

## **Nombrar con los ojos. Una crítica al ocularcentrismo desde la fenomenología**

Alejandra Borea de la Portilla  
Pontificia Universidad Católica del Perú

More than any other sense, the eye objectifies and it masters. It sets at a distance, and maintains a distance. In our culture the predominance of the look over smell, taste, touch and hearing has brought about an impoverishment of bodily relations<sup>1</sup>.

LUCE IRIGARAY

### **§ 1. Ocularcentrismo en la tradición**

Imaginemos a un niño en el jardín de infantes que confunde el color rojo con un matiz grisáceo: automáticamente pensamos que estamos frente a un caso de daltonismo. Ahora bien, imaginemos a otro infante que no distingue entre la sonoridad de un acorde mayor de la del mismo acorde menor: no encontramos mayor problema. Estamos frente a un niño “normal” que tal vez no está dotado para ser músico. Cada año rotulamos nuevas enfermedades que nos permiten estudiar estos casos particulares; sin embargo, tal vez estos diagnósticos sean síntomas de una problemática más global que puede ser investigada al nivel del sentido.

Como diagnostican Marshall McLuhan, Walter Ong y Martin Jay, vivimos en una cultura profundamente visual. Esto no solo se aprecia en la esfera perceptiva más originaria, sino que se eleva a la red del lenguaje, es decir, a niveles más altos de abstracción (virtualidad). Los ojos –en la era de la imagen– son tal vez nuestros órganos sensoriales más valorados, no solo para orientarnos en el mundo, sino también para la interacción con los demás y la constitución de nuestra identidad marcada por cómo nos *vemos* a nosotros mismos. Incluso, la vista es el sentido con el que más se ha identificado nuestra capacidad de categorizar, simbolizar, determinar, fijar, significar, comprender y explicar. Se ha convertido en –como sostendría Sartre– “la mirada de la Medusa que petrifica todo lo que toca”<sup>2</sup>, que, al focalizarse en objetos, nos convierte en espectadores y nos desliga de nuestro *estar-situado-en-el-mundo*.

---

1 Hans, Marie-Françoise y Gilles Lapouge, “Luce Irigaray (1)”, en: Hans, M.-F. y G. Lapouge (eds.), *Les femmes, la pornographie et l’erotisme*, Paris: Seuil, 1978, p. 50.

2 Kearney, Richard, “Jean-Paul Sartre”, en: *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester: Manchester University Press, 1994, p. 63, citado por Pallasmaa, Juhani, *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*, Barcelona: Gustavo Gili, 2005, p. 20).

El propósito de este artículo no es brindar respuestas, sino *visibilizar* cómo es que la conciencia se ha constituido desde la visualidad y cómo es que se hace necesario repensar nuestra manera de orientarnos al mundo. A este problema se le denomina el ocularcentrismo occidental.

## § 2. Visión patológica

No es necesario ser filósofo para caer en la cuenta de que nuestra manera de habitar el mundo ha gravitado por mucho tiempo alrededor de nuestra vista. Sin embargo, cabe recalcar que esta preferencia visual no ha surgido *ex nihilo*, sino que es fruto de un largo proceso de naturalización y sedimentación cultural. Ya desde la tradición greco-latina podemos observar el privilegio otorgado al sentido de la vista. Desde los inicios mismos de la filosofía como *theoría* empezamos a notar la génesis del “ojo de la conciencia”. Aristóteles fue el primer pensador que teorizó nuestros órganos perceptivos, organizándolos en una taxonomía de cinco sentidos delimitados y especializados: vista, oído, tacto, gusto y olfato eran los receptáculos de impresiones sensoriales. Posteriormente, la propuesta científica moderna (Galileo, Descartes) admiró el poder de los ojos, el sentido más comprensivo y noble. Así, encontramos nuevos pares de sinonimia: conocer-ver, visión-verdad, *theoría*-conocimiento, y la racionalidad resulta solo pensable como lucidez (pensemos en la Ilustración). La conciencia, pues, estaba orientada al conocer, a categorizar los datos recibidos por los sentidos; pero no cualquier sentido, sino primordialmente la vista y los datos captados por los ojos.

El lenguaje evidencia esto: muchas de las palabras de origen griego y latino de nuestro vocabulario epistemológico nos remiten a un acto de: re-velación (ἀ-λήθεια), luz (λεύκω, *lux*, *lumen*), iluminación, ícono (εἰκόν), imagen (*imago*), claridad en la visión, ceguera, ver (*videre*, *weid-*, *wisdom*, εἶδος), contemplación (*contemplare*), especulación (*speculari*), guía, reflejo, sol, verdad (*verus* - *wer*), representación (*representatio*, re-prae-esse), imaginación (*imaginatio*), idea (ἰδέα, del griego εἶδω, “yo vi”), comprensión (del griego οἶδα, unión + atrapar, *prehendere*), fantasía (*phantasma*), etcétera. Así, el conocimiento se entrecruza con la visualidad y la visualidad se convierte en el “sentido común” de nuestra articulación epistemológica.

Pasando a un aspecto más contemporáneo, Marshall McLuhan, en “Visual & Acoustic Space”, rastrea el origen del predominio del ojo y reniega de cómo el equilibrio perceptivo en su sentido integral ha quedado en segundo plano: “Cada una de estas modalidades es una preferencia sensorial de la cultura (...) es la base sobre la cual reconoce su propia percepción de la cordura (...). Y es que durante miles de años, por lo menos, el sensorio del hombre, o base del equilibrio perceptivo <en este sentido> ha estado desviado (...) La expresión *sensus communis* durante la época de Cicerón significaba que todos los sentidos: la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto se traducían de la misma forma entre sí. Era la

definición latina del hombre en un estado natural y saludable, cuando las energías física y psíquica eran constantes y distribuidas en forma equilibrada hacia las áreas sensoriales (...) En cualquier medio cultural, surgen problemas cuando solo lo un sentido está sometido a una andanada de energía y recibe más estímulo que los demás. Para el hombre occidental moderno esa sería el área visual (...) Tal como los psicólogos entienden la relación de los sentidos, el sobreestímulo y el subestímulo pueden hacer que el pensamiento se separe del sentimiento”<sup>3</sup>.

McLuhan denuncia el truncamiento de la dimensión estética del cuerpo por haber cedido ante el privilegio de la vista y a una racionalidad representacional como guía para interrogar el mundo. Podríamos, usando un juego de palabras, tratar este diagnóstico como un proceso de anestesia (*an-aisthesis*) o “*anestesiamiento progresivo*”, queriendo expresar el relego de los “*otros*” campos sensoriales al ámbito de lo impreciso, indeterminados y catalogados como poco fructíferos para orientarnos en un mundo audiovisual. ¿En qué medida este rechazo del olfato y del gusto, por ejemplo, se vincula al privilegio visual que hemos señalado?

Realizar un ejercicio siempre resulta ilustrativo. En una clase práctica que dicté en Estudios Generales Letras, mi grupo de veintitrés alumnos tenía que, sin haber recibido información previa, percibir el aroma de un perfume y describirlo con una palabra sin que esta se repita. En los intentos de describir aquel olor tan intenso y, asimismo, indeterminado y efímero, muchos se encontraron con obstáculos, pues las palabras en nuestro repertorio semántico que designan aromas no parecían ser suficientes. Los alumnos empezaron a decir palabras que escapaban a cualquier adjetivo propio de un aroma y se trasladaba a la esfera de asociaciones: “abuela-rosado-jabón-pradera”. No obstante, esto no llevó al fracaso del ejercicio, sino que, por el contrario, resaltaba el interés principal de este experimento: dar cuenta que la percepción excede a las palabras, pues toda percepción es mixta, implica ya una dación de sentido (vivencias sedimentadas en la pasividad secundaria) que se modifica continuamente. A su vez, nos reveló que no contamos con un vocabulario tan diverso, o tal vez no estamos tan familiarizados con este, para referirnos a percepciones no visuales.

Parece, pues, no convencernos la capacidad fijadora y categorizadora de una percepción táctil u olfativa. Tal sensación nos resulta poco determinable, tal vez muy abstracta; en términos del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, difícil de localizar en el *espacio espacializado* y efímera en el segundo cronométrico de duración objetiva. Sin embargo, siguiendo a este filósofo, un olor impregna todo un espacio, es un cuerpo aromático *espacializante* (que espacializa según los aromas que percibe), de manera similar lo que ocurre con el fenómeno de ecolocación con los oídos. Asimismo, el olor tiene una

---

<sup>3</sup> McLuhan, Marshall, “Visual & Acoustic Space”, en: Cox, C. y D. Warner (eds.), *Audio Culture: Readings in Modern Music*, New York: Continuum, 2004, pp. 68-69.

carga afectiva muy fuerte que muchas veces desatendemos y que es muy interesante de analizar en términos fenomenológicos.

El modelo científicista, que enfoca un cuerpo como conjunto de órganos que funcionan mecánicamente, queda estancado en una representación del cuerpo como un cuerpo-objeto con masa, extensión, volumen, etcétera (lo que Husserl llamaba *Körper*). Este cuerpo calculable, observable, medible, desmenuzable, este cuerpo-cosa, va de la mano con una cosificación-naturalización de la conciencia y su actividad intencional. Esta propuesta, asimismo, sitúa al científico como panóptico, capaz de encontrar, desde un no-lugar y sin ningún presupuesto, todas las respuestas exactas bajo la precisión de las ciencias naturales. Esta manera de aproximarnos (y de tomar) el mundo, entendida como la única posible, con todos sus presupuestos y su metodología propia, fue criticada por Husserl en *Crisis de las ciencias europeas* y en *Filosofía como ciencia estricta*. Sin embargo, cabe repensar si aún persiste esta óptica no solo en nuestra relación con las disciplinas teóricas, sino también en nuestro intercambio con el mundo y con nosotros mismos.

Es preciso, entonces, “voltear la mirada” para re-dirigirla a nuestro cuerpo, cuerpo petrificado como *cuerpo-figurado* en esta era audiovisual. Nos identificamos con la representación visual que tenemos de nosotros mismos, nos vemos al espejo y decimos: “ese soy yo”. La descripción corporal de uno mismo se reduce a un recuento de rasgos físicos captables por los ojos; parece así, agotarse con una mirada de escáner en el espejo. Esta identificación del cuerpo vivido con la representación visual de nuestra figura va de la mano con una comprensión del cuerpo como agregado de órganos, disolviendo así todo su misterio. Mi cuerpo solo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad, nos decía Husserl, evidenciando la paradoja corpórea en el encuentro reversible entre *Leib* y *Körper*. Es por ello que Bennett sostuvo: “Someone should write a book on the epistemology of the sense of touch”<sup>4</sup>. Xolocotzi nos anima a ir por el mismo camino: “El ojo no puede, como sí la piel, situarse entre el mundo exterior que percibe en predaciones pasivas o constituye como yo puedo y el percibirse a sí mismo. No hay, pues, *ubiestesia* visual. Requerimos de un espejo para vernos reflejados, para vernos vistos por nosotros, mas no hay propiamente una reflexividad tan primigenia como la que se da a nivel táctil (...) La vista no me hace sentir la sensación, sino que me hace proyectar una figura como envoltura de mi corporeidad con la que me identifico. Es, así, una proyección, una imagen de cuerpo que a-propio”<sup>5</sup>.

---

4 Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 102.

5 Xolocotzi, Ángel y Ricardo Gibu (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid: Plaza y Valdés, 2014, p. 44.

En contraste con Husserl, Merleau-Ponty retomará el poder de esta reversibilidad perceptiva trasladándola al intermundo; es decir, colocando el *quiasmo* de la *Empfindnis*<sup>6</sup>, tocante-tocado, a la estructura de la sensibilidad *en general*. Esta dialéctica recalca cómo cada uno de los campos sensoriales de la taxonomía clásica nos permite “ver un nuevo aspecto” de este intermundo estético. Asimismo, nos da pistas sobre el carácter sinestésico del cuerpo propio en su movimiento *para con* el mundo.

Ahora bien, antes de continuar, cabe recalcar que el problema no está en la vista como tal, sino en cómo instituye un modelo de razón descentrado de la multidimensionalidad estética del cuerpo y qué consecuencias ha tenido ello en la *teoría* científica y filosófica. Hay que reconocer que el privilegio otorgado a la visión y su vínculo con la intuición nos ha permitido llegar a altos niveles de abstracción cognitiva. El lenguaje no solo es testigo de ello, sino que es una prueba viva (“lo veo con mis propios ojos”). Así, este vínculo entre el ojo y la conciencia parece explicitarse en el lenguaje: “La conciencia desarrolla libremente los datos visuales más allá de su sentido propio, se sirve de las mismas para expresar sus actos de espontaneidad, como muy bien lo demuestra la evolución semántica que colma con un sentido cada vez más rico los términos de intuición, de evidencia o de luz natural (...) Recíprocamente, no hay uno sólo de estos términos, en el sentido final que la historia les ha dado, que se entienda sin referencia a las estructuras de la percepción visual. De modo que no puede decirse que el hombre ve porque es Espíritu, ni tampoco que es espíritu porque ve: ver como un hombre ve y ser Espíritu son sinónimos”<sup>7</sup>.

¿Qué es lo que nos quiere decir Merleau-Ponty con esto? ¿En qué sentido ver y ser Espíritu son sinónimos? ¿Hay más de una forma de ver? Pasemos, pues, a revisar la concepción merleau-pontiana de la visión, indagando cómo se distingue de una visualidad limitada al acto de la retina y su aporte para la comprensión del cuerpo orientado al mundo.

### **§ 3. Ver desde el cuerpo propio: Merleau-Ponty**

La fenomenología, desde su exigencia de “volver a las cosas mismas”, cuestiona este modelo nuclear de racionalidad, limitado a una conciencia descorporeizada, una visión *in abstracto* de procesamiento lineal sujeto-objeto de la captación de “*sense data*”, que no deja recovecos en cada objeto que se nos aparece. Así, un análisis de la hegemonía visual que ha predominado en la filosofía y ciencia tradicionales nos permite deconstruir la racionalidad consecuente del proceso genético del sentido. Partiremos,

---

6 Según Antonio Ziri6n, en su traducci6n de *Ideas II*, tambi6n fue llamada “ubiestesia” por Husserl.

7 Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologí a de la percepci6n*, traducci6n de Jem Cabanes, Barcelona: Península, 1975, p. 153.

ahora, desde la óptica de Merleau-Ponty para esbozar su aporte frente a esta tarea.

La aproximación merleau-pontiana del cuerpo toma fuerza con la introducción del esquema corporal; la dinámica del cuerpo con el que este, en un juego de articulaciones y rearticulaciones (un comercio o metamorfosis), está orientado a un mundo y a los otros: a un intermundo. Como Merleau-Ponty sostenía, encontramos que hay una simbiosis entre el cuerpo y su medio, que se expresa en las modulaciones del esquema corporal: el bastón del ciego se vuelve en un tercer brazo, incluso, podríamos decir, un tercer ojo; el piano del músico se vuelve en un órgano más de su cuerpo. Su análisis fenomenológico se centra temáticamente en el marco que dejó Husserl en *Ideas II*, ahondando en la dimensión originaria y pre-reflexiva donde el cuerpo se relaciona con el mundo en el movimiento de la *Fundierung*; superando la distinción fundante/fundado, sujeto/objeto, percibido/perceptor. Con ello, nos llama a reconsiderar la complejidad del cuerpo propio en toda su amplitud *aisthética*.

Sin embargo, esta visión que nos envuelve, este visible que somos, como Merleau-Ponty nos dice, es una “visión en general”, irreductible a la mera visualidad binocular. Esta última es solo una instancia de la representación visual, mas no agota la visualidad en su generalidad y anonimato. Este tipo de visión general es una modulación de existencia para con el mundo que ni el tacto más directo podrá superar. Pero, asimismo, la peculiaridad del tacto como órgano sensorial, que marca el contorno de nuestro cuerpo, excede cualquier reducción a una descripción visual o cognitiva. Así, aunque cada órgano percibe a su manera, nos brinda pistas del mismo mundo intersensorial. Pese a que nos orientamos al mundo bajo un predominio de la visualidad y su modelo de racionalidad consecuente, urge repensar el trasfondo estético del que surge este ocularcentrismo que impacta, para bien o para mal, nuestro *sensorium* y nuestra relación cuerpo-mundo-otros.

Siguiendo a Merleau-Ponty, el cuerpo espacializa y temporaliza en su propio despliegue, “no hay cerca ni lejos, sino en relación con él”<sup>8</sup>, dibuja el mundo a su alrededor en un lienzo también dibujado por él. Y es este doble carácter lo que resulta asombroso de la corporeidad vivida. El cuerpo es unidad perceptiva, experimentamos *synesthesias* donde se entremezclan los distintos campos perceptivos, mas cada campo sensorial tiene un carácter particular. Nos dice el francés: “(...) los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente trasponible. Podemos reconocerlo porque rechazamos el formalismo de la consciencia, e hicimos del cuerpo el sujeto

---

8 Xolocotzi, Ángel y Ricardo Gibu (coords.), *op. cit.*, p. 17.

de la percepción. Y podemos reconocerlo sin comprometer la unidad de los sentidos”<sup>9</sup>.

Por otro lado, el modelo de racionalidad ocularcéntrico nombra con los ojos porque la visualidad se confunde con la actividad, mientras que los demás sentidos son relegados a meros filtros por los que captamos *sense data*. No obstante, la sensibilidad como modulación de la existencia es, para Merleau-Ponty, pasividad y actividad, pues la percepción se da “como una re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento”<sup>10</sup>. La percepción no reúne los diversos *sense data* a manera de agregado, “no lo hace tal como reúne objetos o fenómenos el coleccionismo científico, sino como la visión binocular capta un solo objeto”<sup>11</sup>. El filósofo afirma que “yo no percibo con un ojo, ni un tímpano: Mi percepción no es, pues, una suma de datos visuales, táctiles, auditivos; yo percibo de manera indivisa con mi ser total, me apodero de una estructura única de la cosa, de una única manera de existir que habla a la vez a todos mis sentidos”<sup>12</sup>.

Frente al modelo unívoco de razón que instauro un *logos* que nombra con el pensamiento y que, asimismo, piensa con los ojos, la fenomenología plantea una reconsideración de este campo silencioso donde los campos sensoriales no son sino distintas maneras de participar en el comercio con el mundo. ¿Cuál es la *óptica* con la que la fenomenología tematiza la visión? Merleau-Ponty empieza diciendo que toda percepción, y con ello la visión, siempre implica “un horizonte de cosas no vistas o incluso no visibles”<sup>13</sup>, un punto ciego al cual no atendemos porque no es posible “ver todos los aspectos” al mismo tiempo, ni encontrar la visión unívoca y verdadera. No hay ni un *Aleph* perceptivo, ni un conocimiento absoluto que llegará con el progreso neurocientífico. Tal vez la fenomenología, que explicita tal aspecto ciego de la propia visión, es la que nos permite volver a una filosofía de la vida, situada y que vuelve al ámbito del sentido. Y es que ni la vista, ni la audición, ni ningún otro sentido es *suficiente* por sí mismo; ninguno agota toda la vivencia del objeto en cada segundo, desde cada ángulo y desde cada subjetividad. Una racionalidad puramente visual, que busca observar, categorizar, fijar,

---

9 Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 248.

10 *Ibid.*, p. 223.

11 *Ibid.*, p. 245.

12 Merleau-Ponty, Maurice, “El cine y la nueva psicología”, en: *Sentido y sinsentido*, traducción de Narcís Comadira, Barcelona: Península, 1977, p. 91.

13 Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, pp. 231-232.

calcular, cual matemática galileana, tapa el punto ciego con el dedo. Este modelo científico nos ofrece una visión parcializada del mundo y del propio cuerpo desde “ningún lugar”: un cuerpo integrado, un rompecabezas, un cuerpo-objeto y no un cuerpo integral. Así, vertientes contemporáneas de fisicalismo y eliminativismo, nos muestran los progresos de las ciencias para explicar fenómenos mentales, mas entre la explicación y la comprensión hay un abismo insondable. Para estos filósofos, la visión se reduce a información captada desde la retina hasta su procesamiento en el cerebro, el intercambio con el mundo se reduce a intercambio de información neuronal, el esquema corporal y el cuerpo vivido se vuelven un procesador de *inputs* y *outputs*, la filosofía se reduce a la física y la dación de sentido se da por sentada. Esta manera de aproximarnos al mundo olvida que, como Wittgenstein señaló, el ojo no puede mirarse a sí mismo. Aunque muy explicativa para la ciencia de la neuro-oftalmología, esta aproximación presupone una concepción del cuerpo que convendría revisar, pues tal vez estamos siendo presos de una ilusión óptica.

Finalmente, en palabras de Merleau-Ponty, “la unidad y la diversidad de los sentidos son verdades del mismo rango”<sup>14</sup>. La visión no es más que uno de los sentidos del cuerpo que espacializa y temporaliza a su manera, mas siempre situando las figuras que aprehende en la percepción en relación con el fondo-mundo común del que las destaca. Este fondo-mundo se experimenta por una *intersensorialidad* común a los cuerpos que lo comparten: “Dos espacios <sensoriales> solamente se distinguen sobre el trasfondo de un mundo común y solamente pueden entrar en rivalidad porque ambos tienen la misma pretensión al ser total. Se unen en el mismo instante en que se oponen. Si quiero encerrarme en uno de mis sentidos y, por ejemplo, me proyecto enteramente en mis ojos y me abandono al azul del cielo, pronto dejo de tener consciencia de mirar y, en el momento en que quería hacerme enteramente visión, el cielo deja de ser una “percepción visual” para convertirse en mi mundo del momento”<sup>15</sup>.

Por ejemplo, en su tratamiento del sujeto que padece una enfermedad de la vista, observamos que esta no solo afecta a un campo puntual del cuerpo, sino que, en palabras de Merleau-Ponty, “afecta una visión en sentido figurado, de la que la primera no es más que el modelo o emblema — el poder de ‘dominar’ (*überschauen*) las multiplicidades simultáneas, una cierta manera de plantear el objeto o de tener consciencia”<sup>16</sup>. Los sentidos, así, están entrecruzados los unos con los otros: escuchamos música sabrosa, saboreamos olores gustosos, oímos melodías multicolores, observamos la

---

14 *Ibid.*, p. 236.

15 *Ibid.*, p. 240.

16 *Ibid.*, p. 153.

suavidad de la seda. Encontramos así que hay solo un cuerpo esquema corporal intersensorial siempre reinventándose, pues los ojos no terminan donde empieza la nariz y el "sentido del gusto" es una nariz de sabores. Mas, si "tomados como cualidades incomparables, los 'datos de los diferentes sentidos' dependen de otros tantos mundos separados, al ser cada uno, en su esencia particular, una manera de modular la cosa, comunican todas por su núcleo significativo"<sup>17</sup>.

#### § 4. Reflexiones finales

En conclusión, podemos ver que nos situamos ante dos modos de visión: una comprendida como visión retiniana, heredera de una concepción mecanicista, que capta los *sense data* mediante los *inputs* del ojo al sistema nervioso, y, por otro lado, una visión integral, en la que se condensa una manera de aparecer del objeto intencional no ante una mirada, sino ante una apropiación o modulación corpórea.

El ocularcentrismo parece haber identificado la visión con la cognición, elevando la percepción visual a altos grados de abstracción, privilegiándola como única manera de orientarnos en un mundo intersensorial y olvidando así la multidimensionalidad estética de nuestro cuerpo. Evidenciado en el lenguaje, la visión nos da cierta garantía epistémica que los demás sentidos parecen no darnos y por ello la visión es hartamente utilizada en la filosofía como el modelo de la *theorein*. No obstante, desde la fenomenología podemos plantearnos la tarea de repensar esta hegemonía visual y con ello reconsiderar nuestro vínculo con el mundo, los otros y nuestro propio cuerpo vivido.

Esto nos permitirá visualizar la potencialidad sinestésica del cuerpo, evidenciando que la visión de los sonidos o la audición de los colores se realizan como se realiza la unidad de la mirada en la visión binocular; es decir, en cuanto que mi cuerpo es no una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo, en cuanto que es el esquema móvil de la existencia en y con un mundo. La fenomenología descentra la descripción de lo captable por la vista; no hablamos ya de un "ver para creer", sino de un modo de describir lo que sucede en la dimensión pre-reflexiva presupuesta en los análisis cientificistas. La fenomenología nos permite ahondar en la problemática desde la génesis del sentido.

Finalmente, podemos volver a la pregunta wittgensteiniana y preguntarnos: ¿en qué consiste este atolladero del cual no podemos salir? Antes de encontrar la salida, es preciso reencontrarnos con nuestro propio cuerpo en su multiplicidad *aisthética* y reconsiderar desde dónde estamos situados. Así,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 245.

el atolladero en el que “no me podía hallar” era, finalmente, un juego gráfico, donde la *ilusión óptica* no nos permitía “visualizar” todo el panorama. Citando a Wittgenstein: “de repente veo la solución de un acertijo gráfico. Donde estaban antes unas ramas está ahora una forma humana”<sup>18</sup>. Estamos esbozando una tarea que requiere un descentramiento de la visión para liberarnos de esta *anesthesia* corpórea en pos de la visualidad. Aún quedan, pues, muchas preguntas por responder, pero cuestionar este paradigma ocular nos permite *visibilizar* una tarea del pensar no solo para la fenomenología, sino para la *theoría* en general, comprendiendo que, más que un giro en nuestra sensibilidad, implica, asimismo, una nueva responsabilidad.

---

18 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, traducción de Javier Esquivel, México; Barcelona: UNAM; Crítica, 1988, p. 158.