

Existencia y Libertad. De la Crítica al Neurocentrismo a la Conciencia Encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty

MARIO TEODORO RAMÍREZ
(UMSNH)

Resumen

En este artículo se contrastan tesis del filósofo alemán Markus Gabriel con tesis del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty sobre la conciencia, la existencia y la libertad. Valorando la recuperación que el primero hace del existencialismo sartriano se aboga por una concomitante recuperación del existencialismo fenomenológico del segundo, a fin de arribar a una comprensión más concreta y *realista* de la condición humana.

Palabras clave

Neoexistencialismo – fenomenología - Nuevo realismo – Sartre – neurociencia – cuerpo - Meillassoux

Abstract

The aim of this paper is to contrast the thesis of the German philosopher Markus Gabriel with the thesis of the French philosopher Maurice Merleau-Ponty about consciousness, existence and freedom. Assessing the recovery that the first makes of Sartrean existentialism, I stand for a concomitant recovery of the phenomenological existentialism of the second, in order to arrive to a more concrete and realistic understanding of the human condition.

Keywords

Neoexistentialism - phenomenology - New realism - Sartre - neuroscience - body - Meillassoux

Existencia y Libertad. De la Crítica al Neurocentrismo a la Conciencia Encarnada: Markus Gabriel y Merleau-Ponty

El filósofo alemán Markus Gabriel (n. 1980) ha propuesto recientemente una recuperación del existencialismo sartriano con el nombre de “neoexistencialismo” (Gabriel, 2019c), en el contexto de la crítica que ha lanzado contra el determinismo neurológico —“neurocentrismo” le llama— y el cientificismo en general (Gabriel, 2016a). Como puede ser claro, esta crítica apunta a la discusión filosófica sobre los conceptos de ser humano, conciencia, autoconciencia y libertad. Voy a sostener en este ensayo que una concomitante recuperación del existencialismo fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty —que Gabriel obvia— resulta pertinente para esta discusión. Sin rechazar la novedosa y original argumentación de Gabriel a favor de la autonomía y libertad de la conciencia (como autoconciencia), y más bien con el propósito de completarla y ampliarla, propondré, interpretando el pensamiento de Merleau-Ponty, la tesis de que la autodefinición del ser humano consiste en un proceso *integral*: de integración y reintegración práctico-vital del conjunto de las capas de la existencia humana, esto es, que esa autodefinición no se da solamente al nivel de la conciencia o de la autoconciencia o, en todo caso, que el proceso de autodefinición del ser humano —una verdadera auto-invencción— se da al nivel de una conciencia encarnada y de la vida concreta y práctica en toda su complejidad. Analizaré las implicaciones de esta perspectiva para una ontología *realista* de la condición humana y de la libertad en el marco de la discusión general entre la corriente del Nuevo Realismo, defendida entre otros por Gabriel, y la filosofía fenomenológica, de la que Merleau-Ponty es un representante a la vez conspicuo y original.

Nuevo Realismo Ontológico y Neoexistencialismo Antropológico

Con el antecedente del *realismo especulativo* que se articuló en torno a las ideas del filósofo francés Quentin Meillassoux (n. 1967), Gabriel ha ido elaborando una concepción propia de realismo al que ha nombrado de distintas maneras: “realismo ontológico”, “realismo neutro” o “nuevo realismo”. Aunque existen diferencias importantes entre Meillassoux y Gabriel, y de ellos con otros que asumen la postura del nuevo realismo —Graham Harman, Maurizio Ferraris, Ray Brassier—, hay también coincidencias fundamentales (Ramírez, 2016). En tanto que reivindican el realismo, ellos se oponen a las concepciones idealistas de la filosofía moderna, sobre todo a sus derivaciones subjetivistas y relativistas que han dominado en ciertas líneas de la llamada posmodernidad. No obstante, estos autores deslindan el realismo que defienden de las formas conocidas de realismo en la tradición filosófica: realismo metafísico, realismo científico, realismo analítico¹, etc., y abogan por una realismo especulativo o racional. El carácter “especulativo”,

que remite a una valoración de la razón pura o del pensamiento puro, es asumido de forma más contundente por Meillassoux que por Gabriel. En este sentido, el filósofo alemán se encuentra más cerca de las posturas que cuestiona, como la filosofía analítica, el idealismo clásico o la corriente fenomenológico-hermenéutica, con las que mantiene una discusión productiva.

Como todos los autores del nuevo realismo, Gabriel ha reivindicado la primacía filosófica de la ontología (Gabriel, 2011). En primer lugar, deslinda con toda precisión a la ontología de la metafísica. Entiende por esta última el intento filosófico, ideológico en última instancia, de elaborar una teoría de la “totalidad”, del “mundo” en tanto que refiere a la totalidad de todo lo existente². Bajo este intento se esconde el presupuesto o prejuicio de pretender encontrar una explicación última de lo que existe en un estrato elemental y sustancial del que todas las formas de existencia derivarían. Gabriel cuestiona tal pretensión y la juzga insostenible lógica y ontológicamente. De esta manera, pugna por la provocadora tesis de que “el mundo no existe” (Gabriel, 2016), esto es, que la existencia de la totalidad de todo lo existente no puede ser afirmada, pues conduce a paralogismos y asunciones sin fundamento. Cabe aclarar que esa tesis no debe ser confundida con la suposición, muy en boga en ciertas líneas de la neurociencia y el pensamiento posmoderno, de que lo real no existe (el llamado “problema del mundo externo”), de que es una ilusión o una construcción de nuestra mente, una pura representación de nuestro cerebro. Contra este subjetivismo extremo, que haría palidecer a Berkeley y compañía, Gabriel insiste en que nuestro pensamiento es perfectamente capaz de aprehender lo real como tal —tesis que comparte con otros nuevos realistas— puesto que somos parte de lo real. Somos, según sus palabras, “parte de la realidad, y nuestros sentidos son medios que establecen contacto entre lo real, que somos nosotros mismos, y lo real que no somos nosotros mismos” (Gabriel, 2019a, p. 33).

Nuestro autor define a la ontología como una teoría acerca de la *existencia* y acerca del significado de “existencia”, es decir, acerca de lo que existe y acerca del uso epistémico que hacemos de la noción de existencia. Existencia es primera respecto a otros conceptos ontológicos como Ser, Realidad, Ente, Objeto, Cosa, Mundo, etc. Para Gabriel lo primero es la existencia y esta no es “algo” sino una *Relación*: la relación de aparecer, el que un objeto aparezca en un determinado campo. Lo real *existe*, pero en modos diversos, no de uno solo. Gabriel sostiene un pluralismo ontológico radical. Existir es “existir en algún lado” o, en sus términos, “aparecer en un campo de sentido”, en un espacio o estructura que define propiedades o relaciones reales para un conjunto de objetos. Cabe aclarar que el “campo de sentido” —el concepto ontológico fundamental de Gabriel— no consiste en algo que dependa de los sujetos humanos para determinarse; no se trata de una constitución subjetiva, como sucede con la noción de campo en la fenomenología, particularmente

en la husserliana (Husserl, 1949, p. 115). Si bien hay muchos campos de sentido que dependen del ser humano —todos los hechos y objetos culturales, como las obras de arte, las ciudades, las manifestaciones, los Estados, las bibliotecas, la programación de la TV, el internet, etc.—, hay muchos otros campos que existen, aunque el ser humano no exista —sistemas planetarios perdidos en la inmensidad celestial, extrañas criaturas en las profundidades oceánicas, combinaciones subatómicas de la materia, una arboleda de pinos en una pequeña montaña de Mil cumbres, etc. Hay infinidad de campos de sentido, pero no existe el campo de todos los campos de sentido: “Aunque todo existe, hay una cosa única que no existe, a saber, el campo de sentido universal (*allumassendef*)” (Gabriel, 2020, p. 68³). Los campos se superponen entre sí y los objetos pueden aparecer en varios campos distintos. Lo real se dice de muchas maneras, y *existe* de muchas maneras. Lo que existe, pues, no son ni entes atómicos, sustancias últimas, ni estructuras formales o abstractas, esencias universales, sino entes determinados en determinadas relaciones y según determinadas propiedades. Como establecía la *Lógica* de Hegel, el ente es lo determinado, es la determinación misma, pero no lo determinado dentro de un todo general y completo, como asumía el sistema hegeliano, sino solo lo determinado dentro de un campo específico. La noción de campo se vuelve la noción ontológicamente relevante desde la perspectiva del nuevo realismo de Gabriel. Entre objeto y campo existe una determinación mutua: no hay uno sin otro, y cada campo es a su vez objeto en otro campo (puesto que no puede existir algo sin aparecer en algún lado). Como explica Gabriel:

Si existir significa aparecer en un ámbito, esto implica, por supuesto, que solo pueden existir ámbitos si aparecen en otro ámbito. Por tanto, los objetos no pueden aislarse del ámbito. No son absolutos, sino relativos. Los objetos existen relativamente a su ámbito y, a la inversa, los ámbitos solo están individuados en relación con sus objetos, en cuanto los sentidos que se individualizan en un ámbito hacen aparecer determinados objetos. (Gabriel, 2017, p. 180)

Por otra parte, en contra del reduccionismo de la metafísica fisicista, Gabriel afirma: *existen* los unicornios, claro, en el campo de sentido de una película, por ejemplo, en *Leyenda*, o *existe*, podemos agregar nosotros, el Bahamut en el *Manual de zoología fantástica* de Jorge Luis Borges. Existe una vereda perdida en mi sueño de anoche: esa vereda existe en el campo de sentido de mi sueño; o bien existen los murciélagos en el campo de sentido de los mamíferos voladores del zoológico y existen los vampiros en la película *Entrevista con el vampiro* o en la novela de Bram Stoker. Para nuestro filósofo todo lo que existe en algún campo de sentido es real. La tradicional contraposición entre lo real —que más o menos se hacía corresponder a lo real físico—, y lo irreal, que se enviaba a una zona de existencia difusa y poco clara, es insostenible. Lo que llamamos “irreal” existe tanto como lo que llamamos “real”. ¿Existen o no los entes de ficción? ¿Existen

o no los sueños? Si negamos su existencia ¿cómo es que damos sentido a proposiciones como “Sherlock Holmes era un gran detective y fumaba pipa”, o “en mi sueño había tres gatos”? Es el reduccionismo extensionista el que hace suponer que solamente existe en sentido fuerte lo que es un objeto físicamente delimitado y lo que no cumple tal requisito no existe propiamente o bien puede ser explicado como una manifestación o una derivación de aquella realidad sólida de lo físico.

El reduccionismo fiscalista y el científicismo en general se convierten en los objetos polémicos de la filosofía de Gabriel. En este punto se reencuentra con otras posturas de la tradición filosófica moderna, defensoras de algún tipo de perspectiva humanista y anti-determinista, como la antigua Escuela de Frankfurt (Fromm, Adorno, Marcuse), el existencialismo, el vitalismo (Nietzsche, Bergson, Deleuze), el personalismo, la fenomenología, la hermenéutica. No obstante, es importante remarcar que Gabriel y el nuevo realismo en general objetan a estas líneas su alejamiento o contraposición al carácter *racional* de la filosofía, su renuncia a hacer teoría del conocimiento (o epistemología) y su insistencia excesiva en el carácter subjetivo de los actos del pensamiento. Ciertamente, la racionalidad filosófica que reivindica el nuevo realismo se contrapone claramente a las concepciones dominantes en la historia de la filosofía sobre la racionalidad: ya la racionalidad metafísica —abstracta y dogmática—, la racionalidad formal —logicista y matemática— o la racionalidad instrumental y estratégica de la práctica económica o política moderna. De alguna forma el nuevo realismo propone restablecer, o simplemente establecer, un concepto ontológico de racionalidad, que significa vindicar la capacidad de nuestro pensamiento, de la razón, para captar y entender lo real en cuanto tal, más allá de visiones metafísicas, teológicas, subjetivistas o científicas, ideológicas todas, a fin de cuentas. Una racionalidad ontológica es quizá la fórmula esencial de la razón, en cuanto entendemos a ésta como la capacidad de pensar y actuar conforme a lo que es, a lo que son las cosas, esto *es*, a la *verdad*. ¿En qué consiste o cómo definir eso que es, lo que existe? Bueno, ese es precisamente el asunto para discutir y precisar en la actual disputa filosófica en torno al realismo. Lo que es claro es que la pregunta por lo que es no *es* una pregunta científica o metafísica sino estrictamente filosófica, ontológica, y si bien la racionalidad filosófica se emparenta con la racionalidad científica no se identifica con ella. Mientras la ciencia se ocupa de algo real, la filosofía quiere saber en qué consiste el ser real de eso real.

Ahora bien, para Gabriel la filosofía no se agota en la proposición ontológica —la “visión-sin-mundo”, “el mundo no existe”— sino que esta proposición es solo la condición para arribar a una *filosofía de la libertad*. —Igual en Meillassoux: su ontología de la contingencia radical, su “ensayo sobre la necesidad de la contingencia” (Meillassoux 2015), es también la condición negativa —no hay determinismo que valga— para arribar a una

filosofía de la esperanza (del Dios posible, de la justicia posible; Meillassoux 2016). Y ya desde Kant: la *Crítica de la razón pura* fungía también como condición negativa —en tanto que en la naturaleza fenoménica todo está sometido a un orden causal y determinista *menos* la cosa en sí y la subjetividad trascendental— para la posibilidad de una filosofía moral, esto es, para la *Crítica de la razón práctica*. La ontología de los campos de sentido establece: puesto que no existe una forma de realidad básica o una totalidad del mundo, estamos autorizados ontológicamente a pensar de forma autónoma la existencia humana y, particularmente, la conciencia y la autoconciencia.

Como adelantamos, Gabriel consideró necesario recuperar tesis del *existencialismo* para fundamentar su concepción antropológica anticientificista que denomina neoexistencialista. Las ideas iniciales se encuentran expuestas en el libro *Yo no soy mi cerebro*, donde cuestiona lo que denomina el *neurocentrismo* del pensamiento contemporáneo sobre la mente humana (la conciencia, el yo, el alma), esto es, las teorías filosóficas o supuestamente científicas —ideológicas, más bien—, que pretenden explicar a través del funcionamiento cerebral lo que es la conciencia y el pensamiento. La postura de Gabriel es bastante acertada en un primer momento, es decir, respecto a las posturas que cuestiona: el monismo materialista —la mente es materia o se reduce a la materia—, el dualismo metafísico —materia y mente son dos sustancias distintas— o el monismo científico-analítico —la mente es un tipo de cosa (de sustancia) que todavía no podemos determinar—. La tesis de Gabriel es contundente: la mente no es, ni va a ser nunca, una *clase natural*. Define a esta como los hechos que no dependen de los conceptos para existir, o de otra manera: “las clases de cosas que son aunque no hubiera evolucionado nadie para comprender cómo es la forma en que son” (Gabriel 2019c, p. 68), mientras que, por el contrario, la mente, o más exactamente el *Geist*⁴, “es el ámbito de los fenómenos que dependen de sus conceptos” (p. 66). Cometer un error acerca de las cosas no las afecta a ellas de ninguna manera —que coja un tenedor creyendo que es una cuchara no le afecta ni al tenedor ni a la cuchara—; pero cometer un error acerca de mí mismo —del *Geist*— sí me afecta: creer que soy un experto cocinero porque sé preparar café expreso puede llevarme a producir un desastre en la cocina. El *Geist* no es, pues, ninguna clase natural, no es algo que “exista”. Es aquí donde Gabriel retoma la concepción existencialista acerca del ser humano, particularmente la concepción de Jean-Paul Sartre de la conciencia como un ser (un no-ser) absolutamente libre (el “para sí”). Gabriel redefine en sus propios términos —y por eso es “neoexistencialismo”— la definición sartriana: “los humanos viven sus vidas de acuerdo con la idea de qué es el ser humano” (p. 71), sostiene. El *Geist* es aquello que no tiene esencia sino solo imagen (idea)⁵, y existe conforme a esa imagen.

A lo largo de su historia el ser humano se ha hecho distintas imágenes de sí mismo, aunque la imagen de hacerse imágenes de sí mismo —la

imagen que se hace Markus Gabriel— parece conducirnos, al igual que la cuestión de dónde existe “totalidad de lo existente”, a una vertiginosa regresión al infinito: me hago una imagen de la imagen de la imagen..., etcétera (Gabriel, 2019). Si bien la postura de Gabriel es radicalmente anti-sustancialista respecto al *Geist*, su radicalismo mantiene como sea un cierto dualismo —entre materia y *Geist*— que puede resultar cuestionable. Su solución de una teoría “condicional” de la relación entre cerebro y *Geist* —el primero es condición para que el segundo opere— deja todavía mucho espacio abierto a la discusión. Charles Taylor, en el diálogo que acompaña la edición de *Neoexistencialismo*, observa que a la postura de Gabriel se le puede hacer la misma crítica que Merleau-Ponty le hizo a su compañero Sartre⁶. El “decisionismo” —la conciencia puede decidir libremente qué ser, qué imagen formarse de sí misma— tiene, y ha tenido, consecuencias inaceptables. Por ejemplo, en el campo político-social⁷. Lo que Sartre y ahora Gabriel olvidan es que, si bien la conciencia es pura y autónoma, no ha podido serlo sino a través de un proceso de autoconstitución biológico-cultural, de una verdadera *autogénesis* o autoinvención —indefectiblemente colectiva e individual a la vez, material y espiritual, natural y mental, objetiva y subjetiva. En este sentido, la conciencia es libre sin ser absoluta; no es un puro “para sí”. Se encuentra entroncada al mundo, y antes que ser conciencia es cuerpo sintiente y percipiente, ser ente los seres. Tal es el punto de vista de Maurice Merleau-Ponty.

Conciencia Encarnada y Libertad

Gabriel afirma que “por desgracia, la tradición existencialista no suele ocuparse explícitamente de los problemas asociados con el problema mente-cerebro, sino que ofrece estrategias para sortearlo con algunas justificaciones” (Gabriel, 2019c, pp. 73-74). Digamos que también por desgracia Gabriel ignora la obra de Merleau-Ponty —salvo que no lo considere parte de aquella tradición—, para quien la relación cerebro-mente o cuerpo-alma fue un asunto relevante a lo largo de toda su obra⁸. Desde *La estructura del comportamiento* (concluido en 1938 y publicado por primera vez en 1942) Merleau-Ponty cuestiona el naturalismo materialista y lo que Gabriel llama el “neurocentrismo”, no solamente respecto a la relación cerebro-mente sino respecto a la misma concepción del *cerebro* que tiene la ciencia, que, como bien dice Gabriel, “se basa en fantasías sobre el cerebro más que en neurociencia real” (Gabriel 2019c, p. 69).

Merleau-Ponty cuestionaba las fantasías sobre el cerebro que se hacían la fisiología, neurología y psicología de su tiempo. Cuestionó, incluso con ejemplos proporcionados por los propios “científicos”, la concepción “localista” de los fenómenos neurológicos, es decir, la que busca la *localización* en la realidad físico-biológica del cerebro el sustrato o el equivalente de las distintas variables del comportamiento (humano y también animal⁹). Contra el realismo epistemológico de corte empirista, pero también contra

las soluciones idealistas e intelectualistas, abogó por una concepción *estructural* del comportamiento y de la relación entre los distintos órdenes de lo real: el físico, el biológico y el humano (Merleau-Ponty, 1957, pp. 185 y ss.). Ninguno debe ser definido sustancialmente sino estructuralmente. La relación entre ellos tampoco debe entenderse en términos causales sino en términos también estructurales. Cada orden reestructura al anterior, efectúa una nueva integración, una nueva *Gestalt*, de materia y movimiento —por ende, la “explicación causal” entre esos órdenes, con la que opera el pensamiento científico, es insostenible. A través de la “explicación estructural”, Merleau-Ponty puede escapar al sustancialismo —ni el orden físico, ni el vital, ni el humano son sustancias— tanto como al idealismo y al espiritualismo—según el cual, el orden humano es ontológicamente excepcional y no tiene ninguna relación relevante con los anteriores. La idea de reestructuración progresiva de los órdenes es la clave para entender, en general, a la naturaleza como un proceso, que no nos determina de forma total pero que tampoco nos es ajeno.

El espíritu no se reduce a sus condiciones previas —Merleau-Ponty y Gabriel coinciden en su oposición a todo materialismo y determinismo— pero, insiste Merleau-Ponty en una postura radicalmente anti-idealista: el espíritu tampoco se sostiene en el aire; no es, ciertamente, ningún tipo de entidad o de cosa. “*El espíritu no es nada o es una transformación real y no ideal del hombre*” (Merleau-Ponty, 1957, p. 254; cursivas nuestras). Se trataría, pues, de mantener consistentemente la idea —hegeliana de origen— de que el *Geist* es “acción”, movimiento, praxis, y que más que reconocer que tiene “condiciones” (materiales, económicas, culturales) hay que decir, con Merleau-Ponty y Hegel, que el *Geist* es la capacidad de *reintegrar*, de transfigurar, sus condiciones previas; o, como más o menos podría decir Marx, el *Geist* es la capacidad de desplegar el doble movimiento que consiste en *naturalizar la esencia humana* y en *humanizar la naturaleza* (Marx, 1968, p. 123). Para Merleau-Ponty la libertad, nuestra *libertad*, es posible siempre y cuando la entendamos no como un acto puro e instantáneo, sino como una acción concreta, procesual, crítica y autocrítica, involucrada constantemente con la realidad, comprometida siempre en la configuración y reconfiguración de su entorno —*natural, biológico, histórico, social, cultural, político*.

Hay una “carne” del ser que es también indeterminación y posibilidad, y el espíritu comienza a vibrar en la vida corporal. La ontología fenomenológica de lo sensible de Merleau-Ponty es a la vez el lugar de *lo que existe* y el lugar de la *libertad*. Filosofía crítica de la inmanencia ontológica podemos llamar al proyecto del filósofo, ciertamente más cercano al espíritu del idealismo clásico —Hegel, Schelling—, interesado tanto en pensar la *diferencia* entre el sujeto y el mundo como su unidad originaria. En verdad, se tratará de una *unidad* que guarda su propio misterio y verdad. Merleau-Ponty quería adentrarse en los estratos profundos de la existencia.

Captar el “ser bruto” y el “espíritu salvaje” (Merleau-Ponty, 1960) eran sus cometidos en la última etapa de su pensamiento. Se trata del intento de pensar más allá tanto del realismo científico (objetivista) como del idealismo intelectualista. *Realismo integral* podríamos llamar a su postura —que no solo quiere aprehender lo real en todas sus formas sino la realidad de la propia conciencia o del espíritu. Aunque pudiéramos en un momento hablar de dualismo respecto a su proyecto filosófico, hay que observar que, para Merleau-Ponty, la dualidad se convierte pronto, en tanto dualidad quiasmática o de entrecruzamiento, en tetralidad (existe lo subjetivo y lo objetivo, pero también lo subjetivo-objetivo y lo objetivo-subjetivo)¹⁰, y de ahí, en una pluralidad que se multiplica y enriquece sin parar configurando lo que podemos llamar diversas “estructuras perceptivas” o, con Gabriel, diversos campos de sentido.

Es importante tener en cuenta que Merleau-Ponty no identifica a la *percepción* con un fenómeno puramente sensible. Como llega a mostrar a lo largo de su obra, “percepción” es todo tipo de relación entre un “punto de vista” y una “estructura aprehendida”. Así, llega a hablar de “percepción lingüística” —el hablante capta, actualiza, su lengua desde un acto de habla específico (1960, pp. 99 y ss.)—, “percepción social” —el sujeto aprehende el mundo social desde la posición que ocupa en él (y no hay sujeto colectivo ni sociedad como un todo abstracto)—, “percepción histórica” —aprehendemos el pasado desde nuestra posición presente, de alguna manera captamos el pasado desde su corazón, es decir, desde el presente que una vez fue (1957a)—, “percepción estética” —el espectador como el artista “llevan su cuerpo” cuando aprehenden un fenómeno estético (2013)— y, claro, “una percepción del pensamiento” —un pensamiento, por ejemplo la obra de un filósofo, es también un fenómeno de estructura, una cierta Gestalt, donde solo entiendo una filosofía en cuanto empiezo a pensar *como* el pensador que estudio (1960, pp. 193 y ss.). “Percepción” es así, para el filósofo francés, la estructura ontológica fundamental, y nada impide suponer que esa estructura no requiere necesariamente la presencia de un sujeto humano. Una filosofía percibe a otra. Como han dicho otros de los nuevos realistas, un objeto percibe a otro objeto, o bien a un sujeto. Lo que, según cita Merleau-Ponty, sentía Paul Klee en el bosque: “que eran los árboles quienes me miraban, quienes me hablaban... Yo estaba ahí, escuchando” (2013, p. 29).

En general, la filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía de la *mediación* o del movimiento del sí a lo otro; no es una filosofía de la materia o de lo real ni una filosofía de la conciencia o de la mente sino del *proceso* que va de uno a otro y de regreso, en un devenir más circular o en espiral que lineal y progresivo. Si es una filosofía dialéctica se trata de una dialéctica sin síntesis, sin tercer término. Merleau-Ponty usó el concepto de *quiasmo* para designar su concepción de las relaciones en tanto interrelaciones continuas, más de encabalgamiento recíproco y

mutua relativización que de superación o unificación acabada (Ramírez, 2013). Estas definiciones no son solo fórmulas conceptuales: tienen un arraigo ontológico o existencial. Se trata de la dimensión de la corporalidad, cuyo rasgo ontológico rebasa tanto el ámbito de la materia como el de la conciencia, el de la exterioridad como el de la interioridad, produciendo una zona de ser original y originaria. De acuerdo con las exhaustivas descripciones fenomenológicas de la corporalidad que el filósofo francés lleva a cabo en *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo es la concreción de la *intencionalidad* y la base o el fundamento de toda forma de intencionalidad. El cuerpo no se puede entender como un ente, una cosa o un objeto, sino que es el eje o el punto de inflexión de un campo fenomenológico-ontológico: el entorno del cuerpo forma sistema con él; accedemos al mundo a través de nuestro cuerpo y él es el medio a través del cual lo existente comunica con nuestra conciencia, con el pensamiento (Merleau-Ponty, 1977, pp. 87 y ss.). Somos un cuerpo sintiente, pero también un cuerpo pensante, y antes un cuerpo hablante. Nuestro cuerpo no es solo el espacio ontológico donde surgimos como conciencia sino el lugar desde donde nuestra conciencia es capaz de realizar, de volver reales, sus deseos, ideas y aspiraciones. El cuerpo es la casa del *Geist*. “El espíritu del mundo somos nosotros, desde el momento que sabemos *movernos*, desde el momento que sabemos *mirar*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 78). Desde el momento, pues, que tenemos un *cuerpo*, que concreta en un solo lugar naturaleza, historia y espíritu. Para el último Merleau-Ponty la *sensibilidad* es propiedad de lo existente mismo y no solo del sujeto humano. Su filosofía se acerca a la asunción de una perspectiva ontológica y a un cierto tipo de realismo que llamamos realismo integral, que reconoce tanto la existencia de un mundo externo independiente de la conciencia (teórica) como la realidad de la propia conciencia en tanto conciencia encarnada, esto es, su formar parte o estar entroncada a lo existente.

En el último capítulo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty polemiza, sin mencionarlo, con su entonces colega y amigo Jean-Paul Sartre, quien es famoso por haber planteado una concepción absolutista de la libertad, fundada en lo que llama una ontología fenomenológica de las relaciones entre “el Ser” y “la Nada” (Sartre, 1966), con más precisión, entre el “ser-en-sí” y el “ser-para-sí”, o entre el Ser y la Conciencia, el Objeto y el Sujeto, y bien podríamos extendernos a otras dualidades como la materia y el espíritu, la naturaleza y la cultura, el cuerpo y el alma, la realidad y el pensamiento, la historia y la acción, etc. La ontología sartriana lleva al extremo el dualismo de la positividad del Ser (el “en sí”) y de la negatividad de la conciencia (el “para sí”). Pero, cuestiona Merleau-Ponty,

desde el momento en que me concibo como negatividad y concibo el mundo como positividad desaparece toda interacción; la totalidad de mi ser avanza hacia un mundo macizo; entre él y yo no hay punto

de contacto ni de retroceso, puesto que él es el Ser y yo no soy nada. Somos y permanecemos rigurosamente opuestos y rigurosamente confundidos precisamente porque no pertenecemos al mismo orden (Merleau-Ponty, 1970, p. 75-76).

La contraposición sartriana entre el Ser puro y la Nada pura termina convirtiéndose en una identidad abstracta, incapaz ya de dar cuenta del movimiento real de nuestra experiencia concreta, precisamente eso que Merleau-Ponty, como buen fenomenólogo, quiere todavía hacer. Desde un punto de vista estrictamente ontológico-fenomenológico, que es el de nuestro filósofo, hay compenetración, mutua determinación entre el Ser y la Nada, entre el mundo y la conciencia, precisamente porque hay una zona ambigua donde ambos se interrelacionan, sin oponerse ya, sin llegar a disolverse en su diferencia. Esa zona es la de nuestra experiencia corporal y la del Ser sensible, fenoménico. La analítica del Ser y la Nada de Sartre, cuestiona Merleau-Ponty, “es el vidente que se olvida que tiene un cuerpo y de que lo que ve está siempre detrás de lo que ve, intenta forzar el paso hace el ser puro y la nada pura instalándose en la visión pura, se hace visionario pero es remitido a su opacidad de vidente y a la profundidad del ser” (p. 103). Hay, pues, un comercio originario entre el Ser y la Conciencia, una mezcla primordial que va a dar cuenta de por qué: hay un mundo común, es decir, porque hay *otros* (y no solo Otro), cómo es que podemos conocer las *cosas mismas* —pues a través de nuestra percepción y nuestra motricidad corporal accedemos a ellas como desde su corazón— y cómo es que, en fin, es posible la libertad, cómo es que hay la libertad.

Según Merleau-Ponty, la concepción absolutista de la libertad, la que solo la limita “lo que ha determinado ella misma como límite por medio de sus iniciativas”, donde ella es la única responsable del valor y el sentido (una *Sinngebung* solo centrífuga, nunca centrípeta: Bello, 2008), “tendría como resultado el hacerla imposible” (Merleau-Ponty, 1977, p. 444). Si, en cuanto Para-sí puro, en cuanto Nada esencial, soy siempre libre, y “si el esclavo da prueba de tanta libertad viviendo intimidado como rompiendo sus cadenas” (p. 444), entonces no hay nunca la acción propiamente libre, los actos y las conductas concretas del sujeto en nada cambian su ser libre previamente definido. Es Kant quien se encuentra detrás de la idea sartriana de libertad.

No hay más que intenciones inmediatamente seguidas de efecto, estamos muy cerca de la idea kantiana de una intención que vale por un acto, a la que Scheler ya oponía que el achacoso que quisiera salvar a un ahogado y el buen nadador que efectivamente lo salva no tienen la misma experiencia de la autonomía (Merleau-Ponty, 1977, p. 44).

¿Tenemos entonces que volver a decir que la libertad está limitada, que mil determinaciones la cercan y que, al fin, ella resulta otra vez imposible? ¿Estamos ante una ambivalencia, ante una doble negación sin posibilidad de afirmación? Es la mutua incrustación que se da en nuestra vida corporal entre el mundo y la conciencia, entre el pasado y nuestra vida presente, lo que Merleau-Ponty presenta como alternativa tanto frente al determinismo anti-libertario como ante el absolutismo de la libertad. Hay una *relativa* libertad porque hay una *relativa* determinación, y solo esto hace posible la libertad. En la medida que somos de cabo a rabo “en-el-mundo”, el Ser no es algo completo y acabado, una simple exterioridad frente a nosotros, y por la misma razón, nuestro ser propio tampoco está hecho y completado. Hay imbricación y mutua anticipación entre la situación en que aparecemos y la acción libre que emprendemos: “nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno (p. 450). Es que, para Merleau-Ponty, la libertad no se confunde con los actos explícitos con los que se la asume en ciertos momentos; estos actos vienen siempre precedidos por unas elecciones implícitas, por unas decisiones sordas, por ciertas de tomas de posición existenciales, prácticas, que no pueden ser identificadas con manifestaciones de una voluntad o una conciencia ahí presente y siempre dueña de sí misma. Nuestro filósofo ilustra con un ejemplo caro al pensamiento político del siglo XX: la adquisición de conciencia revolucionaria por parte del obrero. No se trata de un proceso puramente intelectual, un acto instantáneo por el que milagrosamente el obrero da el salto de sometido a libre, sino de un proceso existencial (y co-existencial), práctico-vital, por el cual, a través de mil vicisitudes sociales y subjetivas, el obrero va adviniendo a la conciencia revolucionaria y a los compromisos que ella implica. Es una transformación del *ser* del obrero y no de su pura conciencia. La libertad es un proyecto existencial, no un proyecto intelectual. Como decían Hannah Arendt e Isaiah Berlin, cada uno por su lado: la libertad es un *hacer* y no un *querer* (Arendt, 1996, pp. 155 y ss.; Berlin, 1988, pp. 215 y ss.). El filósofo “no pone su esperanza en ningún destino, aún probable, sino justamente en lo que en nosotros no es destino, en la contingencia de nuestra historia; su negación es posición” (Merleau-Ponty, 1957b, p. 37).

Nuestra libertad es posible precisamente porque las determinaciones que la limitarían —naturales, histórico-sociales, culturales— no actúan sobre nosotros desde un exterior puro; constituyen desde ya nuestro propio ser. La naturaleza no es una causa externa a mi mismo en cuanto soy un cuerpo; las relaciones sociales configuran mi propio ser como ser-social, la cultura la llevo dentro de mí en cuanto hablo y pienso, es decir, en cuanto tengo el poder de usar todos esos medios según una intencionalidad vital que es capaz, por ser apertura temporal —apertura al futuro, a lo posible—, de llevarlos más allá de ellos mismos y quizá más allá de todo

lo esperable¹¹. Transformo mis circunstancias y me transformo con ellas. Como dijo tiempo antes el filósofo español José Ortega y Gasset: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Conclusión

Sartre pagó con cierta imprecisión conceptual y filosófica un espíritu ganado por el radicalismo. Quiso pintar en blanco y negro porque asumió que las situaciones de su época eran tan confusas y terribles, en los límites de lo inhumano (el nazismo, la Segunda guerra, el colonialismo), que requerían planteamientos contundentes. Su pensamiento cumplió una función simbólica necesaria para aquellos tiempos aciagos. Una filosofía de la libertad postsartriana no puede consistir sino en algún tipo de observaciones, precisiones y correcciones a la concepción sartriana, como las hechas por su antiguo colega y amigo Merleau-Ponty. Markus Gabriel tiene en cuenta también la necesidad de “actualizar” las posturas de Sartre. Una importante actualización es su aclaración de que la conciencia humana tiene la característica de “poder equivocarse”, acerca de las cosas (2020, p. 19) y acerca de sí misma. Puedo decir “este cenicero es un objeto” y estar mostrando un encendedor (error que siempre cometo en mis clases) o, más problemático aún, puede hacerme la imagen de mi mismo como una persona muy inteligente, creer que soy eso, cuando en realidad soy bastante limitado y seguido cometa tonterías. Quizá la posibilidad de equivocarnos es la mejor prueba de que existe una realidad independiente de nosotros¹², y de que el camino a la libertad pasa por una crítica necesaria de las falsas creencias —de las ideologías— acerca de nosotros mismos. La posibilidad del equívoco es, según Merleau-Ponty, constitutiva de nuestra existencia en cuanto somos hijos de la contingencia y nuestra vida se hace entre, y con, los otros. No obstante, el no incluir una estricta teoría del conocimiento dentro de los temas de su reflexión, y un posible optimismo ontológico, hizo que Merleau-Ponty no atendiera con suficiente precisión y relevancia el problema del error y la ideología. Problema que se ha vuelto cada más acuciante en nuestro tiempo.

Por otra parte, es cierto, como dice Gabriel, que puedo hacerme la imagen de mi yo y de la especie humana en su conjunto como un ser libre. Pero sería un error creer que eso basta para que yo y la humanidad seamos efectivamente libres. Soy libre para construirme una imagen cualquiera de mí mismo, pero no para lograr que esa imagen prevalezca, para que se vuelva real y efectiva. De un punto a otro hay un gran trecho; a la vez, hay un largo proceso de preparación en el mundo de lo que Hegel llamaba el espíritu objetivo de cualquier imagen o ideal de lo que es ser humano. Desde las primeras manifestaciones del pensamiento científico-natural, con Galileo, Descartes y otros, a la asunción de la autoconcepción del ser humano como un ser producto de leyes naturales y no de leyes divinas en el siglo XIX, pasaron tres siglos. Las

autoinvenciones humanas pueden requerir largos procesos de maduración y sedimentación en la conciencia colectiva y en las diversas formas de la praxis y su institucionalización sociohistórica. Esto lo reconoce recientemente Gabriel cuando asienta que la autodefinición del ser humano no puede entenderse como un proceso puramente proposicional o conceptual (Gabriel 2020, p. 135). Existen formas de pensamiento y formas de conciencia no conceptuales (Gabriel, 2019b, p. 73) y esto significa que probablemente la verdad y realidad del *Geist* se juegue, como quería Merleau-Ponty, en el reino de la vida corporal y afectiva, en el mundo de la percepción y de los sentidos, y en el campo siempre presente de la vida cultural, social y política.

El *Geist* no es una sustancia ni una entelequia; es, dice finalmente Gabriel, “una estructura históricamente variable de capas compuestas de token de eventos” (Gabriel, 2020, p. 206). El pensador alemán llama la atención en el hecho de que la palabra alemana “*Ge-Schichte* significa a la vez ‘historia’ y ‘estructurado por capas’. Una *Schicht* en alemán es una capa” (2020, p. 207). Y agrega conclusivamente: “La filosofía es un saber absoluto porque ella transforma los elementos de las capas históricamente variables del saber humano en una arquitectura funcional que posee una superestructura claramente delimitada” (p. 207)¹³. Fenomenológicamente Merleau-Ponty ha podido decir:

Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a esas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él. (Merleau-Ponty, 1977, p. 462)

Esta idea de la unidad del pasado y del presente, que es la vida misma del *Gesit*, sirve finalmente para entender también la relación entre filosofías del pasado y filosofías del presente —entre Merleau-Ponty y Markus Gabriel—. No hay tampoco aquí ruptura o discontinuidad, aunque tampoco simple continuidad; hay envoltura recíproca y reestructuración, arraigo y despliegue, unidad y diversidad: eso en lo que consiste precisamente la vida del espíritu y el sentido de la libertad.

Referencias

- Arendt, H. (1966). *Entre el pasado y el presente. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- Bello, E. (2008). Figuras de la libertad en Merleau-Ponty. *Investigaciones fenomenológicas* 1, 167-185. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5561>
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Dreyfus, H. y Ch. Taylor (2016). *Recuperar el realismo*. Rialp.
- Gabriel, M. (2020). *Propos realistes*. Vrin.
- Gabriel, M. (2019). The paradox of self-consciousness. *Edge*. Disponible en: https://www.edge.org/conversation/markus_gabriel-the-paradox-of-self-consciousness
- Gabriel, M. (2019a). *El sentido del pensamiento*. Pasado y presente.
- Gabriel, M. (2019b). *El poder del arte*. Roneo.
- Gabriel, M. (2019c). *Neoexistencialismo. Concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Pasado y Presente.
- Gabriel, M. (2017). *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Herder.
- Gabriel, M. (2016). *Por qué el mundo no existe*. Océano.
- Gabriel, M. (2016a). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Pasado y Presente.
- Gabriel, M. (2016b). “Nos autoengañamos para evitar la responsabilidad de saber quiénes somos”, entrevista de Josep Pita, *La Vanguardia*, 16 de marzo. En internet: <https://www.lavanguardia.com/vida/20160316/40479952421/markus-gabriel-autoengano.html> (Visto el 15/02/2021).
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Bloomsbury.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo.
- Meillassoux, Q. (2016). “Duelo por venir, Dios por venir”. En Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI. NOMBRE DEL LIBRO/ COMPILACIÓN/ETC. 101-111.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja negra.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu*. Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini,
- Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido*. Península.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. La pléyade.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix-Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La estructura del comportamiento*. Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1957a). *Elogio de la filosofía*. Nueva visión.
- Ramírez, M.T. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Ramírez, M.T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica.

Sartre, J.-P. (1966). *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Losada.

¹ Por realismo metafísico entendemos el realismo tradicional, de corte aristotélico-tomista, que afirma, como evidente y sin mayor discusión, la existencia de una realidad en sí; realismo científico es la suposición de que la realidad que la ciencia investiga con sus métodos y técnicas es la realidad como tal, esto es, que no hay más realidad o que cualquier otra es una variante de aquella (esto es el científico); realismo analítico es la suposición de que la realidad es lo que puede ser significado por las proposiciones de la ciencia o del lenguaje común lógicamente supervisado.

² Aunque Markus Gabriel no ha presentado una teoría de la ideología como tal, el uso del término está presente en su pensamiento en el sentido de concepción errónea (el $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron$), particularmente, cuando explica polémicamente su postura frente a las que considera equivocadas (Cf. Gabriel 2016b). Quentin Meillassoux define como ideología “toda forma de pseudorracionalidad que apunte a establecer que lo que existe efectivamente debe existir con total necesidad. La crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción de entidades necesarias” (Meillassoux, 2015, pp. 61-62). En verdad, que el mundo existe (Gabriel) o que existe un orden necesario (Meillassoux) son ideas típicamente metafísicas y fundan formas ideológicas de pensar.

³ “Bien que tout existe, il y a bien une chose qui n'existe pas, à savoir le champ de sens universel”.

⁴ El traductor de Gabriel 2019 justifica no traducir la palabra alemana Geist —tradicionalmente traducida como “espíritu”— por considerar que ésta, al igual que mente (o mind en inglés), no expresan adecuadamente el matiz que Gabriel le da al concepto, insistiendo en que el Geist no es algo que “exista”, no es una “clase natural”. Para una aclaración sobre el sentido de esta palabra, ver la conferencia “La crisis del ser humano”, impartida por Markus Gabriel dentro de la cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey el pasado 10 de noviembre (accesible por internet), donde el filósofo alemán usa las palabras “atmósfera” y “ambiente”, como vinculadas a la idea del Geist.

⁵ Gabriel utiliza indistintamente los conceptos idea, imagen, autorretrato para su definición de la autodeterminación humana (Gabriel 2016a, p. 29). No nos hacemos a nosotros mismos en medio de la “existencia”, como dice el existencialismo clásico, incluido el de Merleau-Ponty, o a través del trabajo, como decía el marxismo, sino en cuanto nos hacemos una “idea”, una definición, de lo que somos. Dicha de esa manera, la fórmula de Gabriel puede sonar idealista desde el punto de vista del marxismo o del existencialismo clásicos. A atenuar un poco esta impresión ha querido contribuir este ensayo.

⁶ Ver la réplica de Charles Taylor al texto de Markus Gabriel, en Gabriel, 2019c, p. 90. Se puede completar con: Dreyfus y Taylor, 2016: libro en el que la postura de Merleau-Ponty es ampliamente recuperada para la formulación del nuevo concepto de “realismo” que proponen los autores.

⁷ La crítica al decisionismo sartriano —la libertad es una toma de decisión absoluta— particularmente por sus implicaciones políticas, fue motivo de ruptura entre Sartre y Merleau-Ponty, antiguos amigos y colaboradores. Ver particularmente Merleau-Ponty, 1974.

⁸ Merleau-Ponty no es un existencialista en el sentido de que asuma al existencialismo como una postura o una doctrina (como quizá hizo, o se hizo hacer a Sartre), si lo es en el sentido de asumirlo como una forma de análisis (el análisis existencial) de la experiencia del sujeto corporal y de las formas de la vida social, política y cultural. Ver, por ejemplo, el análisis existencial que aplica en algunos de los ensayos de: Merleau-Ponty, 1977.

⁹ Sobre el tema de la vida animal, cf. Merleau-Ponty, 1995.

¹⁰ “La teoría de Merleau-Ponty de lo objetivo y lo subjetivo queda muy lejos de cualquier dualismo que, como el cartesiano o el de Sartre, acentúe la contraposición de ambos polos y se sienta obligado a explicar su unión como algo posterior a su distinción” (Fernando Montero, “Prólogo”, a Merleau-Ponty, 1977, p. 12).

¹¹ Gabriel, por su parte, afronta el problema de la libertad en su discusión del determinismo neurológico (Gabriel, 2016). Ahí señala que el determinismo en general, en cuanto es expresión de la idea de que “el mundo existe”, es falso e insostenible.

¹² "La realidad consiste en la circunstancia de que hay objetos y hechos sobre los que podemos equivocarnos porque no se explicitan debido a que tengamos ciertas opiniones acerca de ellos. Lo real corrige nuestras opiniones" (Gabriel, 2019a, p. 304).

¹³ "Ge-Schichte signifie à la fois 'histoire' y 'structuré par couches'. Une 'Schicht' en allemand est une couche" (2020, p. 207). "La philosophie est un savoir absolu en ce qu'elle transforme les éléments des couches historiquement variables du savoir humain en une architecture fonctionnelle possédant une superstructure clairement délimitée" (p. 207).