



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de postgrado

¿ONTOLOGÍA DE LA VIRTUALIDAD? MERLEAU-PONTY Y LA GÉNESIS LATERAL  
DEL SENTIDO

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Sergio González Araneda

Profesora Guía: Claudia Gutiérrez Olivares

Profesor Co-Guía: Mauro Senatore

Santiago de Chile

Abril 2024

*A Minerva y Peppa*

## **Financiamiento**

La realización de esta tesis fue financiada por ANID/Magíster en Chile para Profesionales de la Educación/2022-50220054.

La presente investigación de grado forma parte del Proyecto ANID Fondecyt Regular 1220218 “Elementos Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir”. Dirigido por el Profesor Doctor Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile).

## Resumen

La investigación se propone revisar la operación instituyente de sentido a partir del deslizamiento metodológico que experimenta la filosofía de Merleau-Ponty hacia la década del cincuenta, transitando desde una fenomenología de la percepción hacia una ontogenética del ser sensible. Se sostiene la hipótesis de que el sentido de toda experiencia responde a un proceso de entrecruzamiento *dimensional*, desbordante y dinámico respecto del ser que aparece como *visible*, como experiencia actual. De este modo, se plantea la virtualidad a la manera de *capa originariamente propia de lo posible* que se expresa sensiblemente como apertura y variación de lo ya instituido.

Para sostener esta hipótesis se recurre a dos nociones fundamentales que atraviesan el pensamiento merleau-pontiano: *lateralidad* y *dimensionalidad* cuya complementariedad justifica el uso de la fórmula “virtualidad del sentido”. La primera sección se propone dilucidar el concepto de *lateralidad*, por cuanto permite a Merleau-Ponty una recepción crítica de la fenomenología husserliana, enfatizando en la relación entre intencionalidad corporeizada, espacialidad sensible y cuerpo virtual. La segunda sección tiene como objetivo mostrar que la lateralidad del sentido deviene *complejo dimensional* que va figurando horizontes de experiencia de mundo. La tercera sección se propone esclarecer el modo en que las dimensiones que permiten la visualización de un mundo circundante, y que permiten un acceso lateral a él, implican el desplazamiento del sentido como lo manifiesto de la experiencia, hacia una dimensión arcaica y originariamente virtual del sentido.

Plantear un fundamento de virtualidad como substrato del primado fenomenológico de la percepción implica reflexionar acerca de la posibilidad de una ontología de la virtualidad y, consecuentemente, apertura una línea interpretativa de continuidad entre la fenomenología de la percepción y la rehabilitación del ser sensible en el pensamiento de Merleau-Ponty.

*Palabras claves: Dimensión, lateralidad, percepción, sensibilidad, virtualidad.*

## Contenido

Resumen .....	iv
1. Introducción.....	6
2. Merleau-Ponty y la fenomenología .....	13
2.1. ¿Una fenomenología radical o un giro ontológico? .....	15
2.2. De qué hablamos cuando hablamos de virtualidad.....	24
3. Lateralidad del sentido sensible.....	29
3.1. La intencionalidad sensible como orientación de sentido .....	31
3.2. Espacialización sensible y sensibilidad espacial.....	37
3.3. Toda percepción es movimiento .....	44
3.4. La motricidad del cuerpo virtual .....	50
4. Dimensionalidad del ser y presencia desplazada.....	56
4.1. De constitución a institución: más que un aspecto metodológico.....	57
4.2. El mostrarse al mundo como <i>estilos perceptivos</i> .....	66
4.3. El quiasma y el desborde de la presencia .....	75
4.4. Lo invisible y el hacer(se) visible.....	82
5. El ser es lo que permanece latente: La cuestión de la virtualidad .....	91
5.1. Del a priori del cuerpo a lo virtual a priori.....	94
5.2. “El ser no está dado, se transparenta” .....	100
5.3. Virtualidad y medialidad del ser sensible .....	105
5.4. Ser-virtualmente-en-el-mundo .....	111
6. Reflexiones finales .....	116
Bibliografía citada de Maurice Merleau-Ponty .....	122
Bibliografía secundaria .....	123

## 1. Introducción

Desde un comienzo la filosofía de Merleau-Ponty centró su reflexión en torno al estatuto fenomenológico de la percepción, el comportamiento del organismo vivo en relación con mundo, la sensibilidad y la expresión, esto, inspirado directamente del método fenomenológico husserliano al que accede durante su estadía en el Archivos-Husserl de Lovaina en 1939. Esta visita académica está lejos de ser algo anecdótico en la vida de Merleau-Ponty, dado que dicha estadía marca un interés filosófico que lo acompañará hasta sus últimos cursos dictados en el Collège de France.

De acuerdo con el relato de Herman Van Breda, encargado de poner a salvo los manuscritos de Husserl tras su muerte y de organizar el Archivo-Husserl, el 20 de marzo de 1939 recibe una carta de Merleau-Ponty, en la cual el filósofo francés le comenta su intención de elaborar una fenomenología de la percepción e indagar en los escritos inéditos tanto de Husserl como de Fink<sup>1</sup>. Inmediatamente Van Breda le comunica la respuesta positiva, de modo que Merleau-Ponty se instala en Lovaina durante la primera semana de abril, convirtiéndose en el primer filósofo francés en visitar los archivos inéditos de Husserl<sup>2</sup>.

Durante la estadía Merleau-Ponty tuvo la oportunidad de consultar parte de los manuscritos reunidos bajo la sigla D 17: “Los manuscritos clasificados entonces bajo la letra D se refieren ampliamente a lo que Husserl denominó la ‘constitución primordial’ (*primordiale Konstitution, Urkonstitution*); contienen, sobre todo, elaboraciones sobre la génesis intencional de los estratos más originarios de la conciencia de las cosas, y una doctrina sobre la estética trascendental, entendida en el sentido husserliano” (Van Breda, 1962: 415).

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty mostró interés por la obra de Fink y los comentarios de éste hacia la obra de Husserl tempranamente. Tuvo acceso al importante ensayo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, publicado en *Kant-Studien* el año 1933. Por lo demás, el interés de Merleau-Ponty por acceder a los escritos de Eugen Fink se comprueba en su correspondencia con Van Breda: “Me permito preguntarle al mismo tiempo si la obra de Fink, de la que un fragmento acaba de aparecer en la *Revue Internationale de Philosophie*, ha de ser impresa pronto en Bélgica. [...]” (Van Breda, 1962: 412).

<sup>2</sup> Estos antecedentes permitieron al filósofo francés abordar la fenomenología husserliana desde un enfoque distinto a las lecturas tradicionales que realizaron otros fenomenólogos franceses cercanos a él en su formación, como Sartre, quien centra sus críticas a Husserl en lo que se ha denominado periodo “estático” de la fenomenología. Sobre la estadía de Merleau-Ponty en Lovaina se sugiere revisar el ya canónico texto Van Breda. “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 67 (1962): 410-430. A propósito de esto Zahavi ha señalado que gracias al estudio de textos inéditos la “lectura merleau-pontiana de Husserl estaba adelantada a su época y anticipó resultados que solo recientemente confirmaron los estudios husserlianos” (2002: 28).

Asimismo, revisó con especial atención los inéditos *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II; Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht; Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, II, III*<sup>3</sup>.

El trabajo que realiza Merleau-Ponty en Lovaina no solo viene a engrosar su formación filosófica, sino que le entrega herramientas metodológicas para una comprensión más delicada de los objetivos mismos de la fenomenología. Así, pues, a partir de estas primeras indagaciones el filósofo francés se encargará de esclarecer los fundamentos de una fenomenología genética que encontrará en el estatuto sensible de lo real su horizonte de sentido.

Ahora bien, la formación filosófica de Merleau-Ponty es considerablemente más extensa que la pura lectura de la obra de Husserl, dialogando estrechamente con distintas corrientes y escuelas filosóficas como el vitalismo bergsoniano<sup>4</sup> y la lingüística de Saussure<sup>5</sup>, lo que hace de su filosofía una auténtica *hérésies* husserliana<sup>6</sup>. De hecho, incluso antes de su visita al Archivo Husserl de Lovaina, Merleau-Ponty ya había tenido acercamiento a la tradición fenomenológica gracias a la influencia de Fink y a los trabajos de Aron Gurwitsch<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Gracias a una carta enviada directamente a Van Breda, se sabe que Merleau-Ponty también accedió al estudio de la sexta meditación cartesiana en el otoño de 1942. En una carta fechada el 1º de octubre de ese año, escribe: “He podido en Marsella consultar junto a G. Berger, la VI Meditación; la he leído en la tranquilidad de la pequeña ciudad universitaria de Aix-en-Provence, y esta lectura aumenta aún más mi curiosidad ‘por los inéditos’” (Van Breda, 1962: 421-422).

<sup>4</sup> La influencia bergsoniana en la formación filosófica de Merleau-Ponty se ha vuelto un reiterado tópico de estudio, aunque probablemente los recientes trabajos de Alia Al-Saji representen su versión más lúcida, rigurosa y crítica. Sobre la relación entre Bergson y Merleau-Ponty desde los fundamentos vitalistas y fenomenológicos se recomienda revisar de Al-Saji (2001) “Merleau-Ponty and Bergson. Bodies of Expression and Temporalities in the Flesh”, en *Philosophy Today* (45): 110-123.

<sup>5</sup> En *Chiasmi International*, revista especializada en el pensamiento de Merleau-Ponty, Alloa ha publicado el artículo “The diacritical nature of meaning: Merleau-Ponty with Saussure” (2014) en el cual no solo revisa la estrecha relación entre ambas filosofías, sino que también problematiza la naturaleza del lenguaje a la luz de una filosofía medial.

<sup>6</sup> Recordando la notable fórmula introducida por Ricœur, en la que sin lugar a duda Merleau-Ponty suscribe: “La obra de Husserl es el tipo de obra irresuelta, avergonzada, tachada, arborescente; por eso muchos investigadores han encontrado su propio camino abandonando también a su maestro, porque continuaban una línea magistralmente iniciada por el fundador y no menos magistralmente tachada por él. La fenomenología es en gran medida la historia de las herejías [*hérésies*] husserlianas. La estructura de la obra del maestro implicaba que no había una ortodoxia husserliana” (2004: 182).

<sup>7</sup> El pensamiento de Aron Gurwitsch resulta profundamente determinante para la fenomenología de Merleau-Ponty. A partir de la constatación realizada por el primero, donde el noema perceptivo “es la cosa material percibida desde cierto punto de vista, según un aspecto determinado, de acuerdo con una cierta orientación con respecto al sujeto de la percepción” y luego señalando que “en la descripción de un noema perceptivo particular,

Esta breve presentación sobre la formación filosófica de Merleau-Ponty y su aproximación hacia la fenomenología no debe ser tomada como un dato menor, puesto que, a diferencia de gran parte de su generación —como Sartre—, Merleau-Ponty desde un comienzo conoce y tiene acceso a la etapa genética del pensamiento husserliano. Esto, incluso antes de la publicación de su primera gran obra titulada *La estructura del comportamiento* (obra redactada en 1938 y publicada en 1942)<sup>8</sup>. Y no sólo eso, la influencia de Gurwitsch le permitirá acceder a nuevas disciplinas y nuevos conocimientos (tales como el pensamiento de Kurt Goldstein o la *Gestalttheorie*) que intentará complementar con la profundidad que le permite la reflexión fenomenológica (Pintos, 2007).

La formación ecléctica de Merleau-Ponty tiene resonancias en el modo en que comprenderá el método fenomenológico, en especial a partir de la reflexión en torno a la expresión del ser sensible, que viene a poner énfasis en la latencia del sentido de toda experiencia. En *Fenomenología de la percepción* (1945) aparece explícitamente esta tendencia por esclarecer los elementos fundamentales para una fenomenología de la expresión sensible, aunque aún arraigado a la intencionalidad objetivante del sujeto intencional. Esto, especialmente al definir la percepción como una comunión (*communion*) o acoplamiento (*accouplement*) sensible que moviliza nuestro cuerpo entre las cosas del mundo. En este sentido, Merleau-Ponty sostiene que “una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible. Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio” (1993: 326).

En esta definición, Merleau-Ponty mantiene la operación de un lugar intencional propio del sujeto corporal, desde donde no solo hay “cierto pasado del sujeto que percibe”, sino un polo

---

debemos incluir todas las cualidades, las propiedades y los atributos de la cosa percibida que jueguen algún papel en la percepción individual de que se trate, ya sea que la propiedad en cuestión se dé en la experiencia sensible directa o que sólo haya en ésta una mera referencia a ella” (1979: 204), Merleau-Ponty podrá comprender el acto de donar sentido desde una amplitud mayor a la presentada por la etapa estática de la fenomenología husserliana. Ahora, la aprehensión esencial ya no es sólo un acto de conciencia, sino una actividad en tanto corporalidad cárnica. Esto permite a Merleau-Ponty saltar desde una constitución de mundo a una institución sensible del sentido del mundo.

<sup>8</sup> De hecho, para Ted Toadvine, destacado estudioso de la obra de Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento* representa en sí misma un particular trabajo fenomenológico: “La estructura del comportamiento es quizá, por tanto, el intento más temprano de ofrecer una fenomenología verdaderamente ‘naturalizada’” (2007: 18).

intencional originario desde el cual estalla la intención objetivante del mundo. Hay, como el propio filósofo lo reconocerá más tarde, la presunción de un cogito tácito en el sujeto que vehicula la actividad perceptiva. Lefort recuerda que es del propio Merleau-Ponty que “aprendemos a localizar la falla de la *Fenomenología de la percepción*, a desprendernos de la ilusión de un *Cogito* ‘prerreflexivo’ o ‘tácito’ que daría el sentido del *Cogito* cartesiano” (2012: 118).

De acuerdo con esto, desde la publicación de 1945 Merleau-Ponty le dará un lugar central a una intencionalidad operante anterior a cualquier tipo de polaridad originaria que postule al mundo como una experiencia cerrada, estática. Recordando su prematura aproximación a la fenomenología genética, Merleau-Ponty no solo sostendrá la intencionalidad operante como previa y fundamental respecto a la intencionalidad objetivante o tética. En realidad, lo que abre es un cuestionamiento al concepto mismo de intencionalidad tética y una generalización de la idea de intencionalidad operante. Con esto, la operación de la intencionalidad tética viene a ser una de las formas de la intencionalidad operante.

Este matiz conceptual, al que Merleau-Ponty le otorga fundamental importancia, demarca el camino metodológico que recorrerá su filosofía. Hasta la publicación de *Fenomenología de la percepción* se traza una filosofía comprometida con el método fenomenológico en el estudio del cuerpo propio, su relación con el mundo y con sus dimensiones constitutivas (temporalidad, espacialidad, motricidad, etc.). Por tal razón, existe preponderancia en el rol que cumple la intencionalidad operante en una subjetividad encarnada.

No obstante, y tras dar cuenta de la necesidad de plantear una filosofía que no presuponga operaciones propias de un cogito tácito a modo de fundamento incondicionado, Merleau-Ponty busca sostener una reflexión en torno a la génesis de la sensibilidad misma o, mejor aún, asume la tarea filosófica de una rehabilitación ontológica del ser sensible<sup>9</sup>. Con esto, se

---

<sup>9</sup> Siguiendo a Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels se ha referido a este matiz conceptual y metodológico como un “desfondamiento de sentido” al que debe arrimarse la fenomenología: “El tenor de mi crítica reza: el intento de Husserl de una fundamentación fracasa porque el presunto fundamento, o sea, la experiencia del mundo de la vida como percepción, está determina de un modo inadecuado. La alternativa que se podría buscar en una determinación más adecuada no conduce, sin embargo, a que se logre una mejor fundamentación, sino que la pretensión misma de una fundamentación última experimenta una limitación. ‘Desfondamiento del sentido’ debe significar que el proceso de formación de sentido en absoluto puede situarse sobre un fundamento último, porque desde un principio confluyen en él presupuestos contingentes previos” (1995: 26).

habilita una nueva preocupación filosófica, cuya tarea consiste en dar cuenta de los modos en que el fundamento no está incondicionalmente dado, sino que aparece en una relación recíproca con lo fundamentado.

Esta etapa filosófica, que surge desde los postulados estrictamente fenomenológicos y que no se opone a estos, sino más bien representa su continuidad metodológica, ha sido denominado como “periodo ontológico” (Saint Aubert, 2011: 62), “órgano ontológico” (Lefort, 2012: 42), “giro ontológico” (Llorente, 2014) o propiamente como una nueva ontología no reificante (Barbaras, 2001). Esto, debido a que lo que se pone al centro de su reflexión es, precisamente, la génesis del ser sensible que viene a expresión como dimensión preobjetiva y presubjetiva. Se trata, entonces, de pensar la condición de posibilidad enquistada en la sensibilidad que atraviesa toda experiencia posible.

Las cosas están conmigo, escribe Merleau-Ponty, en una relación lateral de coexistencia (2006: 14) y por tanto es preciso reflexionar la génesis de esta “relación lateral” que abre el sentido del ser ya no desde la soberanía del sí-mismo, sino desde el entrelazamiento con el mundo. Hay una *ontología relacional* en Merleau-Ponty que devela un suelo originario, un suelo impersonal, pre-reflexivo y pre-temático: la carne (*chair*). Esta dimensión originaria viene a expresión desplegando y actualizando constantemente un horizonte visible *en* la latencia invisible.

En este contexto, la presente investigación toma como núcleo problemático el modo en que viene a expresión la sensibilidad originaria formando nuestra experiencia de mundo. Para esto, es preciso comenzar con el análisis descriptivo merleau-pontiano acerca de la percepción, entendiendo por ella la apertura fundamental a un mundo dado como percibido. Con esto, se propone que el análisis descende a una dimensión de análisis previa, cuyo objetivo consiste en analizar esta actividad perceptiva no como captación o aprehensión de un estado de cosas, sino como proceso de diferenciación y visibilidad de un determinado campo perceptivo al cual viene a expresión tanto el cuerpo propio como el mundo circundante. De esta manera, la hipótesis de investigación sostiene que, de acuerdo con este descenso ontogenético, se formula una dimensión aún más originaria, una dimensión arcaica de virtualidad que es planteada como condición de posibilidad para el aparecer y la expresión de la sensibilidad.

La primera sección, por lo tanto, se encarga de delimitar conceptual y metodológicamente la investigación, específicamente en relación con la presunta distancia que Merleau-Ponty toma de la fenomenología aproximándose hacia una ontología del ser sensible o una ontogenética. Asimismo, en esta primera sección se delimita la comprensión de virtualidad o dimensión virtual, que permite replantear la experiencia como lo devenido en un repliegue a partir de esta dimensión arcaica virtual. La virtualidad viene a ser, por lo tanto, el modo en que la sensibilidad del ser transluce desde un horizonte que, aunque silente y latente, opera como condición de posibilidad para tal experiencia.

La segunda sección presenta las condiciones por las cuales el sentido de la experiencia está enraizado en una intencionalidad sensible. Por lo tanto, de lo que se trata es de mostrar cómo Merleau-Ponty inicia su reflexión acerca de la génesis del sentido a partir de una *lateralización* de las relaciones entre cuerpo propio y mundo. Con esto, no solo se reformula la idea misma de intencionalidad, sino también los modos en que interactúa el cuerpo propio en el mundo circundante, destacando los esenciales componentes de *espacialización*, inscrita en toda intencionalidad sensible, y de *motricidad*, que viene a operacionalizar al cuerpo propio como cuerpo virtual.

La tercera sección conforma el argumento central de la reflexión ontológica u ontogenética merleau-pontiana. Por esta razón, se explicita el matiz metodológico que existe entre actividad constitutiva y movimiento instituyente de sentido. Esta idea, la institución de sentido, permite a Merleau-Ponty comprender la expresión sensible perceptiva más allá del lugar del sujeto intencional, desplazándolo hacia un entretejimiento y una relación quiasmática que abre horizontes de mundo visible. Por esto, adquiere relevancia la constatación de que el fenómeno sensible percibido no se agota en el ser percibido-visible, sino que se mantiene siempre abierto como un *estilo perceptivo o momento estilístico*.

La cuarta sección, finalmente, se aboca a la esencial latencia del ser sensible. Específicamente, se problematiza el modo en que viene a expresión todo ser sensible de modo no reificante, sino, como el propio Merleau-Ponty señalará, salvajemente. El ser sensible no se presenta en su totalidad ni de una vez para siempre, sino que dimensionalmente va figurándose como horizonte visual y actual al que acude la experiencia del cuerpo propio. Por esta razón, la hipótesis defendida es que el ser sensible, en su venir-a-ser, responde a la

condición de posibilidad de una dimensión originaria y arcaica virtual. De este modo, se propone una reflexión en torno a la génesis de la expresión del ser sensible, a la vez que se problematiza el estatuto del ser sensible como un ser que virtualmente está en el mundo.

Si el sentido de la experiencia nunca se presenta de modo completo y directo, entonces es preciso pensar una filosofía que asuma la tarea de traer a manifestación los silencios latentes en cada experiencia viva. Preguntarse en torno a la dimensión virtual que opera en el ser sensible es, en estricto rigor, un ejercicio por referirse a lo no tematizable, a lo ya perdido en la presentación de los fenómenos del mundo, es, como dirá Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, conducir a expresión el hondo silencio de nuestra relación con las cosas.

## 2. Merleau-Ponty y la fenomenología

El interés de Merleau-Ponty por la fenomenología, y particularmente por el pensamiento de Husserl, comienza antes de la publicación de su primera gran obra titulada *La estructura del comportamiento* (1942). Desde mediados de la década del treinta un joven Merleau-Ponty comienza a publicar recensiones que lo acercan no solo hacia la comprensión del método fenomenológico husserliano, sino también a una lectura crítica del mismo. En 1935 Merleau-Ponty publica “Christianisme et ressentiment”, una recensión de la traducción francesa de Max Scheler *L’homme du ressentiment* (1923) en *La Vie intellectuelle*. Al año siguiente, también en *La Vie intellectuelle*, publica una recensión sobre *Être et Avoir* (1935) de Gabriel Marcel y una crítica revisión de la obra de Sartre *L’Imagination* (publicada igualmente en 1936) aparecida en *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*<sup>10</sup>.

La formación fenomenológica de Merleau-Ponty se consolida con su visita al Archivo-Husserl de Lovaina en 1939. Allí tiene la oportunidad de revisar intensamente textos aún inéditos de Husserl que reflexionan sobre una dimensión genética de la fenomenología. Merleau-Ponty se interesa particularmente por tres obras inéditas: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht, Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie II, III* (Van Breda, 1962: 410).

Lo que descubre en esta investigación es, precisamente, la necesidad de hacer de la fenomenología no un método estático que describe la estructura de la conciencia en su relación con el objeto que la trasciende (la denominada etapa estática de Husserl). Aún más fundamental, en estos escritos inéditos el filósofo francés lee de Husserl un análisis en torno a la génesis del sentido, articulador de nuestra relación con el mundo. En otras palabras, a partir de su visita a Lovaina Merleau-Ponty comprende que la fenomenología no se estanca en una descripción de esencias, sino que esta descripción debe encontrar una dimensión más arcaica que permita fundamentar la estructura de la conciencia intencional.

---

<sup>10</sup> Sobre la recensión que Merleau-Ponty escribe acerca de la obra de Sartre he tenido la oportunidad de traducirla al español desde su original francés. Puede encontrarse en Merleau-Ponty, M. (2022). “Jean-Paul Sartre (1936), L’Imagination. Paris, Alcan (Nouvelle Encyclopédie Philosophique)” (trad. Sergio González Aranceda), en *Eikasía. Revista De Filosofía* (108): 307-316.

Por esto, para Merleau-Ponty la tarea fenomenológica está lejos de ser una hipóstasis eidética que fija sentidos. Antes, la fenomenología ofrece un método de la rearticulación del sentido, de la apertura de horizontes y del reposicionamiento constante de nuestra experiencia en el mundo. Como lo expresa el filósofo, es necesario que la propia fenomenología se disponga ante esta rearticulación constante del sentido, es preciso, entonces, una fenomenología de la fenomenología (1964: 215).

Para Merleau-Ponty la aceptación de la fenomenología significa al mismo tiempo su crítica, pero no una crítica externa, sino una cuya necesidad se muestra en el propio Husserl. Esto es, en el modo como él trató de llevar a cabo ese programa en sus análisis especiales y en la marcha de su pensar (Landgrebe, 1975: 197). La visión crítica que aparece en la formación fenomenológica de Merleau-Ponty no se trata de una distancia respecto del método fenomenológico, ni de un cuestionamiento de la validez de sus principios operacionales (la idea central de intencionalidad, por ejemplo).

Más bien se trata de una postura radicalizada que toma como lugar de enunciación la reflexión genética del sentido que el propio Husserl postuló en sus escritos inéditos. Como señala Landgrebe, la confrontación merleau-pontiana “con la fenomenología no implica una crítica esgrimida desde afuera, sino, por así decirlo, una crítica a Husserl *con* Husserl” (1975: 197). Así pues, el *motivo* de la recepción del método fenomenológico de Merleau-Ponty se propondrá la revisión crítica de la filosofía de las *vivencias* (*Erlebnisse*) para llegar a una filosofía de la *institución originaria de sentido* (*Urstiftung*).

En este movimiento es donde aparece la necesidad de una “rehabilitación ontológica de lo sensible” (Merleau-Ponty, 1964: 204) que otorgue a la fenomenología una comprensión ampliada tanto de la percepción del cuerpo propio como del sentido perceptivo. Mejor aún, una “rehabilitación ontológica” permitirá a Merleau-Ponty distanciarse de la percepción entendida como *vivencia perceptiva*, noción que se mantendría en una visión estática del sentido. Ahora, el sentido de la percepción deviene como *institución sensible* siempre abierta en el mundo, abierta al ser-sensible.

Consecuentemente, esta perspectiva crítica de una filosofía de las vivencias o, como se ha mencionado, plantear la idea de una fenomenología de la fenomenología conducen a Merleau-Ponty hacia un replanteamiento de la argumentación central de su *Fenomenología*

*de la percepción* (1945). En esta obra Merleau-Ponty parte de una comprensión de la percepción anclada a una *conciencia animada perceptivamente*. Es decir, Merleau-Ponty asume la existencia de un *cogito tácito* que se despliega perceptivamente y, aún más, que opera a modo de fundamento para toda aventura estesiológica del cuerpo propio.

El mismo Merleau-Ponty enuncia la necesidad de este cambio de perspectiva en torno a su recepción del método fenomenológico. Es más, escribirá que “los problemas planteados en *Ph. P.* son insolubles porque parto allí de la distinción ‘conciencia’- ‘objeto’” (2010: 250). Por esto, el filósofo francés se propone una redefinición de la percepción que supere la primacía de la conciencia del sí mismo, esto es, una percepción cuyo sentido se encuentra en la *sensibilidad* que abre al mundo. La “rehabilitación ontológica de lo sensible”, consecuentemente, se plantea como reapropiación de una actividad perceptiva desbordante, que abre al cuerpo propio no desde su conciencia (cogito tácito), sino desde el llamado de las cosas del mundo.

## **2.1. ¿Una fenomenología radical o un giro ontológico?**

El planteamiento filosófico de Merleau-Ponty hasta la publicación de *Fenomenología de la percepción* recoge una herencia fenomenológica aún anclada a la primacía de la conciencia intencional. Esto implica que la noción que anima el sentido de la experiencia sigue siendo el de la intencionalidad, aunque, en el contexto de esta obra, se trata de una intencionalidad fundamentalmente sensible y motriz (como se detalla en la siguiente sección).

La actividad intencional, desplegada desde la primacía de la percepción, es pensada como modalidad originaria mediante la cual el cuerpo propio se reconoce como corporalidad viva (*Leiblichkeit*) desde donde se abre una comunicación fundamental con el mundo. Entonces, la intencionalidad sensible y motriz conceptualizada en la obra de 1945 implica pensar la percepción como un modo primario no solo de interactuar con el mundo, sino, antes, de constituir un “lugar propio” desde donde es desplegada la actividad perceptiva.

Este “lugar propio” no es precisamente un *pour-soi* como lo plantea Sartre en su investigación de ontología fenomenológica, debido a que no se trata de una negatividad absoluta, de un cogito prerreflexivo, que se afecta por lo trascendente cerrado al ser (*en-soi*). En el caso de Merleau-Ponty se trata más bien de una precondition necesaria para poder

poseer experiencia del mundo trascendente al cuerpo propio. Si interactúo perceptivamente con el mundo, lo hago a condición de ser antes yo un cuerpo perceptivo y, más precisamente, un cuerpo que *se reconoce a sí mismo* perceptivamente.

Hay, en ese ejercicio, la aceptación de un momento constitutivo donde el cuerpo propio *se* reconoce como sí mismo en la percepción, un momento necesario para que el yo pueda situarse como grado cero de orientación en la actividad perceptiva. Ese momento es el de la necesaria aceptación del “cogito tácito” que caracteriza la primera recepción de la fenomenología en Merleau-Ponty:

Mas allá del *Cogito* hablado, del *Cogito* convertido en enunciado y en verdad de esencia, hay, sí, un *Cogito* tácito, una vivencia de mi por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor como un campo que ella no se ha dado a sí misma (Merleau-Ponty, 1993: 412).

El pasaje citado de la parte final de *Fenomenología de la percepción* no solo confirma que la actividad perceptiva descrita en esta obra debe asumir la preexistencia de un momento tácito constitutivo del sí mismo. Además, entrega pistas para lo que será su visión crítica de un modelo estático de la fenomenología, donde la intencionalidad está subordinada a una conciencia siempre preexistente. La frase “esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo” abre las claves para un planteamiento radical de la fenomenología que deviene ontología de lo sensible.

El hecho que esta subjetividad (la que responde a un cogito tácito) no sea más que un punto resbaladizo en el mundo, plantea un primer acercamiento a la descripción de la percepción y la sensibilidad distanciada del marco de una filosofía de la conciencia. Si el lugar de la subjetividad es un punto resbaladizo, entonces no es posible pensar una subjetividad completamente cerrada sobre un sí-mismo, ni, consecuentemente, el mundo como la completa negatividad sobre la cual se posiciona la conciencia. De ahora en más, tanto subjetividad como horizonte de mundo advienen a partir de un mismo momento originario, más arcaico incluso que la constitución de una “conciencia perceptiva”.

Esto, por cuanto la noción de percepción y sensibilidad, en los trabajos posteriores a *Fenomenología de la percepción*, son planteadas a modo de condición de posibilidad de todo cuerpo sensible abierto al mundo. En otras palabras, cuestionar la precondition del “cogito tácito” permite a Merleau-Ponty sostener una noción crítica de la conciencia perceptiva, redefiniéndola, ahora, como despliegue perceptivo del ser sensible.

Producto de esta visión crítica de la “conciencia perceptiva” entreverada en el cogito tácito, Merleau-Ponty experimenta una especie de “giro de perspectiva” que le permite reinterpretar los resultados de su investigación fenomenológica, a partir de ahora, en clave ontológica. En *Lo visible y lo invisible* (1964) Merleau-Ponty afirma que esta nueva perspectiva sobre la actividad perceptiva y el sentido sensible no implica un posicionamiento contrario a Husserl. Antes bien, aparece como “desvelamiento del Ser salvaje o bruto por el camino de Husserl y del *Lebenswelt* sobre el cual se opera” (2010: 234).

A partir de esta perspectiva, crítica del cogito tácito, aparece una dimensión de análisis que debe responder no a una filosofía de la conciencia, sino, como hemos señalado, al proceso genético mediante el cual aparece el ser sensible que articula todo sentido de la experiencia vivida. Esta nueva búsqueda metodológica funda el alcance ontológico del pensamiento de Merleau-Ponty (Bimbenet y Saint Aubert, 2006: 6) que, el propio filósofo francés, denominará con términos como “intra-ontología” (2010: 200), “endo-ontología” (2010: 203) u “ontología del adentro” (2010: 209).

El alcance ontológico del pensamiento merleau-pontiano es tributario de la “subjetividad resbaladiza” anunciada hacia el final de *Fenomenología de la percepción*, en la medida en que el ser sensible no es constituido como idealidad estática, como sentido fijado eidéticamente. Antes, el propósito en esta perspectiva ontológica consiste en describir al ser sensible como despliegue de un contacto primordial fundante del cuerpo y el mundo. En tanto ser encarnado, el cuerpo propio es llevado hacia un mundo compuesto de la misma estofa de la que está hecho: se trata de la reversibilidad de lo sensible que no es definida “ni como idealidad ni como objetividad, la carne abre una posibilidad de superación de una ontología reificante” (Alloa, 2009: 18).

En este contexto, comprender la dimensión ontológica de Merleau-Ponty no consiste en una aproximación a la autenticidad de un ser absoluto, del ser pleno que se esconde tras las cosas a las cuales accedemos en nuestra experiencia natural. La perspectiva ontológica que se propone Merleau-Ponty toma como objetivo la descripción del ser que deviene, del ser que no aparece en la presencia pura, sino en el entrecruzamiento, el pliegue y el repliegue del “enigma de lo sensible” (Ralón, 2001: 119-120).

Hay, en esta perspectiva, un ejercicio filosófico fundamentalmente genético al proponerse como problema originario los modos y las condiciones por las cuales el ser transparece. Es por lo que, esta ontología, no puede asumir el ser como el lugar de lo simplemente dado, de lo disponible al dominio del cuerpo propio. La ontología merleau-pontiana debe explorar en torno al origen del ser que se revela como resbaladizo, como estallido, no-coincidencia y diferenciación (Merleau-Ponty, 2010: 114). Es preciso hablar, consecuentemente, de una ontogénesis que funda nuestra experiencia del ser a partir de un contacto sensible fundamental entre nuestro cuerpo y el mundo.

La ontogénesis que se formula con esta nueva perspectiva en torno al sentido responde a la condición sensible que constituye toda experiencia del mundo. Dicho de otro modo, plantear la filosofía desde una reflexión sobre la génesis del ser es, estrictamente, pensar el ser que transparece en su dimensión sensible, puesto que lo sensible “es precisamente ese canal donde puede haber el *ser* sin que deba ser puesto” (Merleau-Ponty, 2010: 190).

Efectivamente, el momento en que el cuerpo propio interactúa con el mundo que le trasciende no es dado a condición de una estructura ideal que sostenga el sentido de tal interacción. Por el contrario, es la interacción del cuerpo propio con el mundo que la trasciende lo que funda toda posibilidad de idealización y “fijación” de sentidos. Este desplazamiento respecto de la operación de la percepción permite, a su vez, dar cuenta que tanto la experiencia del cuerpo propio como del objeto trascendente se dan gracias a una condición de posibilidad previa, de un subsuelo originario y más arcaico que la conciencia perceptiva. En el esclarecedor artículo titulado “La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty” Graciela Ralón se refiere a este punto de la siguiente manera:

Por un lado, Merleau-Ponty descubre que las categorías de conciencia y de objeto, que él utilizaba espontáneamente, son idealizaciones que remiten a un suelo más primitivo y, por otra parte, el patrón de medida debe ser tomado del carácter absolutamente originario de la existencia sensible. Esto significa que lo sensible es concebido ‘en y por sí mismo’ como dotado de un sentido de ser originario y original (Ralón, 2001: 120).

Lo sensible, que era implícitamente captado como lo que procede de un sujeto sintiente, es ahora comprendido como la dimensión primera. Lo sensible no remite a una capa descriptiva reificante, sino que “ nombra el horizonte último donde remite tanto la identidad como la diferencia del sintiente y lo sentido” (Barbaras, 1998: 25). Por esto, *la perspectiva ontogénica a la que llega la fenomenología merleau-pontiana no postula el ser, remite a su despliegue.*

A propósito de esto, el propio Merleau-Ponty plantea una interrogante fundamental para su comprensión: “¿Por qué [la] ontología fenomenológica no se comprende bien? ¿*Qué hacer para desarrollarla?*” (Merleau-Ponty, 2017: 24). Él mismo responde que se debe a que esta ontología, hasta entonces, se había planteado desde una perspectiva objetivista, lo que conduce a reducir lo percibido como residuo<sup>11</sup>. De ahí la necesidad de pensar una perspectiva ontológica crítica de la substancia, abriendo camino hacia una ontogénesis de la carne, del entrelazo, de la relación<sup>12</sup>.

Ahora bien, el planteamiento de una ontogénesis no debe ser pensada como una ruptura con relación al planteamiento de *Fenomenología de la percepción*. De hecho, resulta ser una dimensión de análisis que parte, precisamente, desde la conceptualización fenomenológica de la experiencia perceptiva (aquella que se mantiene en la inmanencia de un cogito tácito)

---

<sup>11</sup> Puede rastrearse la crítica que enunciar Merleau-Ponty a la ontología fenomenológica sartreana, específicamente a las premisas ontológicas del *para-sí*, identificado con la conciencia, y el *en-sí*, identificado con la objetualidad. La distancia que toma Merleau-Ponty de la filosofía sartreana se da desde sus primeras obras, aunque probablemente sea *Lo visible y lo invisible* donde se manifiesta más claramente, puntualmente en el capítulo titulado “Interrogación y dialéctica”.

<sup>12</sup> Al respecto, Emmanuel de Saint Aubert, destacado lector de Merleau-Ponty, ha señalado en “Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: Illusions et rééquilibres” que: “La ontología inacabada de Merleau-Ponty vive en el horizonte de una serie de esbozos que se superponen: ontología indirecta, ontología de la facticidad, ontología de la Naturaleza, psicoanálisis ontológico, endo-ontología, ontología del nacimiento y del nacimiento, por utilizar algunas fórmulas elegidas por el propio filósofo” (2011: 69).

y llega a una definición más originaria y fundamental: comprender la percepción desde una matriz sensible que es condición de todo ser del mundo<sup>13</sup>. Como lo ha señalado Saint Aubert:

Lejos de inducir una ruptura estas objeciones llevaron en realidad a Merleau-Ponty a radicalizar su pensamiento y a formular mejor la originalidad de su planteamiento: el de una ontología indirecta que sigue desarrollando una “filosofía concreta” destinada a superar nuestros dualismos impenitentes (2011: 66).

La filosofía de Merleau-Ponty experimenta una transición que va, siguiendo a Saint Aubert, desde una fenomenología cuya atención recae sobre el cuerpo propio, hacia una ontología que toma como elemento central la dimensión que subyace a lo sintiente y lo sentido, aquello que Merleau-Ponty denominará carne (*chair*). Así, la ontología de la carne de Merleau-Ponty describe el nacimiento y la negatividad comunes tanto del cuerpo propio como del mundo, del sí mismo y de los demás, “en una notable atención -cada vez más conjunta- a la vida perceptiva y a la vida deseante” (Saint Aubert: 2011: 69).

Se trata de desvelar la vida misma de lo sensible, el tejido y la textura de la estesiología ontológica, del ser que trasparece no por una vivencia cogitativa, ni como noesis intencional, sino mediante una relación de entrecruzamiento entre lo sintiente y lo sentido. Por lo tanto, rehabilitar lo sensible significa encontrar su movimiento originario. Aquí es donde se entreteje el espesor o el “desdoblamiento” de lo sensible, sus interminables “pliegues” y “repliegues”. Dicho movimiento está atravesado de múltiples relaciones que, para Merleau-Ponty, componen el tejido mismo de lo sensible.

De esto surge una fundamental interrogante, y es que, si la ontogénesis de lo sensible se comprende como una dimensión de análisis más arcaica que su presentación fenomenológica, entonces se requiere mostrar el modo en que es posible dilucidar el sentido de la experiencia vivida. Como se ha movilizad desde una matriz fenomenológica hacia una ontogenética, no basta con sostener que el sentido responde a una donación originaria desde la actividad de una conciencia intencional; es preciso encontrar nuevas rutas. En las notas del curso titulado

---

<sup>13</sup> En su importante estudio titulado *Merleau-Ponty's Ontology* (1988), el profesor Dillon abordó precisamente este punto. Aún más, en esta investigación sostiene que ya en *Fenomenología de la percepción* hay una ontología implícita referida a la dimensión intersubjetiva que se desarrollará luego en *Lo visible y lo invisible*.

*El mundo sensible y el mundo de la expresión* (1953) Merleau-Ponty se refiere críticamente a esta interrogante y a la urgente necesidad de reformular el modo en que se plantea la génesis del sentido:

*Referencia a trabajo sobre la percepción.* Hemos intentado un análisis del mundo percibido que lo distingue en lo que tiene de original en oposición al mundo de la ciencia o del pensamiento objetivo. Pero este análisis estaba con todo organizado en función de conceptos clásicos como: percepción (en el sentido de posición de un objeto aislable, determinado, considerado como forma canónica de nuestras relaciones con el mundo); consciencia (entendiendo por esto el poder centrífugo de *Sinn-gebung* [donación de sentido] que encuentra en las cosas lo que ella misma ha puesto); síntesis (que supone elementos a ser reunidos) (por ejemplo, problema de la unidad de las *Erlebnisse* [vivencias]); materia y forma del conocimiento (2020: 9-10).

La solución a la interrogante se encontrará en el concepto husserliano de *Stiftung*, que Merleau-Ponty traducirá como “institución” y que recogió de su estudio de *El origen de la geometría e Ideas II*. El concepto de *Stiftung* cumple un rol operativo fundamental en la etapa genética del pensamiento de Husserl, puesto que permite dar con la fundación y refundaciones de sentido en campos que desbordan la pura actividad individual de la conciencia intencional, como lo es por ejemplo el campo de las formaciones culturales y, para el caso de Husserl, especialmente, el de la geometría.

En otras palabras, la noción de institución (*Stiftung*) recubre precisamente la problemática de la génesis y la consolidación de sentidos tanto en la esfera personal como interpersonal, involucrando una reflexión sobre la formación del sentido y el horizonte histórico implicado. En la presentación de las notas de curso que se han titulado *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*, Claude Lefort escribe:

De la percepción, del conocimiento, de la acción, Merleau-Ponty ya sostuvo que no derivan de las operaciones del Sujeto. Sólo damos sentido a lo que aparece al responder a una solicitud externa, siguiendo una orientación que nos impone un cierto «campo», el que comporta niveles, dimensiones y abre a sus horizontes. Las cosas

mismas no se dan sino bajo perspectivas y, por poco que queramos describirlas, exceden los límites de lo observable, se revelan inagotables (2012: XXVII).

Efectivamente, la fenomenología describe una infinitud de perspectivas en torno a la finitud de las cosas que aparecen intencionalmente, es decir, la experiencia captada del mundo aparece por escorzos que van concatenándose hasta abstraer su dimensión de idealidad, su dimensión esencial y objetivante de las cosas mismas. Sin embargo, esta descripción, desde la perspectiva crítica merleau-pontiana, se mantendría en el ejercicio de una conciencia constituyente, donadora de sentido que aparece como operación primordial de la subjetividad.

Es por lo que la excedencia de los límites de lo observable o la infinita experiencia de lo finito, desde ahora, se piensa no como donación intencional de sentido, ni como operación originaria de una subjetividad. Esta excedencia debe ser planteada como una instauración de sentido que desborda la propia subjetividad porque, de hecho, ésta solo es comprensible a partir de una institución de sentido previa. En otras palabras, el sentido de la experiencia es inagotable no porque pueda acceder intencionalmente desde distintos puntos a una misma cosa, sino porque aparece desde una dimensión genética fundadora tanto de mi subjetividad como del mundo trascendente.

Con esto, adquiere relevancia la cuestión metodológica respecto de la génesis del sentido, debido a que la experiencia que informa el análisis fenomenológico es, precisamente, el de nuestra relación natural con el mundo, consolidando la objetividad de esta experiencia en una ideación trascendental que aparece con el proceder reductivo de la fenomenología. Desde la perspectiva ontogenética de Merleau-Ponty se pone en discusión el proceder reductivo mismo de la fenomenología, por cuanto la objetividad de la experiencia no aparece como reducción (eidética y trascendental), sino, como el propio Husserl describe en los textos inéditos consultados por Merleau-Ponty, a la manera de una sedimentación histórica que instituye sentidos.

En el texto intitulado “Posibilidad de la filosofía” (1958) Merleau-Ponty, a propósito del proceder reductivo de la fenomenología, escribe:

Lo que nos enseña ya lo sabíamos en la actitud natural, gracias a la ‘tesis del mundo’. Lo que la investigación de Husserl saca a la luz es la infraestructura corporal de nuestra relación con las cosas y con los otros, y parece difícil ‘constituir’ estos materiales brutos a partir de las actitudes y las operaciones de la conciencia, que atañen a otro orden, cual es el de la teoría y la ideación (2016: 95).

La ontogénesis merleau-pontiana piensa el estatuto del sentido, de acuerdo con lo señalado, a partir de una apertura originaria que es incluso previa a la organización subjetiva del cuerpo propio y de su actividad intencional. Por esto, es necesario pensar el sentido más allá de una filosofía de la conciencia, del cogito tácito y de una conciencia perceptiva. Es necesario pensarlo a modo de rehabilitación de lo sensible que plantea el sentido desde un lugar instituyente previo al vivenciar de la conciencia subjetiva.

Se trata de una perspectiva radicalizada de la fenomenología que conduce hacia una dimensión ontológica, ontogenética que parte desde la experiencia natural-sensible previa a toda actividad constitutiva. Podría pensarse esta perspectiva radicalizada en la medida en que toma el primado de la percepción husserliano como condición primaria y dimensión arcaica desde donde transluce todo sentido: “incluso tocando las cosas, sabemos de ellas, en la actitud natural, mucho más de lo que la actitud teórica puede decirnos, y sobre todo lo sabemos de otra forma” (Merleau-Ponty, 1964: 199-200).

Esto, debido a que el estatuto sensible del mundo, como se ha señalado, no se presenta como cosas dadas a una conciencia, ni como en-sí opacos a la espera de una conciencia que les ilumina e invista de sentido. El estatuto sensible del mundo se despliega como una *relación* siempre abierta y movediza que define al ser en el contacto con las distintas dimensiones que perfilan un mundo circundante. No se trata de una ontologización del mundo natural, sino de una descripción del ser que aparece en el mundo natural, precisamente, por medio de sus distintas dimensiones significativas.

Este proceso es lo que Merleau-Ponty define bajo la forma de “destellos de mundo” por cuanto el sentido del mundo se da especificado de un modo, aunque siempre puede darse de otros modos. El sentido es originariamente destello, no una estabilización idealizante. Al respecto, en una de sus notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* el filósofo escribe:

La percepción no es primero percepción de *cosas*, sino percepción de los *elementos* (agua, aire...) de *destellos del mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, yo me deslizo entre esos «elementos» y entonces me encuentro en el *mundo*, me deslizo de lo «subjetivo» al Ser (Merleau-Ponty, 2010: 193).

## 2.2. De qué hablamos cuando hablamos de virtualidad

Ahora bien, esta perspectiva ontogenética, que Merleau-Ponty descubre a partir de su lectura de los inéditos de Husserl, no se encuentra exenta de interrogantes y problemáticas que deben ser resueltas. La condición de posibilidad de todo cuerpo que habita el mundo es el de abrirse a la sensibilidad, estar expuesto a *ser sensible*, habría que preguntar, por lo tanto, cómo y por cuales medios ocurre esta exposición sensible al mundo. Aún más, si la experiencia del mundo no es más que “destellos” de dimensiones que forman las cosas: ¿es posible describir la génesis de este aparecer destellante del sentido?

Dar respuesta a estas interrogantes no es una tarea sencilla, de hecho, podría decirse que configuran las investigaciones que llevaba a cabo Merleau-Ponty al momento de su abrupto fallecimiento. La ontogénesis, o perspectiva ontológica a la que conduce la fenomenología merleau-pontiana, describe el sentido como relación abierta por cuanto no es posible una aprehensión idealizante de las cosas del mundo. En este contexto, todas las experiencias de las que informamos en el mundo se mantienen, ontológicamente, sostenidas en un horizonte latente de sentido.

Por tal razón, es preciso pensar la condición sensible no solo como la *presencia* tanto de mi cuerpo como del mundo que me rodea, sino también como la posibilidad inherente de una ausencia fundadora, de un horizonte silente que permite el aparecer de dicha presencia. Lo sensible, consecuentemente, “no son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibujan, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia” (Merleau-Ponty, 1964: 209).

Este pasaje de “El filósofo y su sombra” invita a pensar la rehabilitación ontológica de lo sensible más allá de una “presencia sensible” en medio del horizonte del mundo. De hecho, ofrece una reflexión sobre este horizonte mismo por cuanto es el lugar donde permea toda presencia, todo ser-en-el-mundo. El “destello del mundo”, el “hueco” y esa “ausencia”

permiten plantear cierto reverso de lo sensible, una dimensión genética que interroga acerca de la sensibilidad en una capa fundadora, una capa latente que posee ya un sentido virtualmente.

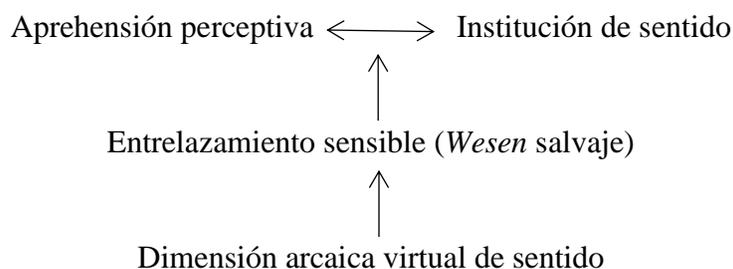
Pero ¿qué relación se establece entre la descripción del sentido a partir de la sensibilidad y una actividad virtual originaria? Bueno pues, desde el terreno de la reflexión ontogenética merleau-pontiana notamos que la relación entre sintiente y sentido, entre cuerpo y mundo, se abre de acuerdo con una experiencia perceptiva que muestra una presencia no definitiva del mundo, una presencia que solo muestra un momento determinado que captamos por medio del aparato sensitivo que anima el cuerpo propio. En otras palabras, nuestra experiencia natural del mundo no es una experiencia totalizante ni totalizadora, sino una experiencia esbozada como arista que sobresale de un horizonte contenedor, de un campo de sentidos que se mantienen latente.

Cuando mi atención se centra en una experiencia determinada del mundo, al momento de escribir estas líneas, por ejemplo, el contacto sensible con el mundo no es absoluto, sino solo parcial en la medida en que mi atención se posiciona sobre el teclado y la pantalla de mi computadora. Sin embargo, el teclado y la pantalla se muestran solamente porque, tras de sí, hay un horizonte de experiencias siempre abiertas que, de momento, se mantiene silente, latente. Bastaría con que detenga mi escritura un momento y encienda un cigarrillo para que mi campo experiencial se desplace y el mundo interactúe de otro modo con mi cuerpo, mostrándome la avenida ruidosa que está a mi costado derecho, las mascotas paseando por el parque y el cerro iluminado al final del paisaje, como queriendo clausurar el horizonte.

Ocurre, en este caso, que la interacción sensible con el mundo aparece como una presencia *no sustancializada*, como presencia que constantemente está modificándose, desplazándose y abriendo nuevos puntos de referencia respecto del horizonte que las envuelve. De algún modo, el vivenciar natural del mundo se da bajo la forma de un “yo tengo” (experiencia de la computadora), que solo es resultado de un “yo tendría” (un cigarrillo, una mascota jugando, un cerro iluminado).

Este proceso de (trans)formación del sentido es lo que será planteado desde la noción de virtualidad, esto es, el modo en que la sensibilidad del ser transluce desde un horizonte que,

aunque silente y latente, opera como condición de posibilidad para tal experiencia. Entonces, la relación entre el fundamento sensible del sentido y su devenir virtual consiste en que la capa originaria y arcaica que la ontogénesis merleau-pontiana adquiere una presencia en el mundo -un destello de mundo- a condición de un *hacerse virtualmente* o, mejor aún, de un transitar entre la presencia y la no-presencia.



Es importante notar que las reflexiones en torno a lo virtual aparecen en Merleau-Ponty ya en *Fenomenología de la percepción*. En el contexto de esta obra Merleau-Ponty utiliza la palabra “virtual” para dar cuenta de la experiencia corporal proyectiva del mundo y del mundo percibido mismo como suelo proyectivo. Por ejemplo, un rasgo primario de la corporalidad humana consiste en que cada estimulación corpórea despierta en el sujeto una especie de “movimiento virtual”, un desplazamiento proyectivo en un campo abstracto.

En este sentido, la concepción de “virtual” se aplicará a toda variación que pueda efectuarse sobre el ámbito de lo considerado como real, como cierta superación de la facticidad del cuerpo propio. En otras palabras, se definen como virtuales aquellos “procesos de derivación que se pueda efectuar a partir de la combinación de elementos reales, toda ficción, toda fantasía, todo proceso en el que se recombina ese material que consideramos como real” (Conde, 2007: 302). Lo real, por lo tanto, se encuentra siempre entrelazado con lo virtual.

La virtualidad como horizonte desde donde se pliega lo real, no se postula ni como ser pleno ni como puro no-ser, de hecho, no es realidad como tal (pensada como experiencia presencial) o pura posibilidad. La virtualidad es la *realidad propia de lo posible* que se expresa como “apertura” de lo que ya existe instituido y como “inherencia” al ser sensible del mundo. En la obra póstuma *Lo visible y lo invisible* se plantea esta cuestión a partir del modo en que lo visible se trasluce desde un fondo indiferenciado, esto es, como lo visible se diferencia desde un horizonte operacionalmente virtual.

Merleau-Ponty se refiere a una “potencia de lo visible” (2010: 131) que permite la diferenciación entre la visualidad del mundo y un horizonte invisible: una virtualidad de lo visible “que ‘está en él’, pero que no es él” (2010: 113). Existe una especie de doble constitución entre la visualidad de la experiencia real y el horizonte virtual que se mantiene como fondo. En la sugerente tesis titulada *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia* (2008) Emmanuel Alloa se ha referido sobre esta relación constitutiva, señalando que la desaparición de lo visible en los límites del campo experiencial “no es una negación como agujero de sombra, es el pliegue que se deshace, figura sobre fondo que deviene fondo sin figura” (2009: 115).

Este pliegue que forma las figuras visibles no se origina, a su vez, en una interioridad ciega, en una experiencia acabada en sí misma; siempre está en el afuera, en el hueco del pliegue, en el *contacto lateral* que configura el sentido del horizonte abierto de experiencias. La visualidad actual de mi computadora, por ejemplo, no es más que un pliegue experiencial de un tejido que lo subtiende y que permite el despliegue y repliegue de nuevas visualizaciones: el parque, las mascotas, el cerro. Por lo tanto, la “desaparición de lo visible” no conduce hacia la invisibilidad, sino hacia el horizonte mismo que constituye el tejido sensible y la trama de lo visible.

La experiencia que tenemos de la realidad adviene desde un “foco virtual” (Alloa, 2009: 115) que permite la diferenciación visual del mundo. De allí que se comprenda la virtualidad como operatividad fundante y originaria de la rehabilitación ontológica de lo sensible, porque esta rehabilitación solo es posible en cuanto lo sensible se comprenda a modo de esencial apertura y potencialización de la experiencia real. Habría que pensar la virtualidad como el principio de la génesis del sentido y no el efecto de un mundo dado. En relación con este fundamental punto se lee en *Lo visible y lo invisible*:

No hay más esencias por encima de nosotros, objetos positivos ofrecidos a un ojo espiritual, pero hay una esencia por debajo de nosotros, nervadura común del significante y del significado, adherencia y reversibilidad del uno a otro, como las cosas visibles son los pliegues secretos de nuestra carne, y nuestro cuerpo, sin embargo, es una de las cosas visibles (2010: 109-110).

Efectivamente, la adherencia de la carne a la sensibilidad es la visibilidad misma del mundo y la reversibilidad entre lo sintiente y lo sentido, entre mis ojos y la computadora que tengo enfrente. Es el horizonte replegado como experiencia que poseo actualmente y que se mantiene siempre abierta a la posibilidad de quedar desplazada de un momento a otro. Mikel Dufrenne, en un registro cercano al de Merleau-Ponty, se ha referido a este horizonte virtual desde una operatividad genética: “Lo virtual comanda lo actual: la anterioridad de lo virtual [...] no es solamente lógica, inaugura una cronología” (2010: 135).

El desafío que emerge desde este planteamiento, entonces, apunta hacia la comprensión del sentido haciéndose (*le sens se faisant*) a partir de un horizonte siempre virtual. Reflexionar esto permite pensar el sentido en su dimensión sensible que aparece a condición de cubrir dimensiones virtuales. De hecho, en su primera gran obra Merleau-Ponty ya advertía sobre esto, planteándolo como perspectivas del cuerpo propio:

El hecho de que el espectador y yo mismo estemos ligados uno y otro a nuestro cuerpo equivale, en suma, a esto: que lo que puede dárseme en el mundo de la actualidad, como una perspectiva concreta, solo se le da a él en el modo de la virtualidad (1953: 300).

### 3. Lateralidad del sentido sensible

La emergencia del sentido del mundo, planteada desde una matriz fundamental y originariamente sensible, se *presenta* como pliegue, como nervadura de un campo abierto y expectante de un venir a presencia. Tal caracterización, plantea que la experiencia del mundo circundante, es decir, del horizonte intencional en el cual está inscrito el cuerpo propio, se despliega a partir de un aparecer sensible entre el cuerpo y el mundo. Un aparecer que constitutivamente es acompañado por una estela de sentido sombreado, eclipsado por el contacto sensible que nos informa del mundo.

Resulta fundamental dar cuenta de este proceder de nuestra experiencia significativa, por cuanto es la operatividad del cuerpo propio en un horizonte que, envolviéndolo, lo muestra como inserto desde siempre en este aparecer re-plegado de la experiencia. El cuerpo propio, entonces, forma parte de un horizonte de experiencias que lateralmente se comunican y conforman el sentido de lo real. En otras palabras, el cuerpo propio no se manifiesta como perspectiva por encima de lo real; su perspectiva está en la junción misma que forma la realidad.

En este contexto, adquiere completa relevancia la noción de lateralidad en tanto modo primordial de habitar un mundo circundante presentado como actualidad del cuerpo propio y como desborde hacia mundos circundantes virtualmente presentes. Hablar de lateralidad, consecuentemente, permite llevar a expresión la experiencia aún muda, “poner en palabras cierto silencio” (Merleau-Ponty, 2010: 115). Por esto, *la lateralidad del sentido ofrece una primera aproximación hacia la génesis del sentido sensible* que, como se verá, se anuncia desde el sitio del cuerpo propio, alcanzando una capa aún más primaria y arcaica, la del horizonte mismo que en tanto condición necesaria se mantiene virtual, como un “cierto silencio”.

La experiencia natural que tiene el cuerpo propio no es completa coincidencia con el mundo, ni sobrevuelo de una conciencia trascendental sobre la inmanencia del mundo. Es una relación de tipo lateral que en su despliegue va tejiendo una red sensible que compone el horizonte de mundo en el que se inscribe toda corporalidad viva:

A la distancia infinita o a la proximidad absoluta de un ser que es pura positividad, Merleau-Ponty contrapone un ser que no está cerrado sobre sí mismo, un ser en dehiscencia en relación con el cual no es posible ninguna vista aérea ni ninguna fusión, ya que la distancia que nos separa del ser es también lo que nos une a él. La relación que mantenemos con tal ser no puede sustraerse, puesto que no se introduce sólo por cuenta del sujeto; forma parte del ser mismo, de este ser del que formamos parte sin por ello llegar a ser uno con él (Dastur, 1992: 45).

Aún más, la comunicación lateral exige sostener una horizontalidad estricta en la relación entre cuerpo propio y mundo, entre sintiente y sentido. Si el modo natural de informar el sentido de una experiencia es una nervadura de una capa primordial, entonces es preciso plantear que el cuerpo propio también forma parte de dicha capa primordial. Mejor aún, la lateralidad del sentido implica pensar tanto al cuerpo propio como al mundo desde un suelo originario, común y arcaico que permite la formación de todo sentido.

No debe considerarse este pensamiento de Merleau-Ponty como una intención de sustituir al pensamiento de conjunto como un llamamiento a la fusión con el Ser. Una vez más, la ontogénesis no se propone una fijación del ser, sino todo lo contrario, es la única manera de preservar la trascendencia del ser desde una estructura primariamente horizontal. En efecto, con la ayuda de la noción husserliana de *horizonte*, pero tomando la palabra en su sentido estricto, es decir, no dándole ya el significado de “una potencialidad de la conciencia, sino dando a este término su sentido original [dimensión fundadora del sujeto y del objeto], es como Merleau-Ponty caracteriza el tipo de ser no positivo que debemos pensar como rodeando e incluyendo en él a la persona a la que se abre” (Dastur, 1992: 47-48).

La horizontalidad de la experiencia supone un contacto con el mundo anterior a la actividad donadora de sentido de toda conciencia intencional, anterior a la intelección que la subjetividad practica en su habitar el mundo. Que la experiencia sea horizontal implica, necesariamente, un abrirse natural desde la actividad perceptiva y sensible. Esta lateralidad horizontal de la experiencia es lo que Merleau-Ponty comienza a vislumbrar desde su *Fenomenología de la percepción*, específicamente desde el primado sensible de la intencionalidad motriz del cuerpo propio:

Al decir que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una consciencia, y que toma por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo. Arrimada a la unidad prelógica del esquema corpóreo, la síntesis perceptiva no posee ya ni el secreto del objeto ni el del propio cuerpo, y es por ello que el objeto percibido se ofrece siempre como trascendente, es por ello que la síntesis semeja que se hace en el mismo objeto, en el mundo, y no en este punto metafísico que es el sujeto pensante, es por ello que la síntesis perceptiva se distingue de la síntesis intelectual (Merleau-Ponty, 1993: 247-248).

Es necesario, entonces, revisar esta primera forma en que el cuerpo propio interactúa sensiblemente con el mundo, así se podrá comprender la necesidad del horizonte virtual que opera como condición de posibilidad del tejido sensible. En una fórmula metodológica, es preciso dar cuenta de la horizontalidad del sentido en su dimensión sensible (se dirá, con prioridad en el momento fenomenológico) y, posteriormente, dar cuenta de la capa virtual originaria que subtiende la comunicación lateral (tomando como prioridad el momento ontogenético)<sup>14</sup>.

### **3.1. La intencionalidad sensible como orientación de sentido**

De acuerdo con lo señalado, el cuerpo propio se inscribe y reconoce en medio de un mundo no desde una actividad intelectual, desde una conciencia puramente cogitativa, sino a partir de una encarnación originaria, fundante del cuerpo y de su constitución sensoperceptiva. Para Merleau-Ponty existe primariamente un sentir que da cuenta de una situación actual en el mundo y, posterior a ello, se estructura una dimensión ideal de pensamiento y objetivación de tal experiencia naturalmente vivida. Para pensar, sostiene el filósofo francés, “es necesario ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne” (1964: 191).

Este planteamiento se anuncia desde una metodología primariamente fenomenológica, por cuanto viene a describir la génesis del sentido en la percepción que da cuenta del cuerpo

---

<sup>14</sup> Es importante destacar el aspecto lateral que posee el sentido de toda experiencia posible, puesto que permite la reformulación de la operación genética del sentido y de la relación entre cuerpo propio y mundo. Como escribe el filósofo francés, existe “propagación de esos intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo que yo veo y toco - y esto por la fundamental fisión o segregación del sintiente y de lo sensible que, lateralmente, hace comunicar los órganos de mi cuerpo y funda la transitividad de un cuerpo a otro” (Merleau-Ponty, 2010: 129).

propio en su relación sensible con el mundo. Esta percepción, consecuentemente, es definida como centro de sentido para una existencia encarnada. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty hace de la percepción el *estrato originario* al cual remite toda experiencia posible, desde el momento en que el acto de percibir disuelve el límite entre interioridad y exterioridad, entre subjetividad y objetividad, abriendo una *relación de contigüidad y codependencia entre sujeto percipiente y mundo percibido*.

En este sentido, el primado fenomenológico de la percepción se moviliza desde una capa anterior a la cuestión gnoseológica, en tanto su constitución responde al modo primordial de situarse en medio del mundo. Esto es, la percepción como substrato onto-fenomenológico que remite al sentido de ser-*del*-mundo. En otras palabras, el cuerpo propio no intenciona su relación con el mundo desde una conciencia primariamente gnoseológica, categorial, intelectual; lo hace desde una intención originariamente sensible.

Ahora bien, que la percepción se abra como substrato onto-fenomenológico de ser-*del*-mundo no implica la preexistencia de una especie de “yo trascendental” que se reconoce o materializa corporalmente en el acto de percibir<sup>15</sup>. Al contrario, debido a que la percepción es la intención sensible que da cuenta del mundo, es que antes de remitir a un *yo* lo hace respecto de una relación, de un pliegue o, como señalar Merleau-Ponty, se *despliega* como reversibilidad entre sintiente y sentido. Sobre este punto fundamental escribe Merleau-Ponty:

Debemos poner en tela de juicio, una vez más, la alternativa del para-sí y del en-sí que arrojaba los «sentidos» al mundo de los objetos y deducía la subjetividad como no-ser absoluto de toda inherencia corpórea. Esto es lo que hacemos al definir la sensación como coexistencia o como comunión (1993: 229).

Consecuentemente, la percepción es el puente de interacción entre sintiente y sentido, interacción que no se desenvuelve aprehensivamente desde un yo trascendental, sino que se desenvuelve lateralmente, a modo de comunicación horizontal. El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo

---

<sup>15</sup> En *La Nature* Merleau-Ponty señala que “la relación con mi cuerpo no es la de un Yo puro, que tendría sucesivamente dos objetos, mi cuerpo y la cosa, sino que yo habito mi cuerpo y por él habito las cosas” (1995: 107). Esto revela el sentido que tendrá el cuerpo a lo largo de toda la producción fenomenológica merleau-pontiana, a saber, una sensibilidad corporeizada que se despliega a partir de una intencionalidad motriz, encarnada u operante a partir de la relación con un mundo circundante.

sensible en el sensor<sup>16</sup>. En cambio, existe un entrelazamiento sensible en el *acontecimiento de la percepción*:

Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto o, mejor, mi mirada se *acopla* con el color, mi mano con lo duro y lo blando, y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y la otra sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro. Sin la exploración de mi mirada o de mi mano, y antes de que mi cuerpo sincronice con él, lo sensible no pasa de ser una vaga solicitud (Merleau-Ponty, 1993: 229).

Este pasaje de *Fenomenología de la percepción* invita a comprender la percepción a modo de conciencia perceptiva, por lo que lo sensible, si bien es índice de reversibilidad de la percepción, queda a disposición de que esta “vaga solicitud” se concrete por medio de la interacción del cuerpo propio. Ahora, esto no quiere decir que existe una dación de sentido concentrada en la constitución misma del cuerpo propio, hay más bien preexistencia de una condición *para* la actividad de la conciencia perceptiva: un cogito tácito.

Así pues, dicha concreción no resulta de un proceso primariamente gnoseológico, ni categorial, ni objetivante. La concreción entre lo sensor y lo sintiente obedece a un *habitar motriz del cuerpo* que le permite interactuar con otros cuerpos ya sea animados, ya sea inanimados. Mejor aún, el sentido aparece como resultado de un situarse espacial y motrizmente a partir de la solicitud *de* las cosas y la concreción a la que puede llegar el cuerpo propio.

---

<sup>16</sup> Se explicita aquí la evidente crítica a las premisas ontológicas fundantes del planteamiento sartreano que atraviesa la filosofía merleau-pontiana, en la medida en que Sartre sostiene una oposición (negatividad) entre el para-sí y el en-sí. Sobre esta crítica, escribe Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*: “Sartre piensa en dar cuenta de nuestro acceso primordial a las cosas, siempre sobreentendido en las filosofías reflexivas y siempre comprendido en el realismo como una acción de las cosas sobre nosotros que es impensable. A partir del momento en que yo me concibo como negatividad y el mundo como positividad, ya no hay interacción, yo voy con mi todo por delante de un mundo macizo; entre él y yo no hay punto de encuentro ni punto de contradicción, puesto que él es el Ser y yo no soy nada” (2010: 57). Ya en los análisis de notas de curso afirma que el punto de partida de su filosofía se encuentra “allí donde Sartre tiene su punto de llegada, en el Ser retomado por el Sí mismo - En él es punto de llegada porque parte del ser y de la negatividad y *construye* su unión. Para mí, es la estructura o la trascendencia la que explica, y el ser y la nada (en el sentido de Sartre) son sus dos propiedades abstractas” (2010: 209).

De aquí Merleau-Ponty enfatiza en la noción de *hábito*, en tanto modalidad que tiene el cuerpo vivo de situarse intercorporalmente en un mundo común: “todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo” (1993: 169). Efectivamente, la habitualidad de un espacio perceptivo, de un campo perceptivo, resulta de la relación entre el cuerpo sintiente *acoplado* con el cuerpo sentido. Es, por lo tanto, una intención sensible que opera no en un espacio geométrico-objetivante, sino en un espacio vivido animado por el *contacto* entre cada uno de los cuerpos que circundan y mensuran nuestra experiencia vivida.

En un pasaje clave de la obra de 1945 se destaca este punto, a la vez que abre una distancia definitiva con una estructura trascendental, cuya actividad conduciría a la reflexión fenomenológica hacia un carácter fundamentalmente gnoseológico:

No soy yo quien toco, es mi cuerpo; cuando toco, no pienso algo diverso, mis manos vuelven a encontrar cierto estilo que forma parte de sus posibilidades motrices, y es esto lo que se quiere decir cuando se habla de un campo perceptivo: no puedo tocar eficazmente más que si el fenómeno encuentra un eco en mí, si concuerda con cierta naturaleza de mi consciencia, si el órgano que va a su encuentro está con él sincronizado. La unidad y la identidad del fenómeno táctil no se realizan por una síntesis de reconocimiento en el concepto, están fundadas en la unidad y la identidad del cuerpo como conjunto sinérgico (Merleau-Ponty, 1993: 330).

Con la descripción de un campo perceptivo y la intencionalidad, que opera sensiblemente informando de nuestra relación con el mundo, Merleau-Ponty está volviendo sobre la idea husserliana de corporalidad en tanto grado cero de localización. Esto es, como la distancia originaria que indica todas las distancias del mundo, pero de la cual no es posible suspenderse, distanciarse; grado cero de localización de un campo perceptivo. Es en *Ideas II* donde Husserl profundiza en la noción del cuerpo estesiológico que apertura un horizonte intencional circundante y, con esto, el aparecer de los seres espaciales queda ligada a una localización orientada por el cuerpo propio. En el §41 Husserl escribe:

el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el *punto cero* de todas estas orientaciones [...] Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su

orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia (2005: 198)<sup>17</sup>.

Es de cuidado notar que Merleau-Ponty lee de este pasaje la descripción de un cuerpo estesiológico que da cuenta de su entorno no por un saber-de-sí intencional<sup>18</sup>, sino por un sentir(se) *del* mundo. Y esto, una vez más, remite a la operatividad de una fenomenología cuyo sentido aparece horizontal y lateralmente, como contigüidades de experiencias replegadas en un horizonte intencional. En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty toma como nota ejemplar un sujeto que se habitúa a un bastón como medio de percepción del mundo circundante. En este caso, se muestra que la intención sensible y su estar espacial no responde en primera instancia a un centro egológico absoluto, sino a una relación siempre abierta *por y desde* las cosas circundante, acopladas al cuerpo:

Si quiero habituarme a un bastón, lo pruebo, toco algunos objetos y, al cabo de un tiempo, lo tengo «por la mano», veo qué objetos están al alcance de mi bastón o fuera de su alcance. No se trata aquí de una comparación entre la longitud objetiva del bastón y la distancia objetiva del fin por lograr. Los lugares del espacio no se definen como posiciones objetivas respecto de la posición objetiva de nuestro cuerpo, sino que inscriben alrededor de nosotros el alcance variable de nuestras miradas o de nuestros gestos. Habituarse a un sombrero, a un coche o a un bastón,

---

<sup>17</sup> La conceptualización del cuerpo propio como grado cero de orientación en el espacio aparece en otro de los textos que Merleau-Ponty prestó especial atención en su visita a Lovaina, nos referimos a *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1934). En este texto Husserl escribe: “toda verificación tiene su punto de partida subjetivo y su último anclaje terreno en el yo verificador. La conformación de la nueva ‘representación del mundo’, la del sentido transformador, tiene su primer sostén y meollo en mi campo de percepción y en la presentación del sector del mundo orientado en torno a mi cuerpo como cuerpo central entre los otros, todos dados con su peculiar contenido esencial intuitivo, en reposo o en movimiento, en cambio o permanencia. Una cierta relatividad de reposo y movimiento se ha formado ya a esta altura. Un movimiento es necesariamente relativo cuando es experimentado en relación con un ‘cuerpo-suelo’ percibido como en reposo y con el cual mi organismo corporal se aúna” (1953: 52). Antes, en 1910, Husserl evidenciaba la centralidad del cuerpo respecto de la donación de sentido espaciotemporal, describiendo al Leib como poseedor de “un entono espaciotemporal limitado que percibe de inmediato o bien que recuerda de modo inmediato, retencionalmente” (2020: 79). Y más adelante: “la cosa que cada yo encuentra como ‘su cuerpo’ se distingue de todas las restantes como cuerpo propio [*Eigenleib*] que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la esfera perceptiva actual, que es percibido de un modo propio [...] y es el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósmico” (2020: 81).

<sup>18</sup> Como sería el *yo personal* respecto del *yo puro* en Husserl, para quien el primero es un estrato constitutivo *real*, en tanto opera como “naturaleza imperfectamente *objetiva* que está apercéptivamente referida a un nexo abierto de sujetos que experimentan ‘normalmente’”. Mientras que el segundo es el “sujeto puro de todo *cogito* en la unidad de una corriente de vivencias, en cada una algo absolutamente idéntico, que se presenta y se ausenta y que ciertamente no se origina o desaparece” (2005: 377).

es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo (1993: 160-161).

En la medida en que *soy un cuerpo* y que actúo a través de este en el mundo, las condiciones espaciotemporales no son una suma de puntos yuxtapuestos, ni una infinidad de relaciones de las que mi consciencia efectuaría una síntesis, cuyo resultado sería el reconocimiento de mi cuerpo. La subjetividad corporeizada merleau-pontiana no se encuentra *en* el espacio ni *en* el tiempo, sino que es propiamente *del* espacio y *del* tiempo (*à l'espace et au temps*)<sup>19</sup>. Así pues, la experiencia perceptiva muestra que la orientación, la posición determinada y la dirección de los seres espaciales están presupuestos en nuestro encuentro primordial con el ser. El ser es sinónimo de estar en situación y habituado no como grado cero de localización constituyente del mundo circundante, sino como punto referencial abierto *por* el mundo circundante (Merleau-Ponty, 1993: 267).

De allí que “la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser mismo de cosa, no constituyen dos problemas distintos” (Merleau-Ponty, 1993: 165), son dimensiones co-constituyentes de la cosa y de la experiencia posible de tal cosa. Esta experiencia se da solo a partir de lo que Merleau-Ponty llama una *distancia vivida*, es decir, un vínculo sensible entre las cosas que abren el espacio circundante y mi cuerpo habituado a este mundo, abierto y solicitado por las cosas<sup>20</sup>. Por lo tanto, la espacialidad enquistada en la experiencia vivida trae consigo la reconsideración de los seres espaciales que interactúan con el cuerpo propio.

Los seres espaciales, desde esta perspectiva, permiten una salida -el *estallido hacia el mundo* en clave sartreana-, de tal modo que, desde esta perspectiva, no es posible comprenderlos

---

<sup>19</sup> En *La Nature* Merleau-Ponty vuelve sobre este aspecto fundamental de su filosofía haciendo referencia a *Ideas II*: “Así, yo me toco tocando, realizo una especie de reflexión, de *cogito*, de captación [*saisie*] de sí por sí. En otros términos, mi cuerpo deviene sujeto: él se siente. Pero se trata de un sujeto que ocupa espacio” (1995: 107).

<sup>20</sup> Esta idea aparece en Husserl, pero con un importante contraste, dado que para Husserl esta solicitud es referida siempre a las vivencias intencionales propias del yo puro: “El yo tiene frente a sí el mundo circundante, y justo como mundo de cosas *natural* y como mundo *personal*, del cual él es miembro personal [...] El yo ejecuta hacia lo primero circunmundano que le es dado, hacia lo cósmico y lo *personal* que le hace frente perceptivamente, ciertas maneras de comportamiento, activas, valora, desea, actúa, configura creativamente, o se comporta teóricamente experimentando e investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente, experimenta ‘efectos’ de las cosas y las personas, se siente determinado por ellas a una valoración positiva o negativa, a un deseo o una aversión, etc. Se encuentra ‘influido’ por las personas, ‘se guía por ellas’, recibe órdenes de ellas o les da órdenes a ellas” (2005: 378).

como meros en-sí opacos, sino como *nudos significativos que mundanizan al cuerpo propio*. En *El mundo de la percepción* el filósofo francés escribe respecto de las cosas que espacializan al cuerpo propio:

Las cosas no son simples *objetos neutros* que contemplamos; cada una de ellas simboliza para nosotros cierta conducta, nos la evoca, provoca por nuestra parte reacciones favorables o desfavorables, y por eso los gustos de un hombre, su carácter, la actitud que adoptó respecto del mundo y del ser exterior, se leen en los objetos que escogió para rodearse, en los colores que prefiere, en los paseos que hace (2008: 30).

A partir de la actividad intencional primariamente sintiente que describe Merleau-Ponty, entreverada en la experiencia viva del cuerpo propio, adquiere relevancia el modo en que se desenvuelve la relación sensible con el mundo circundante. Como se ha señalado, desde una orientación lateral con las cosas que pueblan el campo perceptivo del cuerpo propio. Es necesario, entonces, detenerse en la descripción merleau-pontiana respecto del espacio sensible que constituye el campo perceptivo, debido a que es el sitio donde se moviliza tanto el cuerpo propio actual, como el cuerpo propio virtual.

### **3.2. Espacialización sensible y sensibilidad espacial**

Con lo señalado hasta aquí, es posible articular tres aspectos fundamentales en relación con el sentido que colorea la experiencia natural e inmediata que el cuerpo propio posee del mundo circundante:

- (i) La perspectiva fenomenológica merleau-pontiana es tributaria de una intencionalidad sensible operante (*fungierende*). Esto es, una intencionalidad donde el aparecer del objeto no responde a actos puros de conciencia, sino a *nudos de significaciones*.
- (ii) El sentido de lo trascendente no es constitución de lo positivo *ante* el cuerpo propio, ni relación que va *desde* una conciencia transparente a un en-sí opaco. Es un entrelazo horizontal que informa de lo trascendente lateralmente, tejiendo el horizonte de mundo.

- (iii) Es decir, el sentido de la relación entre sujeto y objeto se despliega sobre un subsuelo preobjetivo, presubjetivo y prelógico, es lo que Merleau-Ponty utiliza para describir la actividad perceptiva y que, posteriormente desde una perspectiva ontogenética, recibirá el nombre de elemento (*élément*) de la carne (*chair*).

De acuerdo con esto, la cuestión sobre el sentido, en su aparecer inmediatamente dado a la experiencia del cuerpo propio, remite a la percepción en la medida en que, a la vez, informa de la constitución estesiológica del sí mismo y lo despliega *espacializándolo* en medio de las cosas. Resulta fundamental esta concepción que presenta Merleau-Ponty acerca de la percepción, puesto que permite reflexionar la operación fenomenológica del sentido más allá de una filosofía de la conciencia. En este caso, ofrece una reflexión sobre la relación primaria y originalmente lateral y horizontal entre el cuerpo propio (*espacializado*) y las cosas (*espacializantes*). En una bella fórmula describe Merleau-Ponty esta relación:

Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido en las cosas y éstas están investidas en él (2008: 31).

Ahora bien, en su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*, redactada a partir de 1938 pero publicada en 1942, Merleau-Ponty advierte la necesidad de plantear una relación lateral y no frontal entre el cuerpo vivo y las *cosas* que lo espacializan. En el lenguaje de esta obra, Merleau-Ponty afirma que la relación entre el organismo y su medio no obedece a una causalidad lineal, sino a una de tipo *circular* (1953: 33). Esta nueva causalidad repercute en el modo en que el cuerpo propio habita el mundo, dando prioridad a una espacialidad vivida que sigue el modelo de la intencionalidad sensible y no el de una intención cogitativa-categorial:

La forma es una configuración visual, sonora, e incluso anterior a la distinción de los sentidos, donde el valor sensorial de cada elemento se determina por su función en el conjunto y varía con ellas. Los umbrales de la percepción cromática son diferentes en una misma mancha de color según se la perciba como ‘figura’ o como ‘fondo’. Esta misma noción de forma permitirá describir el modo de existencia de los objetos

primitivos de la percepción. Son, decíamos, antes que, conocidos como objetos verdaderos, vividos como realidades (Merleau-Ponty, 1953: 237).

La conceptualización figura-fondo le permite a Merleau-Ponty aproximarse a una experiencia del mundo que no es colección de objetos dis-puestos a mi alrededor. Más fundamental, el mundo circundante se abre como horizonte (fondo) donde aparece una figuración que mensura nuestra experiencia de este mundo. Siendo índice, por lo tanto, no solo de la figura espacial, sino también de nuestra experiencia vivida respecto de esta y de nuestra localización. Es decir, el sentido que adviene con el par figura-fondo es un sentido que se dibuja como pliegue del aparecer figural del fenómeno de percepción.

La figura es lo que destaca de un fondo indeterminado que, aunque virtualmente, siempre ofrece nuevas posibles figuras. Retornando a esta idea Lefort comenta el planteamiento merleau-pontiano:

El árbol que tengo delante de mí no es visible sino porque irradia visibilidad, sino porque hace surgir al mismo tiempo que él la casa, la carretera, el cielo, un paisaje entero con el que está ligado con tanta seguridad como que se mantiene en pie absorbiendo la salvia de la tierra. El paisaje que ahora mi mirada abarca solo es visible porque desborda por todas partes más allá de lo que veo de él, porque da a ver lo que aún no veo de él (2012: 52).

Lefort destaca el carácter horizontal del sentido sensible inscrito en la idea de un ser espacial: el sentido no aparece como donación intencional operativa de un yo trascendental, pero tampoco como experiencia perceptiva de una subjetividad encarnada. Antes, remite a un trasfondo desde donde resaltan los seres espaciales y, en estricto rigor, todas las dimensiones de sentido que mensuran un mundo circundante. Allí radica la importancia de sostener una espacialidad sensible de la experiencia, pues “lo propio de lo sensible es el ser a distancia [*écart*] o en exceso [*excès*] respecto de sí mismo, de darse más allá de lo que es dado por sí” (Barbaras, 1998: 301). De hecho, es debido a la inagotabilidad de todo horizonte que “garantiza a su retorno la trascendencia de lo sensible” (1998: 301). En base a dicha vuelta o retorno (*tour*), Merleau-Ponty encuentra la necesidad de un suelo y horizonte originarios, de una familiaridad *elemental* como dimensión de las dimensiones de sentido.

Por tanto, la experiencia del mundo aparece como horizonte, tejido lateral o contigüidad perceptiva de *figuras* que encadenan una espacialidad sensible que, a su vez, no tendría sentido plantearla como ajena al cuerpo que la percibe. Que la percepción sea una comunión implica, a partir de lo señalado, una circularidad intencional, un espiral (recordando la metáfora de Fink) que envuelve la experiencia vivida del cuerpo estesiológico, su habitualidad, situacionalidad y mundanización solicitada por las cosas<sup>21</sup>. Esta idea será retomada como guía metodológica en las notas de curso de *Lo visible y lo invisible* (1964):

Hay un círculo del tocado y del tocante, el tocado aprehende al tocante; hay un círculo de lo visible y del vidente, el vidente no carece de existencia visible; hay incluso inscripción del tocante en lo visible, de lo vidente en lo tangible y, de manera recíproca, hay finalmente propagación de esos intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo que yo veo y toco - y esto por la fundamental fisión o segregación del sintiente y de lo sensible que, lateralmente, hace comunicar los órganos de mi cuerpo y funda la transitividad de un cuerpo a otro (2010: 129).

La horizontalidad entre lo sintiente y lo sentido en la perspectiva fenomenología merleau-pontiana, se muestra como hoja de ruta para que la percepción advenga como acontecimiento, como actividad genética del sentido que desborda toda pretensión de ser reducida a un tipo de conciencia fundamental (conciencia perceptiva). La percepción es apertura hacia una

---

<sup>21</sup> En relación con este importante punto, en su artículo publicado el año 2023 titulado “From Structure to Style. Merleau-Ponty”, Abbed Kanoor ha revisado la relación que existe entre el comportamiento de un organismo vivo y su medio circundante desde la filosofía merleau-pontiana. En este trabajo, Kanoor destaca la idea de *situación* que abre la comprensión del comportamiento de un órgano de acuerdo con estructuras determinadas. Allí el autor escribe: “Merleau-Ponty busca la relación con el todo del estado orgánico y que no se encuentra en la ‘causalidad lineal’ sino en la ‘causalidad circular’. Para comprender la causalidad circular, debemos ir más allá de la imagen clásica que ofrecen el empirismo psicológico, por un lado, y el atomismo fisiológico, por otro. Son dos caras de la misma moneda, según la cual el organismo ya dispone de una caja de herramientas de instrumentos sensoriomotores y los aplica en respuesta a excitaciones locales. Hay que renunciar a esas estructuras ontológicas preestablecidas para preparar el campo de observación de lo que Merleau-Ponty llama ‘el teatro donde se desarrolla un proceso cualitativamente variable’. Tenemos que sustituir la imagen del estímulo distinto y aislado que excita el reflejo distinto y aislado por el concurso de una multitud de condiciones externas, todas ellas susceptibles de ser llamadas causa de la reacción. Explicar la actividad del sistema nervioso mediante un flujo directo desde los receptores sensitivos hasta los órganos efectores (‘fenómenos longitudinales’) no nos ayuda a captar la complejidad del comportamiento orgánico. Debe sustituirse por una perspectiva que tenga en cuenta una preselección de las condiciones externas a través de factores como el valor biológico del estímulo, la forma, la estructura y la configuración (‘fenómenos transversales’). No es el estímulo individual, sino la estructura de la situación, lo que crea la reacción” (2023: 13).

“cosa percibida” *presente* como anterior a su operación, como *verdadera* antes de su encuentro.

De aquí se afirma la preexistencia del mundo en tanto que horizonte de los horizontes, precisamente porque es proto-principio<sup>22</sup>, porque el cuerpo que percibe se encuentra ya comprometido con el ser mediante *campos perceptivos*: “Lo que viene a estimular el aparato perceptivo [la intencionalidad circular en el registro de *La estructura del comportamiento*] despierta entre él y el mundo una familiaridad primordial, que nosotros expresamos al decir que lo percibido existía antes de la percepción” (Merleau-Ponty, 2015: 123-124).

En las notas de curso de *Lo visible y lo invisible* es donde Merleau-Ponty problematiza el modo en que una comprensión ampliada de la percepción permite una reconsideración de la intencionalidad operante y su estatuto sensible. Ahora, la prioridad onto-fenomenológica, se abre hacia una dimensión de sentido previa, aquello que Merleau-Ponty denomina *elemento fundante del ser*. En estas notas Merleau-Ponty sostiene que

Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo vidente sustenta ese cuerpo visible, y todos los visibles con él. Hay inserción recíproca y entrelazamiento de uno en el otro. O más bien, si debemos renunciar una vez más al pensamiento por planos y perspectivas, hay dos círculos, o dos torbellinos, o dos esferas, concéntricas cuando yo vivo ingenuamente y, cuando me interrogo, débilmente descentradas una respecto de la otra (2010: 126).

Aparece la necesidad de postular una dimensión previa y fundante del acto subjetivo de percepción, en la medida en que el acceso a los seres espaciales obedece a un subsuelo común que permite el reconocimiento no solo de la “cosa trascendente”, sino de mi cuerpo que (se)

---

<sup>22</sup> Una vez más en este punto Merleau-Ponty es lector atento de los manuscritos inéditos de Husserl en la época de su visita a Lovaina. Es sabido que el francés accedió a la lectura de *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, donde el padre de la fenomenología describe el mundo como proto-principio de apertura de todo horizonte. Allí Husserl comienza sosteniendo que la apertura del mundo está “como ‘virtualidad de horizonte’ no enteramente conceptualizada ni representada, pero ya formada implícitamente. El carácter abierto del paisaje -saber que finalmente llegaré a las fronteras de Alemania- entonces sigue paisaje francés, danés, etc. Yo no he recorrido ni conocido lo que queda en el horizonte, pero sé que otros han conocido un pedazo más allá, y entonces aún otros, un pedazo más -representación de la síntesis de los campos actuales de experiencia, la que restablecida medianamente proporciona la representación de Alemania en el marco de Europa, de esta última, etc.- finalmente la tierra” (1953: 49). La descripción de Husserl va desde la comprensión de la Tierra como un “cuerpo esférico” que opera como “suelo de todos los cuerpos”, hasta una dimensión constitutiva trascendental de la experiencia espacializada de los cuerpos físicos circundantes.

siente mundanizado. Tal como Merleau-Ponty sostendrá en *La Nature* (1968) no existe coincidencia entre mi cuerpo y las cosas, sino coexistencia y entrelazamiento referida a un fundamento previo, el elemento de la carne (*chair*) (1995: 90). Esta conceptualización de *carne* comprende aquello percibido a través de la *visibilidad*, en tanto fenómeno multidimensional (ubicación espacial, distancia respecto de mi cuerpo, coloración, temporalidad, etc.) donde se lleva a cabo la *relación originaria* entre el mundo y el cuerpo propio<sup>23</sup>.

El acontecimiento de la percepción devela la esencia de los seres espaciales a través de la sensibilidad del cuerpo propio *percipiente-perceptor*, a la vez que pone en evidencia esta dimensión previa y fundante del espacio que habita tanto el sujeto como el objeto. Es necesario, consecuentemente, plantear la percepción como “reversibilidad de la experiencia de la sensibilidad, donde reconocemos la textura total que compone los objetos (carne del mundo) a partir del cuerpo propio que es la posibilidad y potencialidad de experimentar ese mundo de objetos (carne del cuerpo)” (González, 2022: 21).

Esto evidencia que tanto el mundo circundante como el cuerpo propio se encuentran en una relación de reciprocidad indivisible, no sólo operando como complementos significativos el uno respecto del otro, sino también como modalidades sensibles *espejeantes*. De esta manera, es impensable la existencia de un cuerpo vivo (*Leib*) sin un mundo circundante que orienta y localiza el habitar corporal, y, a su vez, no es posible el aparecer de un mundo sin un cuerpo que lo instrumentaliza, delimita, mensura y siente.

Ahora bien, es pertinente señalar que la caracterización de la percepción como relación horizontal y lateral del mundo sensible ha sido objeto de importantes críticas. Henry ha observado en el planteamiento merleau-pontiano un problema respecto de las premisas ontofenomenológicas que aparecen justificando la noción de carne o elemento que subtiende toda

---

<sup>23</sup> Resulta pertinente notar que la articulación de la percepción como *relación originaria* que remite a un fundamento o dimensión fundante está ligada al anonimato perceptivo planteado por Merleau-Ponty en sus primeros trabajos. En tanto que la percepción no remite a un acto de conciencia, ni a una síntesis trascendental, ni al vivenciar de un *yo puro* es presentada como: “1. Una atmósfera de generalidad y [que] se nos da como anónima [...] Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada. De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo. [...] 2. La sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad” (1993: 230-231).

experiencia. La crítica de Henry se dirige hacia un injustificado desplazamiento de la estructura trascendental de constitución por la descripción de lo constituido, especialmente, en la dinámica entre sintiente/sentido, tocante/tangible, vidente/visible, es decir, en la reversibilidad perceptiva. Así, no cabe hablar de fenomenología (mucho menos de una de tipo genética), sino de un peligroso realismo ingenuo (2001: 153)<sup>24</sup>.

De hecho, la crítica de Henry encuentra en el planteamiento husserliano de la corporalidad trascendental su argumento central. Esto, por cuanto Henry retorna al espacio de cuerpo trascendental como apertura sensible:

Dado precisamente que el cuerpo trascendental que siente con todos sus sentidos nos abre al mundo, todo lo que él permite sentir -y, así, él mismo en calidad de cuerpo sintiente, aunque igualmente susceptible de ser sentido por sí mismo- se ubica en el mundo como objeto sentido (2001: 156).

En este contexto, desde Henry el análisis fenomenológico del cuerpo -y de la percepción- se distancia de cualquier tipo de “monismo fenomenológico” (2001: 156), como sería la cuestión de la reversibilidad (o la tematización de pliegue) propia de Merleau-Ponty. En el §21 de *Incarnation* (2000) Henry escribe:

Al mundo, susceptible de devenir cuerpo trascendental -de tocado a tocante- resulta lo Sensible de Merleau-Ponty: Sintiente/sentido, Tocante/tangible, Vidente/visible, todo a la vez y de consuno, el enlace, esa entidad tan ecléctica como inconcebible que pretende definir la única realidad, la realidad del mundo -aparecer y contenido confundidos-, el mundo sensible, la carne del mundo. No se trata de dos momentos homogéneos, de modo que el Vidente ‘se encarna’ en lo visible, que a su vez se ‘enrosca alrededor del Vidente’, sino de uno solo, el de la realidad, de manera que,

---

<sup>24</sup> La crítica de Henry a Merleau-Ponty que aparece en *Incarnation* es metodológicamente fundamental, dado que apunta a la estructura de sentido de la última etapa de Merleau-Ponty. Incluso, Henry se cuestiona sobre la escritura misma de este “último” Merleau-Ponty que, eventualmente, podría haberlo extraviado de la rigurosidad filosófica: “¿acaso Merleau-Ponty no terminó engañado por su prestigiosa escritura, hasta el punto de reemplazar el análisis filosófico por unos sistemas de metáforas?” (2001: 153).

Sobre la crítica de Henry al estatuto de lo sensible y la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty se sugiere revisar el texto de Serban, Claudia. (2012). “La description de l'érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans *Incarnation* de Michel Henry”, en *Alter* (20): 155-173.

inicialmente, el ser que ve lo visible y el ser-visible del Vidente son uno solo (2001: 152).

De hecho, en directa referencia a la percepción como acoplamiento y en alusión a la idea de una espacialidad sensible, Henry señala que “todavía no se ha visto nunca que una piedra tocada por mi mano se ponga a su vez a tocar a ésta, a palparla, a acariciarla” (2001: 153). Este punto limita con una caricatura del planteamiento merleau-pontiano, en la medida en que este no inscribe a las *cosas* una constitución estesiológica, como efectivamente ocurre para el cuerpo propio. El punto que interesa en la tematización del cuerpo para Merleau-Ponty es mostrar que remite a un substrato sensible y fundante de su *experiencia sensible*, de su contacto con y en el mundo<sup>25</sup>. En referencia a Husserl, pero en un sentido que desborda hacia Merleau-Ponty, Didier Franck ha escrito que “la carne es la condición de posibilidad de la cosa, mejor: la constitución de la carne está presupuesta por toda constitución de la cosa, es decir, por toda institución de trascendencia mundana en general” (1981: 95).

Esto es lo que Merleau-Ponty expresa ya desde sus primeras obras, sosteniendo que nuestro habitar el mundo (interactuar con las cosas, organismos, comportamientos de otros y el sentir del cuerpo propio) resulta de una vida intencional que no es re-presentativa (categórica o sintéticamente, por ejemplo) (1953: 308). El sentido de nuestro habitar mundanizado y espacializado es un proceso de *latencia sensible*, donde el cuerpo propio y la “cosa” advienen como sensibles en medio un tejido lateral: “toda carne es desarrollo de una carne y envoltura de otra” (Lefort, 2012: 124).

### **3.3. Toda percepción es movimiento**

El cuerpo propiamente no está *en* el espacio, sino que lo habita. Esto implica que la relación con el mundo y la experiencia inmediata que tenemos de él se descubren desde una intencionalidad fundamentalmente sensible, cuya actividad moviliza el cuerpo propio por

---

<sup>25</sup> En su delicado estudio acerca del tocar en Malebranche y Merleau-Ponty, Butler vuelve sobre la condición de posibilidad de ser que comporta la noción de sensibilidad y, en esta línea, podría leerse el texto de Butler como crítica a la crítica planteada por Henry. La filósofa escribe: “Cómo se forma un sujeto a partir de un tacto que no pertenece a ningún sujeto [...] ese ‘tacto’ en cuestión no es un acto particular de tocar, sino la condición en virtud de la cual se asume una existencia corporal. Sería un error imaginar la tactilidad como una esfera subterránea de la existencia, autosuficiente o continua a lo largo del tiempo. El concepto de tactilidad se refiere a la condición de posibilidad de tocar y ser tocado, una condición que estructura de modo activo aquello que a la vez hace posible” (2021: 56).

medio de campos perceptivos. En otras palabras, no es que la intencionalidad sensible permita comprender solamente la relación perceptiva de tipo horizontal entre cuerpo y mundo (la espacialidad sensible). Además, es necesario dar cuenta que esta relación es posible a consecuencia de una condición originaria propia del cuerpo, a saber: el cuerpo se abre a la percepción gracias a su potencial de desplazamiento y aproximación a las cosas que lo mundanizan.

Existe una relación directa entre la intencionalidad sensible que abre el espacio habitado por el cuerpo propio y la motricidad de este cuerpo que le permite transitar la espacialidad. De hecho, es posible contraponer a un espacio geométrico-categorial la espacialidad producida por la intencionalidad sensible gracias, precisamente, a que ésta (la intencionalidad operante sensible) es principio de motricidad del cuerpo: “La consciencia es originariamente no un ‘yo pienso que’, sino un ‘yo puedo’ [...] El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado” (Merleau-Ponty, 1993: 154).

Plantear el estatuto espacial desde la sensibilidad es propiamente un *vivir* senso-espacialmente; es, en estricto rigor, reflexionar paralelamente acerca de la constitución estesiológica y la motricidad inherente al cuerpo<sup>26</sup>. Retomando el ejemplo presentado en la sección anterior, es preciso señalar que mi interacción con la computadora que tengo frente a mi cuerpo no solo informa de una comunión perceptiva, de una solicitud de esta figura que destaca en el horizonte de mundo en el que estoy inscrito.

Hay que decir también que esta figura destaca por cierta aproximación que mi cuerpo realiza con ella, en este caso, visual y táctil. Bastaría con que mi campo perceptivo se altere para que desde el horizonte de mundo destaque otra experiencia (las mascotas que veo pasear a mi derecha, por ejemplo). La motricidad desplegada aquí no consiste únicamente en el movimiento mecánico de un punto a otro dentro de un fondo. La motricidad sensible es la

---

<sup>26</sup> Recordemos la precisión que introduce Barbaras en su fundamental obra *Merleau-Ponty Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*: “En un mismo movimiento, la motricidad se define como una intencionalidad original y no como la conciencia de un movimiento, y la sensación deja de aparecer como un contenido irreductible: el descubrimiento del sujeto motor permite desvelar, debajo de la cualidad sensible, un sentido motriz” (1998: 231).

interacción que modifica el campo perceptivo, desplazando la brecha espacial desde una intención sensible (Merleau-Ponty, 1995: 284).

Para tener experiencia de un campo perceptivo, consecuentemente, hace falta, a la vez que situarme lateralmente en el tejido de mundo, habitarlo a una distancia primordial. Yo estoy, así el ejemplo, a una distancia determinada tanto de mi computadora como de las mascotas paseando, y esta distancia es la dimensión constitutiva del campo perceptivo que espacializa sensiblemente mi habitar. Lo que se presenta desde Merleau-Ponty es una descripción de la experiencia de mundo dada en el campo perceptivo que circunda al cuerpo propio. Waldenfels se ha referido al movimiento, de hecho, como principio constitutivo del espacio:

El dirigirse está sujeto, por tanto, a un proceso abierto que mediante desviaciones es arrojado una y otra vez fuera del camino. No tenemos que vérnoslas en todos los casos con un simple movimiento en el espacio sino, ante todo, con un movimiento que permite que se constituya un espacio (Waldenfels, 2015: 187).

Así pues, el campo perceptivo se presenta como una dimensión real y actual de la experiencia de mundo, aunque se mantiene siempre abierto a su modificación y a la presentación de campos perceptivos virtuales. Cuando escribo en mi computadora, por ejemplo, mi campo perceptivo obedece al límite de experiencia cuyo centro de orientación es esta, la escritura que realizo en mi computadora. En esta actividad, se mantiene como virtual una serie de campos que tejen el fondo desde donde destaca la experiencia actual: las mascotas paseando, el cruce peatonal que tengo a mis espaldas, los pisos inferiores del edificio en el que estoy, etc.

La modificación de un campo perceptivo es posible a condición de que se mantiene latente un trasfondo de experiencias virtuales, que se dejan traslucir desde la alteración de las distancias que rigen la relación entre cuerpo propio y mundo. En esta trama opera un principio motriz que permite la apertura y deslizamiento entre un campo perceptivo y otro. Mejor aún, hay una intención motriz en la configuración del cuerpo propio que le permite modificar los límites que circundan su campo perceptivo.

Merleau-Ponty se mantiene fiel al cambio de actitud del cuerpo propio que va desde un “yo pienso” hacia un “yo puedo”. No se habitan campos perceptivos desde una síntesis intelectual

de mi ubicación localizable teoréticamente. El habitar es posible por una intención primaria que es sensible a la vez que motriz, en la medida en que el cuerpo va, a modo de potencia, hacia la solicitud de las cosas. En el encuentro con el mundo circundante no hay reducción, sino apertura y contacto. En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty describe el “yo puedo” del cuerpo propio desde su inscripción motriz:

Movimiento y fondo no son, a decir verdad, más que momentos artificialmente separados de un todo único. En el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, cabe la que somos por anticipación, a la que nosotros acosamos (1993: 155).

Merleau-Ponty insiste en la necesidad de abandonar la idea según la cual la motricidad dependería de un acto de conciencia. La intencionalidad de la conciencia no precede nuestros movimientos corporales, a la inversa, “es la primera la que está fundada sobre la motricidad como intencionalidad originaria” (Schnell, 2013: 592). La intención que anima el movimiento no es una representación asociada exteriormente con un “movimiento real”, es propiamente inmanente al movimiento, lo anima y conduce en cada momento: “la incitación cinética es para el sujeto una manera original de referirse a un objeto [a un campo perceptivo], lo mismo que la percepción” (Merleau-Ponty, 1993: 127).

Toda aparición perceptiva procede finalmente de la relación entre el movimiento originario del cuerpo propio y un campo perceptivo que espacializa su experiencia. Por tal motivo, el análisis de la motricidad permite poner de relieve “un nuevo sentido de la fenomenalidad: en la medida en que el movimiento emana de un yo, hay que admitir una percepción propia, algo así como una apariencia motriz” (Barbaras, 1998: 230). Este nuevo sentido de la fenomenalidad, por lo tanto, se produce a partir de las distancias implícitas en la percepción. Se dirá entonces que la percepción no se despliega como vivencia de un objeto externo, sino como motricidad que se comunica con y entre las cosas<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Se podría agregar que, por lo demás, “el mundo nos es dado primariamente abierto por un acontecer, por un sentir, un moverse motor y corporal que no consiste en una actividad del yo ni tampoco es adquisición a partir de tal actividad” (Landgrebe, 1975: 207).

El mundo circundante está desde siempre a mi alrededor, a modo de campo perceptivo primario al que accedo, y va modificando sus límites de visibilidad en la medida en que hay una intención motriz animando la espacialidad del cuerpo propio. Esto permite la instalación del cuerpo en medio del mundo, horizontal y lateralmente, habituándose a la colección de experiencias que colorean un campo determinado. Se trata de una ligazón preteórica que abre una historia común entre el cuerpo propio y el horizonte de mundo que lo envuelve, lo que Merleau-Ponty llama “arco intencional” (*arc intentionnel*).

El “arco intencional” viene a explicitar “ese horizonte que se me hace presente frente a la conciencia con cada percepción, ese plexo de significados que cada objeto suscita y que la experiencia se encargará de ir sedimentando” (Buffone, 2015: 54). Es, en este sentido, que la habitualidad permite al cuerpo propio una toma de conciencia de un campo perceptivo (situaciones, objetos, personas, animales, historia). Así, articula mi relación con un mundo no desde una reflexión categorial, ni desde una instrumentalización; lo presenta como existente en virtud de mi habitar senso-espacialmente.

Ahora bien, como el habitar se desarrolla motrizmente, la orientación de este arco intencional responde al movimiento originario del cuerpo propio. Es decir, el arco intencional descrito por Merleau-Ponty se mantiene en un constante devenir, plegándose y replegándose en el horizonte de mundo que va conformando los distintos campos habitados perceptivamente. El arco intencional que anima mi situación actual lo hace a condición de una movilización que me permite recorrer perceptivamente el mundo que me circunda<sup>28</sup>. No existe, por lo tanto, una aprehensión estática del momento intencional, sino más bien una orientación motriz.

De ello, es necesario plantear el arco intencional en este movimiento originario que, como se ha señalado, se despliega en la horizontalidad de la experiencia y, por lo tanto, depende de un fondo virtual de campos de experiencias. En este punto específico Merleau-Ponty plantea una distinción que, aunque sutil, resulta fundamental en relación con la dimensión

---

<sup>28</sup> En relación con la conceptualización de “arco intencional”, Graciela Ralón precisa que esta noción, “muy discutida por los intérpretes de Merleau-Ponty, se precisa si se tiene en cuenta que el sentir que implica una comunión con el mundo es descrito en la *Fenomenología de la percepción* como la intencionalidad primordial en la que se sostiene la comunicación vital de nuestro cuerpo con el mundo. Se trata [...] de despertar la relación carnal con el mundo, con las cosas y con los otros” (2022: 40-41).

originariamente virtual del sentido de toda experiencia. Se trata de la distinción entre movimiento concreto y movimiento abstracto o virtual.

En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty sostiene que el *movimiento concreto* es aquel efectuado en el mundo dado, en la concreción de la experiencia del campo perceptivo actual. El movimiento que ejecutan mis dedos al teclear estas palabras es un movimiento concreto que pone en relación mi cuerpo con un campo perceptivo dado. El *movimiento abstracto*, por su parte, es la intención motriz en tanto que posible, en tanto un desbordar la presentación de posibilidades reales. El movimiento abstracto se da en un plano distinto, un plano virtual que moviliza la orientación perceptiva inmediata del cuerpo propio. El desplazamiento que ejecuta un cuerpo danzante esencialmente es un movimiento abstracto, en la medida en que superpone a una situación real el trazado de una forma nueva de habitar el espacio, dado solo en la medida en que el cuerpo danzante realiza su danza:

El movimiento abstracto abre al interior del mundo pleno en el que se desarrollaba el movimiento concreto una zona de reflexión y de subjetividad, superpone al espacio físico un espacio virtual o humano. El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo; el primero tiene lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser, el primero adhiere a un fondo dado el segundo desarrolla él mismo su fondo (Merleau-Ponty, 1993: 128).

Para Merleau-Ponty la experiencia inmediata del cuerpo propio se pone de manifiesto en el movimiento, que le revela un saber de conjunto en el que están contenidos tanto la actualidad de su arco intencional (movimiento concreto), como también las posibilidades posturales y situacionales que modifican su arco intencional y su campo de percepción (movimiento abstracto). En este sentido, la habitualidad de un espacio sensible que permite la motricidad del cuerpo implica, desde siempre, un componente dinámico que funda la real como un intercambio constante entre presencia concreta y virtualidad.

Se afirma entonces no solo que la motricidad anima la intención del cuerpo propio, sino además que esta motricidad supone la existencia de un espacio perceptivo operativamente virtual, “en el sentido de que está surcado de movimientos intencionales, nacientes y embrionarios” (Parmentier, 2018). Es preciso plantear tanto la espacialidad sensible como la

intencionalidad motriz desde una operación previa, esta es, un fondo virtual desde donde trasluce la experiencia del mundo.

De hecho, el propio Merleau-Ponty da pistas de esta operación ya en *Fenomenología de la percepción*; y es que el movimiento abstracto no aparece como simple modalidad del habitar el espacio, sino como experiencia originaria del sentido mismo. En esta obra va a sostener que “el movimiento, comprendido, no como movimiento objetivo y desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o «movimiento virtual», es el fundamento de la unidad de los sentidos” (1993: 249).

### **3.4. La motricidad del cuerpo virtual**

Queda claro que la espacialidad sensible, en tanto medio de habitualidad, se abre desde la intención motriz originaria del cuerpo propio que permite recorrer perceptivamente un horizonte de mundo siempre desbordante. Ahora, es necesario dar cuenta del modo en que este horizonte desbordante es movilizado o, en otras palabras, mostrar cómo el campo perceptivo se modifica de acuerdo con los movimientos virtuales del cuerpo que, propiamente, *se hace virtual*.

La afirmación de Merleau-Ponty acerca del “movimiento virtual” como “fundamento de la unidad de los sentidos” implica que el movimiento corporal se efectúa en un contexto *virtual*, en un campo inmanente de posibilidades que no preexiste al propio movimiento, y que se configura a partir de la capacidad de anticipación del cuerpo (Ramírez, 2013: 91). Entonces, la intención motriz conlleva inmanentemente el desplazamiento virtual que permite concretar posibilidades que se mantienen latentes. La virtualidad aparecería, de acuerdo con esto, a modo de *campo inmanente de posibilidades motrices*.

Así, el arco intencional que habitúa el cuerpo se mantiene atravesado por un horizonte de trayectorias posibles susceptibles de ‘variaciones’, cuyos puntos “no corresponden a posiciones actuales sino a ‘ubicaciones virtuales’” (Parmentier, 2018). El arco intencional no habitúa al cuerpo a partir de un “yo pienso que”, sino desde un “yo puedo” que trasciende en todo momento la pretensión de obtener una experiencia del mundo absolutamente cerrada sobre sí misma. Y esto, debido a que el cuerpo propio no es un polo estático, inerte y aséptico, sino una potencia que se abre al mundo entrelazándose con él. Hay un *co-nacimiento*

(conocimiento) entre el cuerpo propio y el mundo que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace [*co-nait*] a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él” (1993: 227).

Pero ¿qué se sincroniza entre la potencia que es mi cuerpo y este medio de existencia (que podría llamarse arco intencional)? Bueno, pues, lo que es sincronizado no son sus meros objetos ni las puras “intenciones”, sino su campo mismo que deviene y se va modificando de acuerdo con sus potencialidades. Esto, en la medida en que el cuerpo propio siempre es más de lo que es actualmente, habitando del mismo modo sus virtualidades. En este sentido, el ser encarnado no es solamente un ser “en situación” presente, además debe comprenderse como “posibilidad de situaciones” (Merleau-Ponty, 1993: 417).

La virtualidad con que el cuerpo se sitúa en su campo de acción remite a una cierta intención motriz de creación de sentido, *rearticuladora* del arco intencional que lo desplaza hacia nuevos campos de acción. No se trata del mentar una “realidad virtual” que aparece como operación ficticia superpuesta a lo real, sino de que lo virtual abre arcaicamente la constitución de un arco, un halo o esfera intencional que rodean al cuerpo propio y le permiten maniobrar con una cierta distancia sobre lo percibido. El cuerpo se sitúa, según esto, en un campo de acción que no es unidireccional: son trayectorias virtuales que cubren una superficie y desbordan cualquier sucesión lineal de comportamientos bajo la que pudiesen ser categorizadas.

La motricidad del cuerpo no es una traslación positiva que afecta al cuerpo en un espacio determinado, pensado como categoría constitutiva de este cuerpo, un movimiento, así postulado, que lleva al cuerpo de un punto a otro. Esto, debido a que el movimiento de acuerdo con Merleau-Ponty debe comprenderse como devenir de la percepción misma. Solo hay desplazamiento allí donde deviene el cuerpo perceptivo. Para plantear el movimiento como el devenir de una percepción, es necesario, a la vez, pensar el cuerpo como aquello que deviene, como potencia; en caso contrario, la percepción se mantendrá siempre como conciencia perceptiva, como vivencia intencional de aquello que aparece frente a mi cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo como devenir perceptivo es más que la experiencia actual de mi cuerpo propio, es siempre la condición que me sitúa en el mundo como un cuerpo virtual:

Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo «lugar» fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo esta donde hay algo que hacer (Merleau-Ponty, 1993: 265).

Hay una virtualización del cuerpo propio en la medida en que la experiencia inmediata del mundo, del campo perceptivo que lo circunda, se abre como un llamamiento de situaciones latentes, de relaciones, posibilidades y compromisos aún no concretados, pero que operan movilizándolo el horizonte fenomenal. Merleau-Ponty invita a pensar una nueva dimensión del ser-en-el-mundo, y es que cualquiera que sea la modalidad “concreta” bajo la que se presente, es posible sólo gracias a una virtualidad operativamente enraizada en el cuerpo. En otras palabras, no es posible “ser-en-el-mundo más que a través de la mediación de esa esfera virtual del cuerpo que proyecta posibilidades de acción en el mundo” (Conde, 2007: 306).

Existe una especie de halo de virtualidad cuya operación no es otra que hacer de la relación entre el cuerpo propio y el mundo remita a una intención sensible y motriz. Es pensable este tipo de intencionalidad, consecuentemente, solo en tanto inscrita a una apertura originaria de los campos perceptivos. Entonces, cuando se dice que el ser es *del* mundo, debe pensarse no solo en una relación horizontal y lateral con las cosas que lo espacializan en ese mundo, sino también como un mundo que se destaca desde un “fondo mundanal” que se mantiene latente y virtual.

En todo momento la relación del cuerpo propio con los estímulos del mundo se da a modo de preparación, anticipación o predisposición general. Cuando desplazo perceptivamente (incluso a modo de preparación imaginativa de un movimiento), lo hago como un despliegue virtual de mi cuerpo, no como el resultado de una síntesis categorial. Mi mano que va hacia la cajetilla de cigarrillos que está detrás de la pantalla del computador no prepara una geometría del cambio; solo anticipa el movimiento que necesita recorrer mi cuerpo para lograr el objetivo que, incluso, se oculta a mi vista. Estamos ante una corporalidad virtual (las variaciones del arco intencional, como lo piensa fenomenológicamente Merleau-Ponty) de la que el cuerpo “actual” y “objetivo” (el cuerpo pensado como objeto concreto) es,

efectivamente, una “actualización”, una consumación en función de sus “potencialidades” constitutivas.

El cuerpo vivo está capacitado para trascender las determinaciones del orden físico inmediatamente dado y “situarse en lo virtual”, reorganizar las potencialidades de la experiencia corpórea. Por esto, dirá Merleau-Ponty que “cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la consciencia un hormigueo de intenciones que va, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto” (1993: 126). El cuerpo vivo, continúa Merleau-Ponty, “*cuenta con lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad*” (1993: 126).

Consecuentemente, es preciso describir la experiencia corporal del campo perceptivo como un proceso continuo de movilización, una dinámica reversible entre lo virtual y lo actual. La operatividad de lo virtual nunca se agota en la concreción o presentación del ser actual, “siempre da para más; y lo actual nunca se agota en sí mismo ni nunca agota lo virtual. El dinamismo, el devenir, no para jamás” (Ramírez, 2008: 235). Para que el cuerpo propio sea del mundo, entonces, haría falta pensarlo más allá de la presencia cerrada que informa la experiencia dada, de mi cuerpo en situación actual. Porque, de hecho, esa experiencia dada está atravesada por el halo virtual de posibilidades, y es allí desde donde se orientan las coordenadas de la experiencia. Al respecto afirma Merleau-Ponty:

Cuando me desplazo en mi casa, sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo, cada gesto, cada percepción, se sitúa inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales (1993: 146).

El cuerpo virtual se inscribe en esta nueva perspectiva sobre la fenomenalidad que señalaba Barbaras en su lectura de Merleau-Ponty, por cuanto el fenómeno no solo es lo traído a presencia, lo anunciado *a la luz* de nuestra experiencia. También es lo que se mantiene latente, virtual y ausente al alcance inmediato del cuerpo propio. Que algo no componga la efectividad de mi campo perceptivo, no implica que no se me anuncie fenoménicamente, así como lo cigarrillos que tomo sin que estén, de hecho, ante mi percepción concreta.

La orientación espacial-motriz, de acuerdo con Merleau-Ponty, se efectúa dentro de un fondo virtual de múltiples orientaciones posibles que van concatenando el horizonte de mundo y las distintas experiencias que tenemos de éste. Hay una recomposición general de la sensibilidad que pone en juego el estatuto fenomenológico del sentido de nuestra experiencia de mundo. Se trata de una intencionalidad originariamente sensible, movilizadora del cuerpo perceptivo que, en su actividad misma, modifica los contornos del campo perceptivo inmanentemente a su motricidad perceptiva.

Todas las operaciones de la corporalidad viva, describe Merleau-Ponty, exigen un mismo poder de trazar en el “mundo dado unas fronteras, unas direcciones, establecer unas líneas de fuerza, preparar unas perspectivas, en una palabra, organizar el mundo dado según los proyectos del momento, construir el marco geográfico un medio contextual de comportamiento, un sistema de significaciones” (Merleau-Ponty, 1993: 129). En definitiva, el cuerpo propio posee la potencialidad para movilizar la experiencia dada concretamente hacia las múltiples perspectivas virtuales que la atraviesan.

Aparece con esto un punto fundamental en el desarrollo de los planteamientos merleau-pontianos y, específicamente, en lo que respecta a la operación de la virtualidad. Y es que la descripción hasta aquí analizada hace eco de un planteamiento fundamentalmente fenomenológico, en la medida en que desde la experiencia intencional del cuerpo propio se esboza la articulación del sentido. Esta articulación del sentido, desplegada desde la intencionalidad sensible y motriz, movilizadora ante el llamamiento del mundo, se mantiene en el estrato de la experiencia que adviene como forma. Dicho de otro modo, la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty da cuenta de la capa originaria de virtualidad aún desde la presencia sensible que experimenta el cuerpo propio.

Es necesario, por lo tanto, un análisis detallado ya no desde la presencia sensible, sino plantear el estatuto sensible a partir de su génesis, y desde allí describir la operatividad virtual que subtiende la relación lateral entre el cuerpo propio y el mundo. Este análisis es lo que se denomina con toda propiedad una ontogenética del sentido y, como se puede advertir, no constituye un planteamiento antagónico a la reflexión fenomenológica con la que inicia Merleau-Ponty. Al contrario, metodológicamente la ontogénesis deriva de la fenomenología,

en la medida en que la primera es una descripción de los estratos articuladores de la experiencia que la segunda describe.

#### 4. Dimensionalidad del ser y presencia desplazada

Se presenta la necesidad de pensar el estatuto del sentido de toda experiencia posible, a partir de este momento, siguiendo un análisis ontogénico. De esta forma, la filosofía de Merleau-Ponty puede deslizarse desde una primera reflexión anclada en la experiencia del cuerpo propio, hacia el análisis sobre la génesis del horizonte de mundo, tomando como prioridad ya no la constitución del cuerpo propio que experimenta perceptivamente su horizonte de mundo, sino el despliegue de las condiciones que animan tanto a la corporalidad viva como al mundo que le rodea.

Estas condiciones animadoras son planteadas, consecuentemente, como anteriores a cualquier descripción de un campo perceptivo y de un arco intencional, por cuanto sendas conceptualizaciones responden referencialmente al ordenamiento de la experiencia a partir de la orientación del cuerpo propio (concreta y virtualmente). Aparece la necesidad metodológica de describir la experiencia perceptiva no como algo que le sucede al cuerpo propio, sino, antes incluso, como condición de posibilidad del mundo en el que se encuentra todo cuerpo actual y virtualmente. La experiencia perceptiva, por lo tanto, debe ser pensada como percepción que *compone* y *recompone* dimensiones de ser.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty hace un llamado a “reemplazar las nociones de concepto, idea, espíritu, representación, por las nociones de *dimensiones*, articulación, nivel, bisagras, pivotes, configuración” (2010: 198). Se trata de una declaración fundamental sobre la perspectiva ontogénica, en la cual la reflexión acerca de la génesis del ser no es determinada en ideaciones totalizantes, incluso, esta reflexión no es postulable como centralidad radical de la experiencia (a modo de cuerpo propio o cogito tácito, por ejemplo). Es necesario reflexionar sobre el movimiento mismo de la génesis del ser y con esto, como se ha señalado, dar cuenta de la operatividad fundamental de *la virtualidad como dimensión arcaica del sentido*.

Por esto, “debe haber, pues, una búsqueda de sentido o de esencia que no sea el recurso a un ideal atemporal, dominador y englobador de la génesis, sino el desvelamiento de un movimiento de sentido, una *Sinnogenesis*” (Merleau-Ponty, 1998: 32). No solo hay un deslizamiento en el lenguaje filosófico entre la perspectiva fenomenológica merleau-

pontiana y su perspectiva ontogenética. Además, se manifiesta una radicalización respecto al modo en que se describe la experiencia sensible. Si antes la experiencia se mantenía siempre abierta a nuevos *campos perceptivos*, latentes y virtuales respecto del horizonte de mundo; ahora ocurre que no solo se mantiene abierta, sino que la experiencia misma no es más que el entrecruzamiento en un momento determinado de campos virtuales, de dimensiones, pliegues y repliegues. De cierta manera, la perspectiva fenomenológica se aproxima a la cuestión del sentido *desde un campo perceptivo*, mientras que la perspectiva ontogenética lo hace *desde el devenir perceptivo de todo campo posible*.

Cada campo es una dimensionalidad, y el ser, escribe Merleau-Ponty, “es la dimensionalidad misma. Es pues accesible también para mi percepción. Incluso es esta la que me ofrece como espectáculo la referencia de trascendencia lateral de las «apariencias» a la esencia como núcleo de *Wesen*” (2010: 201). Es más, la manifestación perceptiva de un campo determinado, de un horizonte visual circundante, aparece como *composición* de dimensiones y capas virtuales actualizadas, “concretadas”. Se dirá, en este contexto, que existe una especie de arquitectónica dimensional que se despliega en el aparecer perceptivo del mundo circundante al cuerpo propio (Merleau-Ponty, 1996: 169).

Ahora bien, la perspectiva ontogenética precisa hallar la génesis del sentido en su devenir mismo, en su *movimiento trasluciente*. Es por lo que Merleau-Ponty no lo postula a modo de una ontología del ser estático, ni como vuelta a una presunta autenticidad del ser, ni a modo de actitud intencional constitutiva o donadora de sentido. Merleau-Ponty retoma el concepto husserliano de “formación de sentido” (*Sinnbildung*) traduciéndolo como “*institución de sentido*”. Pensar el sentido ya no como lo constituido, sino como lo instituyente-instituido abre la dimensión ontogenética *desde* la fenomenología merleau-pontiana.

#### **4.1. De constitución a institución: más que un aspecto metodológico**

En “El lenguaje indirecto y las voces del silencio” (1952) Merleau-Ponty se refiere a la noción husserliana de *Stiftung* (institución) con el objetivo de mostrar el sentido latente y desbordante de la experiencia presente: en lo dado siempre opera un sentido del pasado permeando su flujo de influencia. Por lo que es preciso comprender la experiencia presente a modo de una configuración que es sedimentada históricamente. No hay, en este sentido,

una experiencia pura, desarraigada de cierta herencia conceptual, sino un *movimiento de formación* en el cual el sujeto se inscribe y participa de él.

Dos años más tarde, entre 1954 y 1955, Merleau-Ponty presenta un curso en el *Collège de France* dedicado al concepto de institución, allí describe detalladamente la operatividad que posee esta noción contrastándola con la “constitución de sentido” clásico de una filosofía de la conciencia. La “institución”, en este contexto, pone de manifiesto que tanto al ser de lo sensible, la experiencia presente que tiene el cuerpo propio y el sentido del mundo circundante se caracterizan esencialmente por sobrepasar la operación intencional de la conciencia. Esto, por cuanto toda experiencia se muestra mediante *escorzos (Abschattungen)*, es decir, existe una imposibilidad fundacional de alcanzar una constitución absoluta de la experiencia de mundo (Landgrebe, 1975: 201-203).

Se advierte no solo un aspecto metodológico en el viraje conceptual de constitución a institución; antes incluso, se manifiesta un camino filosófico distinto entre un planteamiento que se mantiene en la actividad donadora de sentido y un planteamiento que encuentra en la génesis instituyente un camino que desborda el primado de la conciencia personal. En el curso señalado escribe Merleau-Ponty:

Constituir, en este sentido, es casi lo contrario de instituir: lo instituido tiene sentido sin mí, lo constituido no tiene sentido más que para mí y para el yo de ese instante. Constitución [significa] institución continua, *i.e.*, nunca realizada. Lo instituido atraviesa su futuro, tiene su futuro, su temporalidad; lo constituido tiene todo de mí, quien constituye (2012: 7).

La *institución* le ofrece a Merleau-Ponty comprender el sentido como no reducible a la actividad de un sujeto constituyente: la institución es sedimentación, reactivación y reorganización de un sentido desplegado históricamente<sup>29</sup>. Un aspecto central en esta nueva perspectiva sobre la génesis del sentido es que el propio Merleau-Ponty sostiene que existe un “reconocimiento de particularidades que unen” (2012: 81). Esto implica la posibilidad de distinguir una potencia *instituyente* por debajo de toda *institución* de sentido. En otras

---

<sup>29</sup> Sobre el concepto de “sedimentación” específicamente en Merleau-Ponty el filósofo lituano Saulius Geniusas ha publicado recientemente el artículo “Merleau-Ponty’s Phenomenology of Sedimentations” (2023), en *Journal of Phenomenological Psychology* 54(2): 155-177.

palabras, la experiencia dada inmediatamente, a modo de *lo instituido*, obedece a un traslucir de una potencia originaria, una dimensión arcaica *profundadora* de toda experiencia instituida.

Así, pensar el sentido como un proceso instituyente es, en estricto rigor, posicionarse en un análisis ontogenético, en la medida en que se ha descubierto una capa previa a la experiencia vivencial de la “conciencia subjetiva”. Ahora, el sentido se experimenta como una configuración de un saber que, históricamente, se *reconfigura* y sedimenta a modo de comprensión de la realidad. Por esto, el sentido debe rastrearse no solo en la experiencia dada actualmente, sino en la configuración virtual que acompaña histórica y lateralmente la experiencia viva.

Merleau-Ponty lee desde la propia fenomenología husserliana esta dimensión genética del sentido, específicamente desde la formación de sentido y sedimentación histórico-intencional del saber de la geometría<sup>30</sup>. Husserl, al examinar fenomenológicamente el origen de la geometría, descubre su despliegue intencional a modo de una ‘formación de sentido’ (*Sinnbildung*). En esta formación histórico-intencional “la evidencia originaria [de lo geométrico] no debe ser confundida con la evidencia de ‘los axiomas’; porque los axiomas son principalmente ya resultados de formación de sentido originarias y tienen siempre tras sí esta misma” (Husserl, 1987: 337)<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Téngase en consideración que Merleau-Ponty realiza un curso en el Collège de France sobre *El origen de la geometría* de Husserl entre 1959 y 1960, intitulado *Husserl aux limites de la phénoménologie*. Este curso ha visto la luz gracias a la publicación dirigida por Renaud Barbaras titulada *Notes de cours sur L’Origine de la Géométrie de Husserl* (1998).

<sup>31</sup> A esto Husserl agrega: “Estas ciencias no son una herencia ya lista en forma de proposiciones encarnadas en documentos (*dokumentiert*), sino en una formación de sentido (*Sinnbildung*) viviente, productivamente progresiva, que siempre dispone, más allá del documento, de un sedimento de producción anterior, al administrarla, con esto, lógicamente” (Husserl, 1987: 338). En su *Introducción a “El origen de la geometría de Husserl* Derrida coloca especial atención a este pasaje, afirmando que tal “formación de sentido” opera de igual manera en el desvelamiento histórico y cultural: “Toda conciencia de una ciencia como tradición y forma de la cultura, es tomar conciencia de su historicidad integral. En consecuencia, toda elucidación intracientífica, todo retorno a los primeros axiomas, a las evidencias originarias y a los conceptos fundadores es, al mismo tiempo, un ‘desvelamiento histórico’. Sea cual fuere nuestra ignorancia respecto de la historia real, sabemos *a priori* que todo presente cultural -por consiguiente, todo presente científico- implica en su totalidad la totalidad del pasado” (Derrida, 2000: 110). De aquí desprende su crítica a Merleau-Ponty, quien habría interpretado de Husserl la necesidad de renunciar “a los *a priori* históricos descubiertos por la variación imaginaria, admitiendo que la fenomenología pura de la historia debía esperar del contenido de las ciencias empíricas, en particular de la etnología, otra cosa que ejemplos” (Derrida, 2000: 113ss).

Hay una distinción entre la evidencia de los axiomas de la geometría (lo instituido) y su formación de sentido, lo que Husserl llama “evidencia originaria” (lo instituyente). Lo primero adquiere sentido y es posible tematizarse solamente gracias a la operación de lo segundo. La fenomenología husserliana, entonces, se decanta desde un análisis estático del sentido hacia su génesis histórico-intencional. Para el caso de Merleau-Ponty será, además, el paso de un análisis sobre lo dado perceptivamente (lo instituido) hacia *el ser de lo sensible* (lo instituyente) desde donde se desprende todo tipo de idealizaciones.

En una situación práctica entre cuerpo propio y cosa trascendente inscritos en un mundo circundante aparece un sentido directo, anclado a la relación concreta, por ejemplo, en el saber relacionarme con esta cosa que me trasciende. Sin embargo, este saber relacional remite a una capa de sentido más originaria y primaria que ofrece los modos no solo en que se conforma dicha relación práctica, sino que insufla la posibilidad misma de que el cuerpo propio experimente un mundo. Es preciso notar entonces que, *por debajo del sentido concreto y directo, subyace una capa de sentido posibilitadora y potenciadora de toda aprehensión actual.*

La traducción que hace Merleau-Ponty de la visión genética de la fenomenología husserliana, específicamente del concepto de *Stiftung*, muestra la necesidad de tematizar una capa *sedimentadora* de sentido, una dimensión, se dirá, anterior a la presentación tanto de un sujeto como de un objeto. Se trata, en este contexto, de hallar un fundamento pre-teórico que permita pensar la génesis del sentido más allá de un sujeto constitutivo. Es preciso encontrar, de acuerdo con la conceptualización merleau-pontiana, una vía que muestre una “causalidad circular” (en el sentido recogido desde *La estructura del comportamiento*) que recorra tanto al sujeto como al objeto en su mundo en común:

Mi ensayo de solución {:} Volver más acá de {la} consciencia reflexionante, para encontrar salida fuera de sus antinomias; [la] consciencia perceptiva [es] introducida por cuerpo del mundo que no es mundo para mí solamente, sino también para los otros cuerpos y por ahí de la historia común. No hay causalidad exógena ni causalidad endógena pura o *Sinngebung* (Merleau-Ponty, 2017: 14).

La reflexión acerca de la génesis del sentido y del modo en que se experimenta a partir de la corporalidad viva encuentra en la actividad instituyente una vía causal que no *pone* al mundo *frente* al cuerpo propio, ni lo reduce a mero ingrediente de una actividad donadora de sentido. Pensar el sentido como lo instituyente-instituido implica, fundamentalmente, pensar la experiencia dinámicamente, como latencia que se manifiesta de forma parcial en la medida en que no es posible una aprehensión estática-totalizante del mundo. Se podría sostener, incluso, que la “institución de sentido” es un esfuerzo por mantenerse fiel a la descripción de la experiencia mediante *escorzos* (*Abschattungen*).

En este contexto, no se trata de la “cosa en sí” aprehensible, sino de un entrecruzamiento originario entre el cuerpo propio y el mundo trascendente que, por lo demás, se mantiene abierto a la variación y modificación. Lo instituido no es *puesto* a modo de contenido en el mundo, lo instituido es el establecimiento de dimensiones que articulan una experiencia concreta y, al hacerlo, encadena una serie continua de experiencias actuales y virtuales afianzadas históricamente. En el curso señalado Merleau-Ponty se refiere a este aspecto que viene a mostrar la noción de institución:

Institución [significa] entonces establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones [...] en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación*, una historia. El sentido es depositado (ya no está solamente en mí como consciencia, no es recreado o constituido en el momento de retomarlos). Pero no como objeto en el guardarropa, como simple resto o supervivencia, como residuo: [es {depositado}] como para ser continuado, para terminar, sin que esta continuación sea determinada. Lo instituido cambiará, pero este cambio mismo es llamado por su *Stiftung* (2012: 8).

El sentido instituido no se da a modo de experiencia reducida por la actividad intencional de una conciencia, ni tampoco es descubrimiento de una capa oculta tras la experiencia vivida del cuerpo propio. Podría plantearse, incluso, que el sentido instituido es la manifestación de un contenido experiencial originariamente latente que, justamente por ser latencia, ya posee cierto sentido aún no manifiesto. Por esto dirá Merleau-Ponty que la institución no es aprehensible conceptualmente o determinable eidéticamente; se trata del despliegue de un

subsuelo tácito, latente y virtual que potencializa la experiencia de mundo del cuerpo propio (Merleau-Ponty, 2010: 13).

De acuerdo con lo señalado, en la perspectiva ontogenética Merleau-Ponty describe el cuerpo propio ya no como grado de orientación de la experiencia concreta y virtual -como se comprende desde la figura del arco intencional-, sino como potencia sensible que continúa el movimiento instituyente de sentido. La sensibilidad del cuerpo propio, entonces, permite comprender que el sentido no resulta de una actividad puramente intelectual, sino del despliegue de una *historia perceptiva* que entrega un suelo de sentido a la experiencia actual. Por esto, habría que destacar que poseer conciencia no se reduce “a la actividad de *dar sentido*, sino que la función de la conciencia reside en continuar un movimiento de institución de sentido o apertura de un campo de existencia donde el sentido aparece como desviación o diferencia” (Ralón, 2022: 43).

A propósito, es importante notar que este “movimiento de institución de sentido” es desplegado a modo de suelo originario, de fondo primario, desde el cual se articula el sentido de la experiencia actual y futura. En otras palabras, el sentido de toda experiencia actual se da en la medida en que hay un encabalgamiento, un entrecruzamiento de experiencias pasadas que se mantienen en latencia para la manifestación actual. La experiencia actual, consecuentemente, no encuentra su sentido en la transparencia de las “cosas mismas”, sino en las dimensiones que conforman su ser. En “El filósofo y su sombra” Merleau-Ponty ya se refería a esta operatividad de la institución, aunque sin mencionarla explícitamente:

La constitución se encuentra libre de la alternativa de lo continuo y lo discontinuo: discontinua, puesto que cada capa está hecha del olvido de las precedentes, continua de un extremo al otro, porque este olvido no es simple ausencia, como si el comienzo no hubiera existido, si no olvido de lo que fue literalmente en provecho de lo que es a continuación (1964: 214).

En rigor, toda efectuación constitutiva es ya institución de sentido: mentar algo como algo o diferenciarlo de otra cosa, recibe ya desde las funciones del cuerpo (sensoriales y motoras) un sentido pre-señalado sensiblemente tanto por el mundo circundante como por una historia perceptiva. Se dirá, en este contexto, que la efectuación constitutiva es una dimensión

montada sobre una anterior: el movimiento de institución de sentido. Una vez más, Merleau-Ponty intenta recuperar una capa originaria que permita pensar el sentido no como lo dado actualmente, sino como apertura, latencia y horizonte virtual de experiencia:

Buscamos aquí, con la noción de institución, un remedio a las dificultades de la filosofía de la consciencia. Frente a la consciencia no hay más que objetos constituidos por ella. Incluso si se admite que algunos de éstos no se encuentran «nunca completamente» constituidos (Husserl), son a cada instante el reflejo exacto de actos y poderes de la consciencia, nada en ellos puede relanzarla hacia otras perspectivas (Merleau-Ponty, 2012: 97).

Ciertamente la perspectiva ontogenética que describe Merleau-Ponty, posterior a su obra de 1945, presenta una radicalización de las tesis fenomenológicas allí abordadas. Esto, en la medida en que sus reflexiones van descubriendo la relación fundamentalmente sensible, preteórica entre cuerpo propio y mundo desde una dimensión aún más originaria que la conciencia perceptiva (cogito tácito, como el propio Merleau-Ponty refiere sobre su *Fenomenología de la percepción*). Ahora es la sensibilidad misma, a modo de condición de ser de todo cuerpo, la que habilita la relación entre cuerpo propio y mundo, incluso anterior a la bipolaridad conciencia-objeto.

Es importante el descubrimiento de este estrato fundamental en torno a la génesis del sentido, puesto que evidencia una “esencia salvaje” de la experiencia (sensible), que la mantiene abierta al movimiento de institución de sentido o, mejor aún, a su constante génesis. Es a partir de esta “esencia salvaje” del ser de lo sensible que la experiencia puede devenir contenido noético y fijarse como objeto *para* una conciencia<sup>32</sup>. Por lo tanto, se comprende que la propia idealidad surge del encuentro de las cosas sensibles: “la idealidad no debe ser comprendida como un fenómeno autosuficiente y puro que desligado de la carne vendría a

---

<sup>32</sup> En “La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl” Landgrebe aclara respecto de la actividad intencional del sentir corporal: “su sentido, su función instauradora de sentido, consiste en abrirnos un mundo, no puede ser descubierta, por tanto, mediante la reflexión trascendental del yo sobre sus efectuaciones. La constitución del mundo sigue estando acompañada de esa oscuridad; no puede en última instancia ser iluminada por el análisis constitucional trascendental, pero sí puede ser abierta como lo invisible en lo visible, como la naturaleza que trasparece a través de la historia” (1975: 207).

superponerse a ella, sino por el contrario se trata de un fenómeno que se comprende a partir del ser carnal” (Ralón, 2005: 493).

La estructura ideal de sentido no preexiste al contacto sensible de los cuerpos, precisamente porque no hay tal dimensión estática que la conciencia descubriría. Más bien lo que hay en todo momento es un contacto sensible, un entrelazamiento, un pliegue del ser sensible que va articulando el sentido de las distintas experiencias. El movimiento de institución de sentido, por lo tanto, es desplegado desde la condición de sensibilidad común a todo cuerpo.

Es posible una rehabilitación ontológica del ser sensible solamente a condición de que tal “ser sensible” no sea el residuo de una conciencia constituyente, sino el índice que manifiesta un suelo común entre el cuerpo propio y el contorno de las cosas. Con esto, se pone de relieve la esencia salvaje de la experiencia, en la medida en que el sentido de ésta se mantiene abierta a las distintas maneras de establecer un contacto sensible entre el cuerpo y las cosas. Se podría hablar, incluso, de una ontogénesis del cuerpo en la medida en que su actividad hace traslucir el ser de lo sensible, manteniendo entrelazadas “la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual, como vidente, permanece abierto” (Merleau-Ponty, 2010: 124).

Merleau-Ponty arriba, de este modo, a una reflexión radical sobre la génesis del sentido de la experiencia, planteándola no como vivencia frontal entre conciencia y objeto, sino como un momento previo e indiferenciado desde donde se figuran los contornos de lo visible. El propio Merleau-Ponty escribe críticamente contra el “positivismo fenomenológico” que plantea el ser como “lo dado”, proponiendo en su lugar un *ser oculto y latente*:

Toda conciencia es conciencia de algo o del mundo, pero ese algo, ese mundo, ya no es, como parecía enseñar el ‘positivismo fenomenológico’, un objeto que es lo que es, exactamente ajustado a los actos de la conciencia. La conciencia es ahora ‘el alma de Heráclito’, y el Ser, que está a su alrededor más que frente a ella, es un Ser onírico, por definición oculto; Husserl dice a veces: un ‘pre-ser’ (1972: 10).

La cuestión de la génesis del sentido, de acuerdo con esto, se encausa en una perspectiva filosófica crítica de la figuración objetiva y cerrada de la experiencia. No se trata ya de

encontrar la evidencia originaria del objeto, sino de rehabilitar la expresión de su sentido instituido-instituyente, es decir, su apertura, pliegue y repliegue constante. Lo esencial del pensamiento, afirma Merleau-Ponty, es “ese momento en el que una estructura se descentra, se abre a una interrogación, y se reorganiza de acuerdo con un nuevo sentido que, sin embargo, es el sentido de esta misma estructura” (2015: 127).

Es preciso plantear el sentido de la experiencia como constante desborde de la presencia, de lo puro e inmediatamente dado; ahora, se trata de un tejido sensible que subtiende el horizonte de mundo y que, consecuentemente, se muestra siempre de forma parcial, a modo de dimensiones y estilos que colorean un paisaje circundante, la actualidad del cuerpo propio y una historia del mundo habitado<sup>33</sup>. Allí radica lo fundamental del movimiento de institución de sentido, en que opera como “matriz simbólica que permite que haya apertura de un campo, de un futuro según dimensiones, de ahí la posibilidad de una aventura común y de una historia como consciencia” (Merleau-Ponty, 2012: 15).

De acuerdo con lo apuntado, la prioridad no está en la experiencia perceptiva que encuentra el cuerpo propio, el sujeto inscrito como polo de vivencias perceptivas, sino que se hace necesario plantearla en el entrecruzamiento, en el pliegue de un horizonte de mundo que siempre la desborda. La experiencia perceptiva que mundaniza al cuerpo propio, como se ha señalado, forma parte de una capa originaria, de un tejido latente desde donde se trasluce el llamamiento de las cosas, desde donde el cuerpo propio habita un mundo. El ser sensible es, propiamente dicho, la dimensión que *despliega* el horizonte de experiencias posibles.

Hacia el final de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty ya dejaba entrever la necesidad de plantear la relación entre cuerpo propio y mundo desde un punto distinto al de la constitución o donación intencional. Allí escribe que es preciso “concebir las perspectivas y el punto de vista como nuestra inserción en el mundo-individuo, y la percepción, no ya como una constitución del objeto verdadero, sino como nuestra inherencia a las cosas” (1993: 362). Tal inherencia a las cosas es lo que se pone de relieve con el *movimiento de institución*

---

<sup>33</sup> De hecho, el propio Merleau-Ponty definirá la institución de sentido como “los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a las cuales toda otra serie de experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia; o aún más, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a modo de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuidad, exigencia de un futuro” (2012: 98).

*de sentido*, donde el cuerpo propio no “hace mundo”, sino que forma parte de un entramado de dimensiones que tejen todo horizonte de sentido.

#### **4.2. El mostrarse al mundo como *estilos perceptivos***

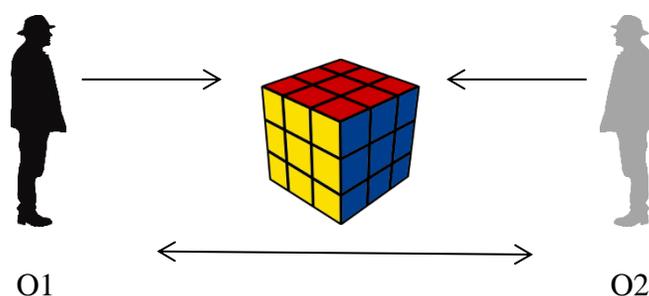
Desde la reflexión fenomenológica acerca de la percepción, Merleau-Ponty comprendía el percibir como un movimiento de acoplamiento sensible entre el cuerpo propio y las cosas del mundo. Hay, en este contexto, una *solicitud o llamamiento fundamental del mundo* al que comparece la corporalidad viva orientando la experiencia desde su localización y su constitución intencional. Lo que aparece a nuestra experiencia, consecuentemente, lo hace a modo de figuración que resalta desde un fondo, y este “resaltar” no es otra cosa que ciertos caracteres o propiedades constitutivas de las cosas que destacan ante la perspectiva que adopte el cuerpo propio. Por ejemplo, el hecho de que sin la intervención de otros objetos (como un espejo) mi vista accede solamente a tres de las seis caras del cubo.

En esta reflexión adquiere relevancia un aspecto que desde una perspectiva ontogenética es central: el hecho de que hay ciertas características *en las cosas* del mundo con las que el cuerpo propio llega a interactuar, pero que no las agota. Y esta imposibilidad del *agotamiento* de la experiencia debe plantearse no solo a modo de la interacción por escorzos, sino fundamentalmente como características propias *de* las cosas que las hace ser sensibles. Al final de *Fenomenología de la percepción* escribe Merleau-Ponty:

Aun cuando no pueda definírsela así, una cosa tiene ‘caracteres’ o ‘propiedades’ estables, y enfocaremos el fenómeno realidad estudiando sus constantes perceptivas. Primero, una cosa tiene *su* magnitud y *su* forma propias bajo las variaciones perspectivísticas que no son más que aparentes. No ponemos estas apariencias a cuenta del objeto, son un accidente de nuestras relaciones con él, no lo afectan a él mismo (1993: 313).

Merleau-Ponty habla de “constantes perceptivas” para referirse a la suma de cualidades que hacen que una cosa sea percibida como tal por distintos observadores, es decir, son propiedades constitutivas de la cosa. Estas “constantes perceptivas”, podría decirse, solicitan de nosotros un contacto perceptivo, una interacción originariamente sensible que abre un mundo en común no solo con las cosas, sino también con otras personas. Por ejemplo, cuando

observo a través de mi ventana a las personas pasear sus mascotas, lo hago gracias a que el vidrio posee la cualidad de la transparencia, lo que a su vez me expone a la visión del sujeto y de la mascota. Lo mismo ocurre cuando un cuerpo está en medio de dos individuos como se muestra en la imagen. Ambos acceden perceptivamente al mismo cubo gracias a que éste posee *su* materia, *su* forma (incluso *su* ubicación), aunque sendos accesos perceptivos varían de acuerdo con las características y disposiciones propias. El observador 1 (O1) accede a una coloración distinta a la del observador 2 (O2). Es más, habría una “constante perceptiva”, tal como la masa sólida del cubo, común a ambos observadores incluso si uno tuviese una disposición perceptiva restringida, si uno de los dos sufriese de ceguera, por ejemplo.



Ahora bien, dicha constancia perceptiva permite a Merleau-Ponty dar cuenta de un aspecto aún más originario en la génesis del sentido de la experiencia del mundo. El hecho de que la experiencia de ambos observadores remita a una constante perceptiva propia del objeto, da cuenta de que entre éste y los observadores hay una estofa común que los atraviesa y envuelve. No se trata ya de un contenido donado intencionalmente por cada observador, ni de una síntesis que cada uno de ellos realizaría a partir de la aprehensión de los ingredientes de la cosa. Se trata de un registro todavía más arcaico, en el cual el sentido de la experiencia adviene como un *estilo* específico sentido perceptivamente.

Al observador 1, por ejemplo, el cubo le aparece de acuerdo con un estilo distinto al observador 2. Ocurre lo mismo cuando se realiza un ejercicio imaginativo de intercambiarlos de posición o de mentar un tercer observador desde un punto de vista nuevo. El estilo en que sensiblemente se da el cubo en el mundo también varía si es que el observador 1 cierra los ojos y solamente lo toca o si el observador 2 se lo describe. Lo que ocurre en estos casos es

que observadores y cubo se encuentran entrelazados sensiblemente en la experiencia que adviene de acuerdo con estilos<sup>34</sup>.

La percepción ya estiliza, escribe Merleau-Ponty, precisamente porque lo que percibe el cuerpo propio no es aprehensión de las cosas mismas, sino *estilos* que van tejiendo la unidad del mundo. Se dirá, incluso, que pensar la idea misma de percepción es desde siempre ella misma un estilo específico. Por esto, la noción de *estilo* no es tributaria de una subjetividad, sino que es la propiedad del mundo tal como se da sensiblemente. El estilo es lo que informa un mundo, representa la garantía de que el sentido de la experiencia no está clausurado de una vez por todas, sino que constantemente está modulado, dimensionado. De esto se entiende que toda significación que pretenda describir la realidad y, en cierto modo, fijarla a modo de contenido o conocimiento debe hacerlo respecto de estilos abiertos a la variación. Así, comprender, afirma Merleau-Ponty, “no es constituir en la inmanencia intelectual, [...] comprender es aprehender por coexistencia, lateralmente, *en estilo* y, de ese modo, alcanzar de una vez las lejanías de ese estilo y de ese aparato cultural” (2010: 169).

La traducción que va desde la constitución de sentido a un movimiento de institución de sentido es, esencialmente, la traducción de la percepción aprehensiva a una de tipo estilística, una percepción que es de un modo originario apertura del ser sensible. En el curso *La institución. La pasividad* Merleau-Ponty se refiere a esta forma de entender el contacto sensible como *Stilmoment* (2012: 53), un *momento estilístico* que actualiza las variaciones virtuales que atraviesan el contacto entre cuerpo propio y mundo. La noción de estilo viene a insistir en la presentación del sentido como apertura, como dimensión arcaica virtual que modula el traslucir de la experiencia concreta, del ser dimensional:

En nuestra carne como en la de las cosas, lo visible actual, empírico, óptico, por una especie de repliegue, de invaginación, o de tapizado, exhibe una visibilidad, una posibilidad que no es la sombra de lo actual, que es su principio, que no es el aporte

---

<sup>34</sup> Es posible rastrear esta idea ya desde *Fenomenología de la percepción*, aunque aún presa del lenguaje constitutivo del que Merleau-Ponty progresivamente irá tomando distancia: “toda sensación pertenece a un *campo*. Decir que tengo un campo visual, equivale a decir que, por posición, tengo acceso y apertura a un sistema de seres, los seres visibles, que están a la disposición de mi mirada en virtud de una especie de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo por mi parte [...] expreso solamente esta verdad que se impone a una reflexión integral: la de ser capaz, por connaturalidad, de encontrar un sentido o ciertos aspectos del ser sin haberlo dado yo mismo por medio de una operación constitutiva” (1993: 232).

propio de un «pensamiento», que es su condición, un estilo alusivo, elíptico como todo estilo, pero como todo estilo inimitable, inalienable, un horizonte interior y un horizonte exterior, entre los cuales lo visible actual es un tabique provisorio, y que, sin embargo, sólo acceden indefinidamente a otros visibles (Merleau-Ponty, 2010: 137).

El “momento estilístico” está relacionado directamente con la idea merleau-pontiana del “sentido haciéndose” y de la esencia salvaje de la experiencia. Esto, por cuanto la experiencia actual que atraviesa al cuerpo propio se da no solo por *debajo* de una actividad puramente intelectual, sino porque, además, dicha experiencia representa *un momento específico de coincidencia* entre el aparato perceptivo del cuerpo propio y el contorno de las cosas del mundo. La experiencia vivida, consecuentemente, es un momento experiencial atravesado por capas de sentido que permiten el aparecer de un determinado contorno de cosas.

En otras palabras, el “momento estilístico” corresponde al *repliegue* o la concreción del horizonte virtual de experiencias posibles. Al respecto, Merleau-Ponty ha escrito en *La prosa del mundo* que precisamente por ser un estilo es que la percepción no agota las variaciones por la cual informa del mundo. Como la percepción no es una actividad constitutiva, sino un movimiento que abre hacia la sensibilidad del mundo, hay que señalar entonces que ese movimiento se mantiene apuntando a nuevos estilos, a nuevos espectáculos y a formas latentes de comprensión del mundo.

El sentido de lo percibido no es sino la sombra de las operaciones que nos disponemos a ejecutar proyectada sobre las cosas, no es otra cosa que nuestra situación con respecto a ellas. Cada vector del espectáculo percibido plantea, más allá de su aspecto del momento, el principio de ciertas equivalencias en las variaciones posibles del espectáculo, inaugura por su parte un *estilo* de la explicación de los objetos y un *estilo* de nuestros movimientos con respecto a ellos. Este lenguaje mudo u operacional de la percepción pone en movimiento un proceso de conocimiento que no es capaz de llevar a término (2015: 125).

La prioridad perceptiva, central en el proceso de comunicación con un mundo circundante, es reapropiada por Merleau-Ponty en el sentido en que el aparato perceptivo del cuerpo

propio viene a informar una dimensión previa a la aprehensión sensible del mundo. La prioridad perceptiva apunta hacia la manifestación de un estilo específico por el cual coincidimos con el mundo, un *destello* específico que permite la modulación del horizonte de experiencias que contiene tanto al cuerpo como a las cosas<sup>35</sup>. Entonces, no se trata de una aprehensión eidética animada por la percepción, sino de la condición de posibilidad del ser sensible.

Corporalidad viva y cosa trascendente del mundo no solo se mantienen en una relación de co-constitución, además se encuentran comunicados por la condición previa de ser-sensibles, de estar en el mundo en tanto dispuestos a la sensibilidad. Volviendo al ejemplo, no se trata aquí de animar mágicamente al cubo y hablar de una *aisthesis* de la cosa-cubo, sino de dar cuenta que la comunicación posible entre los observadores y el cubo solo es posible gracias a que entre ellos y el cubo existe una especie de halo común, una dimensión que los envuelve y que permite la variación en los estilos en que los observadores acceden al objeto cubo<sup>36</sup>.

Es necesario dar cuenta, a partir de esto, que todo estilo perceptivo, que todo “momento estilístico”, responde a la condición de posibilidad de la sensibilidad y a una condición operacional relacionada a la espacialidad sensible, a saber: existe una perspectiva actual o virtual que garantiza el “momento estilístico” con el que se colorea la experiencia de mundo. La perspectiva específica de un observador no es planteada por Merleau-Ponty como “deformación subjetiva de las cosas” (1953: 260), sino como propiedad esencial de toda comunicación sensible. En este sentido, es la propia perspectiva “la que hace que lo percibido posea en sí mismo una riqueza escondida e inagotable, que sea una ‘cosa’” (Merleau-Ponty, 1953: 260).

---

<sup>35</sup> En el artículo anteriormente citado, Kanoor se refiere a la idea merleau-pontiana de estilo desde un prisma fenomenológico: “El estilo significa en este aspecto fenomenológico la activación de posibles articulaciones, que ya existen en la aparición del mundo. Así pues, el estilo está en todas partes y en ninguna. Es la posibilidad de crear una articulación significativa, que no es ni totalmente familiar ni totalmente extraña. El estilo en la percepción es una dimensión del estilo-mundo, es decir, la posibilidad de una articulación significativa en la aparición del mundo mismo. Existe pues una relación entre la estesiología y la ontología de lo sensible” (2023: 23).

<sup>36</sup> Se trata de la permeable membrana que “distancia” al sujeto del objeto. Merleau-Ponty viene a sostener que “es una tendencia bastante general reconocer, entre el hombre y las cosas, no ya esa relación de distancia y dominación que existe entre el espíritu soberano y el fragmento de cera en el famoso análisis de Descartes, sino una relación no tan clara, una proximidad vertiginosa que nos impide apoderarnos como un puro espíritu desligado de las cosas o definir las como puros objetos y sin ningún atributo humano” (2008: 34).



En este contexto, no se trata solo de hacer del cuerpo propio un cuerpo virtual, sino de que lo sensible mismo está rodeado de una dimensión virtual que se va modulando en la medida en que hay una distancia originaria, un exceso de *lo sensible*: “lo propio de lo sensible es el ser a distancia [*écart*] o en exceso [*excès*] respecto de sí mismo, de darse más allá de lo que es dado por sí” (Barbaras, 1998: 301). Aún más, es a propósito de la inagotabilidad de todo horizonte experiencial que el *ser a distancia*, el *ser en exceso*, con toda precisión, no se define como ser-en-sí, ni como ideación pura. La conexión que tiene el cuerpo propio con la figura que destaca en el horizonte es propiamente un *nudo de sentido*:

Las cosas no están más que entreabiertas ante nosotros, desveladas y ocultas: todo esto se explica tan mal haciendo del mundo un *fin* como si hacemos de él una *idea*. La solución -si la hay-, no puede consistir más que en interrogar esta capa de lo sensible, o en dejarnos aprisionar en sus enigmas (Merleau-Ponty, 1964: 205).

Tal interrogación de la “capa de lo sensible” está entreverada con un estilo perceptivo, en la medida en que ambas operaciones translucen un sentido actual, concreto, se dirá incluso una aparición fenoménica dada que, precisamente por esta condición, no es más que un sentido parcial y lateral de una figuración. Siguiendo el esquema, el observador 1 actual experimenta un momento estilístico específico del cubo que no agota los estilos posibles. Estos momentos estilísticos posibles, a los que accede el observador desde la distancia virtual 1 y 2 no son inexistentes en el momento de la observación actual, sino que se mantienen como una existencia latente. Se trata del sentido virtual característico de todo momento estilístico o, aún más, precisamente porque existe un desborde virtual de estilos perceptivos es que hay presencia dada-actual de algo<sup>38</sup>.

La problematización del estatuto ontológico de la experiencia desde la cuestión del sentido virtual, a su vez, se inserta en el movimiento de institución, apertura y sedimentación de todo sentido. Que el sentido de la experiencia sea el resultado de una institución sedimentada

---

<sup>38</sup> La fórmula *algo como algo* significa que algo (real, posible, o también imposible) está vinculado con algo (un sentido, un significado), y al mismo tiempo está separado de él. “La realidad y el sentido no se pueden compensar la una con el otro como cualidades o valores. Como una hendidura, que une las cosas que no están unidas, este minúsculo «como» marca una conexión rota. A Merleau-Ponty le gusta hablar de punto angular, de bisagra o pliegue, para designar la aparición del sentido y la forma. El «como» no constituye una tercera entidad que se inserte entre dos realidades iniciales, una de las cuales sería real y la otra ideal, o una física y la otra psíquica, sino que marca una estructura dinámica, sin la cual literalmente no habría nada que se mostrara, y por lo tanto tampoco nadie al cual se le pudiera mostrar algo” (Waldenfels, 2015: 20).

históricamente se entiende gracias a que hay una tradición que afirma un suelo de comprensión común. En este contexto, lo que es sedimentado como suelo de comprensión no es una ideación estática, sino que son “estilos perceptivos” *abiertos a la variación*:

La palabra ‘sedimentación’ no debiera engañarnos: este saber contraído no es una masa inerte en el fondo de nuestra consciencia. Mi piso no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no es entorno mío como un dominio familiar, más que si tengo ‘en las manos’ o ‘en las piernas’ las distancias y las direcciones principales del mismo y si, de mi cuerpo, parten hacia él una multitud de hilos intencionales (Merleau-Ponty, 1993: 147).

En las *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl* Merleau-Ponty vuelve sobre la centralidad que comporta la noción de sedimentación tanto en la apertura de un mundo comprensible, como en la variabilidad de la comprensión misma del sentido. La sedimentación de estilos perceptivos, de acuerdo con esto, articula la apertura hacia un horizonte latente del sentido y, desde allí, entreteje el suelo que sostiene la comprensión actual del mundo<sup>39</sup>. A propósito del trabajo de Husserl, en estas notas Merleau-Ponty escribe que la necesidad de la sedimentación consiste en que

[L]a ciencia es ‘propagación’, casi ‘reproducción’ (*Fortpflanzung*) en sentido histórico, porque crea sentido al establecer una ‘tradición de sentido’. No hay sentido, y en particular no hay segundo sentido, no hay sentido capaz de fundar una y otra vez nuevas adquisiciones, sino mediante la sedimentación, mediante el rastreo [aquí para empujar a Husserl: la *Stiftung* no es el pensar envuelto, sino el pensar abierto, no el fin y la *Vorhabe* del centro efectivo, sino el fin al lado del cual se rectificará, no la

---

<sup>39</sup> Por tal razón, “la unidad del estilo no es, pues, una cuestión de sucesión cronológica, sino de relación experimentada con el pasado. Partiendo de la madurez de su presente, el artista siente el acento de sus obras pasadas como una orientación y un impulso interior para continuar en la misma dirección y expresar lo que está por decir y aún no se ha dicho. Por la misma razón, un artista como Cézanne se encuentra frente a la montaña Sainte Victoire comparado con un simple observador, como si estuviera dotado de un órgano perceptivo suplementario que le permite ver lo que el simple observador es incapaz de ver. Lo esencial es que el estilo del artista comienza ya antes de su trabajo creativo en su relación significativa con el mundo. El estilo tiene su origen en un momento ‘*fécond*’, como dice Merleau-Ponty, anterior a cualquier sentido y significado establecidos, en el que el artista de vota su mirada generadora de sentido a los objetos. El sentido no se presupone aquí, sino que hay que crearlo. En este momento creativo -y la cuestión es si es posible un distanciamiento deliberado del estilo- el artista se encuentra en un encuentro generador de sentido con el mundo, donde no sólo su ocupación creativa, sino también su percepción contribuye a su estilo” (Kanoor, 2023: 22).

posición de un fin, sino la posición de un estilo, no el captar frontal, sino la desviación lateral, el alga traída de las profundidades] (1998: 30).

No se trata de una frontera irreductible entre sujeto observador y cosa observada, sino más bien de *una membrana que permea* constantemente momentos estilísticos. De tal manera, antes de una conceptualización sobre la “cosa en sí”, hay expresión dimensional, por planos y niveles del ser sensible que *compone* la horizontalidad de la experiencia. Por lo tanto, la cosa percibida no es unidad ideal, sino una “totalidad *abierta* al horizonte de un número *indefinido* de perspectivas que se cubren según un determinado *estilo*” (Merleau-Ponty, 1989: 49).

De hecho, la noción merleau-pontiana de estilo perceptivo o momento estilístico indica una refundación respecto de la noción misma de “cosa”. Si el estilo perceptivo anuncia un momento de contacto sensible entre cuerpo propio y figura del mundo, entonces esta figura jamás es definible al modo de una sustancia en sí, ni como materia inerte, intemporal y estática: la cosa percibida, entonces, no es propiamente una cosa. Así pues, la experiencia actual y concreta del cuerpo propio habría que plantearla como un “momento presencial”, como una “actualidad relativa”, un sentido que se hace en el contacto con un radio de mundo.

Hay un desborde de la presencia cuyo despliegue entreteje el horizonte experiencial del mundo circundante, es por lo que la filosofía de Merleau-Ponty acentúa que no hay un ser plenamente constituido, sino una dinámica de visibilidad e invisibilidad, de actualidad y virtualidad, un *movimiento del ser sensible*: “lo dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa [...] una naturaleza que transaparece a través de una historia” (Merleau-Ponty, 1993: 339). De esta manera, lo que en *Fenomenología de la percepción* se describía como cuerpo virtual, ahora es reapropiado como un horizonte envolvente del cuerpo propio que se mantiene a modo de dimensión virtual.

No solo ocurre que el cuerpo propio posee la potencialidad de hacer de sí movimientos, perspectivas, distancias y sensaciones virtuales. Además, ocurre que esta potencialidad es tributaria de la dimensión operativamente previa de horizontes de sentido latentes y virtuales. Dicho de otro modo, el cuerpo propio potencialmente deviene cuerpo virtual debido a que, originariamente, es la experiencia misma la que está virtualmente como posible, como “momento estilístico” que entreteje el ser sensible.

### 4.3. El quiasma y el desborde de la presencia

El uso que imprime Merleau-Ponty a la noción de “momento estilístico” moviliza el deslizamiento del *sentido sensible* (intencionalidad operante) que experimenta su filosofía. Si en un comienzo se describe a la percepción como actividad constitutiva del cuerpo propio, esto es, la percepción de la corporalidad viva como centro fenomenológico de todo sentido, ahora se trata de una dimensión anterior, cuyo despliegue es fundadora de la sensibilidad de la experiencia. En otras palabras, la filosofía de Merleau-Ponty se desliza desde un planteamiento fenomenológico acerca de la conciencia perceptiva hacia una rehabilitación ontológica del ser sensible.

Por tal razón es importante notar que no existe una ruptura en el pensamiento merleau-pontiano, sino más bien un descubrimiento de dimensiones de análisis originarias respecto de las tesis que fundan su trayectoria filosófica. Desde la captación perceptiva propia de la experiencia estesiológica del cuerpo propio, se desciende hacia la sensibilidad misma, a modo de condición de posibilidad, que abre el ser tanto del cuerpo propio como del mundo que le circunda.

De acuerdo con esto, el interés filosófico de Merleau-Ponty no gira en torno a la subjetividad ni a la objetividad, incluso, va más allá de la relación que postularía a ambos polos categoriales de la experiencia. El interés merleau-pontiano apunta hacia la génesis de estos polos, es decir, hacia la operación de una dimensión previa desde donde deviene tanto sujeto como objeto. Si la percepción es propiamente un “estilo”, un “momento” de la experiencia, entonces es necesario plantearla como una actividad que no está clausurada en el sujeto, ni en el objeto, sino en su interacción, en su entrelazamiento o, como sostendrá el propio Merleau-Ponty, en la relación quiasmática<sup>40</sup>.

Lo que se intenta recuperar en la llamada “rehabilitación ontológica” es la sensibilidad que es previa a la ideación misma de sujeto y objeto. Esto es, el tejido sensible desde el cual van

---

<sup>40</sup> La noción de entrelazo, de quiasma, viene no solo a cuestionar el lugar central del sujeto, sino también a manifestar la necesidad de una crítica a toda filosofía que postule el mundo como presencia clausurada: “Con esta noción de sujeto, [se concibe un] cambio de la [...] *relación con el mundo* no [hay] presencia inmediata, sino perspectiva considerada como aquello que abre su más allá, que conduce hacia allí por su propio espesor, [que supone] relieve, obstáculos, configuración” (Merleau-Ponty, 2012: 4).

a destacar tanto el cuerpo propio como la figuración de un mundo circundante. En *El ojo y el espíritu* (1960) Merleau-Ponty se refiere a una cierta prolongación entre cuerpo propio y mundo que pondría de manifiesto una “tela” común:

Visible y móvil, mi cuerpo está en el número de las cosas, es una de ellas, pertenece al tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí, ellas son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, forman parte de su definición plena y el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo (1986: 17).

La conceptualización de la experiencia de mundo remite a la prolongación del cuerpo sensor en lo sentido y de lo sentido al cuerpo sensor, una permeabilidad de la membra que distingue ambas polaridades de la experiencia. La conexión que se da entre los observadores y el cubo, por ejemplo, se da gracias a que hay una dimensión sensible fundante de ambas figuraciones, una especie de *sensibilidad operante* desde la cual se trasluce tanto sujeto como objeto.

Cuerpo sensor ↔ Cuerpo sentido  
—————  
Sensibilidad operante (*Wesen* salvaje)

De acuerdo con esto, el cuerpo propio, la actividad estesiológica que mundaniza la corporalidad viva, ya no es un “medio” que trae a sí vivencias perceptivas, como se plantea desde una perspectiva fenomenológica. Ahora, cuerpo y mundo proceden de un tejido común, de una tela sensible cuya operación no es otra que la de ser el “medio formador” de toda experiencia. Esto quiere decir que mi cuerpo está formado de la misma carne que el mundo y, además esta “carne de mi cuerpo es partícipe del mundo, él la *refleja*, él la invade y ella lo invade a él (lo sentido colma de subjetividad y a la vez colma de materialidad), están en relación de transgresión o de traspaso” (Merleau-Ponty, 2010: 219).

La prolongación o relación de transgresión entre cuerpo propio y mundo es, precisamente, a lo que Merleau-Ponty se refiere con la noción de *quiasma*. El 1 de noviembre de 1959 Merleau-Ponty escribe una definición precisa del concepto de *quiasma*, señalando que no es solamente intercambio entre yo-otros, “es también intercambio de mí con el mundo, del cuerpo fenoménico con el cuerpo ‘objetivo’, de lo que percibe con lo percibido: lo que

comienza como cosa termina como conciencia de la cosa, lo que comienza como ‘estado de conciencia’ termina como cosa” (2010: 191).

La sensibilidad operante pone de manifiesto que el sentido de la experiencia no es otra cosa que el resultado de un entrecruzamiento originario. Por esto no basta con describir la experiencia a modo de vivencia intencional, ni como un mentar objetivante del mundo, hace falta hacer de la propia experiencia un traslucir sensible que en su apertura moviliza tanto al cuerpo sensor como al sentido. Según Ted Toadvine, la noción de quiasmo es la clave para la ontología tardía de Merleau-Ponty y, en particular, para su comprensión de la relación entre los humanos y su entorno (2009: 107).

Esta relación quiasmática viene a recuperar una conexión originaria, propia de las condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, propia del ser sensible que figura un mundo. Esta conexión originaria es disgregada en las polaridades sujeto/objeto como resultado de una actividad intelectual o, mejor aún, como consecuencia de plantear la actividad perceptiva a modo de *conciencia perceptiva*. En este contexto, la experiencia que el cuerpo propio tiene del mundo no es captación de cosas, sino coincidencia de estilos perceptivos que trasgreden la pretensión de polos experienciales completamente cerrados<sup>41</sup>.

La noción de quiasma, por lo tanto, “impide que la filosofía sea una captación total y una posesión intelectual, por el contrario, ella es ‘la experiencia simultánea de lo captante y lo captado en todos los órdenes” (Ralón, 2001: 123). Así pues, el deslizamiento metodológico de Merleau-Ponty se encarga de reforzar la idea por la cual la filosofía no consiste en la pre-existencia de un sujeto que postula al objeto trascendente, sino que versa sobre la relacionalidad misma entre los seres sensibles:

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción está acompañada por una contra-percepción (oposición real de Kant), es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser

---

<sup>41</sup> De hecho, no solo existe una crítica a la no originaria distinción entre sujeto y objeto, sino que Merleau-Ponty reivindica el estatuto ontológico de “las cosas”, recurriendo incluso al concepto fenomenológico de *Einfühlung* para describir la relación entre ella y la corporalidad viva: “Antes de otro, las cosas son como esos no-ser, distancias – Hay *Einfühlung* y relación lateral con las cosas en la misma medida que con otro: es cierto que las cosas no son interlocutores. La *Einfühlung* que las da, las da como mudas -pero precisamente: ellas son variantes de la *Einfühlung* lograda” (2010: 162).

percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce *en las cosas*) - *Actividad = pasividad* (Merleau-Ponty, 2010: 233).

Existe un contacto primordial del ser sensible que plantea la experiencia de mundo desde una reversibilidad sintiente, la percepción misma es reversibilidad en los roles de actividad y pasividad en la medida en que el cuerpo sensor (cuerpo propio) es activo en el moverse en el mundo, a la vez que pasivo en el sentir(se) del mundo. En otras palabras, la experiencia de mundo no es ni pura ni primariamente una intención trascendental del sí mismo, sino el entreverarse del sintiente-sentido. La reversibilidad, como “el dedo del guante que se da vuelta” (Merleau-Ponty, 2010: 232), informa en cada momento de un plegarse y replegarse de dimensiones perceptivas latentes.

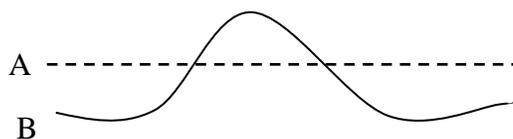
En este contexto, desde la reflexión ontogenética de Merleau-Ponty es sostenible un intercambio en los roles de sensor y sensible. La relación quiasmática manifiesta un descentramiento del yo y, con esto, la pretensión fundamental de sentirse a modo de cogito tácito es reemplazada por una relacionalidad originaria. Resulta interesante destacar que “esta experiencia obliga a renunciar a la bifurcación de la conciencia de y del objeto o, mejor dicho, las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encuentran paradójicamente cambiadas” (Ralón, 2005: 495).

El intercambio en los roles de intención debe plantearse no a modo de un realismo filosófico, en el cual se afirmaría una preexistencia absoluta de la cosa independiente del desplazamiento del cuerpo sensor. Un planteamiento de este tipo haría de la reversibilidad de la experiencia una metáfora. En cambio, Merleau-Ponty se interesa por plantear este intercambio desde la relacionalidad originaria entre sensor y sentido: la reversibilidad planteada como una relación de abrazo o como una superficie de contacto entre cuerpo y mundo (Merleau-Ponty, 2010: 239).

La experiencia sensible, de acuerdo con lo apuntado por Merleau-Ponty, es precisamente una superficie, un pliegue, que permite traslucir un determinado orden de cosas, un determinado “campo perceptivo”. Lo que resalta de esto es que la condición operativa del plegarse de la experiencia es que en su *transparecer* mantiene un campo de “afuera” latente, un coeficiente de negatividad entrelazado a la positividad de la experiencia. A propósito de esto, Merleau-

Ponty afirma que “el único «lugar» donde lo negativo está realmente es el pliegue, la aplicación mutua del adentro y del afuera, el punto de inversión” (2010: 232).

Lo negativo o este afuera no es lo “otro” de la conciencia, sino el suelo latente de experiencias que rodea cada entrecruzamiento en la relación cuerpo-mundo y que, esencialmente, se mantiene como dimensión virtual a la espera de su concreción. De acuerdo con la figura de abajo, la línea punteada A representaría el horizonte de experiencia de mundo, mientras que la línea continua B es el movimiento de institución de sentido que se va entretejiendo en la relación cuerpo-mundo. Habría que notar, entonces, que la curva que traspasa la línea A correspondería al momento presente o la experiencia concreta manifestada en un horizonte de posibilidades. En otras palabras, esta curva representa la experiencia “positiva”, mientras que el resto de esta, que se mantiene por debajo de A, correspondería a lo “negativo” o el “afuera” del quiasma. Por lo tanto, la negatividad del ser, en estricto rigor, forma parte del ser sensible mismo, solamente que a modo de condición virtual de experiencia.



En *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (1998) Barbaras ha escrito que “lo originario verdadero [...] es la percepción sensible, pero en el seno de lo sensible se manifiesta un modo de donación que puede ser ampliado a lo que lo excede” (1998: 86). La misma experiencia sensible comporta la potencialidad de desborde a una latencia, a una excedencia que entreteje el panorama de mundo. La reversibilidad de la experiencia pone de manifiesto el elemento común al ser sensible: la carne (*chair*) que se expresa en el entrecruce de cuerpo-mundo.

En este contexto, no solo es carne la percepción sensible, en tanto que “originario verdadero” como apunta Barbaras, sino también su excedencia, la dimensión latente y virtual de pliegues. De acuerdo con esto, la noción de carne no se confunde con el mundo habitado por el cuerpo, sino, antes, opera como modo primordial por el cual se trasluce un campo experiencial. Tanto la experiencia “positiva” del ser sensible, como su “negatividad” son propiamente expresión de este medio cárnico que forma toda experiencia. De hecho, Alloa ha visto aquí una

medialidad de lo sensible que diseña en la filosofía merleau-pontiana la idea de reflexividad o reversibilidad:

La *chair* es lo diacrítico encarnado, a la vez ‘noción última’ y tejido subyacente al Ser, ‘investidura lateral’. Puesto que toda *chair* es desarrollo [*développement*] y envoltorio [*enveloppement*] de otra *chair*, un enrulamiento de lo sensible sobre sí se ha prefigurado en ella, ofreciendo a Merleau-Ponty el modelo de toda reflexividad (2009: 92).

Una filosofía acerca de la génesis del sentido despliega una ontología basada en una “topología de la carne” (Saint Aubert, 2011: 70), dado que el ser sensible es, propiamente dicho, la expresión de la *investidura lateral* que entreteje el horizonte de mundo. Sin embargo, no basta con hacer de la filosofía una topología cuyo objeto sea “lo sensible”, es preciso, con esto, ir al movimiento genético mismo. Mejor aún, desde esta “topología de la carne” descender a las dimensiones arcaicas que subtienden lo expresado sensiblemente en el mundo<sup>42</sup>.

Resulta importante señalar esto, puesto que “lo sensible” no es ni aprehensión, ni reificación de un ser; “lo sensible” es un entrecruzamiento, un pliegue, un momento estilístico que va temporalmente abriendo horizontes de experiencias. Por lo tanto, “lo sensible” se mantiene esencialmente en un desborde y en un desplazamiento de su presentarse como experiencia. Es preciso pensar la carne, antes de lugares sensibles que moviliza al cuerpo, a modo de constantes “enrulamiento” entre lo latente y lo manifiesto<sup>43</sup>. Con Merleau-Ponty es preciso afirmar que

La cosa nunca se presenta al pensamiento en la actualidad de una presencia plena, sino que permanece, por el contrario, esencialmente ‘distante’, en el horizonte. Pues si la cosa, como toda cosa visible, no está despojada de una cierta positividad, si se

---

<sup>42</sup> Saint Aubert utiliza la noción de “topología de la carne” para señalar el modo en que la filosofía tardía de Merleau-Ponty no solo realiza una descripción de la sensibilidad, la naturaleza y la espacialidad de lo viviente, sino que, con esto, se aproxima a una nueva comprensión de la ontología de lo sensible.

<sup>43</sup> En mayo de 1960 Merleau-Ponty dejaba en sus apuntes de clase la siguiente definición: “Carne del mundo, descripta (a propósito de tiempo, espacio, movimiento) como segregación, dimensionalidad, continuación, latencia, superposición - Luego, interrogar nuevamente esos fenómenos-pregunta: nos remiten a *Einführung* percibidor-percibido, pues quieren decir que estamos ya *en* el ser así descripto, que *somos de él*, que entre él y nosotros hay *Einführung*” (2010: 219).

hace cuasi-observable por la precipitación de sus *Abschattungen* que resulta del trabajo de los sentidos, estos instrumentos para establecer los significados existentes, esta cristalización de la *visibilia* [lo visible] permanece, sin embargo, siempre ilusoria, efímera, sujeta a metamorfosis. Y el mundo ya no es entendido como una totalidad cerrada, sino como un entorno abierto, como un campo del ser, es el algo indeterminado [*Etwas*] y ya no la cosa en sí [*Sache selbst*], lo que constituye un principio de distinción (Dastur, 1992: 55).

Si el mundo es lo que se mantiene abierto, a modo del “algo indeterminado”, entonces existe una imposibilidad metodológica de sostener una ontología directa o, como anteriormente fue señalado, no hay una ontología reificante o estática en Merleau-Ponty. Por el contrario, la ontogénesis recoge la tarea de reflexionar sobre la génesis del sentido en tanto indirecta o lateral relación cuerpo-mundo. El horizonte en el cual destaca el ser sensible, consecuentemente, deviene como desborde de la “cosa” figurada, como “lagunas, elipses, alusiones del mundo sensible, distancia, variante, diferencia del «mundo»” (Merleau-Ponty, 2017: 21).

Merleau-Ponty recoge en un sentido literal tanto la conceptualización husserliana de “horizonte” como la idea de que la percepción se da mediante escorzos (*Abschattung*). Con esto, rehabilita el aspecto fundamental y originario del sentido mismo de toda experiencia: la relación cuerpo-mundo se manifiesta en un constante deslizamiento hacia lo latente, lo no-manifiesto, lo ausente, lo sombreado, lo que posee realidad aún como virtual. De acuerdo con esto, el quiasma cuerpo-mundo pone de relieve que la experiencia se da al modo de polaridades desbordadas-desbordantes, no “fijables” por una conciencia o *para* una conciencia<sup>44</sup>.

A propósito de esto, Lefort escribe que el modo de darse de la experiencia de la cosa, lo que Merleau-Ponty ha denominado bajo el nombre de reversibilidad, implica una “fuga indefinida de la apariencia” (2012: 110). Por lo cual la experiencia viva es propiamente el

---

<sup>44</sup> En su notable obra introductoria al pensamiento de Merleau-Ponty titulada *La filosofía del quiasmo* (1994), el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez se refiere a este punto bajo la noción de una huidiza “plenitud ontológica”: “Lo que mundo y subjetividad tienen en común es lo mismo que les hurta la plenitud ontológica, lo que los empuja permanentemente a buscar en el otro su propia verdad sin jamás poder encontrar respuesta definitiva” (2013: 81).

*momento perceptivo* en el cual un mundo circundante se actualiza como horizonte. La condición sensible que funda todo cuanto *es* responde a un movilizar de las apariencias que van figurando un mundo circundante. Hay, sostiene Merleau-Ponty, una “doble inscripción afuera y adentro. El adentro recibe sin carne: no «estado psíquico», sino intracorporal, reverso del afuera que mi cuerpo muestra a las cosas” (2010: 230).

La cuestión del quiasma y el desborde de la presencia conducen a reflexionar la apertura de todo horizonte de mundo como un entrecruzamiento originario que dispone una figuración de cuerpos en el mundo. A la vez, tal operación anuncia que esta “apertura figural del mundo” obedece no a una diferencia esencial entre sus figuraciones, es decir, no hay una presencia primaria que permita la diferenciación entre el polo sujeto y el polo objeto. Hay, más bien, un *proceso diferenciador* en la conceptualización del quiasma que permite, en un momento secundario, la distinción ontológica y epistemológica entre los polos de la experiencia.

En otras palabras, es posible teorizar sobre experiencias del mundo gracias a que existe una dimensión originaria unificadora de ésta, una capa latente donde aún no es actualizada la figuración del ser sensible. La reversibilidad de la experiencia, consecuentemente, “une como reverso y anverso conjuntos previamente unificados en vías de diferenciación por eso [lo que existe es] un mundo que no es *uno* ni dos en sentido objetivo -que es un pre-individual, generalidad” (Merleau-Ponty, 2010: 231).

#### **4.4. Lo invisible y el hacer(se) visible**

La cuestión del quiasma y del desplazamiento de toda presencia pone de relieve al ser de la experiencia percibida a modo de *visibilidad*, esto es, como fenomenalidad que despliega la *relación originaria* entre mundo y cuerpo propio. La experiencia manifiesta que anima al cuerpo es, propiamente, lo visible que se anuncia diferenciándose de un trasfondo de posibilidades virtuales.

Lo que se “diferencia”, entonces, no es otra cosa que la figuración de los cuerpos que se hacen visible como *fenómenos del mundo*. Es preciso señalar, de acuerdo con esto, que la visibilidad de lo diferenciado ocurre sensiblemente en la medida en que el carácter de *visible* se da gracias a constancias perceptivas: coloración, textura, forma, etc. El acontecimiento de la visibilidad devela al mundo a través de la sensibilidad del cuerpo propio que, en tanto

*percipiente*, es también visible. De tal manera, existe una especie de *dialéctica de lo visible* sin síntesis, que va modulando campos visuales manifiesta y latentemente.

Así, toda figuración en el horizonte de mundo (tanto cuerpos vivos como cuerpos inanimados) se encuentran en una relación de reciprocidad indivisible, no sólo operando como polos significativos (sujeto-objeto), sino también en tanto modalidades sensibles *espejeantes*: existe un estado de cosas visible porque yo mismo poseo la condición de ser visto<sup>45</sup>. Afirma Merleau-Ponty que tocar es tocarse dado que descubrimos la propia textura de nuestro cuerpo al momento de experimentar la diferencia de las texturas de las cosas que componen el paisaje del mundo. Por ejemplo, descubro que la taza de café que toco en este momento está caliente cuando la palpo con mis manos *a través* de la diferencia entre la temperatura de mi mano y de la cerámica. Aún más, descubro que la taza está sobre una superficie y que mi punto de vista oculta una porción de la estructura que logra ser completada mediante el tacto. En ese intersticio acontece la sensibilidad y la sensibilización del cuerpo-mundo-sentido-sintiente.

La dimensión ontogenética que abre la sensibilidad revela que mundo y cuerpo propio se despliegan *como un quiasma*, cuya figuración descansa en texturas que *forman lo visible a través de la diferenciación cárnica del mundo*. Al respecto Merleau-Ponty sostiene que

[L]a consistencia de la carne ente el vidente y la cosa es constitutiva de la visibilidad de ella y de la corporeidad de él; no es un obstáculo entre ambos, es su medio de comunicación [...] La consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne (2010: 123).

De acuerdo con el filósofo francés, la unión del cuerpo vivo con las cosas que configuran un mundo acontece en el plano de la percepción y la sensibilidad, concretamente en el acto de la *visibilidad* de los cuerpos transluciéndose como *encarnación viva*: “*Lo visible deja de ser un inaccesible si yo lo concibo, no según el pensamiento proximal, sino como abarcador, investidura lateral, carne*” (Merleau-Ponty, 2010: 193). En otras palabras, la *carne* viene a

---

<sup>45</sup> Al respecto Marilena De Souza Chauí, en su fundamental *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento* (1981), señala: “La carne es pacto de nuestro cuerpo con el mundo y pacto entre las cosas, entre las palabras y las ideas” (1999: 117).

ser una dimensión genética que despliega el ser como apertura dinámica o, mejor aún, la carne no es la postulación de un ser visible frente al cuerpo propio, sino la potencialidad de visibilidad de mundos aperturantes.

En este sentido, cuando experimentamos un cuerpo ajeno al propio, no lo hacemos a partir del contacto con un *en-sí* puesto delante de nosotros. Por el contrario, cuando dirigimos nuestra mirada a un cuerpo ajeno, lo *palpamos* a través de la *visibilidad* al modo de un acto de proyección de nuestra propia visibilidad. Se da una reversibilidad de la visibilidad mismas por medio de la dimensión sensible, a la vez que el cuerpo propio se nos revela como textura visible-sensible del mundo. Consecuentemente, es preciso destacar que

Lo que hay, pues, no son cosas idénticas a sí mismas que, posteriormente, se ofrecerían al vidente, y no es un vidente, vacío primero, que posteriormente se abriría a ellas, sino algo a lo que sólo podemos aproximarnos más palpándolo con la mirada, cosas que no podemos soñar con ver «totalmente desnudas», porque la misma mirada las envuelve, las viste con su carne (Merleau-Ponty, 2010: 119-120).

Así pues, existe una especie de *pregnancia* en el modo de relacionarse entre el cuerpo propio y el mundo, entre vidente y visto: “lo visible, exige de mí una *exacta* puesta a punto, define su exactitud. Mi cuerpo *obedece* a la imposición [pregnancia], le ‘responde’, es lo que se suspende de ella, carne que responde a carne” (Merleau-Ponty, 2010: 186). Es de cuidado notar que esta especie de imposición de lo visible a mi cuerpo es, precisamente, lo que Merleau-Ponty ha descrito bajo la idea de “solicitud” de las cosas, reconsiderando así la actividad constitutiva del cuerpo propio. Es decir, la relación entre vidente y lo visible se articula a partir de un movimiento instituyente de sentido; lo visible *se hace* visible en la medida en que solicita o “se impone” en el horizonte de mundo como *un algo visible*<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> En relación con este “hacer visible” Merleau-Ponty coloca especial atención al testimonio de la experiencia del pintor en tanto sujeto de creaciones artísticas, dado que en su experiencia la mirada se ancla en la contemplación absorta de su objeto, es allí donde acontece un escrutinio de las texturas de la *carne* que el propio pintor traduce en colores, formas y perspectivas. Es justo el lugar donde acontece la *visibilidad* y la *carne*, en ese cruce no sólo el arte, y la pintura en concreto, sino también la filosofía logra un contacto con el ser sensible. Merleau-Ponty lo resume afirmando que: “El arte y la filosofía *juntos* son justamente, no fabricaciones arbitrarias en el universo de lo ‘espiritual’ (de la ‘cultura’), sino contacto con el ser justamente en tanto creaciones. El ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él” (2010: 176).

La experiencia de mundo es problematizada por Merleau-Ponty no como un contacto directo con las cosas, sino como el despliegue del ser sensible que mundaniza en la medida en que se hace visible. Existe, de este modo, un mundo gracias a que toda presencia posible, en el contexto de la relación quiasmática, llega a ser visible de acuerdo con un ejercicio de potenciación de ser.

Ahora bien, si lo visible se comprende como potenciación de ser habría que señalar, consecuentemente, que su potencia deviene a partir de una condición previa, se dirá, de un fundamento previo que permite tanto la visibilidad del ser sensible como su latente apertura a modificaciones. Esto es lo que Merleau-Ponty denomina como “lo *invisible*” que, lejos de ser la ausencia de lo real o la anulación de lo visible, viene a ser la *condición operativa* que abre el ser sensible de manera “visible”. Lo que se muestra como visible es una modalidad de un campo invisible de sentidos posibles; lo visible es la superficie de una profundidad<sup>47</sup>.

Se trata del horizonte de invisibilidad (*l'invisible*), cuya operación ontogenética radica en ser el sentido apremiante de toda experimentación de fenómenos que transparecen visiblemente. De acuerdo con Merleau-Ponty, la categoría de lo invisible es indicativa y potenciadora del sentido mismo inscrito en la percepción del mundo circundante:

El sentido es *invisible*, pero lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene una armazón de invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en él, es *el Nichturprasentierbar* que me ha presentado como tal en el mundo - no se lo puede ver allí y todo esfuerzo para *verlo allí* lo hace desaparecer, pero está *en la línea* de lo visible, ese es su hogar virtual, se inscribe en él (entrelíneas) (Merleau-Ponty, 2010: 191).

Como se ha mencionado, la experiencia del sentido es resultado de un quiasma, de un entrelazamiento originario entre cuerpo propio que sensiblemente percibe y lo percibido que transparece como ser-sensible-del-mundo<sup>48</sup>. De acuerdo con esto, el esfuerzo filosófico de

---

<sup>47</sup> Lo visible, así señalado, es tanto superficialidad como apertura: “Lo visible en su totalidad está detrás, después o entre los aspectos que vemos, el modo de acceder a él es a través de nuestro cuerpo no como si éste fuera el soporte sobre el que se apoya un ser cognoscente, sino como la apertura que nos abre al ser” (Ralón, 2001: 120-121).

<sup>48</sup> Es pertinente recordar que “la sensación no es una realidad en sí, no es un dato aislado y amorfo: toda sensación se da en un contexto relacional, y esta contextualización es expresión del compromiso del cuerpo sensorial y motriz con el mundo” (Ramírez, 2013: 102).

Merleau-Ponty apunta hacia un rebasamiento de los límites categoriales entre conciencia y objeto o conciencia y mundo. Así, se propone reconstruir una ontología estrictamente de la carne y la expresión, esto es, del aparecer de lo visible en tanto carne de mundo (*chair du monde*) que emerge desde una red ontológica invisible (*l'invisible*).

Lo visible, la carne presente en el mundo, es un entrelazamiento que deviene a partir de un fundamento apresente e invisible que se dibuja y desdibuja en el momento de experimentación o figuración mundanal: cuando veo solo tres caras del cubo, por ejemplo, se mantienen como invisible las tres restantes y solo se visibilizan al costo de suprimir la invisibilidad originaria de esa experiencia que se da en otro momento perceptivo<sup>49</sup>. Existe una especie de “presentación originariamente invisible” de toda visibilidad que va articulando la experiencia:

Lo invisible no es solo no-visible: es decir, algo que ha sido o será pero que no es, o lo que es visto por otro diferente del sujeto, la ausencia está detrás de lo visible, lo invisible es una presentación originaria (*Urpräsentation*) de lo no presentable originariamente (*Nichturpräsentierbar*), como otra dimensión (Ralón, 2001: 121).

Con la reflexión acerca de lo invisible adquiere radical importancia la comprensión de la actividad perceptiva a modo de “estilo perceptivo”. Esto, por cuanto hay un distanciamiento definitivo de la percepción entendida como momento definitorio respecto de la experiencia del mundo (a modo de ejercicio que postula un ser estático y cerrado sobre sí mismo), sino una apertura al ser sensible, reconociendo la imposibilidad de una captación prosaica del mundo. Por el contrario, el mundo y la experiencia misma advienen como figuraciones visibles momentáneas, abiertas a la variación y modificación de su figuración misma en el mundo.

En este contexto, la reflexión sobre el sentido del mundo se da a partir de las relaciones que figuran sensible y visualmente la experiencia de mundo -una ontología indirecta- y no mediante una aprehensión y estabilización de los fenómenos. Al respecto, Merleau-Ponty ha encontrado en la pintura una guía de análisis ejemplar respecto de la maleabilidad de los

---

<sup>49</sup> Dupond explica que “Merleau-Ponty llama a lo invisible un ‘marco interior’ de lo sensible, que lo sensible ‘manifiesta y oculta’”. Por lo mismo, “Merleau-Ponty propone pensar lo invisible como la profundidad de lo visible, más que como un objeto o noema subjetivo” (2001: 37).

límites de lo visible, mostrando así que toda figuración visible es un repliegue lateral en un horizonte abierto.

En la experiencia estética de observar un cuadro es difícil, escribe Merleau-Ponty, señalar *dónde* está el cuadro que miro. Esto, debido a que no se mira como se mira una “cosa”, “no lo fijo en su lugar; mi mirada pasea en él como en los nimbos del ser, veo conforme al cuadro o con él más que veo al cuadro mismo” (1986: 19). Merleau-Ponty observa en la pintura de Cézanne la capacidad de recrear plásticamente el entrecruzamiento cárnico de lo visible y, con esto, la constante potenciación del ser visible.

Bastaría con revisar una de sus obras más reconocidas como es *Portrait de Gustave Geffroy* (1895), óleo donde líneas y colores no tienen la intención de imitar o reproducir lo visto (a pesar de que se trata de un retrato). Antes, buscan crear expresivamente una especie de *naturaleza o presentación originaria*, donde no están los objetos aún con plena claridad y distinción. Por lo que existen elementos difusos que adquieren valor y significación a través de colores, texturas, perspectivas, afecciones, emociones y relaciones visuales<sup>50</sup>.

*Portrait de Gustave Geffroy* resalta con especial delicadeza la pérdida de perspectiva en el escritorio, junto a la coloración de la biblioteca del fondo. Estos elementos no están colocados de manera accidental, buscan expresar el contacto con un espacio sensible originario y no un punto de vista parcial. De cierta forma, el retrato de una persona comporta más contenido, elementos y propuestas que la persona retratada. De hecho, esta técnica no sólo consiste en la visión selectiva de quien realiza el retrato, sino también del espacio sensible que muestra al retratado como ser-del-mundo. De allí, Merleau-Ponty afirma que “lo característico de lo visible es tener una duplicación invisible en sentido estricto, que lo vuelve presente como una cierta ausencia” (1986: 63).

Al respecto, en su célebre obra *La correspondance des arts. Eléments d'esthétique comparée* (1947), Étienne Souriau señala que “no existen pinturas invisibles (no obstante, existe lo invisible en la pintura)” (1986: 65)<sup>51</sup>. Su afirmación no sólo es contemporánea a la

---

<sup>50</sup> Reflexionando sobre la pintura de Cézanne, Merleau-Ponty afirma que “el cuadro se vuelve autofigurativo, no es espectáculo de nada, piel de las cosas, para mostrar como las cosas se hacen cosas, y el mundo se hace mundo” (1986: 52).

<sup>51</sup> En la página anterior, Souriau señala: “A toda obra de arte le corresponde un estatuto existencial, el cual es el del fenómeno, y especialmente de la apariencia percibida por los sentidos. No existen, ni pinturas invisibles,

producción filosófica de Merleau-Ponty, sino que también coincide por completo con el fundamento ontogenético de lo invisible (*l'invisible*), pues lo invisible de la pintura corresponde al halo apresente de todo fenómeno instituido cárnicamente en el mundo, es decir, visiblemente donado a la percepción como potencia de ser<sup>52</sup>.

Conviene hacer énfasis en lo invisible como fundamento ontogenético que abre el ser visible, ejercicio que se presencia en todo ser que se muestra *haciendo mundo sensiblemente* y que Merleau-Ponty reconoce en la pintura de Cézanne. Reflexionando con Deleuze, pero siempre dentro del marco reflexivo merleau-pontiano, notamos que:

La sensación es lo contrario de lo fácil y lo acabado, del cliché, pero también de lo ‘sensacional’, de lo espontáneo... etc. La sensación tiene una cara vuelta hacia el sujeto [...] y una cara vuelta hacia el objeto [...]. O, más bien, no tiene del todo caras, es las dos cosas indisolublemente, es ser-en-el-mundo, como dicen los fenomenólogos: a la vez *devengo* en la sensación y algo *ocurre* por la sensación, lo uno por lo otro, lo uno en lo otro (2003: 37).

Lo invisible como fundamento apunta a una recomprensión del sentido de lo real, esto es, de toda relación quiasmática que abre sentido sensiblemente. Dicho de otro modo, el trabajo ontogenético merleau-pontiano recoge la tarea de aproximarse hacia la condición apresente, invisible de toda figuración posible. Por esto el filósofo francés se referirá a lo invisible como “hueco en lo visible” o como “pliegue en la pasividad” (2010: 208), puesto que se trata de un trasfondo que asoma en la experiencia de un específico horizonte de visualización.

Lo invisible no es otra cosa que la dimensión o el horizonte de anticipación, el eje jamás tematizado que articula cada momento perceptivo en todos los otros. Más allá

---

ni estatuas impalpables, ni músicas inaudibles, ni poemas inefables. Mas, conviene no exagerar. [...] En escultura, hay algo más que los valores táctiles y cinéticos del alto relieve. Pero, si hay algo más, hay, insoslayablemente, aquello. Es un punto de apoyo necesario; un manto de apoyo —insistimos en ello— en el terreno fenomenológico, con idéntica importancia que el cuerpo físico” (1986: 64-65).

<sup>52</sup> Al respecto, Mario Teodoro Ramírez comenta de manera acertada que el filósofo francés presenta “una ontología rigurosamente fenomenológica, esto es, un pensamiento que se atiende radicalmente al mundo tal como se aparece, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y vemos. Esto significa asumir que el Ser es apariencia, diferencia, distancia... figuralidad; que es, sí, presencia, pero no una presencia plena y perfecta, compacta y acabada; que es, más bien, presencia de una ausencia, o, mejor, una cierta articulación de presencia y ausencia. Volver a lo que hay, «a las cosas mismas», no es volver a un regazo seguro, a un supuesto ser que contendríamos íntegro y que nos salvaría para siempre del error y del error. Por el contrario: es volver a un Ser que continuamente se hurta a la presencia plena, pero que él mismo no es más que este hurtarse continuo, este error originario y sin fin” (2013: 111-112).

de lo percibido en sentido estricto y de lo inteligible, el horizonte permite caracterizar la carne como pregnancia del sentido en lo sensible, identidad originaria del hecho y de la idealidad (Ralón, 2005: 496).

Existe un rebasamiento de toda pretensión de estabilización y prescripción del sentido de lo visible, pues, de hecho, no existe prescripción alguna en el acto mismo de entrecruzamiento sensible que anuncia un cuerpo como visible. De lo contrario, habría una vuelta hacia la idea de un sujeto intencional que percibe y que estabiliza el sentido del ser aprehendiéndolo, cuestión que Merleau-Ponty no puede sino rechazar. Cada experiencia sensible de los fenómenos del mundo es indicativa de sí misma y de sus modificaciones, no de esquemas previamente constituidos a los cuales se ajustaría la experiencia<sup>53</sup>.

De tal modo, el fundamento de lo invisible es potencia-de-ser-sensible y no determinación de lo visible. En “L’expression et le dessin enfantin”, texto reunido en *La prose du monde* (1969), Merleau-Ponty confirma la función instituyente de lo invisible retomando la pintura de Cézanne:

Cézanne renuncia a la perspectiva planimétrica durante toda una parte de su carrera porque lo que quiere conseguir es la expresión por el color, y la riqueza expresiva de una manzana hace que desborde de sus contornos, no puede contenerse con el espacio que le prescriben (2015: 147).

Merleau-Ponty conjuga esta “riqueza expresiva” con la potenciación del ser-sensible-en-el-mundo. De tal modo, la figuración visual le muestra no sólo contornos y coloraciones, sino también relieves, perfiles y dimensiones que vuelven imposible una percepción prosaica del mundo. En este contexto, se podría plantear la necesidad de una cierta *imaginación sensible*<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Se trata de “la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea” (Merleau-Ponty, 1977: 39). Por su parte, Bernhard Waldenfels prefiere hablar de una teoría estructural de la percepción en la filosofía de Merleau-Ponty, que experimenta continuos procesos: “la formación del sentido deviene un proceso de continua estructuración, reestructuración y transformación” (1980: 27).

<sup>54</sup> Es de sumo cuidado notar que cuando se refiere a la necesidad de una “imaginación sensible” no hacemos uso de la obra de Husserl, dado que en su *corpus* la imaginación posee un carácter disonante respecto del modo en que se dona el objeto perceptivamente. De hecho, en *Investigaciones Lógicas* afirma: “Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos, dentro de la esfera de la imaginación. Pero la perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da sólo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción ‘da’ el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de ‘escorzo’. El carácter intencional de la percepción consiste en presentar –en contraste con el mero re-presentar de la imaginación” (1999: 682). En cambio, Merleau-Ponty advierte que la

que opere a modo de complementariedad y visibilidad del contenido apresente, latente y virtual que no agota de presentarse, puesto que:

[J]amás la universalidad del cuadro [y de la experiencia de mundo] es un resultado de las relaciones numéricas que pueda contener, la comunicación del pintor con nosotros no se funda jamás sobre la objetividad prosaica, y la constelación de los signos nos guía siempre hacia una significación que antes de ella no existía en parte alguna (2015: 147).

Merleau-Ponty encontró en la obra de Cézanne un ejercicio expresivo de la *ambigüedad* fundante de la existencia encarnada, descubriendo la operatividad de *lo invisible como textura de lo visible*. En otras palabras, la filosofía merleau-pontiana se abre hacia el constante flujo entre, por un lado, la sensibilidad originaria como “fondo de naturaleza inhumana en que el hombre se instala” (1977: 43) y, por otra, la percepción del mundo que se repliega en la experiencia vivida del cuerpo propio.

Señalado esto, es necesario no solo dar cuenta de lo visible como dimensión superficial de un trasfondo de invisibilidad, sino, a su vez, se hace indispensable plantear la cuestión del sentido mismo como lo que adviene desde ese trasfondo. Dicho de otro modo, a partir de la distinción entre constitución e institución y entre visible e invisible nace en la filosofía merleau-pontiana la comprensión del ser sensible a la manera de lo latente y, por tanto, el planteamiento del sentido mismo como virtual.

---

experiencia estética tiene la capacidad desfiguradora de nuestras categorías: “Esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura confunde todas nuestras categorías, desplegando su universo onírico de esencias carnales, de semejanza s eficaces, de significaciones mudas” (1986: 27-28).

## **5. El ser es lo que permanece latente: La cuestión de la virtualidad**

La filosofía de Merleau-Ponty va descubriendo una estructuración dimensional formadora de la experiencia del mundo que, en estricto rigor, articula una arquitectónica del sentido. Esto, en la medida en que el estatuto ontológico del sentido de la experiencia vivida responde ya no a la manifestación de una presencia pura, sino a la transaparición de experiencias que movilizan al cuerpo a la solicitud de un mundo circundante destellante, antes que a su aprehensión eidética. En otras palabras, hablar del estatuto ontológico del sentido implica, necesariamente, referirse a la apertura, a la reversibilidad, al desborde y latencia de contenidos significativos virtualmente reales.

De acuerdo con esto, el aparecer figural del mundo circundante no es la captación perceptiva de un ser completamente cerrado, sino la coincidencia, el entrecruzamiento sensible, que se da bajo determinadas condiciones entre un cuerpo vivo y su entorno. Esta coincidencia es lo que Merleau-Ponty denomina “estilo perceptivo”, una relación entre lo sensor y lo sentido que actualiza y hace visible una porción del horizonte de invisibilidad. El estilo perceptivo o momento estilístico, de tal manera, va formando lo visible en un constante movimiento instituyente.

Comprender la percepción a modo de estilo o momento estilístico implica que lo percibido no es el residuo de una conciencia perceptiva, lo que haría del mundo el correlato de la intencionalidad subjetiva de un cogito tácito. Por el contrario, de lo que se trata más bien es de comprender la percepción como un proceso que pliega un horizonte visual animado por la figuración que puebla el mundo circundante. No hay, consecuentemente, un primado subjetivo en el análisis merleau-pontiano, en su lugar aparece una rehabilitación ontológica del ser sensible que, como se ha descrito, es una dimensión de ser que adviene originariamente como virtual.

La reflexión ontogenética merleau-pontiana no va a postular el ser sensible (el ser de lo percibido) como lo puramente dado frente a la corporalidad viva, sino que se aproxima como lo que se mantiene latente, descentrado, desenfocado dentro del horizonte visual. La condición originaria de latencia del ser sensible es, precisamente, lo que moviliza la relación entre visible e invisible, por cuanto el contenido visible del mundo, lo manifiesto con que

interactúa el cuerpo propio, no es otra cosa que la figuración de un campo contenido en un horizonte invisible. Es necesario plantear la superficialidad de lo percibido y su génesis virtual como resultado de un movimiento (hiper)dialéctico entre visible e invisible<sup>55</sup>.

Es en este punto donde adquiere preponderancia el descubrimiento de la dimensión virtual del sentido que Merleau-Ponty dejaba anunciar ya desde sus primeras obras. Sostener una dimensión arcaica y originaria virtual del sentido de la experiencia y del mundo percibido es, en realidad, aperturar un vector que conduce metodológicamente más allá de todos los enfoques clásicos de las filosofías de la conciencia y filosofías de la presencia, incluida la fenomenología (Ramírez, 2008: 238). Ahora, no solo ha quedado en entredicho la actividad constitutiva de la conciencia intencional, sino que, además, se replantea la relación fundamental entre experiencia y sentido.

Merleau-Ponty no se conforma con designar el ser de lo sensible ni como lo absolutamente oculto, ni como lo presupuesto fundamental, dado que esto implicaría el peligro de adjudicarle una positividad de base. Lo que busca es, por el contrario, liberarlo a modo de *esencia salvaje*, de permanente desborde de la presencia (Lefort, 2012: 110). El ser es latencia, señala Merleau-Ponty, por lo que la expresión de lo sensible no obedece a precondición alguna.

En este contexto, el sentido mismo de la experiencia recibe una nueva dirección, ya no hay conciencia que apresa experiencias, sino cruce entre figuraciones del mundo que advienen entretejiendo un horizonte visual. En *La institución. La pasividad* Merleau-Ponty escribe que

---

<sup>55</sup> Es metodológicamente pertinente señalar que el pensamiento merleau-pontiano hace una particular comprensión de la idea de “dialéctica”. Para Merleau-Ponty la reflexión filosófica es un ejercicio dialéctico no porque alcance un tercer ingrediente a partir de dos premisas preestablecidas. Al contrario, es dialéctica en la medida en que las dos supuestas premisas fundamentales no están excluidas ni en oposición -y por lo tanto no generan una síntesis en un tercer ingrediente-, sino que se confunden entre sí generando la expresión de la realidad como lo ambiguo. De allí se comprende que en *Lo visible y lo invisible* el filósofo francés escriba que “la única buena dialéctica es la hiperdialéctica” (2010: 90). En su reciente artículo Kanoor se refiere a esta particular comprensión de la dialéctica en Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty es el filósofo de las oposiciones: naturaleza y conciencia, cuerpo y alma, ojo y mente, sentido y no-sentido, filosofía y no-filosofía, visible e invisible. Su gesto filosófico, sin embargo, no consiste en considerar estas dicotomías en su oposición binaria o en una dialéctica trascendente a un tercer elemento sintético, sino pensarlas a través de la tensión existente entre ellas y ver la aparición de una en la otra. En este contexto, su filosofía se establece como un pensamiento de lo intermedio y da forma a una serie de conceptos adecuados a esta función para pensar lo irreflexivo. Los conceptos de estructura y estilo también tienen un significado importante en este contexto. Son dos momentos esenciales de su filosofía del *sens* (sentido/significado) y al mismo tiempo indicaciones de una transición de un pensamiento filosófico estático a otro más dinámico” (2023: 11).

el ser sensible es “lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es” (2012: 6) o, en otras palabras, existe un movimiento inagotable que actualiza el campo perceptivo contenedor del cuerpo propio. Que el ser sensible tenga que “devenir lo que es” implica, primariamente, que la percepción es el movimiento que habilita la manifestación de una latencia originaria.

Habría que señalar, consecuentemente, que la actividad perceptiva del cuerpo propio se replantea desde la latencia del sentido, esto es, a partir de un halo virtual de contenido experiencial fundante de “lo percibido”. La dimensión perceptiva, sostiene Merleau-Ponty, se da al costo de una dimensión “imperceptiva”:

Toda percepción es percepción de algo solo mientras es también relativa impercepción de un horizonte o de un fondo, al que implica sin tematizar. La conciencia perceptiva es, por tanto, indirecta, o se halla, incluso, invertida con respecto a un ideal de adecuación, al que presume, pero al que no mira de frente (2016: 13).

Ahora bien, podría señalarse esta “impercepción” a la que hace referencia Merleau-Ponty como el reverso de la intención motriz entreverada en toda percepción, es decir, como una dimensión primera de inmovilidad y fijación desde la cual adquiriera sentido la percepción misma, sin embargo, lo que Merleau-Ponty quiere señalar es precisamente lo contrario. Si la intención motriz de la percepción se da en la sensibilidad de un horizonte de mundo, entonces esta intención no se actualiza como intención objetivante, donadora de su objeto en un momento estático. La percepción es “relativa impercepción” porque su actividad y sentido se mantiene en la latencia, en la potenciación de lo percibido como actual, como ser-del-mundo.

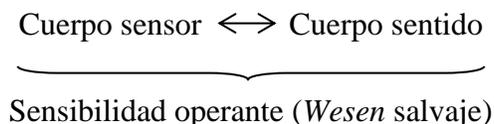
Por lo tanto, la “impercepción” se mantiene del lado de lo no tematizado en la medida en que apunta hacia el trasfondo latente de lo manifiesto, la profundidad invisible de lo visible o, aún mejor, es la no presencia de una capa originaria de sentido que solo se anuncia como virtualidad. Al respecto, insiste Merleau-Ponty en que “*la clave está en esa idea de que la percepción es por sí misma ignorancia de sí misma, como percepción, salvaje, impercepción, tiende por sí misma a verse como acto y a olvidarse como intencionalidad latente, como ser para*” (2010: 189).

La reflexión acerca del estatuto ontológico del sentido que ha iniciado en la percepción del cuerpo vivo y ha descendido hacia el entrecruzamiento sensible de la experiencia perceptiva, ha encontrado un tercer nivel de análisis relacionado con la dimensión arcaica virtual desde donde se potencializa toda experiencia. Esta nueva dimensión ha descendido a un nivel de análisis anterior a cualquier presentación de mundo como sentido donado, como presencia perceptible o sujeta a la tematización. Ahora, es preciso dar cuenta del modo en que el sentido mismo de toda experiencia se halla en lo que Merleau-Ponty llama relativa “impercepción” de la percepción, en la potencialización de ser y no en su donación actual, y esto, como apuntará en *Lo visible y lo invisible*, conducirá a reformular la relación entre experiencia viva y sentido:

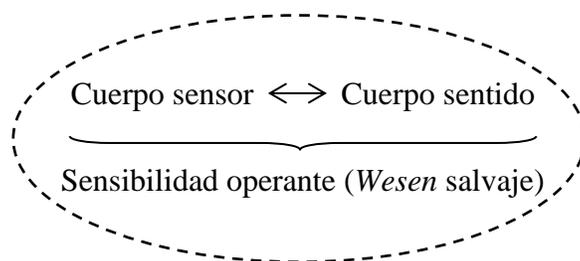
Hay que retomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente* que es la intencionalidad interior al ser. Esto no es compatible con la «fenomenología», es decir, con una ontología que constriñe todo lo que no es una nada a *presentarse* a la conciencia a través de *las Abschattungen* y como derivando de un don originario que es un *acto i. e.* un *Erlebnis* entre otros [...] Hay que tomar como principal, no la conciencia y *su Ablaufsphanomen* con sus hilos intencionales diferentes, sino el torbellino que ese *Ablaufsphanomen* esquematiza, el torbellino espacializador-temporalizador (que es carne y no conciencia ante un noema) (2010: 216).

### 5.1. Del a priori del cuerpo a lo virtual a priori

Se ha señalado que la trayectoria filosófica de Merleau-Ponty se inicia con sus premisas fenomenológicas en torno al cuerpo vivo, la relación con su mundo circundante, la percepción y la intencionalidad operante. Inmediatamente con estas premisas, la reflexión merleau-pontiana desciende a un estrato de análisis aún más fundamental, aquel relacionado con una sensibilidad operante que da cuenta de las condiciones ontológicas que habilitan el sentido mismo de la experiencia. En otras palabras, desde las premisas fenomenológicas se desciende al análisis ontogenético acerca del sentido del ser sensible. Es lo que hemos graficado con el siguiente esquema:



Sin embargo, la apuesta filosófica merleau-pontiana es aún más amplia y compleja en la medida en que el ser sensible no solo se da como entrecruzamiento, ni como un momento perceptivo, ni a la manera de una superficial visibilidad. Es preciso apuntar, junto con lo anterior, que el ser sensible es originariamente una potenciación de ser, un movimiento en el cual se llega a instituir un tipo determinado de experiencia. Lo fundamental de esto es dar cuenta que este ser instituido no solo *deviene* en apertura de nuevas formas de comprensión (como cuando tomo un libro entre mis manos y lo volteo para poder observar su reverso), sino, fundamentalmente, *adviene* desde un horizonte abierto previamente, desde un substrato arcaico de condiciones de posibilidad. Podría plantearse del siguiente modo:



Horizonte virtual de potenciación de ser

Existe un horizonte virtual de potenciación del ser sensible toda vez que la sensibilidad se expresa de una u otra manera, es decir, cada momento estilístico de percepción está orientado por un substrato de contenido latente. De este modo, con Merleau-Ponty el sentido de la experiencia se plantea rigurosamente como expresión, como despliegue no prefigurado que va coloreando un horizonte de mundo en su puro ser. El ser del mundo, afirma el filósofo francés, no es percibido en sentido restrictivo “por la buena razón de que *percipere* es ser sobrepasado por... tanto como sobrepasar, y que entonces *percipi* es sobrepasar tanto como ser sobrepasado, y no un noema envuelto por una noesis” (2017: 17).

En este contexto, la percepción del cuerpo propio -e incluso, la comprensión misma del cuerpo propio- se desplazan hacia un campo previo en el cual su operación se encuentra descentrada, donde no hay privilegio ni ontológico ni epistemológico de “lo dado” como objeto o vivencia de mundo. De lo que se trata ahora es de dar cuenta del modo en que la relación entre experiencia y sentido se funda no en lo actual de lo percibido, sino en el devenir

que potencia dicha situación o, de acuerdo con lo señalado, en el despliegue virtual del ser sensible<sup>56</sup>.

El sentido de la experiencia no es otra cosa que lo virtual perdiéndose como virtual, potenciándose como presencia, como dato, cosidad u objetualidad del mundo a la que accedo con el vivenciar de mi cuerpo. De acuerdo con Mikel Dufrenne habría que plantear la cuestión de la virtualidad a modo de un a priori, aunque no en un sentido determinista, antes, como supuesto del ser mismo:

¿Qué significa, en efecto, lo virtual? Significa lo que no es conocido en primer término, lo que sé sólo después, cuando digo «ya lo sabía o siempre lo he sabido». En principio, lo virtual es la presencia a sí del yo [...] Lo virtual es lo que yo soy porque soy esencialmente memoria plena de mi pasado. Y aunque esta plenitud no se especifique en imágenes, sí determina el sentido de mi ser en el presente. Por ende, la virtualidad debe ser entendida más en referencia al ser que al conocer (2010: 138-139).

Lo virtual, siguiendo lo señalado con Merleau-Ponty, es una dimensión *imperceptible*, pero estructurante de la experiencia según la cual vivimos; no es una cosa, sino aquello a través de lo cual o contra lo cual aparecen las cosas y los acontecimientos que pueblan todo horizonte de mundo. Reflexionar en torno a una dimensión arcaica virtual del sentido es, por tanto, plantearla a modo de condición de acceso a lo fenoménico en la medida en que, para ser percibido, un objeto es captado más allá de sus manifestaciones actuales.

Esta nueva manera de comprender la experiencia perceptiva o, como se ha señalado, la impercepción que atraviesa toda expresión y contacto con el mundo implica un espacio virtual como origen de la experiencia del cuerpo propio, en la medida en que éste constituye el punto de orientación y concreción de trayectorias reales o posibles. De esta manera, hay un esfuerzo por pensar el aparecer de las cosas, el mundo e incluso el cuerpo propio no como causalidad mecánica, ni como proyección idealista, sino más bien como una génesis

---

<sup>56</sup> Se podría decir junto a Deleuze que “no existe objeto alguno que sea únicamente actual. Lo actual siempre se ve rodeado de una niebla de imágenes virtuales. Esa niebla se eleva de circuitos coexistentes medianamente extensos, sobre los cuales las imágenes virtuales se distribuyen y se desplazan” (1996: 179).

permanente que se mantiene abierta en su “tendencia o potenciación al ser” anterior a la distinción entre sujeto y objeto.

El sentido de la experiencia vivida consistirá en esta configuración progresiva de figuras sobre un fondo, ante el cual estas se destacan: “en esto conforma al acontecer diferencial contrastante que se mantiene efectivo hasta la ontología tardía” (Alloa, 2021: 316). De este modo, el acontecer diferenciador propio del sentido alcanza incluso a la constitución del cuerpo como dimensión dada desde el origen de la experiencia. Si la experiencia del cuerpo propio está inscrita en un momento figural y diferenciador, entonces éste (el cuerpo propio) no es una instancia apriorística pura, solitaria; el cuerpo se mantiene como resultado de un proceso de diferenciación y estructuración del mundo.

El cuerpo, con toda propiedad, deviene dimensional en la medida en que forma parte del horizonte virtual de potenciación del ser y de hacer(se) un sensible en medio del mundo. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty se refiere a la experiencia del cuerpo como un “esto dimensional” que se mantiene en una relación sensible distintiva de su entorno:

Mi cuerpo es al más alto grado lo que es cualquier cosa: un *esto dimensional*. Es la cosa universal - Pero, mientras las cosas sólo se vuelven dimensiones en tanto ellas son recibidas en un campo, mi cuerpo es ese campo, *i. e.* un sensible que es dimensional *de sí mismo*, modelo universal - La relación de mi cuerpo como sensible con mi cuerpo como sintiente (ese cuerpo que yo toco, ese cuerpo que toca) = inmersión del ser-tocado en el ser que toca y del ser que toca en el ser-tocado (2010: 229).

Una vez más, no solo hay que comprender la sensibilidad que opera en toda experiencia como una apertura hacia campos virtuales de acción, sino, a la vez, como superficie de ser cuya figuración responde al plegarse de esta dimensión primariamente virtual. No solo pensar el cuerpo propio al modo de un cuerpo virtual como potencia, sino como núcleo que se ha actualizado en tanto que principio diferenciador de una atmosfera o dimensión siempre latente: estar situado en un cierto punto de vista, escribe Merleau-Ponty, “es necesariamente no verlo a él mismo, poseerlo como objeto visual solo en una significación virtual” (1953: 300).

Ahora bien, resulta evidente que la experiencia vivida de cada uno de nuestros cuerpos es, ciertamente, un saber primero en tanto nuestra estructura corporal se dona como unidad primera (de ahí que Merleau-Ponty insista en el primado perceptivo). Sin embargo, de lo que se trata aquí es de revisar el movimiento por el cual esta experiencia vivida aparece y, con esto, dar cuenta del estatuto ontogenético que envuelve no al cuerpo como fenómeno del mundo, sino a su potencia inscrita en la sensibilidad. Lo relevante en esto, por lo tanto, consiste en comprender el devenir virtual que abre “la expresión de un ser-cuerpo, [y que] por ello es para el yo un principio de identificación” (Dufrenne, 2010: 150).

Hay una especie de inversión en la noción misma de experiencia, transitando desde la impercepción a la percepción. En otras palabras, no es la experiencia del cuerpo propio la garante de la génesis del sentido, sino la dimensionalidad latente estructurante que deviene real<sup>57</sup>. Entonces, el sí-mismo (*moi*) experiencial del cuerpo propio entendido como “principio de identificación” no está dado de antemano, sino que se inscribe en el movimiento experiencial ya instituido.

Con esto, se entiende que a pesar de que el cuerpo propio sea mi anclaje en el mundo, punto cero de orientación y localización, no está dado como ingrediente del conocimiento, sino que deviene apertura a posibilidades latentes de significación y resignificación del mundo. Existe, entonces, una actividad expresiva que envuelve desde siempre a la experiencia misma del cuerpo propio, que permite identificarlo y diferenciarlo como “mi cuerpo”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> De acuerdo con esto, es preciso señalar que la idea misma de a priori está contenida en todo horizonte de virtualidad, en la medida en que “los *a priori* auténticos no son meramente corporales; son, al mismo tiempo, un saber virtual que puede ser explicitado, que se actualiza en el conocimiento. Y en éste, en su espontaneidad y certeza, podemos reconocerlos. Su corporeidad sólo puede ser inferida, no experimentada o verificada directamente. En cambio, las disposiciones puramente corporales se nos revelan cuando el compromiso del cuerpo en el mundo es observado externamente y cuando caemos en la cuenta de cuan primitiva y necesaria es la correlación entre el individuo y el entorno” (Dufrenne, 2010: 170-171).

<sup>58</sup> Es importante destacar que en Merleau-Ponty no existe una primacía del sujeto-cuerpo, sino de la expresión sensible en un cuerpo que se abre al mundo. En *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty* (2004) Bimbenet se refiere extensamente al “anonimato del cuerpo” en Merleau-Ponty, afirmando: “Habito mi cuerpo, no como ‘mi cuerpo’, sino como ‘un cuerpo’, visible para todos los demás, no soy ‘yo mismo’, sino yo mismo visto desde fuera, como me vería otro, instalado en medio de lo visible, considerándolo desde un lugar determinado. [...] La carne denota una corporeidad que es mía tanto como de los demás, una corporeidad vagabunda y excéntrica en sí misma; a través de ella ‘acecho’ a los demás y al mundo” (2004: 270).

La actividad expresiva y envolvente de toda figuración mundana, cuya expresión es precisamente la estructuración de los polos de la subjetividad y objetualidad, es precisamente la región del “ser salvaje”, que Merleau-Ponty destacará con especial atención en sus cursos posterior a la publicación de *Fenomenología de la percepción* (1945). La región del “ser salvaje” corresponde a la expresividad misma del ser-sensible, actividad en la que aún no está decidido de una vez por todas cómo algo es, qué es y para qué sirve (interrogantes que interesan al sentido instituido como conocimiento, aún no en tanto que ser).

A propósito de esta noción merleau-pontiana, Marc Richir ha retornado a la expresividad del “ser salvaje” en tanto que atmosfera no-tematizable, aunque estructurante de todo contenido percibido. La esencia (*wesen*), afirma, en un sentido activo es un “existencial encarnado”, la raíz salvaje donde se origina el ser-en-el-mundo (Richir, 1987: 34). La esencia o ser salvaje es, pues, la encarnación de un horizonte originariamente virtual, sin principio ni fin (*anáárquico* y *athelos*). Lo propio de esta esencia salvaje, en tanto experiencia viviente e indeterminada, se manifiesta no a la manera de síntesis constitutivas, sino como el fruto de una transición desbordante, en movimiento y como génesis permanente<sup>59</sup>.

De acuerdo con esto, Richir, siguiendo el camino de Merleau-Ponty, cuestiona la transparente certeza onto-epistemológica del pensamiento del sí mismo, de la experiencia de sí mismo como apertura originaria del mundo, sosteniendo que se trata de una constitución injustificada, una *ilusión trascendental* que estabiliza lo propiamente salvaje del ser en un “simulacro ontológico” (Richir, 1992: 74). En otras palabras, tanto Merleau-Ponty como Richir apuntan sus críticas hacia toda ontología que postule el ser como lo dado, lo estable, lo clausurado, lo hipostasiado. El estatuto del ser, por el contrario, solo es aproximable como “salvaje”, en tanto sensibilidad latente, en tanto horizonte virtual que se pierde en toda presentación fenoménica.

---

<sup>59</sup> Resulta fundamental la idea de “ser salvaje” o “esencia salvaje” que toma lugar central en los cursos impartidos por Merleau-Ponty en Collège de France. Esta conceptualización resulta ser una de las herencias conceptuales más relevante dentro de la fenomenología contemporánea, especialmente gracias al trabajo del fenomenólogo belga Marc Richir, que la recoge como núcleo para sus investigaciones acerca de la afectividad, el inconsciente fenomenológico y la *phantasia*.

El desarrollo filosófico de Merleau-Ponty asume el esfuerzo de evitar cualquier forma de “simulacro ontológico” que preforme el sentido de la experiencia vivida, lo que se evidencia cuando:

- i. plantea la percepción como estilo perceptivo o momento estilístico y no como aprehensión de los ingredientes de la cosa,
- ii. cuando sostiene la relación con el mundo a partir de una causalidad circular que descentra la actividad de un ego trascendental y no desde el modelo de causalidad lineal o categorial,
- iii. cuando afirma que la visualidad no es más que la superficie de un fondo de invisibilidad,
- iv. cuando se cuestiona el modelo de la presencia fenoménica proponiendo un quiasma o entrelazamiento sensible.

En definitiva, lo que hay como no-tematizado, como “esencia salvaje” del ser es el horizonte arcaico virtual desde donde se potencializa la experiencia del mundo percibido. Esta potencialización, como se ha señalado, no sigue el modelo de la presentación de un modelo intencional objetivante, sino que se da como génesis permanente del sentido latente. Con Merleau-Ponty es preciso plantear el movimiento instituyente del sentido como una “trascendencia silenciosa” (2010: 189) que no clausura el ser, sino que viene a su apertura y diferenciación.

## **5.2. “El ser no está dado, se transparenta”**

De acuerdo con lo señalado hasta aquí, resulta fundamental destacar que el movimiento genético de sentido implica que la experiencia misma que anima al cuerpo propio está desde siempre inserta en una atmósfera de sentido ya instituido. Existe entonces, usando la fórmula merleau-pontiana, una historia y una tradición perceptiva que contiene la experiencia del habitar mismo del cuerpo (idiomáticamente, con relación a comportamientos aceptados, respecto de un código de creencias o de ciertas cosmovisiones, por ejemplo).

Por lo tanto, resulta problemático plantear la experiencia del cuerpo propio como la matriz originaria simbólica del mundo, en la medida en que éste -la experiencia del cuerpo- forma parte de una atmósfera simbólica instituida históricamente. Hay desde siempre un horizonte

de contenido latente y virtual que va transparentándose en la experiencia viva y que, consecuentemente, viene a desplazar un presunto centro egológico en la figuración del mundo. Dicho de otro modo, desde Merleau-Ponty se precisa superar el modelo de un sujeto constituyente, dado que (i) la idea misma de sujeto remite a una estabilización de la experiencia a modo de *ilusión trascendental* o, de acuerdo con el término richiriano, remite a un *simulacro ontológico* y (ii) con ello, se extravía la originaria génesis permanente del sentido virtual de la experiencia haciéndola el residuo de una experiencia subjetiva<sup>60</sup>.

Si la percepción del cuerpo propio está ya atravesada por la dimensión ontológica del ser sensible, cabe preguntarse: “¿podemos entonces localizar el a priori en el cuerpo como lugar de virtualidades y no tan sólo de hábitos?” (Dufrenne, 2010: 147). Ciertamente, el cuerpo es el lugar, según lo señalado anteriormente, donde se radican los movimientos virtuales, la posibilidad de perspectivas virtuales y de localizaciones virtuales, es el factor de potenciación de una trayectoria virtual en el mundo.

Sin embargo, ahora se ha descubierto un nuevo aspecto estructurante respecto del cuerpo y su potencia virtual. El cuerpo mismo y su experiencia viva *es* una potencia virtual, o, más precisamente, no solo se trata de que el cuerpo se potencia proyectiva y virtualmente, sino que originariamente transparece como diferenciación virtual de una esencia salvaje. En referencia a los textos tardíos de Merleau-Ponty, Landgrebe escribe que “el cuerpo hace visible al mundo, pero de modo tal que allí trasparece lo invisible” (1975: 209).

Efectivamente, el cuerpo hace visible al mundo en la medida en que transita sensiblemente los contornos que colorean la experiencia vivida. A la vez, en este transitar trasparece lo invisible no solo abriendo campos perceptivos aún no manifiestos, sino que el trasparecer de lo invisible también remite a la experiencia del cuerpo en la medida en que éste es propiamente la superficialidad de un trasfondo no tematizable. El cuerpo mismo es un invisible potencializado como visible, una virtualidad que se ha extraviado en su manifestación sensible.

---

<sup>60</sup> A propósito de este punto, comentando la obra tardía de Merleau-Ponty, Butler explicita la crítica que el filósofo francés realiza a la noción sustancialista del “sujeto”. Butler escribe que para Merleau-Ponty “hay algo previo al sujeto, pero este ‘algo’ no debe entenderse según el modelo de la sustancia” (2021: 55).

Aparte de lo evidente, de lo informado senso-perceptivamente, posicionalmente en el mundo, plantear el sentido desde un horizonte virtual consiste en profundizar hacia las dimensiones de lo latente, lo visto implícitamente, lo *imperceptivo* que acompaña toda percepción explícita. Sostener este ejercicio reflexivo permite distanciarse del riesgo metodológico de un “simulacro ontológico” y aproxima hacia la expresión misma del ser sensible salvaje: el sentido, escribe Alloa comentando a Merleau-Ponty, “recién comienza a conformarse cuando colores, figuras y formas se comportan rítmicamente unas respecto de otras” (2021: 385).

Resulta importante el hecho de que el estatuto ontogenético del sentido devenga a modo de horizonte virtual no se debe comprender como un proceso de ficcionalización de la experiencia. No ocurre, en este contexto, que el sentido de lo real sea virtual porque devenga ficción, impidiendo una intención posicional en el mundo. Lo que ocurre es que la posición intencional en el mundo se da en una realidad transicional, nunca aprehensible de modo definitorio.

De este modo, existe tanto un descentramiento como un movimiento de apertura permanente en el sentido. La dimensión virtual originariamente viene a ser lo que “a distancia [à l'écart] de un campo de posibles y de reales, está «actuando» [*agissant*] o «influyendo» por el hecho mismo de que no se «realiza» ni como posible ni como real” (Richir, 2010: 8). Esto significa que, fundamentalmente, lo virtual es no posicional, en contraste con la posicionalidad de lo de lo actual fenoménico. Lo virtual actúa e influye, por decirlo así, lateralmente, de forma indirecta, en una *trascendencia silenciosa* que colorea y mensura los momentos estilísticos mediante los cuales es perceptible algo como dado.

La expresión de la dimensión virtual es movilizadora a la manera de ser el *nudo de tendencias* que acompaña a una situación existencial, un acontecimiento, la institución de un saber o de cualquier objetualidad, fenómenos del mundo que reclaman el constante desborde en su donación actual. Así, la expresión de lo virtual se da en la constelación de tendencias y modificaciones que movilizan la génesis permanente del sentido de la experiencia vivida:

Comprender este nacimiento y renacimiento del sentido: su nacimiento en una Naturaleza, su re-nacimiento en un saber. Para comprender este desarrollo, describir no sólo el *Leibhaftgegeben* [objeto en “carne y hueso”], sino [el] universo perceptivo con sus lagunas, elipses, alusiones, como «distancia», «variante» de la tesis del

mundo. Esto permitirá entender que la «cosa natural» sólo aparece como tal ante una cultura. Existe una historia de la percepción (Merleau-Ponty, 2017: 24).

Siguiendo lo señalado por Merleau-Ponty, es preciso resaltar que el ser-sensible-en-el-mundo no interactúa a partir de una intención posicional objetivante, es decir, no existe un mundo de cosas a la mano con las cuales la corporalidad viva interactúa. En cambio, lo que hay es una especie de relación simbiótica entre cada uno de los seres sensibles, cuestión que impide plantear al mundo como la “suma de todas las cosas”, en su lugar, va a describirse como el advenimiento de campos virtuales.

A propósito de esto, en su fundamental estudio acerca de la ontología de lo imaginario en Merleau-Ponty, Annabelle Dufourcq ha realizado una reapropiación del concepto y la operatividad que posee “lo virtual” en el pensamiento del filósofo francés. De acuerdo con Dufourcq, lo virtual forma parte de la expresividad de la actividad imaginativa que abre los sentidos mediante los cuales el cuerpo propio se sitúa en el mundo. En este contexto, lo virtual no solo aparece como enquistado a toda expresión sensible, sino que además es condición de toda relación posible entre experiencia y sentido. En esta importante obra Dufourcq afirma:

La imaginación se define entonces como intermediaria; se la reconoce clásicamente como una facultad activa, pero que trabaja específicamente en el corazón de lo sensible; además, es la ‘facultad de representar intuitivamente un objeto en su ausencia’; en otras palabras -para alejarnos del vocabulario de las facultades mentales- encarna una superación de lo real hacia lo virtual, que permite tejer relaciones entre momentos diversos y establecer así la vía diferenciada sin la cual no podría surgir ningún sentido ni ningún mundo (2016: 69-70).

Lo virtual comporta una superación de lo real que de acuerdo con el trabajo de Dufourcq puede rastrearse en la actividad imaginativa. Agregamos que, además de una superación, lo virtual es la realidad misma en tanto que génesis permanente de su expresión. Es más, a propósito de las notas de cursos reunidas en *La institución. La pasividad*, la propia filósofa comentará que en Merleau-Ponty “el sentido es virtual y el comportamiento una interrogante” (2016: 286).

Efectivamente, si la experiencia dada del mundo encuentra su génesis en lo virtual, a la vez que constantemente está sobrepasada hacia modulaciones igualmente virtuales, entonces sea vuelve imposible hablar de una relación perceptiva que va desde el cuerpo propio hacia el mundo, ni mucho menos de una especie de “percepción pura” que tome la forma de un modelo de aprehensión eidético de lo real. Lo que hay, en cambio, no es más que una reanudación constante de la experiencia viva, de la expresión del ser salvaje que dimensionalmente se va instituyendo en el mundo (Merleau-Ponty, 2012: 31).

Por consiguiente, es necesario afirmar con toda claridad que el sentido mismo del ser sensible, núcleo de la rehabilitación ontológica planteada por la filosofía merleau-pontiana “no está dado, sino que aparece o se transparenta a través del tiempo” (Merleau-Ponty, 2008: 22). De allí la centralidad que reviste la noción de institución en lugar de constitución, dado que coloca el énfasis de su operación, precisamente, en la sedimentación del sentido al cual la experiencia vivida del cuerpo propio se inscribe pasivamente<sup>61</sup>, se agrega al despliegue de una tradición o historia perceptiva.

Por el contrario, la idea clásica de constitución, de la cual Merleau-Ponty se distancia, remite al momento de donación de sentido y a la intuición de esencia en la captación temática del mundo. Esto es, a una actividad del sujeto intencional en la cual se hace aparecer el mundo fenoménico. Ahora, no solo no hay originariamente actividad intencional constitutiva en la donación o intuición de esencias, sino que primariamente tampoco existe la presunción de un sujeto que postule el ser como “lo dado”<sup>62</sup>. A propósito de esta distinción fundamental en el desplazamiento de una presencia dada del ser sensible, hacia su transaparecer desde un horizonte virtual instituyente, Merleau-Ponty ha escrito acertadamente que

El mundo es aquello a lo que abren todas estas perspectivas, y sé que sólo hay uno, en tanto que las otras perspectivas se insertan en la mía). Si el sentido es esto, no

---

<sup>61</sup> Al respecto, Merleau-Ponty afirma ya en *Fenomenología de la percepción* que “la pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un invertir [*investissement*], un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos” (1993: 435).

<sup>62</sup> En relación con Merleau-Ponty, y a modo de crítica directa a las vertientes ontológicas que postulan al ser como “lo dado” (a modo de simulacro ontológico), Marc Richir escribe agudamente que la filosofía consiste en “una intuición de esencia [*Wesensschau*] totalmente virtual y, al mismo tiempo, siempre ya operante en la intuición (o en la visión, o, más generalmente, en la aprehensión) de tal o cual fenómeno” (1987: 79).

{algo} positivo, sino intervalo entre..., entonces, {no importa} que sea «natural» (de percepción) o «cultural» (de pensamiento), «pasivo» o «activo», en todo caso no es nunca puro acto del sujeto. [Es] inconcebible sin las perspectivas entre las que se dibuja, perteneciendo a las cosas tanto como a mí, retomado por mí, pero no creado por mí (Merleau-Ponty, 2017: 28).

Así pues, metodológicamente la prioridad recae sobre los modos en que se expresa por sí mismo el ser sensible en su esencia salvaje. En otras palabras, Merleau-Ponty desciende a un estrato anterior a la intencionalidad objetivante, a la constitución del sujeto y a la definición fenoménica del mundo. De lo que se trata, por lo tanto, es de expresar lo inexpresable, de colorear la atmósfera virtual que atraviesa la expresión misma de la sensibilidad operante.

### **5.3. Virtualidad y medialidad del ser sensible**

Plantear la génesis del sentido de la experiencia vivida como movimiento que adviene desde un horizonte arcaico de virtualidad implica, de acuerdo con lo señalado, dar cuenta del modo en que se da este movimiento. Esto es, preguntarse sobre la expresión misma del ser sensible salvaje que originariamente no es positividad fenoménica, ni un simple dato del mundo, sino la manifestación dimensional de horizontes figurales de mundo.

Es preciso reflexionar, por lo tanto, en la “trascendencia silenciosa” que circunda la relación fundacional entre percepción e impercepción, entre figuración y fondo de mundo, entre campo y horizonte. No se trata, una vez más, de un movimiento que va desde las cosas hacia su sentido, sino de una transición que apunta hacia el devenir permanente en la institución de este sentido. En este contexto, es necesario explicitar el modo en que “la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio para el Ser de manifestarse sin volverse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente” (Merleau-Ponty, 2010: 190).

Lo visible, en tanto que contenido de todo estilo perceptivo, viene a expresión en un traslucir de su manifestación mediado en la experiencia del mundo. En otras palabras, el ser de la manifestación, la expresión del ser salvaje adviene de acuerdo con un ejercicio medial que, justamente, hace ser visible. El propio Merleau-Ponty señala que lo visible no puede llenarme y ocuparme, “sino porque yo, que lo veo, no lo veo desde el fondo de la nada sino desde el medio de él mismo, yo, el vidente, también soy visible” (2010: 106).

Es metodológicamente relevante plantear la estrecha relación entre horizonte arcaico virtual y medialidad en la expresión del ser salvaje por dos aspectos esenciales: (i) Si la expresión del ser salvaje, su manifestación sensible, visible y perceptiva, se encuentra mediada, entonces no existe una *percepción pura* que aprehenda originariamente el sentido o, mejor aún, el sentido de toda experiencia es resultado de un constante proceso que va modulando los medios por los cuales se nos presenta un mundo. (ii) Con ello, la inagotabilidad de la experiencia, esta vez, es anterior a la captación por esbozos constitutiva de la percepción y, en esta línea, anterior a una “percepción adecuada” que *plenifique* la experiencia de la cosa. Ahora, la inagotabilidad deriva de que la experiencia está mediada en su presencia actual y, consiguientemente, esa actualidad es relativa en la medida en que pueden mediar otras expresiones virtuales.

Todo fenómeno dado como actual no es otra cosa que la presentación de un ejercicio medial cuyo resultado es la singularización de los campos virtuales originarios. Lo actual, lo singular, lo individuado, el objeto, la cosa, el fenómeno y un largo listado de conceptos enraizado en la tradición filosófica de la presencia son suspendidos debido a la permanente génesis que los atraviesa. Siguiendo a Deleuze, aunque dentro del marco reflexivo merleau-pontiano, hay que señalar que no existe un límite definitivo entre lo virtual y sus actualizaciones:

Lo actual es el complemento o el producto, el objeto de la actualización, pero ésta no tiene por sujeto sino lo virtual. La actualización le pertenece a lo virtual. La actualización de lo virtual es la singularidad, mientras que lo actual es la individualidad constituida (1996: 180-181).

Deleuze coincide con Merleau-Ponty cuando sostiene que “la actualización le pertenece a lo virtual”, en la medida en que la experiencia vivida del cuerpo propio es un despliegue constante que va modulando el horizonte de mundo<sup>63</sup>. Así, podría decirse que en estricto

---

<sup>63</sup> En el contexto de las reflexiones deleuzianas acerca de lo virtual, existe un análisis sobre la relación entre objeto e imágenes. Las segundas, en su estatuto virtual no solo atraviesan la experiencia de los primeros, sino que van modulando el plano de inmanencia donde se ancla toda experiencia. Deleuze escribe: “Las imágenes virtuales son tan poco separables del objeto actual cuanto este de aquellas. Es en virtud de este mutuo enlace que las imágenes virtuales son capaces de reaccionar sobre los objetos actuales. Desde este punto de vista, las imágenes virtuales delimitan, en el conjunto de círculos o en cada círculo, un continuum, un *spatium* –espacio-determinado en cada caso por un máximo de tiempo pensable. A estos círculos más o menos amplios de

rigor no existe “lo actual”, sino solamente el entrelazamiento que se produce en la movilización, en la actividad misma de lo originaria y puramente virtual.

Que el sentido de la experiencia advenga “actualizándose” de acuerdo con determinados medios implica, por lo pronto, que la experiencia misma no es otra cosa que un “esto” indeterminado, salvaje, anterior tanto a la experiencia viva del sujeto como de la estabilización del objeto. Dicha indeterminación originaria es determinada a modo de “individualidad constituida” cuando se plantea la experiencia a la manera de presencia dada, como se ha dicho, cuando lo virtual se pierde como virtual actualizándose. En relación con esto, Merleau-Ponty critica el “acto de ideación” que donaría la presencia dada, aproximándose hacia una expresión del ser sensible en campos aperturantes:

Cuando me pregunto lo que es el algo o el mundo o la cosa material, todavía no soy el puro espectador que, por el acto de ideación, voy a ser; soy un campo de experiencias en que sólo se esbozan la familia de las cosas materiales y otras familias, y el mundo como su estilo común; la familia de las cosas dichas y el mundo de la palabra como su estilo común y, finalmente, el estilo abstracto y descarnado de algo en general (2010: 103).

Para que la experiencia del mundo se de como un “estilo común” Merleau-Ponty centra su atención en un aspecto fundamental de toda relación sensible corporal: la profundidad. La relación sensible de la corporalidad viva con su entorno es de tipo lateral, descentrada y horizontal en la medida en que la génesis de esta experiencia adviene desde el entretejimiento entre cuerpo y mundo. Así pues, Merleau-Ponty requiere destacar el factor que, en esta operación, permite desplegar el horizonte de mundo actual y virtual.

Este factor es, precisamente, la profundidad que acompaña, a modo de halo co-constitutivo, a cada expresión presente del ser sensible. En otras palabras, cuando la dimensión originariamente virtual adviene como presencia mediada lo hace a propósito de una

---

imágenes virtuales, les corresponden capas de más o menos profundas del objeto actual. Estas capas, ellas mismas virtuales, y en las que el objeto actual se vuelve a su vez virtual, constituyen el impulso total del objeto. Objeto e imagen son aquí ambos virtuales, y constituyen el plano de inmanencia en el que el objeto actual se disuelve. Pero lo actual ha pasado entonces por un proceso de actualización que afecta tanto a la imagen como al objeto” (1996: 180).

profundidad que no solo está en medio de la presencia fenoménica del mundo y el cuerpo propio, sino, también, en medio de todas las relaciones posibles de establecer en la experiencia del mundo. Por ejemplo, la experiencia que tengo de mi computadora está entreverada con una profundidad que permite el reconocimiento de este objeto, de mi cuerpo en relación con él, de un fondo que se abre tras la computadora y que me coimplica, de profundidades entre mi computadora y mi biblioteca, a pesar de que no se encuentra en mi campo visual actual. La profundidad, por lo tanto, se comprende como el medio por el cual los cuerpos permanecen abiertos a la experiencia sensible:

Es la dimensión por excelencia de lo simultáneo. Sin ella, no habría un mundo o Ser, sólo habría una zona móvil de nitidez que no podría situarse aquí sin eliminar todo el resto - y una «síntesis» de esas «visiones». En lugar de que, por la profundidad, estas coexistan progresivamente, se deslicen una en la otra y se integren. Es ella entonces la que hace que las cosas tengan una carne: es decir, oponen a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad, su «apertura», su *totum simul* (Merleau-Ponty, 2010: 194).

La mirada no constituye ni vence a la profundidad, la modifica. Esto se entiende debido a que el cuerpo propio va transitando por el mundo de “constancias perceptivas” que articulan un fondo de figuraciones y profundidades<sup>64</sup>. No ocurre, consecuentemente, que la profundidad esté enraizada a la actividad de la corporalidad viva, sino a la expresión y despliegue sensible del ser en su esencia salvaje. En otras palabras, la profundidad es el medio por el cual el horizonte virtual latente adviene manifestación de un ser sensible.

En este contexto, se podría afirmar que la visualización del mundo circundante, la superficie visible de la profundidad invisible no consiste en la captación de cosas dispuestas a nuestro alrededor. Antes, más bien, lo visible del mundo es la profundidad misma que permite las

---

<sup>64</sup> En un análisis estético y ontológico acerca de la relación del cuerpo, las cosas y el mundo, Didi-Huberman ha puesto especial atención en el concepto de “profundidad” desde la óptica merleau-pontiana. En *Lo que vemos, lo que nos mira* escribe: “La profundidad no es lo que se escapa ‘detrás’ de un cubo o un paralelepípedo minimalista; al contrario, solo debería recibir su definición más radical al estar *implicada* en ellos, en la medida en que la organización visual de esos volúmenes geométricos -cromáticos, fluorescencias, reflexiones, diafanidades o tensiones de los materiales- se vuelve capaz de producir una *voluminosidad* ‘extraña’ y ‘única’, una voluminosidad ‘apenas calificable’ que Merleau-Ponty había terminado por concebir de acuerdo con una dialéctica del *espesor* y la *profundidad*” (1997: 108).

figuraciones que van afectando la experiencia vivida del cuerpo propio<sup>65</sup>. Dicho de otro modo, “ver es no ver lo que hace ver, ver es impercibir la separación de la forma y el fondo [el medio de profundidad], el horizonte interior y exterior de las cosas” (Lefort, 2012: 127).

Una filosofía que concibe la manifestación del ser sensible como mediado, tal como la ontogénesis merleau-pontiana, debe concebir la medialidad misma no como impropiedad (a modo de residuo de la experiencia inmediata, por ejemplo), sino como aspecto esencial y, por lo tanto, tiene que partir de algo que no sea el noema constituido. Es por esta razón que adquiere radical importancia la idea de “dimensionalidad fundamental” (2021: 107), como escribe Didi-Huberman en referencia a Merleau-Ponty, tanto de la profundidad en el ordenamiento de las relaciones en el mundo, como su entretrejimiento lateral y horizontal.

Ahora bien, sostener que la dimensión originaria virtual se va modulando en su manifestación sensible medialmente, es decir, en una expresión tributaria de un aspecto esencial como la profundidad -que permite la inscripción a una determinada percepción- implica, necesariamente, la remisión a la experiencia viva del cuerpo. De hecho, Merleau-Ponty escribirá que “la consistencia del cuerpo, lejos de rivalizar con la del mundo, es por el contrario el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne” (2010: 123). Lo importante en esto es que no se trata precisamente de “mi cuerpo” como “conciencia corporal”, como “cogito tácito” al fondo de la soberanía del sujeto. Por el contrario, se trata del flujo afectivo que abre a los cuerpos la posibilidad de un mundo común, se trata, entonces, de la sensibilidad que opera silenciosa y salvajemente en una corporalidad viva.

En marzo de 1959, dentro del registro de las notas de curso de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty hace referencia explícitamente a esta nueva forma de comprender la génesis de la experiencia perceptiva. Allí, se refiere no solo al mundo como un campo siempre abierto (tal como se ha sostenido en la presente investigación), sino que, además, hace uso del

---

<sup>65</sup> Existe un rol activo-pasivo no ya de la conciencia intencional, sino de las afecciones que permiten la actualización de campos virtuales abiertos en lo visible, por esto “la mirada recoge y precisa ciertas virtualidades preparadas en lo visible, pero este, a su vez, permanece como un campo abierto respecto de las adquisiciones que aquella va logrando” (Ramírez, 2013: 44).

vocablo “devenir” para referirse a la actividad sensible formadora de toda experiencia, reforzando la descentralización -y desubjetivación- en la génesis del sentido:

No somos nosotros quienes percibimos, es la cosa que se percibe allí -no somos nosotros quienes hablamos, es la verdad que se habla en el fondo de la palabra- Devenir naturaleza del hombre que es el devenir hombre de la naturaleza – El mundo es *campo*, y en ese sentido siempre abierto (2010: 166).

La experiencia vivida del cuerpo propio es, en estricto rigor, este devenir aperturante del mundo (y de la naturaleza como señala en la cita y como trabajará Merleau-Ponty durante sus cursos en el Collège de France entre 1956 y 1957). Este devenir aperturante es manifestado por medio de la condición sensible de todo ser del mundo y por la profundidad que va entretejiendo todo horizonte de mundo.

La idea de medialidad, que viene a actualizar lo originariamente virtual en la manifestación del ser sensible, se presenta como despliegue que habilita determinados campos de mundos visibles. Lo actualizado, el campo presente en la experiencia viva del cuerpo, el “qué” es lo que se vuelve visible es algo que no está constituido definitivamente. El despliegue ontogenético de la expresión del ser sensible solamente establece el hecho de que hay experiencias que pueden volverse visibles, que pueden manifestarse desde su latencia virtual<sup>66</sup>.

Es la sensibilidad misma la que viene a expresión manifiesta del mundo, es por lo que “vemos, en diálogo con Merleau-Ponty, no *a pesar de*, sino *a través de y mediante* el medio de lo visible” (Alloa, 2021: 364). De esta manera, no basta con plantear una filosofía cuya dirección metodológica sean “las cosas mismas” (*den Sachen selbst*), puesto que, en estricto rigor, no existen “las cosas mismas”, sino solamente procesos, despliegues, movimientos que

---

<sup>66</sup> Existe una prioridad en la génesis del ser sensible que viene a actualización y no, como se ha mencionado, en el ser postulado. De allí que sea preciso pensar el ser sensible como lo que viene a manifestación, como aquel movimiento que visualiza un mundo según medios que van de lo virtual a lo actual: “Los medios no solo son en gran parte invisibles, porque actúan, surtiendo efecto, en lo oculto; con frecuencia actúan directamente ante nuestros ojos y, sin embargo, a menudo, al igual que el vidrio de la ventana que es atravesado por la mirada, son obviados” (Alloa, 2021: 452).

van sirviendo como medio por el cual trasparece un mundo y comparece la manifestación del ser sensible:

En verdad, movimientos, quietud, distancias, tamaños aparentes, etc., son sólo diferentes indicios de refracción del medio transparente que me separa de las *cosas*, diferentes expresiones de esa hinchazón coherente a través de la cual se muestra o se oculta el Ser (Merleau-Ponty, 2010: 204).

Con Merleau-Ponty concurrimos a un desplazamiento filosófico en torno a la pregunta por el sentido. Este desplazamiento toma distancia de una dimensión apriorística eidética, en tanto forma de todos los contenidos posibles de la intuición, hacia una dimensión originaria virtual cuya atención se dirige hacia un “mediante qué” de la expresión sensible. En este contexto, es preciso señalar que el ser-en-el-mundo o, de acuerdo con el lenguaje merleau-pontiano, el ser-*del*-mundo (*être-au-monde*) no está por anticipado concebido, sino que viene a manifestación como *instantización de la forma concreta de mi experiencia viva presente*.

#### **5.4. Ser-virtualmente-en-el-mundo**

De acuerdo con lo hasta aquí señalado, la reflexión ontogenética merleau-pontiana, y podría decirse incluso que todo su interés filosófico, halla en la dimensión originariamente virtual la génesis de la expresión del ser sensible que va coloreando el sentido de la experiencia. A su vez, lo originariamente virtual se abre como condición de posibilidad, como horizonte oculto tras todos los horizontes posibles, para que el ser sensible se pliegue y despliegue en sus distintas manifestaciones sensibles.

Por esta línea, la operatividad de la capa virtual solo es pensable en tanto que a priori, puesto que no es un saber explícito con el que contamos a modo de “contenido de conciencia”. Por el contrario, es un poder de anticipación y direccionalidad, una especie de latencia que va formulando ciertas *maneras de ser* y de comprensión del mundo, que van individualizándose y actualizándose bajo las polaridades sujeto-objeto.

En *La Nature. Notes de Cours du Collège de France*, Merleau-Ponty reflexiona en torno a la necesaria distancia que la filosofía debe tomar (i) de todo principio positivo, estático y predeterminado que, de acuerdo con el lenguaje de estos cursos, regule la expresión sensible

de cada organismo natural, y (ii) de la negación absoluta de tendencias que van insuflando el presente vivo de los organismos empujándolos hacia ciertos futuros. De acuerdo con el filósofo francés, existe un “principio negativo o ausente” que no determina al organismo, antes, va ofreciendo espacio de modificación y actualización a su presente vivo. En las notas reunidas bajo el título “L’animalité, le corps humain, passage à la culture” Merleau-Ponty escribe:

Hay que evitar dos errores: situar un principio positivo (idea, esencia, entelequia) detrás de los fenómenos, y no ver ningún principio regulador. El organismo debe tener un principio negativo o ausente. Podemos decir del animal que cada momento de su historia está vacío de lo que vendrá, un vacío que se llenará más tarde. Cada momento presente se basa en el futuro, que es más que el futuro. Si consideramos el organismo en un momento dado, vemos que hay un futuro en su presente, porque su presente se encuentra en un estado de desequilibrio [...] La ruptura del equilibrio aparece como un no-ser operativo, que impide al organismo permanecer en la fase anterior. Es una ausencia, pero ¿una ausencia de qué? [...] Hay una carencia que no es una falta de esto o de aquello [...] No es un ser positivo sino un ser cuestionador lo que define la vida (1995: 207).

Merleau-Ponty escribe una aclaración fundamental cuando afirma que la “ausencia” no es precisamente una “falta de”, sino la condición necesaria para que el presente vivo, la actualidad del organismo devenga en un modo no dado. De ahí el “estado de desequilibrio” que caracteriza todo presente, porque no es una totalidad cerrada en la presencia, sino un presente relativo en tanto se encuentra atravesado por la ausencia venidera, por el devenir modo virtual de un organismo.

Para Merleau-Ponty la expresión misma de la vida, señala Toadvine, “está orientada hacia lo virtual, lo iterativo, el tema transferible que une las melodías del comportamiento a través de diferentes modalidades” (2007: 23). En el organismo vivo, tal como nuestro cuerpo propio, la experiencia actual que de él poseemos se va entreverando con las potenciales modificaciones que van reajustando mi experiencia viva. Por lo tanto, hay coexistencia entre el presente vivo del cuerpo propio y su devenir virtual que unifican la experiencia de ser-corporalmente-en-el-mundo.

En otras palabras, no ocurre que esté en el mundo gracias al constante reconocimiento de un presente eterno que me ancla al mundo como absoluto grado cero. Lo que moviliza mi inherencia al mundo es el componente virtual que va penetrando medialmente cada experiencia presente. En este sentido, mi presencia presente es relativa en la medida en que es un momento de actualización, de *instantización* de un constante devenir virtual; el ser-en-el-mundo es preciso plantearlo como ser-virtualmente-en-el-mundo.

La expresión del ser sensible, entonces, está permanentemente abierta en la medida en que es un venir a presencia originariamente ausente, latente, virtual. De hecho, podría decirse que el ser no es más que eso, la potencia implicada en cada actividad, transición, movimiento, despliegue que colorea la visualización de un mundo: “El ser o la realidad del órgano -un brazo, una pierna- es virtual, es su potencia, su ‘capacidad’. Y es el mundo, con sus objetos manejables y su configuración específica, lo que define la función y el ser de cada órgano” (Ramírez, 2013: 87).

Efectivamente, junto a Merleau-Ponty es la idea misma de ser la que es replanteada como *lo que viene-a-ser* y, con ello, a fundar la unidad de mundo en la que el cuerpo propio está inserto. Dicho de otro modo, yo soy *del* mundo no a la manera de una experiencia que desde siempre tiene el dominio de su mundo circundante; yo soy *del* mundo porque es el mundo el que se encarga de actualiza potencialidades y latencias que descansan virtualmente en mi capacidad sensible de mi cuerpo propio.

La manera de habitar el mundo está íntimamente ligada a la acción de un cuerpo en relación con su medio, por esto Merleau-Ponty, ya en sus primeras obras, fijaba su atención, por un lado, en la relación entre organismo-comportamiento-mundo y, por otro, en la relación entre cuerpo propio y cuerpo virtual. Es en este cruce donde se habilita la comprensión del ser sensible desligado de la primacía de la conciencia trascendental, de un ser estático animador del cuerpo y de la soberanía del sujeto.

Al respecto, en *Fenomenología de la percepción*, el filósofo francés entregaba una primera definición respecto del modo en que el cuerpo se hace propiamente del mundo. Allí hay una relevancia en la situación que moviliza al cuerpo, anterior a cualquier definición sustancialista de este:

mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las ‘sensaciones espaciales’, una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación* (1993: 117).

Las experiencias del cuerpo vivo en un campo situacional generan una dinámica entrelazada entre la vida biológica impersonal y la vida personal, una dinámica en la que el cuerpo vivo tiene el poder de adoptar y adquirir comportamientos y hábitos radicalmente nuevos, tales como aprender una coreografía, especializarse en la práctica de un instrumento musical o poder andar en bicicleta. Estos tres hábitos no solo son situaciones que movilizan al cuerpo vivo, sino que representan instancias desde donde se articula la vida de lo que es “mi cuerpo”.

La única manera posible de expresar nuestro ser-en-el-mundo se da mediante una praxis que manifiesta lo latente. Esto, debido a que las acciones humanas tienen lugar en el espacio abierto de la experiencia, de modo que, en estricto rigor, el ser viene a expresión como actualización de lo originariamente virtual. Una vez más, la situacionalidad que envuelve en todo momento al cuerpo vivo es potencia de acción, de decisión, de aprendizaje, etc., que van conformando no solo la vida personal, sino que también lo hace en un registro intersubjetivo<sup>67</sup>.

Lo anterior adquiere radical importancia cuando se recuerda desplazamiento metodológico que Merleau-Ponty realiza desde la actividad constitutiva de la conciencia corporal, hacia el movimiento de institución de sentido. Este desplazamiento, como se ha señalado, es mucho más que una apreciación conceptual, es, incluso, una guía para reformular el sentido mismo de la tarea filosófica. Si la génesis del sentido de la experiencia sigue el despliegue de la institución, entonces concurriríamos a una filosofía donde las dimensiones que articulan nuestro ser-en-el-mundo no siguen un orden jerárquico.

No hay polaridad que custodie la prioridad del sentido del ser más que el despliegue mismo de relaciones entretejiendo el mundo: “no *hay jerarquía* de órdenes, estratos o planos,

---

<sup>67</sup> En *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria* Merleau-Ponty se aboca, precisamente, a mostrar la correlación entre praxis corporal e intersubjetividad: “No tenemos solamente esquema corporal co-constituyente de las dimensiones espaciales; tenemos esquema práxico que produce las dimensiones de la intersubjetividad” (2017: 67).

siempre fundada en distinción individuo-esencia), hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión” (Merleau-Ponty, 2010: 238). Esta es, precisamente, la única forma de comprender el modo en que el ser sensible viene a expresión, como permanente dimensión virtual que moviliza el tejido de mundo en el que el yo, *mi* cuerpo, puede darse concreta y potencialmente.

El mundo, escribe Merleau-Ponty, “es ese conjunto en el que cada «parte», cuando se la toma por sí misma, abre súbitamente dimensiones ilimitadas - deviene *parte total*” (2010: 193). El mundo, por lo tanto, no es fijable al modo de “útiles a la mano”, ni como fenómenos acabados en torno al cuerpo propio. El mundo es la apertura misma dentro de la cual se pliega la experiencia del cuerpo como “cuerpo propio” y, por lo tanto, ni mundo ni cuerpo están clausurados, sino solo dimensionados en su venir-a-ser.

Sobre este venir-a-ser orbita la reflexión ontogenética merleau-pontiana y es lo que en la presente investigación se ha propuesto como dimensión arcaica virtual, es decir, un trasfondo de latencia no anunciado, no tematizable en tanto que virtual, aunque cuya operación es ser condición de posibilidad para la manifestación de todo ser sensible, de todo venir-a-ser. De esto se trata la invisibilidad dimensional expuesta en *Lo visible y lo invisible*:

Con la primera visión, el primer contacto, el primer placer, hay iniciación, es decir, no posición de un contenido, sino apertura de una dimensión que ya no podrá cerrarse, establecimiento de un nivel al que, de ahora en más, será referida toda nueva experiencia. La idea es ese nivel, esa dimensión, por ende, no un invisible de hecho, como un objeto oculto detrás de otro, ni tampoco un invisible absoluto que nada tuviera que ver con lo visible, sino lo invisible *de* este mundo, el que lo habita, lo sostiene y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de ese siendo (2010: 136).

## 6. Reflexiones finales

En el prólogo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty escribe, en forma de declaración de principios que lo acompañarán hasta su muerte, que “por estar en el mundo *estamos condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia” (1993: 19). Efectivamente, la situación existencial nos conduce irrevocablemente a definir un determinado estado de cosas como realidad y, con ello, dar un sentido a este estado de cosas que permita su comprensión y comunicación.

Ahora bien, el punto que la filosofía merleau-pontiana asume como fundamental en esta “condena al sentido” es, precisamente, dar cuenta de los estratos esenciales que permiten la génesis de tal sentido. En otras palabras, la filosofía no es otra cosa que el permanente ejercicio de comprender no lo meramente dado, lo puesto como real y agotado en su presencia, sino, antes, se trata de comprender el devenir genético de esta experiencia. Tal como el filósofo francés escribirá en una frase que podría resumir su pensamiento: “el sentido de la filosofía es el sentido de una génesis” (1964: 96).

De acuerdo con esto, resulta fundamental revisar la propia obra merleau-pontiana desde un punto de vista tal que posibilite un ejercicio genético respecto de sus postulados centrales. Así, pues, adquiere relevancia centrarse, antes que en la noción de percepción a modo de apertura originaria del cuerpo viviente, en la dimensionalidad que viene a movilizar la actividad perceptiva. Es por esta razón que la presente investigación se propuso descender en los estratos de formación de la experiencia, desde la relación sensible entre el cuerpo propio y el mundo, hacia la esencia salvaje del ser cuya expresión adviene desde un horizonte virtual.

No existe, en este sentido, la pretensión metodológica de postular una experiencia como dada, ni centrarse en un ejercicio constitutivo del fenómeno, ni sostener una presencia incondicionada que abra las relaciones con el mundo. Anterior a todo esto, la filosofía merleau-pontiana pretende dar cuenta del entretejimiento sensible entre cuerpo y mundo, entre figura y fondo; y aún más, existe un esfuerzo filosófico por desmontar los presupuestos filosóficos que dotan al “sujeto” (en tanto que cuerpo propio, conciencia, presencia del sí-mismo) como el polo activo en el develamiento del sentido de lo real.

De tal manera, no solo existe un cuestionamiento radical respecto de toda forma de preexistencia (ya sea del sujeto o del objeto postulados como reales), sino también es cuestionado el lugar de privilegio que tendría la figura del mismo sujeto intencional. Quizás sea en el curso *La institución. La pasividad* donde Merleau-Ponty lo señale de manera más clara y rotunda:

A condición de que «tener consciencia» no sea, de nuestra parte, «dar un sentido» preexistente a una materia de conocimiento inasible, sino realizar una cierta distancia, una cierta variante en un campo de existencia ya instituido y siempre detrás nuestro, y cuyo peso, como el de un volante, interviene incluso en las acciones por las que lo transformamos. Vivir, para un hombre, no es sólo imponer perpetuamente significaciones, sino continuar un torbellino de experiencia que se formó, a partir de nuestro nacimiento, en el punto de contacto entre el «afuera» y aquel que es llamado a vivirlo (2017: 11).

Si recogemos esta cita, junto a lo señalado por Merleau-Ponty en el prólogo de *Fenomenología de la percepción*, nos encontramos con que la “condena al sentido” no inicia en la percepción del sí mismo, en la autocomprensión como una conciencia encarnada que existe en la autoreferencialidad. Este ejercicio ya forma parte de la condena al sentido o, aún mejor, la posibilidad de referirme como sujeto está inserta en un movimiento de sentido que envuelve y habilita mi presencia. El sentido no inicia conmigo, soy yo quien se instala en el sentido y, desde esta instalación originaria, voy modulando las formas de comprensión del mundo:

La sedimentación es esta disponibilidad, es parte del pensamiento, no un adorno para él. Precisamente en la medida en que el pensamiento es producción (*Erzeugung*), superación de la vida pasiva, entrada en un dominio invisible, sólo puede existir como sedimentación [...], y la sedimentación es su realización como pensamiento (Merleau-Ponty, 1998: 29).

Consecuentemente, no existe unidad ideal de experiencias que sean hipostasiadas como sentido originario, lo que hay, más bien, es orden dimensional que formula y reformula las experiencias que movilizan al cuerpo propio. Este orden dimensional, por tanto, no es

presentado como referencia de sentido objetivo<sup>68</sup>; las dimensiones de la experiencia se mantienen ocultas (Merleau-Ponty, 2010: 194), y desde esta latencia van manifestando un determinado estado de cosas.

La experiencia del mundo, en tanto que unidad de mundo, no puede ser sino el resultado de cierta síntesis temporal, presunta y virtual, en la medida en que el mundo es lo presentado de lo oculto, lo actual de lo potencial, lo manifiesto de lo latente. Así, pues, es preciso (i) plantear la percepción no como aprehensión de ingredientes del mundo dado por parte de la conciencia intencional, sino como movimiento entrelazado (de transgresión intencional) que apertura un mundo sensible, y (ii) reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de este movimiento aperturante sensible, dado que esta apertura implica la visibilidad de horizontes anteriormente invisibles -e invisibilizados-.

Por tal razón se hace necesario sostener la expresión del ser sensible como lo que viene-a-ser, es decir, como una latencia o ausencia que, lejos de identificarse como inexistencia, es la condición de posibilidad para que un horizonte virtual se actualice como horizonte de mundo. Y en este ejercicio, no solo existe una apertura respecto de las potencias del cuerpo propio (haciéndose cuerpo virtual, por ejemplo), sino también respecto de su inscripción en la institución de sentido. Por ello, Merleau-Ponty afirmará en sus cursos de 1954 y 1955, impartidos en el Collège de France, que no buscaba “mostrar idealidad del cuerpo, ni reintegrarlo a la conciencia como uno de sus objetos. Buscábamos mostrar que es sujeto generalizado, invasión de situaciones naturales e históricas” (2017: 11).

La expresión del ser sensible y la génesis de todo sentido en la experiencia vivida, consecuentemente, se despliegan sobre la condición de un horizonte de contenido virtualmente dado, que aún no se ha manifestado en la presencia actual, pero que acompaña todo pliegue y repliegue de la experiencia de mundo. No existe, de acuerdo con esto, una jerarquía de sentido que descienda verticalmente desde la idealidad trascendental a un cuerpo,

---

<sup>68</sup> Respecto de la relación entre sentido y sedimentación de los significados históricamente instituidos, Merleau-Ponty ocupará el concepto de “virtual” para referirse al lenguaje: “El lenguaje es comunicación virtual, preexistencia y permanencia de lo ideal, porque en él lo expresado cambia su *modo de ser*: Las palabras y los escritos existen objetivamente del mismo modo que las cosas físicas, y en esta existencia permanente transmiten su significado como una actividad que se ha hundido en la oscuridad, pero que vuelve a despertar y puede metamorfosearse de nuevo en actividad - el significado transmitido es ‘olvidado’, ‘simulado’ y ‘reactivable’ (y el significado por venir también aparece como ‘enterrado’, ‘oculto’, es decir, transparente por ahí) en la medida en que los seres humanos son *naturalezas hablantes* y el mundo es hablable” (1998: 29).

sino irrupciones que brotan desde un magma latente de sentido, desde un substrato virtual que encamina, sin determinar, el mostrarse salvaje de la sensibilidad.

Entre las consecuencias más originales que trae consigo el planteamiento merleau-pontiano, se encuentra la fundamentación de una filosofía de la expresión del ser sensible, aunque lejana de toda ontología reificante (ontologías que postulen el ser como lo dado en su presencia). La originalidad de esto radica en que, si no es posible postular la presencia de un ser acabado, entonces tampoco es sostenible la idea de un sujeto como polaridad existencial. Con Merleau-Ponty, entonces, aun tratándose de una filosofía de la sensibilidad entrará en crisis la idea de sujeto como polo originario de la experiencia<sup>69</sup>.

Siguiendo la redefinición de la percepción a modo de estilo perceptivo, momento estilístico o entrelazamiento sensible, se arriba a una filosofía de la sensibilidad sin sujeto. Esto es, una filosofía que recoge el compromiso de la expresión sensible evitando caer en cualquier determinación que contamine la pura expresión. En este sentido, la filosofía de Merleau-Ponty se mueve en la desobjetivación de la experiencia, abriendo un pensamiento de la ambigüedad, de la relación irrecusable, de la aproximación sin coincidencia total.

De acuerdo con la hipótesis que se ha sostenido a lo largo de la presente investigación, es decir, que toda manifestación de sentido sensible es habilitada a partir de una dimensión arcaica virtual, encontramos una filosofía que no solo piensa el ser como lo nunca postulable definitivamente, sino, aún más radical, que el ser sensible no es otra cosa que un proceso de diferenciación y actualización de una latencia virtual originaria. Lo originario, consecuentemente, antes de hallarse en la actividad perceptiva del cuerpo propio o en la dación intencional del mundo, aparece como estallido de figuraciones sobre un fondo, como pura no coincidencia.

---

<sup>69</sup> En su lúcido ensayo respecto de la categoría “persona” como problema filosófico, Roberto Esposito considera a Merleau-Ponty dentro de cierta corriente contemporánea que, a pesar de no tomarlo como eje central de su pensamiento, cuestionan el lugar del “sujeto” o “persona” como inicio de toda reflexión: “Me refiero a aquella línea que, desde Bergson hasta Deleuze, pasando por Merleau-Ponty, Simondon, Canguilhem y el propio Foucault, pensó la experiencia humana no desde el prisma trascendente de la conciencia individual, sino desde la indivisible densidad de la vida. Para todos ellos, a pesar de las profundas diferencias de formulaciones y de léxico, lo que llamamos ‘sujeto’, o ‘persona’, no es más que el resultado, siempre provisorio, de un proceso de individuación, o de subjetivación, completamente irreductible al individuo y a sus máscaras” (2011: 49).

La radicalidad de sostener esta dimensión virtual apunta a que no solo la percepción y la sensibilidad se mantienen abiertas a la reordenación y reactualización, sino que todo cuanto es expresado con un sentido obedece a esta condición ontogenética de la aperturidad. De hecho, a propósito de este punto Ricœur se ha referido a una dimensión política que estaría implícita en la redefinición de la percepción. Ricœur, en un escrito homenaje a Merleau-Ponty, señala que plantear la actividad perceptiva como apertura y desborde de la presencia conlleva “toda una concepción de la acción, e incluso toda una política. Porque si la percepción es el modelo de existencia, esto significa que en la acción ya no hay un ‘todo o nada’, y que la política también es aproximada” (2009: 19).

Habría que señalar, entonces, que la operatividad virtual de la expresión sensible, el venir-a-ser, se despliega articulando modos de organización del mundo de la vida que, constitutivamente, están abiertos a la reorganización. Si la acción se mantiene en la aproximación del fenómeno y no en la presencia completamente clausurada, como apunta Ricœur, entonces habría que interrogar respecto de cómo adviene una formación e institución de la expresión política. En otras palabras, es necesario plantear el sentido de la institución política no desde la figuración que delimita un estado de cosas determinado, sino desde una potencia instituyente de sentido, desde un magma latente desde el cual advienen formas de organización de lo social.

La dimensión arcaica virtual que operativiza la expresión de lo sensible, de acuerdo con esto, interroga acerca de los límites de validez y consolidación del sentido de la acción, de lo social y de lo político. Así pues, el sentido de lo político viene a formarse, precisamente, como permanente apertura y reorganización de nuevos límites instituyentes. Aún mejor, debido a que el sentido de la organización política es resultado de una latencia virtual, toda figuración que establezca un sentido específico de la dimensión política no es más que el llamado a su propio desborde, su refiguración y, por lo tanto, se entreteje con la actividad de una imaginación política que no deja de presentificar nuevas formas de comprensión del mundo.

Por lo tanto, la cuestión de la virtualidad no solo viene a presentar una problematización respecto del nivel ontogenético, sino que tensiona la organización misma que hacemos del mundo y de nuestras historias. Si el ser es lo que originariamente viene-a-ser, si el sentido es arcaicamente virtual, entonces no hay cosmovisiones definitivas, ni relatos históricos que

guarden la verdad de los hechos, ni sistemas erigidos como referencia absoluta. Quisiera finalizar con un pasaje de *Lo visible y lo invisible*, donde Merleau-Ponty, aunque sin utilizar el vocablo “virtual”, describe perfectamente el sentido que se le ha impreso en esta investigación:

Lo «originario» no es de un solo tipo, no está todo detrás de nosotros; la restitución del pasado verdadero, de la preexistencia, no es toda la filosofía; lo vivido no es plano, sin profundidad, sin dimensión, no es una capa opaca con la cual tendríamos que confundirnos; el llamado a lo originario va en varias direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar ese estallido, esa no coincidencia, esa diferenciación (2010: 114).

## **Bibliografía citada de Maurice Merleau-Ponty**

Merleau-Ponty, M. (2022). “Jean-Paul Sartre (1936), L’Imagination. Paris, Alcan (Nouvelle Encyclopédie Philosophique)” (trad. Sergio González Arandeda), en *Eikasía. Revista De Filosofía* (108): 307-316

Merleau-Ponty, M. (2020). *The Sensible World and the World of Expression. Course Notes from the Collège de France, 1953* (trad. Bryan Smyth). Illinois: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2017). *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria* (trad. Mariana Larison). Barcelona: Anthropos.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje* (trad. Adolfo Oddone). Buenos Aires: Prometeo libros.

Merleau-Ponty, M. (2015). *La prosa del mundo* (trad. Francisco Pérez). Madrid: Editorial Trotta.

Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública* (trad. Mariana Larison). Barcelona: Anthropos.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (2008). *El mundo de la percepción* (trad. Víctor Goldstein). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (2006). *Elogio de la filosofía* (trad. Amalia Letelier). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (trad. Jem Cabanes). Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.

Merleau-Ponty, M. (1989). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara.

Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu* (trad. Jorge Romero). Barcelona: Ediciones Paidós.

Merleau-Ponty, M. (1977). *Sentido y sinsentido* (trad. Narcís Comadira). Barcelona: Editorial Península.

Merleau-Ponty, M. (1972). “Prefacio” en Hesnard, A., *La obra de Freud* (trad. Magdalena Noriega). México: Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos* (trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver). Barcelona: Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento* (trad. Enrique Alonso). Buenos Aires: Hachettet.

### **Bibliografía secundaria**

Al-Saji, A. (2001). “Merleau- Ponty and Bergson. Bodies of Expression and Temporalities in the Flesh”, en *Philosophy Today* (45): 110-123.

Alloa, E. (2021). *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales* (Trad. de Niklas Bornhauser Neuber). Santiago: Ediciones Metales Pesados.

Alloa, E. (2014). “The diacritical nature of meaning: Merleau-Ponty with Saussure”, en *Chiasmi International* (15): 167-181.

Alloa, E. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia* (trad. Viviana Ackerman). Buenos Aires: Nueva Visión.

Barbaras, R. (2001). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

Barbaras, R. (1998). *Merleau-Ponty Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Buffone, J. (2015). "El arco intencional como el suelo afectivo fundamental del desarrollo perceptual. Interacción y acción en la diferenciación del sistema yo/otro", en Basso, L. y Giorgini, F (comp.). *Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica: Merleau-Ponty en discusión*. Buenos Aires: UNMP.

Bimbenet, É. (2004). *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto* (trad. Paula Kuffer). Barcelona: Herder editorial.

Conde, F. (2007). "Lo virtual como virtualidad del cuerpo en Merleau-Ponty. Para una liberación del horizonte virtual", en Moreno, C. (ed.). *Filosofía y realidad virtual*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Dastur, F. (1992). "Merleau-Ponty et la pensée du dedans", en Richir, M. y Tassin, E. (eds.). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Million.

Deleuze, G. (2003). *Francis Bacon: Lógica de la sensación* (trad. Isidro Herrera). Madrid: Editora Nacional.

Deleuze, G. (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.

Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl* (trad. Diana Cohen). Buenos Aires: Manantial.

Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Dillon, M. C. (1988). *Merleau-Ponty's ontology*. Indiana: Indiana University Press.

Dufourcq, A. (2016). *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. Dordrecht: Springer.

Dufrenne, M. (2010). *La noción de a priori* (trad. Tania Cecchi). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dupond, P. (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. París: Ellipses Édition.

- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona* (trad. Heber Cardoso). Buenos Aires: Amorrortu.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Geniusas, S. (2023). “Merleau-Ponty’s Phenomenology of Sedimentations”, en *Journal of Phenomenological Psychology* 54(2): 155-177.
- Gurwitsch, A. (1979). *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico* (trad. Jorge García Gómez). Madrid: Alianza Editorial.
- Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne* (trads. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Husserl, E. (2020). *Problemas fundamentales de la fenomenología* (trads. César Moreno y Javier San Martín). Madrid: Alianza editorial.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (trad. Antonio Ziriñ). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas II* (trad. José Gaos y Manuel García Morente). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1987). “La pregunta por el origen de la geometría como problema histórico-intencional” (trad. Raúl Velozo), en *Revista de ciencias sociales* (31): 321-354.
- Husserl, E. (1953). “Consideraciones fundamentales sobre la espacialidad de la naturaleza. La Tierra como protoprincipio no se mueve” (trad. Carla Cordua), en *Revista de Filosofía* (2): 47-65.
- Kanoor, A. (2023). “From Structure to Style. Merleau-Ponty”, en *Horizon. Studies in Phenomenology* (1): 9-29.
- Landgrebe, L. (1975), “La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl”, en Ludwig Landgrebe (ed.), *Fenomenología e historia* (trad. Mario Presas). Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 193-210.

Lefort, C. (2012). *Merleau-Ponty y lo político* (trad. Juan Manuel Spinelli). Buenos Aires: Prometeo libros.

Llorente, J. (2014). “La especularidad de la carne. Sobre el sentido del ‘giro ontológico’ en *Le Visible et l’invisible* de Merleau-Ponty”, en *Diánoia* (72): 85-111.

Parmentier, M. (2018). “Espace, mouvement et corps virtuels chez Merleau-Ponty”, en *Methodos* (18).

Pintos Peñaranda, M. L. (2007). “Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación”, en *Contrastes* (13): 189-215.

Ralón de Walton, G. (2022). “Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty”, en *Tópicos del Seminario* (48): 37-47.

Ralón de Walton, G. (2005). “La sublimación de la carne en la idealidad”, en Moreno, C. y Mingo, A. (coord.). *Signo, intencionalidad, verdad: Estudios de Fenomenología*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Ralón de Walton, G. (2001). “La paradoja pasividad-espontaneidad en la filosofía de Merleau-Ponty”, en *Contrastes* (6): 113-128.

Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramírez, M. T. (2008). “Intencionalidad y virtualidad: Merleau-Ponty filósofo de la realidad virtual”, en *Investigaciones fenomenológicas* (1): 223-246.

Richir, M. (2010). *Variation sur le sublime et le soi*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Jérôme Millon.

Richir, M. (1987). *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et Phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon.

Ricœur, P. (2009). “Homage to Merleau-Ponty”, en Froman, J. y Vallier, R. (eds.). *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy*. Albany: SUNY.

- Ricœur, P. (2004). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Saint Aubert, E. (2011). "Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: Illusions et rééquilibrages", en *Revue Germanique Internationale. Phénoménologie allemande, Phénoménologie française* (13): 59-74.
- Saint Aubert, E., Bimbenet, É. (2006). "Merleau-Ponty philosophie et non-philosophie", en *Archives de Philosophie* (69): 5-9.
- Serban, C. (2012). "La description de l'érotisme et la critique de Merleau-Ponty dans Incarnation de Michel Henry", en *Alter* (20): 155-173.
- Souriau, É. (1986). *La correspondencia de las artes* (trad. Margarita Nelken). México: Fondo de Cultura Económica.
- Souza Chauí, M. (1999). *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento* (trad. Eduardo Rinesi). Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Schnell, A. (2013). "Cuerpo, Leib y Leiblichkeit en Richir y en Merleau-Ponty" (trad. Pablo Posada), en *Eikasia* (47): 587-610.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Illinois: Northwestern University Press.
- Toadvine, T. (2007). "Strange Kinship: Merleau-Ponty on the Human-Animal Relation", en Tymieniecka, A. (ed.). *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Dordrecht: Springer.
- Van Breda, H. L. (1962). "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", en *Revue de Métaphysique et de Morale* (67): 410-430.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* (trad. Peter Storandt). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Waldenfels, B. (1995). "El desfondamiento del sentido. Crítica a la idea husserliana de fundamentación", en *Investigaciones fenomenológicas* (1): 25-46.
- Waldenfels, B. (1980). "Perception and Structure in Merleau-Ponty", en *Research in Phenomenology* (10): 21-38.

Zahavi, Dan. (2002). "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", en Toadvine, T., Embree L. (eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media.