sentido en el que podemos decir que Merleau-Ponty mira el *body thinking* desde un punto de vista sistemático (lógico) y externo. Quizá, su argumento más fuerte contra los planteamientos de Merleau-Ponty esté contenido en su observación según la cual «aunque el cuerpo es nuestro punto de vista sobre el mundo, no podemos reemplazar *nuestro* cuerpo por otro. Nuestro cuerpo es el irremplazable punto de vista sobre el mundo, e «irremplazable punto de vista» suena raro porque un punto de vista es, por definición, reemplazable por otro»<sup>15</sup>. «Esta extrañeza, advierte, quizá indica que [nuestro cuerpo] no es (sólo) nuestro punto de vista sobre el mundo, sino que es capaz de funcionar como tal entre otros». Y, siguiendo esta misma línea, prosigue diciendo que «el cuerpo como nuestro punto de vista sobre el

<sup>13</sup> Id., p. 331

<sup>14</sup> Id., p. 331

<sup>15</sup> Id., p. 331

mundo no es el rasgo básico de nuestro cuerpo. [...] es mirar nuestro cuerpo desde un punto de vista externo (operativo)».

En este sentido, Wu recoge la diferencia entre dos monogramas chinos que puede resultar ilustrativa. En chino *shen* es el monograma visible del sujeto, es aquello a lo que nosotros apuntamos cuando decimos «aquí está el sujeto». Con lo que *shen* simplemente es el sujeto (en el mundo y en la historia) y no sólo el punto de vista en términos del cual el sujeto mira al mundo. Darse cuenta de que el cuerpo también funciona como «punto de vista» viene después, cuando asumimos una postura respecto del cuerpo que al menos está puesta entre paréntesis, si es que no es objetiva. En chino el monograma *t'i* es uno de los modos de ser del sujeto, el modo en que el sujeto aparece en el mundo; pero el modo básico de ser del sujeto en el mundo es *shen*, cómo el sujeto vive como tal en el mundo.

Wu advierte, y no deja de ser significativo, que estos tecnicismos son un tanto forzados porque la gente en China se limita a hablar del yo sin siquiera pararse a pensar sobre el cuerpo que le acompaña. En cualquier caso, se atienda o no a estas explicaciones de los monogramas *t'i*, *ch'i* y *shen*, ha de prestarse atención a que resulta un tanto forzado insertar al hombre en el mundo, evolucionando a través del espacio y del tiempo, envolviéndolo en ellos indisolublemente, para terminar convirtiéndolo exclusivamente en un punto de vista que contempla ese mundo, porque de esta forma se saca al hombre del mundo, convirtiéndolo en algo ajeno (un punto de vista externo) acerca del mismo. Pero, en realidad, el problema quizá sea que no se puede adoptar una postura (planteándolo como la relación exclusiva hombre-mundo) en la que se puedan plantear los términos «dentro» y «fuera». Porque si hay límites sólo se podrían trazar desde dentro y, por lo tanto, nunca se podría ser consciente de que puede existir un fuera desde donde se pudiera observar.

Uno no es un punto de vista (al menos no por definición), sino que en su relación con el mundo uno hace, vive el mundo no lo observa. Esto es, uno vive el mundo, y ser sólo un punto de vista es una manera cobarde (o quizá inevitable) de vivir, queriendo apartarse del torbellino que es el paso de la vida, no «mojándose», sin involucrarse, como si la vida no fuese con uno. Para vivir el mundo, la vida, no cabe plantearse la propia existencia en términos de punto de vista, sino de sujeto disuelto en el mundo, viviéndolo y no mirándolo, porque la mirada abre una distancia entre uno y el mundo convirtiéndolo en algo ajeno, no en sentido literal sino en el de desapego, desvinculación, separándolo de la vida que ahora no es algo que le pasa sino algo que mira. Aunque una forma de que pase la vida es que la mire.

Se puede ser un punto de vista, pero no es esto lo que define al hombre. Es sólo una forma de ser hombre, o sea, una postura, elegida o no, ante la vida. Quizá asumir la postura de ser un punto de vista a veces sea (incluso) necesario... o útil (odiosa palabra para referirse a la vida); pero dejar de lado esta postura, con la mayor frecuencia posible, es decir, dejar, permitir que la vida nos arrolle, es lo que hace que uno sea lo que es y no lo que quiere ser. Cuando uno es un punto de vista no sólo ve el mundo bajo una cierta mirada, sino que corre el riesgo de mirarlo de una cierta manera. Esto es, si uno se convierte en un punto de vista desvinculado sobre sí, su vida y el mundo puede inventar una vida y un mundo que no corresponde ni con el mundo ni con la vida real que uno está llevando. O puede manejar su vida como un autor su obra, con lo que su vida no

llega a ser suya. Eso son cosas que un punto de vista puede hacer, pero que no puede hacer quien realmente pertenece al mundo y a su vida porque carece de esa «libertad» de movimientos. Ser un punto de vista puede ser bueno como complemento de sí, pero no como sustituto. Es lo que marca la diferencia entre aquel que *conoce* Kathmandú después de haber leído muchos libros y visto documentales y quien se ha perdido entre sus calles, tropezado con sus gentes, respirado sus olores, olido sus perfumes (o pestilencias) y oído sus sonidos, los más cautivadores y los más estridentes; entre quien *conoce* el Sahara, Budapest, Francia, la India y quien se ha quedado sin gasolina en pleno desierto del Sahara, le han robado la cartera en Budapest, se ha enamorado (o le han roto el corazón) en Francia o ha enfermado en la India.

\*\*\*

Manuel D. Caneda  
Dpto. de Antropología  
Universidad Católica de Murcia  
Avda. de los Jerónimos s/n  
31101 Guadalupe. Murcia