

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



LO VIRTUAL EN LA *FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MERLEAU-PONTY*: EL YO PUEDO DEL CUERPO PROPIO Y EL PRESENTE VIVO

Tesis para optar el Título Profesional de
Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller:

CARLOS MANUEL IGNACIO ALOMÍA KOLLEGGER

Presidente : Dr. Rafael Tito Ignacio Fernández Hart
Asesor : Mg. Bernardo Haour Hartmann
Lector : Dr. Víctor Francisco Casallo Mesías

Lima – Perú
Octubre de 2018

RESUMEN

La presente investigación pretende realizar una lectura sistemática de la noción de lo virtual en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, la cual no ha sido desarrollada por este autor, sino que intenta ser un aporte original en este sentido. Nuestro objetivo es rescatar el verdadero significado de lo virtual, que, para Merleau-Ponty, no elude el presente cotidiano, sino que, por el contrario, le da su verdadera dimensión de existencia.

Mostraremos cómo, lo virtual, en cuanto espacio anticipado, amplía nuestros horizontes perceptivos de sentido, que se ejercen en el presente vivo. Asimismo, devela la capacidad del cuerpo propio, que atravesado por su temporalidad, puede producir un horizonte virtual, desde su ser posible; es decir, del yo puedo del cuerpo que; en otras palabras, abre constantemente la posibilidad infinita a un mundo expresivo (el gesto y la palabra), y cultural donde yo puedo hacer algo.

Finalmente, lo virtual, permite la comprensión de distintas dimensiones de lo que Merleau-Ponty llama la existencia: I) La percepción como apertura al *mundo*. II) La dimensión del *otro* como posible para mí. III) El desvanecimiento del mundo como virtual, como el desvanecimiento del otro. IV) *La palabra* como producción de un mundo común e inagotable.

Palabras clave: virtual – cuerpo propio – mundo – existencia – el otro – palabra

ABSTRACT

The current investigation aims to undertake a systematic reading of the notion of *the virtual* in the *Phenomenology of Perception* of Merleau-Ponty, which has not been developed by this author, but rather this intends to be an original contribution. A systematic reading, with the purpose of recovering the true meaning of the virtual, which, for Merleau-Ponty, does not avoid the everyday present, but rather, on the contrary, gives the virtual its true dimension of existence.

In this sense, the virtual, in terms of anticipated space, amplifies our perceptive horizons of sense that are exerted in the *living present*. Furthermore, it unveils the capacity of one's own body, that passing through its temporality it can produce a horizon of virtuality from its possible being. That is to say, from the *I can* of the body that constantly opens the infinite possibility to an expressive (gesture and word) and cultural world where *I can* do something.

Finally, the virtual allows the understanding of distinct dimensions of what Merleau-Ponty calls existence: I) Perception as the opening to the world. II) The dimension of the other as possible for me. III) The fading of the world as virtual, as the fading of the other. IV) The word as the production of a common and inexhaustible world.

Keywords: virtual - one's own body - world - existence - the other - word

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO: PRINCIPALES CRÍTICAS E INFLUENCIAS EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MERLEAU-PONTY	12
1.1. El intelectualismo y el empirismo	19
1.2. Husserl y la reflexión radical	21
1.3. La escuela de la Gestalt	25
CAPÍTULO II: LA PERCEPCIÓN COMO APERTURA AL MUNDO DEL CUERPO. 29	
2.1. La fe perceptiva y la intencionalidad operante	35
2.2. La tarea y el esquema corpóreo	41
2.3. La noción del yo pienso y del yo puedo	45
2.4. La temporalidad de la síntesis transitiva.....	51
CAPÍTULO III: LA DIMENSIÓN DEL OTRO COMO POSIBLE PARA MÍ	57
3.1. La intercorporalidad y el anonimato	62
3.2. La comunicación muda entre comportamientos	66
CAPÍTULO IV: EL DESVANECIMIENTO DEL MUNDO COMO VIRTUAL COMO EL DESVANECIMIENTO DEL OTRO.....	72
4.1. El desvanecimiento del mundo como virtual en el enfermo de ceguera psíquica ...	76
4.1.1.El ejemplo de la cartera.....	83
4.1.2.El gesto en el enfermo	90
4.2. El desvanecimiento del otro en el enfermo de ceguera psíquica: la narración del doctor	95
CAPÍTULO V: LA PALABRA COMO PRODUCCIÓN DE UN MUNDO COMÚN E INAGOTABLE.....	99
5.1. El todo y las partes: la percepción, el gesto y palabra	101

5.2. La relación de lo instituyente (palabra) y lo instituido (lenguaje).....	106
5.3. El olvido que el lenguaje tiene de sus propios antecedentes.	109
CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA	118





INTRODUCCIÓN

Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación. La consciencia objetiva y científica del pasado y de las civilizaciones sería imposible si yo no tuviese con ellos, por el intermediario de mi sociedad, de mi mundo cultural y de sus horizontes, una comunicación como mínimo virtual, si el lugar de la república ateniense o del imperio romano no se encontrara marcado en alguna parte en los confines de mi propia historia, si esos no estuvieran instalados en tales confines como otros tantos individuos por conocer, indeterminados pero preexistentes, si no encontrase en mi vida las estructuras fundamentales de la historia (Merleau-Ponty, 1997, p. 373).

La realidad virtual o virtualidad no es algo que se aleje de la historia de los seres humanos. Para Aristóteles, lo virtual es lo que podría llamarse aquella realidad que está en potencia y no en acto. En este sentido, lo virtual existe no como una existencia inmediata sino posible. Por ejemplo, la semilla de un árbol es virtual porque es potencialmente posible de que llegue a ser un árbol. Luego de varios años esta perspectiva filosófica cambió con la llegada de la revolución industrial (1820-1840).

Así, la virtualidad cobraría mayor sentido con el inicio del imperio de la industria y la tecnología. De esta manera, la creación del fonógrafo, del teléfono, de la cámara fotográfica y de cine, pudo ser, según Ihde: “la respuesta al hecho de no poder ver quién estaba al otro lado del teléfono, ni escuchar qué decían los actores en una película de cine mudo” (2004, p.30). La tecnología siguió su curso hasta perfeccionarse y establecerse bajo el carácter de tecnologías audiovisuales con un mayor avance en cuanto a la calidad del sonido, imagen, etc.

En la actualidad hablamos de las famosas TICS (tecnología de la información y comunicación), que congregan a la radio, los periódicos, el cine, la televisión, el internet, las imágenes y videos multimedia, los blogs, las redes sociales, etc. Con todo, la virtualidad ha asumido un rol protagónico en la medida en que la tecnología ha ido mejorando y ganando lugar en la sociedad.

Este modo de entender la virtualidad, según Levy: “como un movimiento (...) que afecta no solo a la información y a la comunicación, sino también a los cuerpos, al funcionamiento económico, a los marcos colectivos de la sensibilidad o al ejercicio de la inteligencia” (1999, p.7), pero que también “alcanza incluso a las formas de estar juntos, a la formación del <<nosotros>>: comunidades virtuales, empresas virtuales, democracia virtual” (1999, p.7), es, para este autor el modo más usual y coloquial de comprender lo virtual, entendido en este sentido como “la ausencia pura y simple de existencia, presuponiendo la <<realidad>> como una realización material, una presencia tangible. Lo real estaría en el orden del <<yo lo tengo>>, en tanto que lo virtual estaría dentro del <<tú lo tendrás>>” (1999, p.10), que se podría entender en términos de una ilusión.

En este sentido, podríamos hacernos la siguiente pregunta ¿Es posible que la realidad virtual evada y reemplace a la cotidianidad del presente? En efecto, sí es posible considerar a la realidad virtual como aquella realidad que escapa de nuestro quehacer cotidiano, así lo afirman algunos autores quienes han analizado este fenómeno contemporáneo a profundidad, entre los cuales se destacan: Marc Auge (*Los no lugares* - 1993), Cornelious Castoriadis (*El avance de la insignificancia* - 1997), Paul Virilio (*El ciber mundo, la política de lo peor* - 1997), Jean Baudrillard (*Contraseñas* - 2002), Howard Rheingold (*La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras* - 2004), Don Ihde (*Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas de nuestro cuerpo* - 2004), Manuel Castells (*La galaxia internet* - 2001) y Slavoj Žižek (*Bienvenidos al desierto de lo real* - 2005), en su mayoría filósofos de la realidad virtual.

Ahora bien, en el siglo XXI al considerar la virtualidad, de esta manera, es decir, como mundos virtuales artificiales, que nos vuelven sujetos individualistas, dependientes e incluso insensibles ante lo que sucede en la vida cotidiana, se pierde su verdadera potencialidad y sentido, el cual es conectarnos con la cotidianidad. Esto podría resultarnos extraño e incluso problemático. Sin embargo, para Levy esta no es la única forma de comprender lo virtual, ya que para el autor “lo virtual no se opone a lo real” (1999, p.10), sino “una forma de ser fecunda y potente que favorece los procesos de creación, abre horizontes, cava pozos llenos de sentido bajo, (...) la presencia física inmediata.” (1999, p.8). En este sentido, sí es posible entender la virtualidad como una realidad que tiene una forma de ser particular que no escapa de lo real, y, en la cual, el

sujeto puede experimentar el presente cotidiano. Así lo entienden autores, en su mayoría filósofos, como: Gilles Deleuze (*Diferencia y repetición* - 2002), Pierre Lévy (*¿Qué es lo virtual?* - 1999), Elena Esposito (*Ilusión y virtualidad* - 1995), Marshall McLuhan (*Comprender los medios de comunicación* - 1996), Teodoro Ramírez (*Intencionalidad y virtualidad* -2008) y Cesar Moreno (*La realidad virtual y el papel del cuerpo en ella* - 2007).

Con esta segunda posibilidad de entender la virtualidad se pretende presentar el objetivo fundamental del presente trabajo, que consiste en rescatar el verdadero significado que le podemos dar a esta realidad, y, con ello, librarnos del paradigma social de considerar la virtualidad como algo negativo e irremediable, en tanto realidad que supera a la vida cotidiana. Se trata, más bien, de entenderla como un aspecto relevante en nuestros días, que forma parte de las actividades que realizamos en la vida cotidiana, en tanto es una experiencia cotidiana, que la vivimos, en términos del filósofo existencialista francés Maurice Merleau-Ponty, en un “presente vivo”¹. Es justamente esta última perspectiva de índole fenomenológico la que se defenderá en toda esta investigación.

Así pues, el objetivo general del presente trabajo de investigación es realizar una lectura sistemática de la noción de lo virtual en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, la misma que no ha sido desarrollada por este autor, razón por la cual pretende ser un aporte innovador en este sentido. Ello, con la finalidad de rescatar la dimensión existencial de la virtualidad, tal como la entiende este autor, no como aquella que escapa de nuestra realidad cotidiana, sino sobre la cual actúa y se desliza el presente vivo². De esta manera, se intentará comprender la virtualidad, según el filósofo francés, como aquel espacio anticipado que pretende develar la capacidad de virtual de nuestro cuerpo propio para constituir un mundo simbólico, sensible y expresivo (el gesto y la palabra), y un mundo cultural sobre el cimiento de un mundo natural.

¹ Lo reflexionado hasta este punto corresponde a la memoria de Humanidades que se presentó en diciembre del 2016 en la UARM bajo el título *La virtualidad en el siglo XXI una propuesta desde Merleau-Ponty*.

² Para Merleau-Ponty, el *presente vivo* representa una dimensión temporal que “se desgarrar entre un pasado al que recoge y un futuro al que proyecta. Es, pues, esencial para la cosa y para el mundo el que se presenten como «abiertos», el que nos remitan más allá de sus manifestaciones determinadas, que nos prometan siempre «algo más por ver».” (1997, p.346).

Merleau-Ponty, en toda su obra *Fenomenología de la Percepción* manifestó una fuerte preocupación por volver a nuestra experiencia de lo sensible donde ponderamos, antes de todo conocimiento científico, racional y empírico, nuestro vínculo originario al mundo porque somos un cuerpo que se dirige siempre a él. Nuestro cuerpo, a través de la temporalidad, se constituye como elemento de la misma naturaleza que el mundo, aquel que se va haciendo evidente y presente en la medida en que está enfocado corporalmente a las cosas³.

Con ello, Merleau-Ponty, como buen fenomenólogo, seguidor de Husserl, e inspirado en su libro *La crisis de las ciencias europeas* y *La fenomenología trascendental*, no pretende eliminar al método científico, al racionalismo o al empirismo, sino por el contrario, en su determinación de ir a lo originario, a lo pre-científico, darle un nuevo giro a partir de una vuelta a la experiencia natural y sensible del ser humano, y de esta manera evidenciar que sin este retorno a lo originario, estas corrientes serían impensables e irrealizables. Además, es a partir de esta relación originaria de nuestro cuerpo con el mundo sensible que Merleau-Ponty anuncia el surgimiento de lo social, que afirma nuestra verdadera existencia en el mundo donde se inicia nuestro vínculo con otros.

Así pues, en respuesta a este racionalismo y empirismo, Merleau-Ponty formula su propuesta existencial de la percepción que implica, al situarse en ámbito de lo pre-científico o pre-reflexivo, comprender un mundo cultural y lingüístico, que se da bajo un fondo anticipado (que escapa de todo razonamiento intelectual) lleno de horizontes temporales de sentido que comunican una virtualidad.

La noción de lo virtual que se pretende explicar en esta investigación no supone negar el presente cotidiano, sino que por el contrario darle su auténtica dimensión de existencia a partir de la temporalidad del cuerpo propio que produce un horizonte de virtualidad que se ejerce en el presente vivo.

En este sentido, para comprobar esta hipótesis a la luz de la reflexión de Merleau-Ponty, se han propuesto los siguientes objetivos específicos que describen la

³ Escribano, en términos de Merleau-Ponty, afirma que: “El cuerpo está hecho de la misma substancia que el mundo: «las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma tela». Es, por lo tanto, algo visible, tangible, que se mueve, que se dirige físicamente a las cosas, que se comporta o gesticula entre ellas, gozando de esta connaturalidad que se las hace próximas” (1999, p. 74).

virtualidad dentro del paradigma de la percepción. El primero, explicar las principales críticas e influencias filosóficas en la *Fenomenología de la percepción* que son fundamentales para la lectura sistemática de lo virtual.

El segundo, explicar la idea de apertura al mundo del cuerpo por la fe perceptiva, y de cómo la virtualidad, en cuanto realidad anticipada, da cuenta del mundo en el que estamos sumidos por nuestra temporalidad corporal en una presente vivo.

El tercero, explicar la dimensión de virtualidad en términos de intersubjetividad, donde el otro es posible para mí por su forma de anticipar el mundo, a través de sus gestos virtuales, de manera distinta a la mía pero significativa para mí, por nuestra común pertenencia a este mismo mundo⁴.

El cuarto, analizar el desvanecimiento del mundo como virtual, como el desvanecimiento del otro, a partir de un análisis existencial de Schneider, un enfermo de ceguera psíquica, con el objetivo de revelar la importancia que ejerce lo virtual en nuestro cuerpo.

Por último, el quinto, explicar cómo lo virtual halla su sentido más original al unificar la temporalidad de nuestro cuerpo propio con las posibilidades del "no ser" en el lenguaje. Asimismo, explicar cómo la palabra es la producción de un mundo común e inagotable a través de la cual la virtualidad se vuelve una realidad infinita.

La metodología que se ha utilizado para fines de esta investigación ha significado una lectura sistemática, argumentativa y descriptiva, bajo los criterios fenomenológicos propios de la filosofía, del concepto de lo virtual en términos de Merleau-Ponty. La importancia de esta investigación, como se dijo al inicio, radica en

⁴ Junto a estos objetivos y con la finalidad de crear sensibilidad y conciencia de carácter ético y valorativo en nuestra sociedad, se analizará en las notas al pie de este tercer capítulo, en términos de Merleau-Ponty, análogamente al caso de Schneider, las implicancias psíquicas y traumáticas que se produjo en las mujeres víctimas de violación sexual en el periodo de la guerra interna que se vivió en el Perú durante los años 80 y 90. Esto, no solo va a reflejar un desvanecimiento de lo virtual en estas mujeres, sino que volver a recuperar su capacidad corporal donde se desliza lo virtual les devuelve la vida y la existencia. Con ello, se procurará generar una conciencia ética que nos invite como sociedad a seguir generando puentes de justicia y equidad para que la violencia no se repita. Además, de seguir denunciando los abusos cometidos contra la dignidad de las mujeres, quienes merecen un trato respetuoso, digno e igualitario en nuestra sociedad. Esto finalmente nos hace más conscientes y responsables como humanidad para revertir esta realidad. Esta reflexión, sin embargo, podría ser ambiciosa para la finalidad conceptual de esta tesis.

contribuir con un análisis novedoso y sistemático sobre lo virtual, que no fue desarrollado por el propio fenomenólogo. Al mismo tiempo, en el primer capítulo se definirá este concepto con el objetivo de hacer una deconstrucción del modo como hemos entendido y vivido esta dimensión en nuestros días para darle, en término de nuestro autor, su justa aproximación existencial en el presente vivo. Asimismo, es importante señalar que, esta tesis, ha concentrado su argumentación en la obra *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Sin embargo, este autor aborda la virtualidad desde otros ámbitos como la ontología en su obra *Lo visible y lo invisible*. Temática que no se ha abordado en esta tesis y que podría ser motivo para otra investigación.

Finalmente, el aporte de esta reflexión fenomenológica sobre la virtualidad de nuestro cuerpo propio no pretende ser solamente una reflexión abstracta y teórica, sino aquella que nos invite como sociedad a una manera particular de percibir el mundo, donde, para Merleau-Ponty nuestro cuerpo sea el protagonista de la percepción (1997, p.222), y de toda nuestra praxis en el mundo. Praxis corporal, que nos invite como sociedad a tomar consciencia de la importancia de escuchar y acoger la intencionalidad y potencialidad motriz (yo puedo) de nuestro cuerpo propio expresada en su virtualidad, la misma que se hace inagotable en su anticipación a través de los gestos y palabras del otro. Praxis, que en definitiva de sentido a nuestra existencia permitiendo la construcción de un mundo más encarnado, justo y solidario, ya que para Merleau-Ponty nuestro cuerpo virtual siempre va a estar donde hay algo que hacer (1997, p. 265).

CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO: PRINCIPALES CRÍTICAS E INFLUENCIAS EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty nunca dejó de meditar sobre la visión. (...). Hasta el final, su vida como filósofo alimentó la pregunta a la cual sus escrituras siempre trajeron nuevas respuestas: ¿Qué es ver? (...). Merleau-Ponty ha descrito el proyecto - como aquello de su tesis [Fenomenología de la percepción] - en términos de un estudio de la percepción. Para él, percibir ya implica todas las relaciones del sujeto con el mundo y, ante todo, a lo sensible (Lefort, 2012, p. xvii)⁵.

Maurice Merleau-Ponty, filósofo francés, nacido en 1908 en *Rochefort-sur-Mer* (Francia), es considerado un exponente representativo de la corriente fenomenológica iniciada por Edmund Husserl a inicios del siglo XX. Estudió filosofía en la Escuela normal superior de París (*École Normale Supérieure*) junto a varios filósofos contemporáneos, entre ellos, Jean-Paul Sartre. Luego de la segunda guerra mundial, se desempeñó como docente de fenomenología y psicología en la Universidad de Lyon, la Sorbona, el College de France y en la escuela donde él fue estudiante. Sus obras más destacadas fueron: *El sentido y sin sentido* (1948), *Lo visible y lo invisible* (1964), *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945). Esta última considerada la de mayor importancia por su rigor conceptual, y resonancias y efectos en diversos estudios fenomenológicos sobre corporalidad. Su principal contribución, a través de la misma fue, sin duda, darle un estatuto existencial y

⁵ “Merleau-Ponty never ceased meditating upon vision. (...). Until the very end, his life as a philosopher nourished the question to which his writings always brought new responses: What is seeing? (...). Merleau-Ponty had described the project – like that of his major thesis [Phenomenology of Perception] – in terms of a study of perception. Of course for him, perceiving already implies all of the relations of the subject to the world and, first of all, to the sensible.” (Lefort, 2012, p. xvii). La versión original está en inglés. La traducción es propia.

fenomenológico al modo como percibimos el mundo. Finalmente, Merleau-Ponty muere en París en 1961⁶ (Merleau-Ponty, 2012, pp. i-ii).

La tradición filosófica de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty se inscribe dentro del paradigma de la filosofía occidental. Sin embargo, la pretensión fundamental del filósofo francés fue replantear lo que comúnmente se ha entendido por percepción otorgándole al cuerpo el estatuto de “sujeto de la percepción” (1997, p.222). Para García, su objetivo fue ir más allá de la concepción platónica que sitúa al cuerpo como prisionero del alma, como un Jinete (alma) que tira de su caballo (cuerpo); más allá del dualismo metafísico cartesiano (cuerpo y alma) donde el hombre solo es considerado una mente que piensa (*res cogitans*); más allá del origen social que plantea Marx donde el cuerpo del proletario es el actor principal de la historia; más allá de la noción Freudiana del inconsciente cuya base es el cuerpo (2012, pp.7-10).

Asimismo, la percepción que propone Merleau-Ponty tampoco se ubica en el orden de lo que él denomina “*pensamiento objetivo*”⁷ (1997, p.223), es decir, del intelectualismo y el empirismo. Corrientes, que para él explican la percepción por un lado, a través de una epistemología fundada en juicios y categorías (Kant), y por otro lado, a través de relaciones de asociación entre ideas (Locke), y de vínculos de semejanza, contigüidad y causa y efecto que operan en la imaginación (Hume) (1997, pp.8-15).

Para Merleau-Ponty, la percepción se refiere al vínculo inicial y originario entre el cuerpo y lo sensible, entendiendo el cuerpo, según nuestro autor, como como “cuerpo propio”⁸ o “propio cuerpo”, no como si fuera un objeto o un cuerpo tematizado, sino como la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo como aquel que está vivo y que siempre es mí cuerpo, personal y propio. En este contexto, esta relación de lo sensible con el cuerpo le

⁶ Este texto biográfico es una segunda versión de la primera que se presentó en la memoria de Humanidades en diciembre del 2016 en la UARM bajo el título *La virtualidad en el siglo XXI una propuesta desde Merleau-Ponty*.

⁷ “El pensamiento objetivo ignora al sujeto de la percepción. Ello es debido a que se da a sí mismo el mundo ya hecho, como medio contextual de todo posible acontecimiento, y trata la percepción como uno de estos acontecimientos” (Merleau-Ponty, 1997, p.223).

⁸ Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*, se referirá al “cuerpo propio” o “propio cuerpo”, no como un cuerpo material que yo poseo, sino aquel que yo vivo como mío, y que nuestro autor, también lo llama cuerpo vivo, vivido o viviente. Así lo manifiesta: “El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema.” (Merleau-Ponty, 1997, p.219).

permite a la sensibilidad darle una dimensión global, pre-personal y pre-reflexiva al cuerpo propio, orientándolo hacia un grado primigenio y originario, hacia su propia naturaleza donde brota su temporalidad. Para el filósofo francés la percepción sintoniza con lo siguiente:

En cada civilización lo que importa hallar es la Idea, en el sentido hegeliano; o sea, no una ley de tipo físico-matemático, accesible al pensamiento objetivo, sino la fórmula de una conducta única para con el otro, la Naturaleza, el tiempo y la muerte, una cierta manera de poner al mundo en forma que el historiador ha de ser capaz de reanudar y asumir. He ahí las dimensiones de la historia. Con relación a las mismas no hay ni una palabra, ni un gesto humanos, siquiera habituales o distraídos, que no tengan una significación (Merleau-Ponty, 1997, p.18).

Se trata, para el fenomenólogo de la percepción, de retornar, en términos husserlianos, a la experiencia originaria del ser humano, “de volver a las cosas mismas” (1997, p.18). De regresar, en palabras de Merleau-Ponty “a este mundo antes del conocimiento (...) respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera” (1997, p.18). Retorno que implica considerar la influencia husserliana de la “reflexión radical” en el pensamiento de Merleau-Ponty, aspecto que es transversal a toda la *Fenomenología de la percepción*, y que trasciende a una *praxis* reflexiva donde opera la “intencionalidad de acto” bajo la forma de un conocimiento que produce juicios (Merleau-Ponty, 1997, p.18).

Para Merleau-Ponty, la reflexión radical implica restaurar la experiencia sensible anterior a toda forma de conciencia que involucra un conocimiento. Se trata de situarse en una experiencia previa del mundo, lo que Husserl denomina, “lo pre-reflexivo” (1997, pp.14-18). En definitiva, para Merleau-Ponty, la percepción como proyecto se resume en lo siguiente:

Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo. De igual manera será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos-del-mundo por nuestro cuerpo, en cuanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo (1997, p.222).

Así pues, para el fenomenólogo francés, la percepción responde a una relación del cuerpo propio con el mundo, donde lo sensible se transforma en todo aquello que es posible de percibir, es decir, *virtualmente*, porque todas las partes del cuerpo propio intervienen y participan de la percepción. Transformación que supone una estructura

*gestáltica*⁹, es decir, una forma de percibir el mundo, a través de la cual los distintos comportamientos del cuerpo propio pueden destacarse sobre un fondo.

Al mismo tiempo, esta adhesión del cuerpo al mundo responde a lo que Merleau-Ponty denomina “Naturaleza”, no como una realidad externa y objetiva como lo afirmarían las ciencias naturales, sino aquella que es "visible en el centro de [la] subjetividad" (1997, p. 358), y se remite a la experiencia del nacimiento, a un espacio anticipado donde emerge una temporalidad anticipada o natural, que para Merleau-Ponty es la “Intencionalidad operante”. Esta opera en nuestro cuerpo, atravesándolo, y dando sentido a su organización para efectuar una tarea, la misma que se inscribe siempre en un horizonte de presentes continuos (síntesis transitiva) que se proyectan en un pasado y futuro (presente vivo). En definitiva, de acuerdo con García:

La "naturaleza", para el autor de la Fenomenología, designa al mundo precisamente en tanto difiere del sistema de los objetos percibidos o manejables, si se recuerda que el objeto percibido es para Merleau-Ponty un determinado recorrido o proyecto pragmático adaptado a mis habitualidades o habilidades corporales. La "naturaleza" en la acepción de la Fenomenología remite al mundo precisamente en cuanto sus horizontes se extienden hasta más allá de lo que es posible recordar, anticipar, aprehender y manejar o, como expresa la misma obra, al mundo desde el cual la conciencia ha nacido (2012, p. 14).

Este mundo anticipado, nutral, pre-reflexivo, que para Merleau-Ponty hace “aparecer un «estrato originario» del sentir, anterior a la división de los sentidos” (1997, p.242), expresa un espacio anterior a toda tesis del mundo¹⁰. Una experiencia natural

⁹ García, en términos de Merleau-Ponty señala que “esta particular teoría "estructural", "holística" o "gestáltica" (...) subyace a la entera *Fenomenología de la percepción* y persiste durante la entera evolución del pensamiento de Merleau-Ponty. Sus términos básicos proceden de la Psicología de la Forma, algunos de cuyos desarrollos Merleau-Ponty leyó en clave fenomenológica siguiendo la enseñanza de A. Gurwitsch” (2012, p.156). En este sentido según García, “Merleau-Ponty insiste en que la constatación de los psicólogos de la *Gestalttheorie* de que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que pueda obtenerse <<no describe simplemente un cierto carácter contingente de la percepción de hecho que no tendría incidencia en el análisis de sus estructuras ideales: se trata en cambio de la definición misma del fenómeno perceptivo>>” (2012, p.155). Además, “Merleau-Ponty se pregunta: “¿Quién tiene vivencia de [una *Gestalt* o forma percibida]? ¿Un espíritu que la capta como idea o como significación? No. Es un cuerpo [...]. Mi cuerpo es una *Gestalt* y está copresente en toda *Gestalt*". Lo sensible, en tanto siempre está ya por sí mismo conformado, dice Merleau-Ponty, lleva en sí mismo una lógica inmanente: "el *mundo sensible* es esta lógica perceptiva, este sistema de equivalencias, y no un amontonamiento de individuos espacio-temporales. Y esta lógica no es *producta* de nuestra constitución psicofísica ni de nuestro instrumental categorial" (2012 p.153).

¹⁰ Según Josep María Bech, seguidor de Merleau-Ponty: “La ya referida especificación de la naturaleza como el ámbito de «lo primordial, es decir: lo no construido, lo no instituido», aparece repetidamente en *La Nature*, texto formado por las notas preparatorias del curso de 1956-57 en el *Collège de France*. En dicha obra defiende Merleau-Ponty con insistencia, contrariando la idea husserliana de la naturaleza como «esfera de las cosas puras», la noción de «Un universo primordial, [ya que] el universo de la teoría considera sobreentendido un universo ya presente. Detrás de este mundo, hay un mundo más originario, anterior a toda actividad, un "mundo anterior a toda tesis".»” (2005, p.170).

que involucra una manera *salvaje y bruta*¹¹ de percibir fuera de un positivismo radical, para expresarse, según nuestro autor, bajo lo que él denomina existencia —definida como la capacidad que tenemos de darle sentido a nuestra vida, al hecho posible de nuestro nacimiento, y de abrirnos a la experiencia actuante y productiva del mundo— o para ser más precisos bajo una “existencia total”¹² (1997, p.335). En ella, la fe perceptiva afirma que hay un mundo anticipado, presumido¹³, inagotable que no conozco donde yo puedo hacer algo, donde mi cuerpo vivo¹⁴ o propio, en palabras de Abram no es un “robot predeterminado, sino más bien [afirma] la naturaleza de su forma física”, es decir, “el cuerpo sintiente que respira, obteniendo su substancia misma del suelo, de las plantas (...) contribuyendo por igual (...) a las composición del aire, a los nutrientes del suelo, al alimento de insectos, ardillas y hojas de roble” (2000, p. 55).

Sobre este espacio anticipado, para Merleau-Ponty se expresa la creación constante de lo virtual, que se rehace en cada percepción, en el paso de una a otra (síntesis transitiva). Cada percepción es el desarrollo de la intencionalidad operante que es, ella misma, el desarrollo de la fe perceptiva. Siempre que uno piensa más allá de la

¹¹ Bech, en términos de Merleau-Ponty, explica lo que para él significa una experiencia perceptiva *salvaje y bruta*: “En definitiva nuestro autor equipara la naturaleza con la dimensión originaria de la experiencia. Con esta descripción alude al componente «prepersonal» de la experiencia, a su modalidad «salvaje» y «bruta», a su aspecto siempre actual y operante, el cual permite al ser humano entablar «Una relación original y primigenia» con las cosas del mundo, puesto que «la abertura del sujeto que percibe y la del mundo que le circunda son lo mismo». Citando a un Husserl característicamente alambicado, también concibe Merleau-Ponty la naturaleza como «la totalidad de los objetos posibles que son presentables originariamente, los cuales constituyen un ámbito de presencia originaria común para todos los sujetos originariamente comunicantes» (2005, p.170).

¹² Merleau-Ponty explica que la existencia total es expresada por el cuerpo porque esta se manifiesta a través de ella, la misma que para el filósofo representa “el fenómeno central del (...) cuerpo (...), la relación de la expresión con lo expresado o del signo con la significación” (1997, p.183).

¹³ El término presumido o anticipado (funcionan como sinónimos) lo menciona varias veces Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, en su versión en español, en sus derivados: “presumo” o “anticipo” para referirse al movimiento o “proyecto global”, previo a todo conocimiento racional, que lanza el cuerpo al mundo, donde el cuerpo se anticipa en su temporalidad al mundo para darle sentido (*sinnggebung*) a nuestra experiencia perceptiva. Así lo expresa nuestro autor: “en la experiencia de una verdad perceptiva, presumo (...) una observación más detallada; hago confianza al mundo. Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo” (1997, pp.311-312). Además, de acuerdo con Haour, para Merleau-Ponty “el mundo [siempre] es anticipado, *supuesto* por él, y está orientado hacia un todo indeterminado. El proyecto [global] no se desarrolla como orientado sino en la sucesión de los presentes, en cuyo interior el [ser al mundo] se proyecta en el mundo, aunque ninguno de esos presentes puede pretender agotar *lo real*” (2010, p.245).

¹⁴ Según Abram: “Este cuerpo vivo y alerta-que Merleau-Ponty denominaba “cuerpo sujeto”- es el mismo ser que, tras un momento de reflexión, tomó la pluma y se puso a garabatear estos pensamientos. Es el poder mismo del que dispongo para mirar y ver las cosas, o para volverme y mirar hacia otra parte; es la capacidad de llorar y reír, de aullar por la noche con los lobos, de encontrar y recoger alimentos, ya sea en un bosque o en un mercado; el poder de andar sobre el suelo y aspirar el aire” (2000, p. 55).

percepción que se está haciendo o diciendo, hay un mundo que es su horizonte, que es su unidad presuntiva, anticipada (1997, pp.115-130). Esto es, lo virtual, aquella dimensión que se ejerce en un presente vivo, porque siempre deja abierta la posibilidad de poder ver algo más. En palabras de Bech:

Quando son abordados por la «experiencia bruta», efectivamente, los objetos carecen de toda positividad. Consisten entonces en unas «modulaciones de la existencia total» que sobrevienen en una «realidad envolvente». Esto quiere decir que en su seno se penetran o invaden recíprocamente todas las cosas, al igual que hacen el pasado y el futuro, o la posibilidad y la actualidad. Precisamente esta especificación de la realidad como virtualidad hizo posible que Merleau-Ponty ampliara el ámbito de la indagación fenomenológica (2005, p.171).

Lo virtual, para Merleau-Ponty refleja el inacabamiento de la percepción, aquella, que, como se ha mencionado, manifiesta más de lo que conoce, ya que su carácter se identifica con la noción de lo posible, del yo puedo¹⁵ del cuerpo propio. De acuerdo con Haour “lo virtual está presente en la descripción de la percepción del mundo natural: rodea la figuras como *un fondo* permanente que continúa por debajo de cada una de ellas” (2010, p.216). Asimismo, “es la presencia del proyecto global¹⁶ en cada uno de sus momentos, un proyecto global que es correlativo a un mundo que se presume como una *promesa* delante de nosotros” (2010, p.216). Así pues, la virtualidad que opera en el cuerpo desde su propia temporalidad (síntesis transitiva), y a través de

¹⁵ Según Ramírez, Merleau-Ponty entiende la noción del yo puedo como la apertura anticipada del cuerpo a todas las posibilidades que se dan en el mundo: “Igual puede decirse para toda la multiplicidad de actos posibles, “virtuales” en verdad, que todo acto perceptivo pone en juego y con lo que la conciencia perceptiva actual cuenta necesariamente. Nos colocamos aquí, como el propio Husserl observa, más allá del puro ego cogito (del “yo pienso”). “En todas estas posibilidades —explica— entra en juego un ‘yo puedo’ y ‘yo lo hago’, o bien ‘yo puedo otra cosa que la que hago’. Las “posibilidades” son la expresión de un “yo actuante” en el mundo —en cuanto escenario necesario de aquellas posibilidades—; “mundo” que, a su vez, tampoco puede ser asumido como un “objeto” para una conciencia constituyente” (2008, p.228).

¹⁶ Para Merleau-Ponty el *proyecto global* del mundo hace referencia a una dimensión subjetiva, pre-reflexiva y pre- personal que se da antes de todo juicio o relación de causalidad. En sus palabras: “no puedo poner en duda lo que me enseña mi presencia a mí mismo. Mas, en el instante en que me vuelvo hacia mí mismo para describirme, entreveo un flujo anónimo, un proyecto global en donde no hay aún «estados de conciencia», ni, menos aún, calificaciones de ningún tipo” (1997, p.442). En efecto, Según Haour: “con su interpretación de Husserl, Merleau-Ponty establece una relación entre esta intencionalidad operante y una dimensión de la que no puede separarse: una suerte de proyecto global de mundo, *prepersonal* y pre-reflexivo, que se pronuncia en nosotros antes de toda determinación. Esta dimensión, puesta a la luz por Husserl, recibe varios nombres: *Welthesis*, *δόξα* originaria, fe Primordial (*Urglaube*). Estas expresiones remiten a una presencia no formulada, tácita, ante nosotros mismos y ante el mundo, de una suerte de presunción general de que el mundo existe, una convicción *bárbara de que “hay algo”* (2010, p.41).

la intencionalidad operante permite que surjan todas sus potencialidades y posibilidades virtuales de significación¹⁷.

Asimismo, lo virtual para Merleau-Ponty, no solo es una dimensión que se comprende desde la subjetividad perceptiva, sino que está abierta al otro como una posibilidad para mí. Esto quiere decir que el otro se convierte en mi posibilidad en la medida en que ambos compartimos un mismo mundo. Ello, porque nos relacionamos con otros a través de nuestra propia intercorporalidad, somos parte de otros comportamientos como individuos anónimos de la percepción, e interactuamos a partir de la comunicación muda¹⁸. Asimismo, a través de ella, mis gestos y los gestos del otro son posibles de ser comprendidos¹⁹, el uno para el otro, porque están inmersos sobre la base de este mundo anticipado, previo a todo ejercicio racional. Reciprocidad gestual donde actúa lo virtual sobre este espacio anticipado porque mis gestos y los del otro, al ser virtuales, revelan una potencialidad finita. Esta, a su vez, renueva constantemente este espacio anticipado para darle un sentido significativo y nuevo al mundo (1997, pp.358-378). Esto, como se explicará más adelante será abordado a partir del ejemplo de la relación del padre con su hijo.

Además, la noción de lo virtual, para Merleau-Ponty, en tanto capacidad del cuerpo que produce un horizonte perceptivo de virtualidad, puede desvanecerse en el ser humano. Desvanecimiento, que el fenomenólogo francés explica con el caso de un enfermo (Schneider), quién debido a su enfermedad (ceguera psíquica), no puede expresar el mundo desde las potencialidades virtuales que operan en su cuerpo. Su experiencia se reduce a movimientos concretos, puntuales y cotidianos. Es otra manera de relacionarse con el mundo, distinta a la de un sujeto normal, pero igual de significativa a su manera (1997, pp.115-164).

¹⁷ Para Merleau-Ponty, la intencionalidad operante entra en relación con todas las posibilidades expresivas que actúan en el cuerpo (potencialidades), en la medida en que para Bech, “según Merleau-Ponty todas las formas posibles de la intencionalidad emergen del cuerpo. Por esta razón eminente nuestro filósofo encumbra el cuerpo al rango de «núcleo universal de significación»” (2005, p.196).

¹⁸ Se trata, según García en sintonía con Merleau-Ponty de volver a abrir “la interrogación por el cuerpo, escuchar y dar expresión filosófica a ese otro yo que somos y que nos interpela sin hablar: <<este cuerpo actual que llamo mío, el centinela que asiste silenciosamente a mis palabras y mis gestos>>” (2012, p.6).

¹⁹ Según Haour, para Merleau-Ponty, “En efecto, hay una coherencia de la percepción que se realiza por una reanudación de la percepción anterior en el presente [presente vivo]. Pero esta temporalidad base, como primera aparición de lo virtual, se expande cuando abre para sí –en el gesto y la palabra que sedimenta en medio simbólico- el campo del otro como posible variante de mi propia vida” (Haour,2010, p.243).

Finalmente, la última y más plena aproximación sobre lo virtual, será explicada a través de la palabra donde lo virtual halla su esencia auténtica y legítima al relacionar nuestra temporalidad corporal con las potencialidades del “no ser” desde el lenguaje a partir de la percepción, el gesto y la palabra. Asimismo, la palabra, se sedimenta en el lenguaje, aquel que se renueva asimismo por medio de la reflexión radical. En definitiva, para Merleau-Ponty, lo virtual, puede producir un mundo percibido inagotable a través de la palabra²⁰, donde cada quién en su gesto le manifiesta a otro una forma anticipada y virtual de vivir.

Con todo, para Merleau-Ponty, la percepción representa una totalidad simétrica y armoniosa cuyo dinamismo inagotable hace posible que los movimientos virtuales del cuerpo inventen posibilidades que todavía no han sido exploradas. Así pues, según González “Para Merleau-Ponty virtualizar no es otra cosa que inventar presencias a partir de faltas, de ausencias” (2012, p.234). Esta última aproximación sobre lo virtual será abordada a lo largo de toda la presente investigación.

1.1. El intelectualismo y el empirismo

Este apartado tiene como finalidad discutir en qué medida el intelectualismo y el empirismo son corrientes del pensamiento opuestas a la propuesta pre-reflexiva que propone Merleau-Ponty, la cual hace posible la relación de nuestro cuerpo con el mundo, el hecho de volver a la experiencia de lo sensible, al campo de lo originario donde es posible tener confianza en el hecho de existir y de relacionarnos con el mundo, dentro de un espacio anticipado que es lo virtual. En este sentido el aporte de esta sección será explicar cómo Merleau-Ponty reconoce que ambas corrientes no contribuyen a poder alcanzar este objetivo a partir del carácter pre-reflexivo propio de la propuesta perceptiva de nuestro autor.

Merleau-Ponty, en toda su obra *Fenomenología de la Percepción*, manifestó una fuerte preocupación por volver, antes de todo conocimiento científico, racional y

²⁰ Haour, comentando a Merleau-Ponty señala: “El mismo empuje hacia *lo virtual*, que produjo el mundo percibido y el sistema gestual, alcanza su máxima expresión en la *palabra*, y la palabra, a su vez, *se deposita* en un sistema lingüístico de mi cultura que mi cuerpo también *ha aprendido*.” (Haour, 2010, p. 77).

empírico, a la experiencia de lo sensible de ir a lo originario, a lo pre-científico o pre-reflexivo. Espacio donde el cuerpo propio, al constituirse como elemento de la misma naturaleza que el mundo, siempre permanece enfocado corporalmente en las cosas. Así pues, en su afán por dar cuenta de esta relación más fundamental entre la experiencia sensible del cuerpo y el mundo, no racional sino intencional, pretende revelar, en su prólogo, las limitaciones que tienen las concepciones intelectualista (*para sí*) y empirista (*en sí*) para alcanzar este fin.

Para Merleau-Ponty, el empirismo parte de la sensación al cuerpo (Hume), donde este está recibiendo pasivamente las impresiones que le vienen del mundo. Además, “la naturaleza de la que habla el empirismo es una suma de estímulos y cualidades. De una naturaleza tal es absurdo pretender que sea, siquiera en intención, el objeto primero de nuestra percepción” (Merleau-Ponty, 1997, p. 46). En este sentido, su estructura se constituye sobre la base de estímulos y sensaciones, las cuales perciben el mundo desde una relación de causa y efecto. Asimismo, el empirismo se sostiene sobre un pensamiento mecanicista²¹ cuyo rol es inactivo frente al mundo porque solo logra percibirlo como un agente de su percepción en sí, es decir, como espectador.

Para Merleau-Ponty, el intelectualismo encuentra su fundamento en el juicio²² y “vive de la refutación del empirismo” (1997, p. 53), porque “el juicio tiene frecuentemente como función anular la dispersión posible de las sensaciones” (1997, p. 53). Además, “se presenta ordinariamente como una doctrina de la ciencia, y no como una doctrina de la percepción; cree que funda su análisis en la vivencia de la verdad matemática y no en la evidencia ingenua del mundo” (1997, p. 53). En este sentido, sus facultades toman en cuenta una conciencia que en un primer momento recoge un mundo de lo en sí, pero que luego sobrepasa sus límites porque propone una síntesis que da forma al mundo.

²¹ Según Martínez, en su libro *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica: Del estructuralismo genérico a una sociología reflexiva*, menciona que: “En esta línea de superación del dualismo cartesiano, para Merleau-Ponty, mecanicismo y vitalismo son dos versiones del realismo que deben ser rechazadas porque tienen en común una idea de cuerpo como “masa material partes extra partes”; del mismo mundo ni el empirismo ni el intelectualismo llegan a explicar la percepción porque tanto uno como otro están aún ligados al realismo y al pensamiento causal” (Martínez, 2007, p.152).

²² Para Merleau-Ponty, “el juicio es una toma de posición, se ordena a conocer algo que sea válido para mí en todos los momentos de mi vida y para los demás espíritus existentes o posibles; sentir, por lo contrario, es remitirse a la apariencia sin querer poseerla y saber su verdad. Esta distinción se borra en el intelectualismo, porque el juicio invade todo lo que no sea pura sensación, eso es, lo invade todo” (1997, p. 56).

Ambas razones explican por qué para el fenomenólogo de la percepción, ni el empirismo, ni el intelectualismo logran el estatuto de lo pre-reflexivo. Sus pretensiones entran en relación con el ámbito de lo *reflexivo*²³: “el análisis reflexivo se establece llevando hasta sus consecuencias las tesis [intelectualista] y empirista y demostrando su antítesis por el absurdo. Pero en esta reducción al absurdo, no se toma necesariamente contacto con las operaciones efectivas de la consciencia” (Merleau-Ponty, 1997, pp. 53-54).

En este sentido, la reflexión le da soporte al racionalismo en la medida en que este se propone “descubrir por medio de la reflexión la estructura de la percepción, en lugar de explicarla por el juego combinado de las fuerzas asociativas y de la atención” (Merleau-Ponty, 1997, p. 53). Su rol encuentra sentido “en su análisis donde [se] desempeña la noción de juicio” (1997, p. 53). Al mismo tiempo, la reflexión, se relaciona con el empirismo porque reacciona contra él, le critica que “como toda teoría empirista, esta no describe más que procesos ciegos que jamás pueden ser el equivalente de un conocimiento, porque, en este acervo de sensaciones y recuerdos no hay nadie que vea” (1997, p. 44), es decir, “que pueda experimentar la concordancia del dato con lo evocado” (1997, p. 44).

En resumen, para Merleau-Ponty el “empirismo e intelectualismo transportan a los modos primitivos del comportamiento estructuras que pertenecen a un nivel muy superior: estructuras de pura yuxtaposición – el átomo- o estructura de pura interioridad –la relación” (1997, p. 52). Por ello, ambas teorías, al limitarse solo a constituir una propuesta estructural, les será imposible alcanzar el estatuto de mundo que la intencionalidad operante, a través de lo pre-reflexivo, le otorga al cuerpo.

1.2. Husserl y la reflexión radical

Este subcapítulo es relevante para la presente investigación en la medida en que va a contextualizar y presentar dos conceptos: lo pre-reflexivo y la reflexión radical

²³ Para Merleau-Ponty, “la reflexión hace ver que no hay aquí nada que comprender es un hecho que, primero, me creo rodeado por mi cuerpo, preso en el mundo, situado aquí, ahora. Pero, cuando pienso en ellos, cada uno de estos vocablos está falto de sentido y no plantea, pues, ningún problema” (Merleau-Ponty, 1997, p. 59).

que Merleau-Ponty retoma de Husserl, los mismos que serán cruciales para la explicación de lo virtual. Su importancia y aporte a este análisis radica en la contribución que ambos le atribuyen a la percepción siendo la base para el análisis de conceptos como; la fe perceptiva, la intencionalidad operante, la síntesis transitiva, la temporalidad, la palabra y el lenguaje, los cuales operan bajo este espacio virtual anticipado originario y pre-reflexivo.

En el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, en respuesta a este racionalismo y empirismo, Merleau-Ponty da a conocer que su investigación fundamental es revelar un “proyecto del mundo” (1997, p.17), que es *global*, pre-objetivo o pre-reflexivo²⁴. A través del cual es posible comprender un mundo cultural y lingüístico, lleno de horizontes temporales de sentido que comunican una virtualidad. Esta dimensión pre-reflexiva que presenta Merleau-Ponty la retoma de Husserl y tiene su origen en lo que él denomina “reflexión”²⁵.

²⁴ El concepto de lo pre-reflexivo Merleau-Ponty lo retoma de Husserl como se explicará en el siguiente pie de página. Para Merleau-Ponty, lo pre-objetivo o pre-reflexivo es un concepto transversal a toda su propuesta fenomenológica en la *Fenomenología de la percepción*. Su importancia radica en la insistencia de Merleau-Ponty de volver constantemente a este ámbito pre-reflexivo, el mismo que se pierde cuando las ciencias, determinadas por enfoques racionalistas y empiristas, dejan de lado esta dimensión que se manifiesta y expresa en *el mundo de la vida*, y que es anterior a nuestros juicios. De lo que se trata es de retornar al inicio de nuestra experiencia sensible en el mundo, al instante mismo de nuestro nacimiento. Volver a aquellas vivencias originarias donde actúa la intencionalidad operante y cuyo campo espacio de acción es lo virtual (1997, pp.48-72).

²⁵ Husserl en el apartado §77 de *Ideen I: La reflexión como peculiaridad fundamental de la esfera de las vivencias*. *Estudios en la reflexión*, define y explica lo que es la reflexión: “entre las más generales peculiaridades esenciales de la esfera pura de las vivencias tratamos en primer lugar la reflexión” (2013, {§ 77}, p.172). Para Husserl *Ideen I* (2013), la esfera más pura de las vivencias es la “reflexión”, la cual desempeña una función universal metodológica. En este sentido, el método fenomenológico se mueve en su totalidad a través de los actos de la reflexión. Pero, estas reflexiones pueden, en tanto son vivencias, servir como fundamento para nuevas reflexiones y así infinitamente desde una universalidad de principio. Además, la reflexión, como realmente vivida, como existiendo “ahora” atraviesa una temporalidad en la que también expresa un pasado, es decir, se da como habiendo existido hace un momento. Desde esta realidad la reflexión se constituye como la base para poder recordar, y así, reconocer nuestras vivencias anteriores y, a su vez, dirigir la mirada hacia lo venidero y a una “reflexión posible”. Otro rasgo de la reflexión para Husserl es que a través de ella podemos valorar y tener una actitud reflexiva respecto de las cosas que percibimos. Por lo tanto, para Husserl en *Ideen I* (2013) la reflexión nos permite discurrir sobre algo que ha sido percibido y sobre nuestras expectativas respecto de ese algo percibido, donde podemos llegar a ser conscientes de nuestras propias vivencias. Luego de explicado este punto, Husserl en *Ideen II* (2005) explica el carácter pre-reflexivo de nuestras vivencias: “¿Tengo que recorrer en la experiencia reflexiva mis maneras de comportamiento para que el yo personal como unidad de las mismas pueda llegar a ser conciente, o puede ya ser “conciente” en la predación, antes de que haya sido primigeniamente dado mediante tales series de experiencias identificadoras y realizadoras que, en cuanto reflexiones sobre las cogitaciones, ponen la vista en el comportamiento en referencia a las circunstancias? ¿Pero qué se organiza entonces en la esfera prerreflexiva? Seguramente se forman “asociaciones”, se desarrollan indicaciones prospectivas y retrospectivas como en el caso de los “fondos” sensibles y cósmicos inatendidos. Así pues, ya hay ahí una composición, y en la reflexión posterior, en el recuerdo, puedo y

El dilema es, asegura Merleau-Ponty, que la reflexión en sí misma no ha podido embarcarse en la dinámica en la que “el mundo no es lo que yo pienso sino lo que yo vivo” (1997, p.16) donde yo “estoy abierto al mundo, [me] comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. «Hay un mundo» o más bien «hay el mundo” (1997, p.16), por haber estado enfrascada en conocer el mundo a partir de la formulación de juicios y categorías racionales propias de la intencionalidad de acto.

Para Merleau-Ponty, citando a Kant, este cogito o intencionalidad acto, corresponde a la “capacidad de poder formar un mundo (...) conforme a la ley del entendimiento” (1997, p.17). En este sentido, es “el sujeto (...) el poder instituyente (...) que somete lo múltiple al poder del entendimiento” (1997, p.17). Es decir, que para Merleau-Ponty, siguiendo el análisis de Kant, el sujeto le da forma al mundo. De esta manera Kant (1988) en la *Crítica de la razón pura* asegura que es el sujeto el que le impone la forma al mundo, la cual es la forma ontológica del mundo (CRP A128). Esto es posible, según Kant (1988), gracias a las categorías del entendimiento (la relación, la cualidad, la cantidad, el modo) que se deducen a través de las formas del juicio que, a su vez, son las formas del mundo que el sujeto ha extraído de las formas lógicas del juicio (CRP B106-B116).

Además, estos juicios, para Kant (1988), en la deducción trascendental, se aplican a la experiencia sensible del sujeto, y, a partir de ellos, esta puede ordenarla y sintetizar lo que está percibiendo a través de un concepto, que para Kant debe ser universal²⁶, ya que este incluye a otros conceptos (CRP A105). La universalidad del concepto se debe a que es posible juzgar dicho concepto y predicarlo por las categorías

tengo que encontrar algo configurado. Esta es la presuposición para la “explicitación”, para la exhibición “plenamente conciente” del “sí” y “entonces” y aquella identificación del yo con referencia a circunstancias inherentes a él en la cual el yo se constituye “propriadamente” como unidad personal-real” (2005, {§ 58.}, p.299).

²⁶ Para Kant (1988), las categorías son una regla universal que el sujeto aplica a las cosas particulares pero este solo conoce el universal de un objeto de la experiencia. De esta manera “decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición” (CRP A105, p.135). En este sentido, el concepto es una regla que se aplica a casos particulares, mas no la singularidad del concepto es el concepto de una cosa, sino que este es universal, el mismo que le permite al sujeto conocer los singulares, que ya por intuición los conoce previamente. Hartnack, en términos de Kant, señala que “«el concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de cierto cuadrúpedo, sin estar limitada alguna particular figura que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer in concreto» (B 180). En A 100, Kant dice que un concepto es «algo universal que sirve como regla» (1977, p. 72).

del pensamiento humano que para Kant son una regla universal.

Para Merleau- Ponty, esta posibilidad trascendental Kantiana en la que el sujeto le da forma al mundo a partir de sus juicios y con ello reduce este mundo a sus estructuras sensibles, Husserl la radicalizará a través del concepto de *intencionalidad* en sentido fenomenológico²⁷ (1997, pp.16-18). Intencionalidad, que para Husserl, señala Merleau-Ponty, designa, por un lado la intencionalidad de acto (los juicios y tomas voluntarias de poder de cada sujeto), y por otro lado la intencionalidad operante, en tanto ámbito donde se manifiesta lo sensible: nuestros sentimientos y deseos más originarios, pre-reflexivo o pre-objetivos (1997, pp.16-18):

Se trata de reconocer la consciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo pre-objetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta. De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto —de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la Crítica de la razón pura— y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto (Merleau-Ponty, 1997, p.17).

Así pues, para Merleau Ponty la verdadera reflexión es la que surge de la dimensión pre-reflexiva, a la que denomina “reflexión radical”, que “es la reflexión no sólo operante, sino incluso consciente de sí misma en su operación” (1997, p.234), ya que su intención es devolverle a la intencionalidad operante —donde empieza la relación inicial entre el cuerpo y lo sensible— su estatuto originario, opacado por la intencionalidad de acto, que supone una relación cuerpo-mundo previa a toda dinámica lingüística y verbal.

²⁷ Husserl, en el párrafo §36 de Ideas I: *Vivencia intencional. Vivencia en general*, explica y define, desde su propuesta fenomenológica, lo que es la intencionalidad: “la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo el carácter fundamental de la intencionalidad, o sea la propiedad de ser “conciencia de algo” ” (2013, {§ 36}, p.82). Para Husserl (2013), la intencionalidad está vinculada a las vivencias de mi conciencia. Estas, se manifiestan en el ámbito de la actualidad, en el mundo de la vida (comer, vestirme, abrir el grifo del lavabo, etc.), y, que, al pasar por la *ἐποχή* fenomenológica (inactualidad), “ que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y el tiempo” (2013,{§ 32}, p.73), es decir, el hecho de poner entre paréntesis el mundo de la vida (que no significa negar su existencia), para concentrarme en lo que se me da como fenómeno (lo que se me aparece), y conservar su cogito actual, son para Husserl las “vivencias intencionales” (2013,{§ 36}, p.82). En definitiva, para Husserl, la intencionalidad, que me permite dirigirme a los objetos del mundo es temporal y se da a través de las vivencias de mi conciencia. Así pues, toda vivencia intencional, es conciencia de algo, y al hacer *ἐποχή* se refieren intencionalmente a ese algo. De esta manera, mi intencionalidad alberga esencias puras que son de carácter “a priori”.

Por consiguiente, lo propio de Merleau-Ponty frente a Husserl será permanecer siempre en el ámbito de lo pre-reflexivo, mientras que Husserl va y vuelve, entra y sale constantemente de esta dimensión a través de su reducción fenomenológica. Merleau-Ponty siempre se sitúa en la actitud natural²⁸. Así, para el fenomenólogo de la percepción, el cuerpo no se entiende fuera de su relación con el mundo: “el cuerpo es el medio general de poseer mundo” (1997, p. 163). Por este motivo, Merleau-Ponty considera que la percepción no es lo que reemplaza la sensación, sino que representa una dimensión más radical (fenomenológica) que hace posible una experiencia del mundo que no es la del conocimiento en términos de la filosofía trascendental (Kant) ni de la intencionalidad activa (Husserl), sino de una inteligibilidad anterior al conocimiento, que como se ha mencionado anteriormente para este autor es esta capa pre-objetiva o pre-reflexiva (1997, pp18-20).

Con todo, Merleau-Ponty dejará en claro que la reflexión radical supone que la verdadera ciencia sea consciente de que su verdadera alimentación es una experiencia antes de la ciencia, que es la relación con el mundo, inaugurada por el cuerpo perceptivo y atravesado por una intencionalidad, que no es una intencionalidad del conocimiento, es decir, de acto, sino la intencionalidad operante.

1.3. La escuela de la Gestalt

En el presente apartado se discutirá la relevancia que tiene la escuela de la Gestalt, como psicología de la forma que estudia los procesos psíquicos que está detrás del acto perceptivo del sujeto, para la propuesta fenomenológica de la percepción de

²⁸ Merleau-Ponty, en el apartado *El filósofo y su sombra* de su obra *Signos*, explica esta diferencia entre su propuesta fenomenológica que implica permanecer en el ámbito de lo pre-reflexivo y en el mundo de la vida, y la de Husserl que requiere entrar y salir de esta dimensión precisamente por su reducción fenomenológica, cuya *ἐποχή* hace posible esta entrada y salida y la diferencia de un *mundo de la vida* (hay *ἐποχή*), y un *mundo circundante* (no hay *ἐποχή*): “Sea el tema de la reducción fenomenológica, de la que sabemos que jamás cesó de ser para Husserl una posibilidad enigmática sobre la que siempre volvió (...). A nosotros nos toca no olvidar la otra cara de la verdad (...). En régimen de “reducción” no existe más que la conciencia, sus actos y su objeto intencional. Esto hace que Husserl pueda escribir que existe una relatividad de la Naturaleza hacia el espíritu, que la Naturaleza es lo relativo y el espíritu lo absoluto. Pero esto no es totalmente cierto: (...) Podemos pensar el espíritu sin la Naturaleza y no podemos pensar la Naturaleza sin el espíritu. (...). El hecho es que (...) antes de la reflexión, en la conversación, en la vida normal, nosotros mantenemos una “actitud personalista” [pre-reflexiva] de la que el naturalismo no puede dar cuenta, y las cosas son para nosotros entonces, no naturaleza en sí, sino “lo que nos rodea”” (1964, pp. 197-199).C

Merleau-Ponty. Sus aportes, en este sentido, servirán de insumo para el análisis de lo virtual que se realizará a lo largo de la presente investigación.

Para Merleau-Ponty, la escuela de la *Gestalt*²⁹ cuyos representantes son K. Koffka y W. Köhler, tiene como principal propósito el estudio y el análisis de los comportamientos, tanto de los animales como de los seres humanos, cuya principal intención es indagar en los procesos psicológicos y corporales que se dan en la descripción de cada caso. Asimismo, al igual que lo pre-reflexivo su finalidad será también sobrepasar los límites del empirismo y el intelectualismo (1997, pp.68-69).

Frente al empirismo, la *Gestalt* asume la tarea de volver a lo pre-reflexivo, que el empirismo no logra porque explica la relación del cuerpo con el mundo desde una relación de causalidad, es decir, le da sentido al mundo pero de una manera externa a él. Así pues, para Merleau-Ponty, la *Gestalt* significa un retorno a lo sensible desde la posibilidad del cuerpo de retomar este sensible. Con ello, la *Gestalt* va llevar al empirismo de una actitud natural —de lo meramente objetivo— a una actitud natural en sí, a saber, de lo pre-reflexivo (1997, pp.68-71).

Frente al intelectualismo, centrado en la idea de juicio “porque el juicio invade todo lo que no sea pura sensación” (Merleau-Ponty, 1997, p.56) y condicionado por la razón y el pensamiento causal, “la *Gestalttheorie* que, como toda psicología, es prisionera de las evidencias de la ciencia y del mundo, no puede escoger más que entre la razón y la causa; y ahí el por qué toda crítica del intelectualismo acaba, en sus manos, en una restauración del realismo y del pensamiento causal” (Merleau-Ponty, 1997, p.71).

En esta línea, para Merleau-Ponty, la escuela de la *Gestalt* va a sobrepasar los límites del empirismo e intelectualismo a partir de una propuesta estructural³⁰ que

²⁹ Según la Enciclopedia de Filosofía Garzanti. “Gestaltpsychologie, gestaltismo o psicología de la forma, escuela psicológica contemporánea según la cual la vida psíquica —y en particular la experiencia perceptiva— está constituida por procesos dinámicos organizados según principios estructurales autónomos. La «gestalt» es una configuración en la que la función de las partes está determinada por la organización del todo o, en otras palabras, constituye un todo imposible de reducir a la mera suma de sus elementos constitutivos (Boni, L., & De Dominicis F., & Riganti, A., & Rossi, T., 1992, p. 388).

³⁰ Según G. Ralón de Walton en su artículo *Significación fenomenológica del concepto de estructura* menciona que “En un artículo titulado “El sentido y el desarrollo del concepto de estructura en Merleau-Ponty”, James M. Edie distingue en relación con el concepto de estructura cuatro periodos a los que denomina: 1) gestaltista, 2) dialéctico, 3) estructuralista y 4) postestructuralista. Su tesis es que, si bien se

establece un vínculo entre el mundo y el comportamiento del sujeto, el cual debe siempre producir una significación. En este sentido, para Merleau-Ponty, es de vital importancia la participación del cuerpo en este proceso, a través del cual, podemos percibir nuestros comportamientos, ya no en una perspectiva intelectualista, sino a partir de la noción de *ser al mundo*³¹. Sobre este punto Escribano señala:

Por el cuerpo hay un fondo de generalidad en mi vida, una serie de dinámicas que se repiten y que no son históricas: «En cuanto habito un mundo <<físico>>, en que se encuentran <<estímulos>> constantes y unas situaciones típicas —y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables—, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su razón en lo que he optado por ser, sino que tienen su condición en el medio banal que me rodea.» (1999, pp. 73-74).

Ahora bien, este proceso en el que el cuerpo, a partir de un fondo, que es el mundo, puede percibir sus comportamientos, para Merleau-Ponty es tomado precisamente de la escuela de la *Gestalt*, la cual en alemán tiene dos significados: estructura y forma. Su trabajo consiste en hacer posible que la estructura de nuestro comportamiento, que se da mediante la estructura figura-fondo, pueda volver a la naturaleza, sobre la cual opera nuestro cuerpo y donde es posible, sobre el fondo de la misma, percibir un comportamiento. Esto es viable porque la Gestalt asume su tarea no en un sentido objetivante como el de las ciencias naturales. Así lo afirma Merleau-Ponty en su libro *La estructura del comportamiento*:

La psicología de la Gestalt, en la medida que asume la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza, no es capaz de percibir esta naturaleza primordial, este campo sensible pre-objetivo en el que aparece el comportamiento del otro que es anterior, según su sentido, a la percepción del otro como a la naturaleza de las ciencias (1953, p. 180).

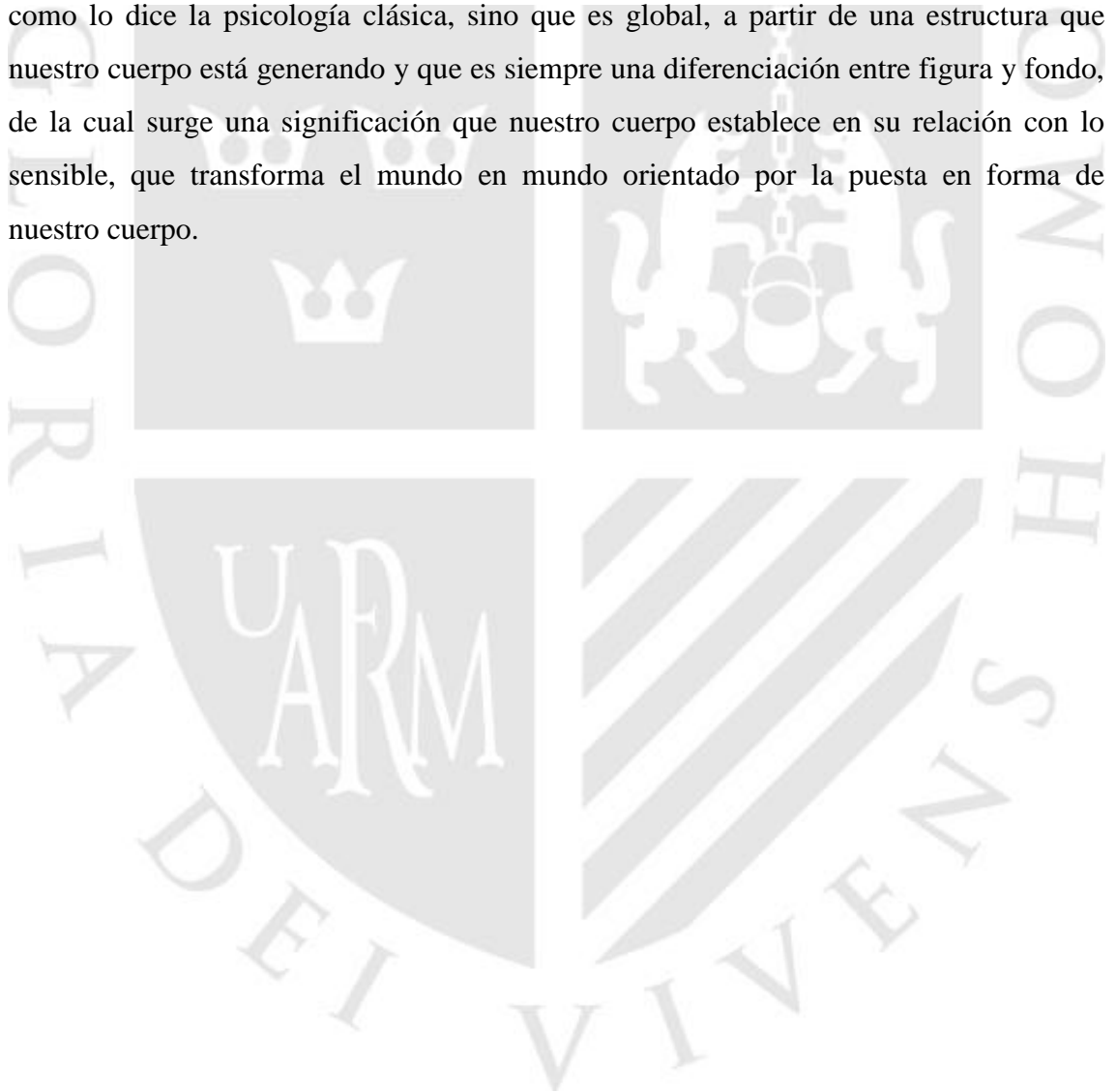
De esta manera, para Merleau-Ponty, se da una “puesta en forma” que el

encuentran en la obra de Merleau-Ponty temas e ideas que permiten considerarla como un todo, no sucede lo mismo cuando se la considera en relación al concepto de estructura. Edie subraya que no se puede identificar la noción tal como aparece en *La estructura del comportamiento* con la noción desarrollada en los escritos sobre el lenguaje, entre los años 1947-1952” (1993, p. 245).

³¹ La traducción de la *Fenomenología de la percepción* del francés al español traduce el término “être au monde” como “ser en el mundo” o “ser del mundo”. Sin embargo la interpretación más clara que Merleau-Ponty le otorga a este término es el de “ser al mundo”, que explica la orientación permanente del cuerpo hacia el mundo. Merleau-Ponty en una de sus notas al pie de página de la traducción al español aclara este punto: “La expresión original «être au monde», que traducimos por «ser-del mundo», evoca en francés, como el lector verá en la descripción que de la misma da el autor, pertenencia ontológica al mundo a la par que existencia en él: «ser en el mundo», «estar en el mundo», «ser del mundo». Ha parecido que la fórmula «ser-del-mundo», aunque un tanto rígida, era la más aproximada al sentido de la concepción original subyacente en la locución «être au monde», y preferible a la fórmula literaria «estar abocado a»” (Merleau-Ponty, 1997, p.97). Entonces, por ser un tanto rígidas y poco claras las traducciones de “ser en el mundo” y “ser del mundo”, en la presente investigación se utilizará el término “ser al mundo”, que expresa con mayor firmeza lo Merleau-Ponty quiere decir.

cuerpo, al anticipar al mundo, ofrece a lo sensible. Esta, “no es pues una realidad física, sino un objeto de percepción” (1953, p.204). En este sentido, y considerando a la *Gestalt* como el espacio donde se produce un encuentro inicial del cuerpo con lo sensible, es el cuerpo el que recibe lo sensible y lo pone en forma. Así pues, hay una oferta de lo sensible que el cuerpo toma para transformar el mundo.

Por lo tanto, para Merleau- Ponty, nuestra relación con el mundo no es puntual como lo dice la psicología clásica, sino que es global, a partir de una estructura que nuestro cuerpo está generando y que es siempre una diferenciación entre figura y fondo, de la cual surge una significación que nuestro cuerpo establece en su relación con lo sensible, que transforma el mundo en mundo orientado por la puesta en forma de nuestro cuerpo.



CAPÍTULO II: LA PERCEPCIÓN COMO APERTURA AL MUNDO DEL CUERPO

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 (Merleau-Ponty, 1997, p. 265).

Luego de haber presentado las principales discusiones que formarán parte del análisis sobre lo virtual en esta investigación, se procederá, en este segundo capítulo, al estudio de lo virtual desde los aportes fenomenológicos de la percepción de Merleau-Ponty rescatando la contribución que este concepto le otorga a la percepción a partir de su carácter existencial expresado en el presente vivo.

Para Merleau-Ponty, tomando como referencia el análisis de lo virtual en la *Fenomenología de la percepción*, la virtualidad, en tanto espacio anticipado y presumido por la fe perceptiva, forma parte de nuestra experiencia cotidiana. Reafirma el mundo en el que el hombre está inmerso a través de la temporalidad de su cuerpo en un presente vivo. Esta afirmación será discutida y argumentada durante este capítulo desde tres puntos.

En primer lugar, de acuerdo con Merleau-Ponty, se desarrollará la idea de apertura al mundo del cuerpo. Apertura que es inagotable, presumida y virtual, la misma que parte del concepto de fe perceptiva e intencionalidad operante. A través de la cual el cuerpo articula el mundo en un sistema organizado por su tarea en la estructura figura-fondo.

En segundo lugar, se explicará, cómo la tarea que realiza del cuerpo, articulada en la estructura figura-fondo, organiza el esquema de nuestro cuerpo propio, que Merleau-Ponty denomina “esquema corpóreo” (1997, p.115). Este, a su vez, corresponde a la puesta en sinergia de los dispositivos sensitivos y motores del cuerpo

que entran en movimiento porque son solicitados por su tarea para darle una respuesta a la oferta de lo sensible; “sé la posición de cada uno de mis miembros gracias a un esquema corpóreo en el que todos están envueltos” (1997, p.115). Finalmente, esto será posible desde la noción del yo puedo del cuerpo propio y no del yo pienso racional³².

En tercer lugar, se concluirá explicando que la virtualidad, en tanto se expresa a través del yo puedo del cuerpo, se comprende desde una temporalidad que se explica a través de la “síntesis transitiva”³³ cuyo correlato es el presente vivo.

Luego de haberse planteado los objetivos del presente trabajo es pertinente empezar con la argumentación. Para Merleau-Ponty, lo virtual estaría describiendo una característica del comportamiento humano, según la cual, el cuerpo, está constituido por una temporalidad (presente vivo) que lo empuja a preasumir o anticipar alrededor del presente una dimensión global que desborda lo presente. Esta “toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la Gestaltpsychologie” (Merleau-Ponty, 1997, p. 116), se articula a través del esquema corpóreo, e inicia en esta relación constante y pre-reflexiva del cuerpo con el mundo.

En este sentido, la idea según la cual Merleau Ponty señala que el cuerpo está abierto constantemente al mundo, abriéndose también a lo sensible, al otro, a la temporalidad, inclusive absorbiéndose en sus propias vivencias (1997, p. 182), es la idea fundamental en la que el cuerpo está siempre en relación directa con el mundo. Esto ocurre, porque para Merleau-Ponty “no es posible comprender la función del

³² Para Merleau-Ponty, el cuerpo produce una inteligibilidad que no es la del pensar, sino la del yo puedo, cuya orientación es pre-reflexiva. Para nuestro autor, está es la clave de interpretación de lo virtual, en la medida en que la potencialidad del yo puedo del cuerpo propio puede ampliar el horizonte perceptivo de sus acciones y significaciones posibles o virtuales para hacer del mundo un mundo inacabado. De esta manera según Bech, a través de la virtualidad del cuerpo: “yo puedo ampliar [sus] posibilidades, tal como hace el ciego por medio de su bastón, pero nunca estoy en condiciones de trascenderlas completamente” (2005, p. 196).

³³ La *síntesis transitiva* es un término que Merleau-Ponty retoma de Husserl y que no está vinculado a una síntesis de carácter intelectual (Kant), sino que antes de cualquier acto intelectual, la síntesis, se da a través de la percepción dentro de una temporalidad y desde un horizonte determinado. Para Husserl (2013), de acuerdo al apartado § 118 en el cuarto capítulo de Ideas I: *Síntesis de conciencia y formas sintácticas*, la síntesis es aquella estructura fenomenológica que sintetiza la corriente temporal de las vivencias de la conciencias. Para Husserl, en Ideen I, las síntesis pueden ser continuas o articuladas. “las síntesis continuas, como, por ejemplo, las que esencialmente pertenecen a toda conciencia que constituye *cosidades* espaciales. (...). Las síntesis articuladas, o sea, a las peculiares maneras en que actos directamente dispuestos se enlazan en una unidad articulada, en la unidad de un acto sintético de orden jerárquico superior” (2013, {§ 118}, p.284). Ahora bien esta noción de síntesis Merleau-Ponty la denominará síntesis transitiva, cuya temporalidad se anticipa en el presente. Esta, a su vez, se da en la percepción, es realizada por mi cuerpo, y se expresa siempre bajo la piel de un horizonte concreto.

cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo y en la mediación en que yo sea cuerpo que se eleva hacia un mundo” (1997, p.94). Ahora bien, la noción que constituye esta apertura al mundo del cuerpo que se expresa a partir de una intencionalidad (operante o motriz) es para el francés la fe perceptiva u originaria. Así lo expresa Merleau-Ponty:

La percepción natural no es una ciencia, no propone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es «la opinión» o la «fe originaria» que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total (1997, p. 335).

En este sentido, el cuerpo propio, a través de la fe perceptiva, se adhiere³⁴ de forma global al mundo y con ello se abre a él desplegándose por medio de la intencionalidad operante. Así pues, el cuerpo habiendo recibido la oferta de lo sensible del mundo, se encuentra constantemente orientado a las cosas a través de sus movimientos siempre potenciales, virtuales:

Si, estando de pie, tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no viene determinada discursivamente por el ángulo que esta forma con mi antebrazo, mi antebrazo con mi brazo, mi brazo con mi tronco, mi tronco con el suelo. Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y adicionar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde el principio” (Merleau-Ponty, 1997, p.117).

De esta forma, los movimientos corporales dan cuenta de la versatilidad que tiene el cuerpo para abrirse a posibilidades inciertas, virtuales porque al estar orientado al mundo permite que existan los objetos. Su orientación permite una relación armónica entre el cuerpo y los objetos donde el sujeto da sentido y existencia a las cosas a través de su cuerpo que está orientando siempre al mundo³⁵. En palabras de Abram: “por debajo del cuerpo anatómico y mecánico (...), previo incluso a cualquier concepción nuestra, mora el cuerpo tal como experimenta realmente las cosas, este poder animal siempre alerta, que inicia todos nuestros proyectos y sufre todas nuestras pasiones” (2000, p.55).

³⁴ Adhesión cuyos orígenes para Merleau-Ponty se encuentran en nuestro nacimiento.

³⁵ Al igual que el ser humano, los animales, en cuanto organismos vivos, están siempre orientados al mundo a través de sus cuerpos. Así lo expresa Abram: “Consideremos, por ejemplo, a la araña que teje su tela, junto con la presuposición –mantenida aún por muchos científicos– de que el comportamiento de esa diminuta criatura está completamente “programado en sus genes” (...). Es precisamente esta actividad abierta, esta mezcla dinámica de receptividad y creatividad, por la que todo organismo vivo se orienta hacia el mundo (y orienta el mundo hacia él), a la que nos referimos cuando hablamos de <<percepción>>” (2000, pp.58-59).

Por lo tanto, esta dinámica en la que el cuerpo se orienta al mundo porque ha transformado lo sensible en un mundo que es orientado, para Merleau Ponty, se articula en lo que él denomina ser al mundo (*être au monde*), que, a su vez, es manifestado por el esquema corpóreo³⁶. Así lo manifiesta el fenomenólogo cuando afirma que: “el cuerpo es vehículo del *ser-del-mundo*, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (1997, p.100).

Ahora bien, para comprender la noción de ser al mundo que presenta el autor es necesario recurrir a la escuela psicológica de la *Gestalt* (psicología de la forma). Merleau Ponty, inicialmente en *La estructura del comportamiento* y luego en *La fenomenología de la percepción*, citando el aporte de esta perspectiva, va a explicar cómo se estructura el comportamiento animal y humano y cómo el comportamiento humano puede dirigirse constantemente al mundo y así comprender por qué el cuerpo está abierto y orientado al mundo.

En *La estructura del comportamiento* Merleau Ponty explica que los comportamientos animales, a diferencia de los seres humanos, tienen tres estructuras sobre las cuales discurre su actividad: las formas sincréticas, cuyo comportamiento “está ligado, ya sea a ciertos aspectos abstractos de las situaciones, ya sea a ciertos estímulos espaciales (...) y a conductas que de ordinario llamamos instintivas (...) que con frecuencia es difícil distinguir las de las conductas *inteligentes*” (1953, pp.154-155); las formas amovibles, que corresponden a los comportamientos “cuyas *señales*, que no están determinadas por los montajes instintivos de la especie, puede presumirse que están fundadas sobre estructuras relativamente independientes de los materiales en los que se realizan” (1953, p.155). Además, “en la conducta de la señal, la situación a [la] que el organismo se adapta es simple contigüidad, temporal o espacial, de un estímulo condicionado e incondicionado” (1953, p.155). Finalmente las formas simbólicas en cuyo comportamiento animal “los signos siguen siendo siempre señales y nunca devienen símbolos” (1953, p.174) y “donde el signo vocal no mediatiza ninguna

³⁶ Para Merleau-Ponty “se entendía por «esquema corpóreo» un resumen de nuestra experiencia corpórea, capaz de (...) darme el cambio de posición de las partes de mi cuerpo para cada movimiento de una de ellas, la posición de cada estímulo local en el conjunto del cuerpo, el balance de los movimientos llevados a cabo en cada momento de un gesto complejo y, por fin, una traducción perpetua en lenguaje visual de las impresiones circunstancias y articulares del momento (1997, p.115).

reacción a la significación general de los estímulos” (1953, p.174) no podrán establecerse, es decir, que solo el ser humano podrá acceder a estas formas simbólicas ya que para el animal es imposible captar los signos como símbolos, porque solo puede captarlos como señales.

En este contexto, para Merleau-Ponty, el comportamiento simbólico le permite al hombre producir su propio entorno (mundo) porque puede darle significación simbólica a los signos que se le presentan y con ello darle sentido a los objetos externos a través de su cuerpo. En cambio “lo que le falta al animal es, precisamente, el comportamiento simbólico que le sería necesario para encontrar en el objeto exterior, bajo la diversidad de sus aspectos, un invariante (...) dado por el cuerpo propio, para tratar recíprocamente su propio cuerpo” (1953, p.171). De esta manera, queda claro que los animales, al guiar sus comportamientos tan solo por formas sincrética y amovibles (bilógicas), no podrán anticiparse ni proyectarse en el mundo o dirigirse a él desde su propio medio (*Umwelt*³⁷), es decir, en “el medio (*Umwelt*) se recorta el mundo según el ser del organismo –sobrentendiéndose- que un organismo sólo puede existir si encuentra en el mundo un medio adecuado” (1953, p.31). Por el contrario, al hombre, debido a que su comportamiento está ligado a formas simbólicas, sí le será posible dirigirse al mundo (*Welt*) y con ello anticiparlo desde un determinado espacio y tiempo.

Asimismo, el ser humano tendrá la capacidad de proyectarse en el mundo, no desde un determinado espacio físico como es el caso del animal, sino desde su propio movimiento corporal que supera el medio natural animal. En este sentido, “los gestos del comportamiento, las intenciones que traza en el espacio alrededor del animal no se dirigen al mundo verdadero o al ser puro, sino al ser para-el-animal, es decir, a un cierto medio característico de la especie”³⁸ (Merleau-Ponty, 1953, p.181). Con lo cual, “no

³⁷ Según Antonio Firenze en su artículo *Hombre y animal: el problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty* señala: “Merleau-Ponty llega a atribuir al hombre y al animal tanto una compartida capacidad de vivir una experiencia perceptivo- corpórea de sí mismo, del otro y del mundo ambiente, como la disposición natural al reconocimiento recíproco de un sí mismo individual por parte de una alteridad especular. << En este sentido, el filósofo francés recupera la noción de *Umwelt* porque a esta le acompaña, en Von Uexküll, la noción paralela de un sujeto animal capaz de captar en su medio ambiente unas señales vitales y de actuar espontáneamente en interacción con éste, improvisando cada vez un comportamiento inédito donde externo e interno acaban siendo confundidos. Es en virtud de esta espontaneidad y capacidad de improvisación que puede caer toda determinación casualista-instintiva del comportamiento animal>>” (2012, pp. 500-501).

³⁸ Sobre este punto nos hemos remitido solo al estudio que Merleau- Ponty ha realizado sobre los gestos de los animales. Sin embargo, es pertinente aclarar que los últimos estudios respecto a este punto, que en

dejan transparentar una conciencia, es decir, un ser en el que toda esencia sea conocer, sino una cierta manera de tratar el mundo, de “ser en el mundo” o de “existir”” (Merleau-Ponty, 1953, p.181), la cual el hombre la expresa a través de su cuerpo propio que está en constante movimiento y atravesado por la fe perceptiva y la intencionalidad operante.

En resumen, de acuerdo con Merleau-Ponty, solo es posible entender la percepción desde la relación que tiene el cuerpo propio con el mundo. Asimismo, el cuerpo desde su ser-al-mundo cuyo antecedente se inscribe en una dimensión pre-reflexiva (pre-personal), da sentido a nuestras acciones a partir de un comportamiento que está proyectado y orientado siempre al mundo en el cual se dan, de manera simultánea, todas las estructuras de nuestro cuerpo (formas simbólicas), que en los animales son estrictamente limitadas. Asimismo, a partir de estas estructuras potenciales que operan en nuestro cuerpo aparece lo virtual, palabra que, “en varios pasajes de la *Fenomenología de la percepción* [,] Merleau-Ponty utiliza (...) para dar cuenta de la experiencia corporal del mundo y del mundo percibido mismo” (Ramírez, 2008, p.234). Con todo, “los movimientos del propio cuerpo están naturalmente investidos de una cierta significación perceptiva, forman (...) un sistema tan bien entrelazado que la percepción (...) «toma en cuenta»” (Merleau-Ponty, 1997, p.69).

buena parte no se remiten al simbolismo humano (lenguaje), han evolucionado hasta el punto de hablar de comportamientos gestuales en los animales. David Abram, filósofo y ecologista explica bien este punto: “En nuestros días lo más corriente es que se utilice el lenguaje, concebido como exclusiva de la humanidad, para demostrar la superioridad de la especie humana sobre todas las demás. Se ha demostrado que los animales son capaces de construir complejas moradas, incluso de utilizar herramientas, pero el lenguaje –según el convencimiento generalizado– sigue siendo la característica distintiva de la especie humana. Sin duda, los animales se las arreglan para comunicarse entre sí, a menudo mediante un repertorio de gestos, que van desde el “marcaje” del territorio con secreciones químicas y las expresiones faciales de muchos mamíferos, hasta la infinidad de cascabeleos, alaridos y gruñidos que resuenan por campos y bosques, por no mencionar los complejos cantos melódicos utilizados, de forma más evidente, por los pájaros, pero también por varios mamíferos marinos, como la orca y la yubarta. Uno de los acontecimientos fundamentales de la ciencia de la etnología fue, a principios de siglo, el descubrimiento de la intrincada “danza oscilante”, mediante la cual las abejas comunican a sus congéneres la dirección y la distancia exactas de las fuentes de alimento. Sin embargo, cada una de estas estrategias de comunicación –danzas, cantos y gestos, tanto vocales como visuales– pueden ser considerados como pertenecientes al ámbito de la expresión corporal y sensorial. Se presupone que los significados están directamente relacionados con la propia naturaleza de los gestos, así como con las sensaciones directas por los mismos, es decir, con la inmediatez del instinto y la respuesta corporal” (2000, p.85).

2.1. La fe perceptiva y la intencionalidad operante

Para Merleau-Ponty, el sentido de la fe perceptiva y la intencionalidad operante es revelar la apertura del mundo al cuerpo. La primera la funda, mientras que la segunda la hace discurrir. Apertura a un mundo que es inagotable, el cual ¿presumimos? y anticipamos contantemente. Presunción que expresa un horizonte virtual a través del cual nuestro cuerpo actúa, el mismo que articula este mundo a través de un procedimiento sistematizado por su tarea en la estructura *Gestáltica* de figura-fondo. A lo largo de este apartado se intentará explicar estas afirmaciones.

La intencionalidad operante, la cual como diría Heidegger, nos está “arrojando al mundo”³⁹ (ST 29 {§ 140}), corresponde para Merleau-Ponty, al “movimiento que lleva más allá de la subjetividad, que nos instala en el mundo antes de toda ciencia y toda verificación, por una especie de «fe» o de «opinión primordial»” (1997, pp. 355-356), que se va a expresar a través de la intencionalidad operante. Para Merleau-Ponty, la fe perceptiva es la apertura o adhesión global fundamental al mundo del cuerpo. Es la puesta en evidencia de la intencionalidad operante, la cual, por su parte, se da antes de la intencionalidad de acto, es decir, de todo juicio y conocimiento, y cuyo ejercicio se efectúa sobre un espacio presumido donde opera la motricidad del cuerpo propio.

En este sentido, según Merleau-Ponty, la *fe perceptiva* va a ser la vía original sobre la cual podemos tener certeza del mundo que nos asegura nuestra “fe originaria” (1997, p.335) en el mundo, es decir, la posibilidad de que exista un mundo para nosotros cuya certeza la tenemos por nuestro cuerpo⁴⁰. Por ello, para Merleau-Ponty, la fe

³⁹ Para Heidegger, el sentido de estar arrojado al mundo responde a una dimensión afectiva que al mismo tiempo es condición de posibilidad para el Dasein como señala en *Ser y Tiempo*: “La disposición afectiva no sólo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su estar consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída” (ST 29 {§ 140}).

⁴⁰ Para Husserl, el cuerpo, en tanto centro de orientación de nuestros movimientos, está estrechamente vinculado al mundo. En *Ideas II*, en el parágrafo §41 del capítulo tercero: *Constitución del cuerpo como cosa material en contraste con otras cosas materiales*, Husserl explica que el cuerpo es el “punto cero” (2005, {§ 41}, p.198) de todas nuestras orientaciones hacia el mundo lo que permite que el cuerpo este en constante vínculo con la realidad. “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. Lo “lejos” es lejos de mí, de mi cuerpo; la “derecha” remite al lado derecho de mi cuerpo, digamos la mano derecha, etc. Gracias a su capacidad de movilidad libre, el sujeto puede ahora poner en movimiento el sistema de sus apariciones y con ello las orientaciones. Estas alteraciones no significan alteraciones, y

perceptiva es originaria precisamente porque empieza en el preciso instante en el que uno nace. Además, esta característica hay que entenderla siempre desde lo pre-reflexivo, que escapa del en sí (empirismo) y el para sí (intelectualismo).

Por otro lado, la fe perceptiva o fe en el mundo⁴¹, interpretada según Merleau-Ponty como un cogito⁴², no en sentido cartesiano como algo apartado del mundo, sino tácito⁴³, cuya representación se da a partir de nuestra propia experiencia sensible del mundo, está subordinada a la existencia. Se subordina a ella ya que la existencia “hace surgir ante nosotros algo en general, (...). Hay sentido, hay algo, no nada. (...) La opinión originaria se subordina [a esta] evidencia absoluta, el «existe algo», mezcla de ser y de nada, a un «el Ser es»” (1997, p.406). Por consiguiente, la fe perceptiva, en tanto que se subordina a la existencia se establece “como decía Descartes, una evidencia simplemente irresistible, que reúne, bajo la invocación de una verdad absoluta, los fenómenos separados de mi presente y mi pasado, de mi duración y de la del otro”⁴⁴ (1997, p.62).

específicamente no significan movimientos, de las *cosas* del entorno: el cuerpo del sujeto “cambia su puesto” en el espacio; las *cosas* de su entorno aparente están siempre orientadas, todas las apariciones de *cosa* conservan su sistema fijo de acuerdo con la forma; la / forma de la intuición, la legalidad de la matización y con ello la forma del orden de la orientación con un centro, permanecen necesariamente conservadas; pero mientras que el sujeto siempre, en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las *cosas* y ve hacia el mundo, el lugar *objetivo*, el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante.” (2005, {§ 41}, p.198).

⁴¹ Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción* menciona varios sinónimos para dar cuenta de la noción de fe perceptiva tales como “fe en el mundo”, “opinión originaria”, “*Urglaube*”, “fe originaria”, “cogito tácito”, “*doxa* originaria”, “ciencia primordial” (1997, pp.25-464).

⁴² Según Haour “*La fe en el mundo* — la *Welthesis* de la que habla Merleau Ponty en esta perspectiva — no es alcanzable directamente, ya que este pensamiento nuevo que hemos mencionamos *tiene su fuente en ella*. Sin embargo, la fe *en el mundo* es ella misma una suerte de impulso *indiviso y general* dirigido hacia el mundo (aquello que Merleau Ponty denomina el *cogito* tácito) que es inseparable de su *efectuación* por esta intencionalidad operante que anuda la relación del cuerpo con el mundo y que comienza con la anticipación de la percepción” (2010, p.45).

⁴³ “El Cogito tácito, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía, pero no se conoce más que en las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en la de la mirada del otro sobre mí. Lo que se cree que es el pensamiento del pensamiento, como puro sentimiento de sí no se piensa aún y necesita ser revelado. La consciencia que condiciona el lenguaje no es más que una captación global e inarticulada del mundo, como la del niño cuando da su primer aliento o del hombre que está por ahogarse y se abalanza sobre la vida, y si es verdad que todo saber particular se funda en esta primera visión, lo es también que ésta espera ser reconquistada, fijada y explicitada por la exploración perceptiva y la palabra” (Merleau-Ponty, 1997, p. 413).

⁴⁴ Para Merleau-Ponty, la fe perceptiva, a través de la intencionalidad operante va a expresar una temporalidad donde “mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos” (1997, p. 426), es decir va a retomar en cada presente lo sensible para darle una orientación temporal hacia el pasado, nuevamente al presente e incluso al futuro (*síntesis transitiva*). Además, lo interesante es que después de todos estos movimientos el mundo siempre será el mismo gracias a la *fe perceptiva*.

Ahora bien, respecto a la noción de intencionalidad, que recoge Merleau-Ponty para darle una nueva orientación fenomenológica, tiene como fuente principal la idea husserliana de intencionalidad⁴⁵ sobre la cual las vivencias de la conciencia son intencionales y se dan bajo un horizonte intencional y potencial de percepción.

Según Merleau-Ponty, Husserl, de acuerdo con su propuesta de intencionalidad operante distinguió entre los actos de conciencia aquellos que son intencionales de los que no lo son⁴⁶. Merleau-Ponty radicaliza esta noción afirmando que tan solo lo sensible o es intencionalidad o no puede serlo. Para explicar este punto, Arias refiriéndose a Merleau-Ponty aclara lo siguiente:

Desde su primera obra advertía nuestro autor que «poseer y contemplar una 'representación' o coordinar un mosaico de sensaciones son actitudes particulares que no agotan la vida de la conciencia», exponiendo acto seguido su posición anticartesiana: «El deseo podría remitir al objeto deseado, el querer al objeto querido, el temor al objeto temido sin que esta referencia, aun incluyendo siempre un nudo cognitivo, se reduzca a ser relación de la representación con

⁴⁵Para Husserl, la intencionalidad en la medida en que es conciencia de algo, a diferencia del empirismo que expresa la experiencia sensible que el sujeto tiene del mundo donde el mundo es independiente del sujeto, permite que la conciencia del sujeto y el mundo puedan darse al mismo tiempo. En este sentido Arias, en términos de Husserl señala que “el estricto entrelazo sujeto-objeto, que a su vez constituye al fenómeno, conduce en fenomenología a la idea de un a priori de correlación” (1997, p.6). Además, “toda «conciencia-de», intencional por definición, sería el resultado de una simplificación o depuración de una «conciencia-de masiva», repleta de momentos de sentido activo y operante” (1997, p.9).

⁴⁶Husserl, desde *Investigaciones lógicas*, expresa que no todos los actos son intencionales de acuerdo con cada vivencia en la vida de la conciencia. Existen sentimientos que no son intencionales porque tienen un carácter objetivo como el caso del sufrimiento o el placer; en cambio aquellos sentimientos subjetivos como el disfrutar de una buena comida o un dolor de muela o el sufrimiento por la partida de un familiar son intencionales por su especificidad y subjetividad. Ahora bien, sobre las vivencias no intencionales, estas aparecen, aun cuando no hay una conciencia subjetiva, en términos merleau-pontianos podría hablarse del yo puedo del cuerpo cuyo correlato no es objetivante sino actuante. Wei y Xin, en su artículo *El fundamento de la ética fenomenológica: sentimientos intencionales (The Foundation of Phenomenological Ethics: Intentional Feelings)* explican, en términos de Husserl esta diferencia: “Husserl hizo una distinción explícita entre los sentimientos no intencionales (nicht-intentionale Gefühle) y los sentimientos intencionales (intentionale Gefühle) en las *Investigaciones lógicas*. Los sentimientos no intencionales básicamente significan "sensaciones-sentimiento" (Gefühlsempfindungen) o "sentimientos sensibles" (sinnlichen Gefühle), tales como un dolor o placer sensible que es homomórfico con otros tipos de sentidos, y por lo tanto se considera como la materia (Stoff) o hyle (hyle) de sentido, que también podemos llamar contenido aprehensivo en la fenomenología estática y descriptiva de Husserl. Por lo tanto, el sentimiento no intencional en sí mismo no es un acto, sino solo un factor o un contenido real (reel) de un acto aprehensivo, y no es intencional. Por el contrario, el sentimiento intencional en sí mismo es un acto de conciencia y está obligado a tener un carácter intencional” (Wei y Xin, 2009, p.131). La versión original está en Inglés, la traducción es propia: “Husserl made an explicit distinction between non-intentional feelings (nicht-intentionale Gefühle) and intentional feelings (intentionale Gefühle) in *Logical Investigations*. Non-intentional feelings basically mean "feeling-sensations" (Gefühlsempfindungen) or "sensible feelings" (sinnlichen Gefühle), such as some sensible pain or pleasure which is homomorphic with other types of senses, and therefore is regarded as the stuff (Stoff) or hyle (hyle) of sense, which we can also call apprehensional content in Husserl's static and descriptive phenomenology. Hence, non-intentional feeling itself is not an act, but only a factor or a real (reell) content of an apprehensional act, and is non-intentional. On the contrary, intentional feeling in itself is an act of consciousness and is bound to have an intentional character” (Wei y Xin, 2009, p.131).

lo representado. Los actos de pensamiento no son los únicos que tienen significado, los únicos que contienen la presciencia de lo que buscan; habría una especie de reconocimiento ciego del objeto deseado por parte del deseo, así como del bien por la voluntad» (1997, pp.7-8).

En consecuencia, en contraste con Husserl, Merleau Ponty, diferencia los actos racionales (intencionalidad de acto) de los actos de la sensibilidad, aquellos que no agotan la vida de la conciencia y por ende revela una intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), actuante y subconsciente, que parte de la naturaleza individual de nuestro cuerpo. “Una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio, un «Logos del mundo estético», un «arte escondido en las profundidades del alma humana»” (1997, p. 436-437). Una intencionalidad operante cuya manera particular de vincularnos corporalmente a las cosas permite adivinar lo virtual porque agrupa el mundo sensible del cuerpo, y desde su proyecto global puede producirlo y constituirlo como mundo orientado y dotado de significaciones virtuales. Ya que “como todo arte, no se [puede] conocer más que en sus resultados” (1997, p. 437).

Ahora bien, para entender la relación entre intencionalidad operante y lo virtual, hay que reubicar la intencionalidad operante misma dentro de una dimensión que la funda, que la promueve, que para Merleau-Ponty es la fe perceptiva, una apuesta sin razonamiento del entendimiento, que presume que hay un mundo total que está frente a nosotros y dentro del cual estamos en posición de actuar. No es un conocimiento, es una presunción de yo puedo hacer algo en este mundo y de esta presunción se desglosa la intencionalidad operante, que es una especie de desarrollo de la fe perceptiva. En efecto, hay una afirmación constante de la fe perceptiva, de que hay un mundo inagotable que nosotros no conocemos, pero que suponemos, que no es el tema de nuestro conocimiento sino de nuestras acciones. Este mundo presumido es lo virtual.

Así pues, para Merleau-Ponty, lo virtual es una dimensión por medio de la cual el cuerpo solicita y da sentido al mundo a través de la tarea, donde el cuerpo en constante sinergia está anticipando permanentemente al mundo desde su temporalidad. Ejercicio de anticipación que lo realiza la intencionalidad operante. Así lo manifiesta el filósofo: “una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*) una «intencionalidad motriz», sin los cuales la consigna no es más que letra muerta” (1997,

p.127). Asimismo, esta presunción o anticipación que ejerce la intencionalidad operante y que para Merleau-Ponty es la manifestación permanente de lo virtual, se restaura en el aparecer de cada percepción, en el desarrollo de la intencionalidad operante, que es ella misma el desarrollo de la fe perceptiva. Sobre este punto Ramírez, en términos de Merleau-Ponty, propone a la pantomima como un ejemplo que condensa la confluencia entre la intencionalidad operante, el espacio anticipado y lo virtual:

Pues lo que la pantomima nos muestra es, precisamente, la realización de una serie de actos y gestos que apuntan, delinear, esbozan, configuran de forma perentoria, un mundo de objetos de los que no se puede decir —evidentemente— que están, pero tampoco llanamente que “no están”. “Vemos” el vaso, la pelota, la cuerda, etc., a veces de un modo más contundente y diáfano que si estuvieran presentes “físicamente”. Hay tal inminencia, tal cuasi-presencia, tal virtualidad de todo aquello a que el mimo apunta, que casi es indistinto el que eso esté o no esté presente; tenemos, con la actuación del mimo, todo para ver y tener ese mundo, y mucho más, pues ahí podemos ver, cuasi-materializarse, hasta lo imposible... El contorno que los gestos dibujan con precisión perfecta, esa pelota botando o esa mariposa aleteando vivamente, son una zona de ausencia circunscrita —como dice en alguna parte Merleau-Ponty—, un invisible vivo, una “nada” activa. No son una pura “proyección” —aunque ciertamente el mimo necesita toda nuestra atención para que su actuación logre los efectos buscados— ni una pura ficción, obra de nuestra “imaginación”: la pelota bota ahí en el escenario. Pero, lo sabemos, el objeto “no está” en verdad, no es un ente real. Igual sucede en la intencionalidad operante en todos los casos. Los actos, las acciones, los movimientos, las anticipaciones sensoriales o emocionales, los gestos de nuestra corporalidad “apuntan” en todo momento a un “objeto” que sin embargo permanece en su ser propio, no se convierte en un ser poseído, comprendido todo él. Es, como la pelota del mimo, un ser virtual, una pelota virtual. Ni puramente mental (subjetivo-corporal) ni puramente objetiva, real; más bien, cuasi-mental y cuasi-real a la vez. O real-mental, mental-real: virtual exactamente (2008, p. 234).

Por consiguiente, esta suerte de anticipación donde nuestro cuerpo actúa “al modo como mi mano rodea por todas partes al objeto que toca, anticipándose a los estímulos y dibujando la forma que percibiré” (Merleau-Ponty, 1997, p.94), revela “un cierto medio (...) virtual: el acto de tomar una presa, de marchar hacia un objetivo, de correr lejos de un peligro” (Merleau-Ponty, 1953, p.217), etc. En definitiva, de acuerdo con Ramírez en términos de Merleau-Ponty: “la mejor obra de la intencionalidad operante [es] hacer que una realidad sea posible para nosotros” (2008, p. 232). Al modo de un “juego óptico que consiste en una espiral móvil que continuamente avanza hacia un punto en el extremo final, el que sólo queda dibujado virtualmente, inminentemente definido, pero cuyos contornos nunca acaban por quedar fijados —el movimiento nunca “concluye” ” (2008, pp. 232-233).

Hasta aquí, de acuerdo con Merleau-Ponty, ha quedado claro que la fe perceptiva y la intencionalidad operante llevan a cabo la apertura del mundo al cuerpo en su nacimiento y despliegue respectivamente. Además, esta apertura revela un mundo inacabado que constantemente anticipamos a través de un horizonte virtual donde se

despliegan todas las posibilidades potenciales de actuar que tiene nuestro cuerpo. Ahora bien, todo esto es posible, ya que el cuerpo puede articular el mundo en un sistema constituido por su tarea a través de la estructura “figura- fondo”⁴⁷.

Según Merleau-Ponty, el cuerpo, desde su ser al mundo, de acuerdo con la escuela psicológica de la *Gestalt*, concibe un procedimiento con el mundo manifestado desde su propio espacio corporal, que para Merleau-Ponty es “el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas” (1997, p 117), que es el espectáculo desarrollado por el cuerpo que organiza el mundo a partir de una estructura figura-fondo.

En este sentido, para Merleau-Ponty, de acuerdo con la *Gestalttheorie* “una figura sobre un fondo es el dato más sensible que pueda obtenerse” (1997, p.26), y esto está revelando la tesis fundamental del fenómeno perceptivo. Además, en el ámbito de la espacialidad “el propio cuerpo es el tercer término, siempre sobrentendido, de la estructura figura-fondo; y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corpóreo” (1997, p. 118). Asimismo, el cuerpo, desde su espacialidad, da sentido a la estructura figura-fondo en la medida en que está sujeto a sus propias tareas que organizan al esquema corpóreo (articula el sistema sensible y motor). Por lo tanto, nuestra relación con el mundo no es puntual (psicología clásica), sino que es global a partir de una estructura que nuestro cuerpo está generando y que es una diferenciación siempre entre figura y fondo.

En esta línea, de acuerdo con Merleau-Ponty, no es posible ver ninguna cosa si no hay un fondo que le dé sentido, es decir, la figura aparece, en tanto que hay un fondo que le da sentido, de lo contrario, sin este fondo, la figura no se podría destacar. Por lo

⁴⁷ Haour en su libro *Introducción a la Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty explica de forma detallada en qué consiste el rol de la estructura “figura- fondo”: “La *Naturaleza* en mí -o el mundo en mí- me abre al mundo en una adhesión global (fe perceptiva) que se inaugura con *mi nacimiento*. Esta apertura se despliega en intencionalidad operante de mi cuerpo. El cuerpo, como *ser en el mundo*, crea un sistema con el mundo (Gestalt) y lo pone en forma a partir del pliegue de su espacio corporal: es la sala oscura desde la cual se ofrece el espectáculo del mundo. Este espectáculo es producido por mi cuerpo que retoma *la oferta de lo sensible y crea la percepción que determina esta oferta*; es decir, articula el mundo en figura y fondo de forma constante gracias a la intencionalidad operante que pone en movimiento este proceso. La reflexión existe en el sentido que la oferta de lo sensible se envuelve alrededor del pliegue de mi cuerpo para luego desplegarse en la estructura figura y fondo en perpetua recreación. La oferta de lo sensible es devuelta por mi cuerpo y producida como *mundo orientado* desde él. Esta es la forma que tiene mi cuerpo de *recoger* lo sensible y de darle *sentido*, en una primera acepción *sensible* de ese término” (Haour, 2010, p.190).

tanto, lo que permite dar significado a las cosas es el contraste del fondo y la figura, y en este sentido, sin el fondo no hay figura, y la diferenciación del fondo es la figura, la cual, es la fuente de la significación. Pero no debería decirse más bien que el significante desborda siempre al significado

En definitiva, para Merleau-Ponty, el cuerpo, que articula y organiza el mundo a través de sus tareas en la estructura figura-fondo, permite que las cosas no se den como simple objetos dispersos y desorientados, sino a través de un horizonte temporal⁴⁸ que comunica una virtualidad. Este último punto, que se explicará en el siguiente apartado cuando se exprese la función que desempeña el esquema corpóreo, expresa el proceso final al que se pretende llegar en el apartado final de este capítulo con la explicación de la temporalidad de la síntesis transitiva.

2.2. La tarea y el esquema corpóreo

Luego de haberse explicado que el cuerpo articula el mundo a partir de una disposición organizada por su tarea en la estructura figura-fondo, el objetivo de este apartado será argumentar de acuerdo con Merleau-Ponty, que esta tarea, la cual revela la capacidad del cuerpo de actuar en el mundo movilizado por la intencionalidad operante, organiza el esquema de nuestro cuerpo propio con la finalidad de poner en sinergia a los dispositivos sensibles y motores que lo articulan.

Asimismo, el esquema corpóreo para Merleau-Ponty, en términos de Ramírez, refleja la virtualidad del cuerpo propio en su sentido más verdadero y fenomenológico: “Hay como una preparación, una anticipación o una predisposición general de nuestro cuerpo ante los estímulos y datos del mundo. Una corporalidad virtual —el esquema corporal en sentido amplio y fenomenológicamente considerado” (2008, p. 235).

⁴⁸ Bech, en términos de Merleau-Ponty señala que “es preciso comprender la percepción como diferenciación, [o sea] (...) consiste en obtener una figura sobre un fondo. El propio presente no es una coincidencia absoluta sin transcendencia, e incluso la coincidencia que conlleva la *Urerlebnis* [la vivencia originaria] nunca es total, porque tiene horizontes y porque sin ellos no podría sobrevenir.». En todo caso conviene advertir que sujeto y horizonte mantienen un vínculo «reversible»: el horizonte «Se inmiscuye con» o «invade a» (*empiéte*, dice Merleau-Ponty) quien se abre a él, pero al mismo tiempo sobreviene la circunstancia contraria, pues el horizonte es a su vez «invadido» *por* quien acoge su «invasión» (2005. p.42).

Así pues, el cuerpo virtual cuyo correlato es el esquema corpóreo está cargado de potencialidades ya que para García este representa el “repertorio de posibilidades motrices-perceptivas [que hacen] que el cuerpo vivido y correlativamente el mundo percibido sean relativamente lábiles o plásticos y estén abiertos a reestructuraciones” (2012, p.205). Asimismo, las potencialidades que operan en el cuerpo propio o vivido, a través de sus constantes tareas e intenciones motrices, se articulan en su esquema. En síntesis para Merleau-Ponty:

Mi cuerpo aparece normalmente en la conjunción de mis intenciones motrices y de mi campo perceptivo, cuando mi cuerpo efectivo viene a coincidir con el cuerpo virtual que exige el espectáculo, y el espectáculo efectivo con el medio contextual que mi cuerpo proyecta a su alrededor (1997, p.265).

Ahora bien, en la sección tercera de la primera parte de la *Fenomenología de la Percepción: la espacialidad del propio cuerpo y la motricidad*, Merleau-Ponty, explica la noción de esquema, no desde una perspectiva universal (Kant)⁴⁹, sino subjetiva, es decir, es el esquema del cuerpo propio del sujeto, que, como ya vimos, nuestro autor denomina “esquema corpóreo” (1997, p.115), el cual está organizado por la tarea, donde el cuerpo desempeña siempre una función.

En este sentido, para Merleau-Ponty, la tarea es la que organiza el esquema corpóreo, porque pone en movimiento todas sus partes, a saber, el sistema sensible y los dispositivos motores, los cuales son la respuesta y garantía de que el sujeto ha percibido lo sensible por un sistema sensitivo, que a su vez, está enganchado al sistema motor por el esquema corpóreo y la tarea que la solicita.

⁴⁹ Para Kant “Una determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la categoría (que constituye la unidad de esa determinación) en la medida en que es universal y en que está basada en una regla a priori. Y es igualmente homogénea con el fenómeno en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. Será, pues, posible aplicar la categoría a los fenómenos por medio de la determinación trascendental del tiempo cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, subsumir los fenómenos bajo la categoría” (CRP A139, p.138). De esta manera queda claro que el esquematismo puede articular una doble función respecto a lo sensible y a lo intelectual, lo cual le da consistencia y uniformidad a la categoría. Con ello cumple la tarea de aplicar los conceptos puros del entendimiento, es decir, las categorías a los fenómenos en general y además logra articular como elementos heterogéneos al ámbito de lo sensible e inteligible. Estas funciones que cumple el esquema trascendental Kant lo denomina esquematismo como aquella “condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento” (CRP A140, p.184), que para Kant son siempre universales y necesarios. Lo son ya que, para Kant los conceptos puros del entendimiento o las categorías del entendimiento representan siempre aquello universal y necesario que se predica de una cosa.

Ahora bien, Merleau-Ponty, para explicar cómo la tarea organiza mi *esquema corpóreo* presenta dos aproximaciones:

En una primera aproximación, el fenomenólogo de la percepción, empieza señalando que el cuerpo está construido por una espacialidad, a saber, “la espacialidad del cuerpo propio” (Merleau-Ponty, 1997, p.115), donde “el contorno de mi cuerpo es una frontera que las relaciones ordinarias de espacio no franquean” (Merleau-Ponty, 1997, p.115), es decir, que sus partes “se relacionan unas con otras de una manera original” (Merleau-Ponty, 1997, p.115) y no están separadas unas de las otras, sino que están juntas. Esto Merleau-Ponty lo explica con un ejemplo:

Mi mano no es una colección de puntos. En los casos de *aloquiria*, en los que el sujeto siente en su mano derecha los estímulos aplicados a su mano izquierda, es imposible suponer que cada una de las estimulaciones cambie de valor espacial por su cuenta y los diferentes puntos de la mano izquierda son transportados a la derecha en cuanto dependen de un órgano total, de una mano sin partes que ha sido súbitamente desplazada. Forman, pues, un sistema, y el espacio de mi mano es un mosaico de valores espaciales (1997, p.115).

Con ello, nuestro autor deja en claro que el cuerpo no es un conglomerado de órganos que están juntos en el espacio, sino que la disposición de cada uno de ellos puede finalmente ordenarse gracias al esquema corpóreo en el que están inmersos (1997, p.115). Sin embargo, para Merleau-Ponty esta explicación del esquema corpóreo le genera cierta ambigüedad, pues la función que este cumplía; de darle a cada una de las partes del cuerpo un cambio de posición para cada uno de sus movimientos, en muchas ocasiones, ya no es posible.

Por este motivo, el esquema corpóreo, más que ser “un nombre creado de asociaciones de imágenes” (Merleau-Ponty, 1997, p.116), solamente expresa que “estas asociaciones estaban fuertemente establecidas” (Merleau-Ponty, 1997, p.116). De esta manera, el esquema corpóreo, no va a compartir la idea sobre la cual se da este sistema de asociaciones de imágenes porque, retomando el ejemplo de la cita anterior, ya no es suficiente con que cada una de las sensaciones de la mano izquierda se igualen o asemejen a las imágenes generales de todas las partes del cuerpo. Por ello, es necesario articular las sensaciones de la mano izquierda bajo una regla que las pueda respaldar; la espacialidad, la cual le permita implicarse en la relación global que tiene el cuerpo con el mundo donde el cuerpo retoma la oferta de lo sensible que el mundo le ofrece.

Con todo, queda claro que para Merleau-Ponty la función del esquema radica en darle una unidad de carácter espacial y temporal al cuerpo y con ello una unidad cinética, que le de movilidad, la misma, que por ser motora, no se reduce solamente a la experiencia, sino que va a permitir la asociación entre contenidos táctiles y visuales (imágenes) (1997, p.116).

En una segunda aproximación, Merleau-Ponty propone que el esquema corpóreo, no solo está vinculado a este conjunto de asociaciones que discurren en la experiencia bajo la norma de la espacialidad, sino que, existe una conciencia global (en términos de la Gestalt de un mundo orientado por la puesta en forma de nuestro cuerpo), la cual se ha discutido anteriormente, que se refiere a lo pre-reflexivo, y que nos remite a nuestro vínculo con el mundo, a saber a esta “forma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una forma en el sentido de la Gestaltpsychologie” (1997, p. 116).

Así pues, esta vuelta a lo global del cuerpo presenta al esquema corpóreo como aquel que unifica el sistema sensitivo o aferente —aquello sensible que se percibe del exterior— con el sistema motor o eferente —aquello sensible que se percibe del interior—, a diferencia de la psicología mecanicista, que los separa. Además, permite que haya una relación dicotómica entre estímulo y respuesta porque ambos sistemas se articulan a través de él. En contraste con la psicología clásica que, al fundamentarse sobre el axioma de constancia —“la relación del estímulo con la respuesta sensorial específica” (Merleau-Ponty, 1997, p.243) —, el cuerpo no reacciona sobre estímulos exteriores, porque este es comprendido solo “como mosaico de sensaciones dadas, [que] no definen ninguna dirección” (Merleau-Ponty, 1997, p.264). Por último, hace posible que el cuerpo pueda adaptarse a lo sensible en diferentes situaciones y contextos a través de la reorganización que tiene el cuerpo de motivo-motivante⁵⁰ ante una

⁵⁰ Para Merleau-Ponty “El motivo, incluso cuando no está articulado y puesto aparte, está presente en la decisión. ¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere decirse cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos, por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo. El motivo es un antecedente que solamente actúa por su sentido, e incluso hay que añadir que es la decisión la que afirma este sentido como válido y que le da su fuerza y eficacia. Motivo y decisión son dos elementos de una situación: el primero es la situación como hecho, el segundo la situación asumida. Así, una defunción motiva mi viaje porque es una situación en la que se requiere mi presencia, sea para reconfortar a una familia afligida, sea para rendir al difunto los «últimos deberes», y, al decidir hacer este viaje, valido este motivo que se propone y asumo esta situación. La relación de lo motivante y de lo motivado es, pues, recíproca” (1997, p. 274).

determinada situación. Como el caso que el filósofo francés presenta en la *Estructura del comportamiento* del escarabajo pelotero⁵¹. Este, a pesar de haber perdido varias de sus patas todavía sigue caminando. Lo que demuestra que un comportamiento puede adaptarse a situaciones externas en la medida en que este está solicitado por la tarea.

En definitiva, en sintonía con Merleau-Ponty, el esquema corpóreo que se ha presentado, que refleja la potencialidad y dinamismo del cuerpo virtual, no se entiende sin su vínculo con la tarea que organiza la disposición de sus dispositivos sensitivos y motores. Los cuales finalmente pueden llegar a sostener situaciones extremas como el caso del escarabajo pelotero:

Los psicólogos dicen a menudo que el esquema corpóreo es dinámico. Reducido a un sentido preciso, este término quiere decir que 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* (Merleau-Ponty, 1997, p.117).

2.3. La noción del yo pienso y del yo puedo

Como se ha explicado en páginas anteriores, para Merleau-Ponty, la capacidad del actuar del cuerpo propio motivada por la intencionalidad operante se manifiesta en la tarea, la misma que organiza al esquema corpóreo, análogo al cuerpo virtual que alberga sus diversas potencialidades sensitivas y motrices dadas bajo un espacio siempre presumido.

La finalidad de este apartado será explicar que para Merleau-Ponty esta capacidad de actuar del cuerpo propio es ejercida por la noción del yo puedo, aquel que se diferencia de un yo pienso, racional y objetivo, y es la clave central de interpretación de la virtualidad, es decir, revela el sentido más verdadero de lo virtual, porque se vincula con la noción de lo posible, con la posibilidad de una acción corporal siempre

⁵¹ “Desde hace mucho se sabe que, tras la extirpación de una o varias falanges, el escarabajo pelotero es capaz de continuar inmediatamente su marcha. Pero los movimientos del muñón que subsiste y los del conjunto del cuerpo no son una simple perseveración en los de la marcha norma; representan un nuevo modo de locomoción, una solución del problema inédito planteado por la extirpación. Esta reorganización del funcionamiento del órgano (*Umstellung*) no se produce más que si se vuelve necesaria por la naturaleza del suelo: en un terreno desigual, donde el miembro aún acortado puede encontrar puntos de apoyo, se conserva el proceso normal de la marcha; este es abandonado cuando el animal llega al terreno llano” (Merleau-Ponty, 1953, p. 64).

posible. Un yo puedo que, dinamizado por la intencionalidad operante actúa en un mundo que preasumimos, no porque lo conozcamos racionalmente, sino porque yo siempre puedo hacer algo en él.

En virtud de ello, para enfatizar la importancia que la dimensión del yo puedo le otorga a lo virtual, es decir, todas las aptitudes potenciales y posibles que el cuerpo puede ejecutar, es necesario hacer una comparación entre lo que contribuye a esta finalidad; el yo puedo, y aquello que está lejos de ella; el yo pienso⁵². Para ello, en primer lugar, se explicará porqué el yo pienso (kantiano) no contribuye con el objetivo de poder reconocer las potencialidades de nuestro cuerpo, y en segundo lugar, haciendo una diferencia respecto a esta última dimensión se explicará el aporte del yo puedo a lo virtual, en relación a la capacidad de actuar de nuestro cuerpo.

Para Merleau-Ponty, la percepción que tenemos del mundo no está determinada por un pensamiento objetivo, “del orden del «yo pienso que...»” (1997, p.100), sino que, según Donald A. Landes, de acuerdo con Merleau-Ponty, está vinculada “con las capacidades y poderes de nuestro cuerpo, un "yo puedo" vivido. Esto está estrechamente asociado con nuestra intencionalidad motriz y la función del arco intencional”⁵³. Por ello, para Merleau-Ponty, siguiendo las reflexiones de Kant, la naturaleza del yo pienso, no contempla una dimensión corporal ni intencional, sino que, desde un punto de vista racional, “ha de poder acompañar a todas nuestras representaciones” (1997, p. 234) a partir de un plano que considera la existencia, la autoconciencia y la apercepción. En este contexto, enfatizando en esta última idea, en las siguientes líneas se explicará brevemente la propuesta kantiana del yo pienso.

Kant expone su planteamiento sobre el “yo pienso” en la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, tanto en la edición A como en la B de la *Crítica de la Razón Pura*. Asimismo, cada edición presenta un yo pienso de forma individual donde el yo pienso de A contempla un conocer que pasa por la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento, mientras que en el yo pienso de B la imaginación se convierte en una característica del entendimiento. Sin embargo, ambas

⁵² Esta distinción (yo puedo – yo pienso) es fundamental en toda la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty.

⁵³ Esta cita es una traducción propia de su versión original en inglés: “according to our body's capabilities and powers, a lived "I can." This is closely associated with our motor intentionality and the function of the intentional arc” (Landes, 2013, p. 102).

van a formar parte de una unidad que Kant, de acuerdo con Allison, la denomina “universal”, es decir, “lo trascendental” que constituye la «forma lógica de todo conocimiento»⁵⁴ (1992, p.232). El objetivo de este análisis no es explicar ambas deducciones, sino solo señalar la importancia del yo pienso en relación a esta unidad cuya condición de posibilidad es la existencia, la autoconciencia y la apercepción.

En primer lugar, Kant señala que el presupuesto básico del yo pienso es la existencia, en otras palabras, antes de toda actividad que implica el pensar es necesario existir. Así lo indica María Noel en su artículo *La revolución kantiana acerca del sujeto (problemática del yo puro)*: “Kant afirma en forma explícita: la existencia (...) está ya dada en el yo pienso. (...). La condición de todo conocimiento es el yo pienso, pero la condición del yo pienso es el existir” (1992, p.128).

En segundo lugar, la posibilidad de conocer nuestra propia existencia como existente es a través del pensamiento que se da como autoconciencia, aquella que para Kant es atemporal y se constituye como el propio juicio que cada uno tiene de sí mismo, el cual se da a través del yo pienso como representación. Además, la autoconciencia, para Noel, en términos de Kant, expresa la apercepción pura, que es el reflejo mismo del yo pienso, la misma que atribuye una unidad a las representaciones, formando así una unidad trascendental propia de la autoconciencia:

Kant propone que el yo pienso "debe poder acompañar" todas mis representaciones, (Das Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können ... tI); y llama a la apercepción pura: apercepción originaria *porque* es la autoconciencia. En tanto la autoconciencia presenta la representación yo pienso, en toda conciencia es *una y la misma* y Kant la llama: la unidad trascendental de la autoconciencia. La multiplicidad de las representaciones devienen *mis* representaciones en cuanto coexisten (zusammenstehen) en una autoconciencia general que les otorga el certificado de mi propiedad (1992, p.127).

En tercer lugar, para Kant esta unidad trascendental responde a un yo pienso cuyo carácter es subjetivo, ya que no es igual a ningún otro objeto de conciencia

⁵⁴ Allison en su libro *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa* señala que según Kant, “hay un «Yo pienso» A y un «Yo pienso» B pertenecientes a un único sujeto. Es claro que, a fin de que el sujeto de estos dos pensamientos llegue a conocer reflexivamente su identidad, debe combinar A y B en una única conciencia, Solo al combinar de esta manera A y B es posible que llegue a conocer la identidad del Yo que piensa A con la del Yo que piensa B. Por lo tanto, no puede percibir su propia identidad como sujeto pensante sin que en ese mismo acto también unifique esas representaciones (...). Como ya hemos visto, todo lo que requiere el principio de la apercepción es que esta unificación tenga en cuenta la posibilidad de tal autoconciencia. Kant llama «universal» a esta autoconciencia, lo cual aquí es equivalente a trascendental, pues constituye la «forma lógica de todo conocimiento» (1992, p.232).

empírico. Por esta razón, podemos ser conscientes de la pertenencia de los objetos para nosotros, con lo cual nuestro yo, al manifestar que algo es suyo es, según Kant, un “yo trascendental”. Sobre este punto Hartnack agrega que el “yo trascendental (...) es lo que Kant (...) llama “apercepción trascendental” o “apercepción originaria” o “apercepción pura”. Es esta apercepción trascendental la condición fundamental de todo conocimiento” (1977, p. 65).

En definitiva, como se ha explicado brevemente, para Kant “el «Yo pienso» expresa el acto de determinar [nuestra] existencia” (CRP B158, p.170), aquella que es posible de conocer a través de nuestro propio pensamiento que opera en nuestra autoconciencia, la misma que expresa a la apercepción pura, la cual forma una unidad trascendental a partir de las representaciones del yo pienso, que es el carácter esencial del conocimiento. Por ello, es posible afirmar que el yo pienso agota sus posibilidades en la existencia del sujeto y su pensamiento racional y objetivo, con lo cual no abarca facultades motrices e intencionales que operan en nuestro cuerpo, aspectos que sí los aborda el yo puedo merleauPontiano, los cuales se explicarán a continuación.

Ahora bien, respecto a la dimensión del yo puedo, esta representa para Bertucci, en términos de Merleau-Ponty “nuestra capacidad de actuar productiva y eficazmente en [el mundo] (...). La primacía del hacer y del yo puedo sobre el yo pienso [refleja] la espontaneidad de la intención y de la acción que caracteriza nuestra vida corporal” (2012, p. 456). En este sentido, el yo puedo del cuerpo propio articula en su esencia una motricidad e intencionalidad operante que alimentan su capacidad de actuar y recrear el mundo siempre anticipado y originario. Esto le permite relacionarse íntimamente con lo virtual siendo la clave fundamental de su explicación, ya que su finalidad es darle actualidad y atribuirle un sentido de posible al cuerpo en un espacio anticipado donde discurren sus movimientos virtuales. Así lo expresa López, en sintonía con Merleau-Ponty:

La intencionalidad operante no objetiviza, porque carece de representación del objeto; (...) es anterior a la del juicio y se identifica con la motricidad (...). Esta motricidad es, en Merleau-Ponty, la intencionalidad original, porque la conciencia es más un «yo puedo» que un «yo pienso». Gracias a esa motricidad que todo lo invade (...): «el movimiento [del cuerpo es] comprendido no como movimiento objetivo y desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o «desplazamiento virtual» es el fundamento de la unidad de los sentidos» (2007, pp.276-277).

En este sentido, el yo puedo del cuerpo propio desde su motricidad recrea el mundo en un sin fin de potencialidades y virtualidades que de él se desprenden, aquellas que no pueden ser coaccionadas por una forma de conocimiento objetivante, cuyo correlato se enmarca en un yo pienso, ya que, para Merleau-Ponty el cuerpo no se reduce a un conocimiento racional, sino que actúa en un mundo, cuya base es sensible y originaria (1997, pp. 157-158). Por consiguiente, de acuerdo con Bech “para Merleau-Ponty la intencionalidad corporal equivale a una «significación» virtual que abarca todas las posibilidades que mi cuerpo” (2005, p.196), las cuales, son ejercidas por el yo puedo del cuerpo propio y no por un yo pienso.

En consecuencia, la noción del yo puedo⁵⁵, que Merleau-Ponty rescata de Husserl⁵⁶, se distingue del yo pienso (kantiano) y para nuestro autor; es el yo puedo del cuerpo en la tarea, que, movido por la intencionalidad operante, actúa en un mundo (que ha sido dado por la fe perceptiva) que nosotros presumimos y anticipamos, precisamente porque, no se trata de un conocimiento racional (yo pienso), sino de una presunción donde yo puedo actuar y hacer algo en el mundo. Así lo afirma Merleau-Ponty con este ejemplo:

Y cuando comparamos el trabajo de nuestra mano con el de nuestros dedos, es sobre el trasfondo de una potencia global de nuestro miembro anterior que se distinguen o se identifican, es en la unidad de un «yo puedo» que las operaciones de diferentes órganos aparecen equivalentes. Correlativamente, las «impresiones» proporcionadas por cada uno de ellos no son realmente distintas y solamente entrelazadas por una interpretación explícita, se dan de antemano como diferentes manifestaciones del peso «real», la unidad preobjetiva de la cosa es el correlato de la unidad preobjetiva del cuerpo (1997, p.328).

⁵⁵ Merleau-Ponty rescata la noción del *yo puedo* de la tradición fenomenológica de Husserl, quién entiende este concepto desde un “horizonte potencial” (MC 3, {27}) donde “«yo puedo siempre de nuevo»” (MC 3, {27}). Es para Husserl, el yo puedo el que le da actualidad constante a nuestra propia síntesis del mundo. Así lo explica Husserl: “En todas estas posibilidades entra en juego un «yo puedo» y «yo lo hago», o bien «yo puedo otra cosa que la que hago»; sin perjuicio, por lo demás, de las trabas siempre posibles a esta como a toda libertad” (MC 2, {19}). Husserl, no solo explica esta noción en su obra *Meditaciones Cartesianas*, sino también en Ideas II, donde ejemplifica mejor esta noción: “El yo como unidad es un sistema del “YO PUEDO”. Aquí hay que diferenciar entre el “yo puedo” FÍSICO, el corporal y corporalmente mediado, y el ESPIRITUAL. / Yo tengo dominio sobre mi cuerpo, yo soy quien mueve y puede mover esta mano, etc. Yo puedo tocar el piano. Pero no siempre me sale bien. Lo he desaprendido, he perdido práctica. Yo ejercito mi cuerpo. En las actividades más comunes generalmente no pierdo la práctica. Pero cuando he estado enfermo mucho tiempo acostado, luego tengo que volver a aprender a andar, y rápidamente vuelvo a hacerlo. Pero puedo también enfermarme de los nervios, pierdo el dominio sobre mis miembros, “no puedo”. En este respecto me he vuelto otro” (2005, {§ 59}, p.301).

⁵⁶ Según Landes, “Merleau-Ponty adopta la frase “yo puedo” de Husserl como una forma de describir nuestra experiencia vivida de la intencionalidad corporal” (2013, p. 102). Esta cita es una traducción propia de su versión original en inglés: “Merleau-Ponty adopts the phrase “I can” from Husserl as a way of describing our lived experience of bodily intentionality” (Landes, 2013, p. 102).

En esta línea, para nuestro autor, de lo que trata no es de explicar la autoconciencia y la apercepción, como se ha mencionado anteriormente al revisar la noción del yo pienso kantiano, sino que el yo puedo abre la posibilidad a un mundo donde yo puedo hacer algo (la posibilidad de una acción posible). Esto, evidentemente escapa del terreno del conocimiento, de un yo pienso, que entiende el mundo desde una objetividad determinada y delimitada, y no permite entenderlo desde una perspectiva que no es definitiva, como si lo hace el yo puedo, que amplía el horizonte del mundo para hacerlo inacabado. Por lo tanto, para Merleau-Ponty la manera como el cuerpo se relaciona con el mundo no es la de un *yo pienso tal cosa que*, sino la de un *yo puedo hacer algo que* (1997, p.154).

Además, la esfera del yo puedo, actúa en el cuerpo desde su nacimiento y lo solicita constantemente desde la tarea. Asimismo, actualiza permanentemente a la intencionalidad operante y al esquema corpóreo⁵⁷ en la tarea, es decir, en la medida en que yo soy capaz de hacer algo desde una tarea concreta, el yo puedo da sentido a la intencionalidad y al esquema.

Finalmente, lo virtual está dando sentido a todo este proceso, en la medida en que el yo puedo, al vincularse con las acciones siempre posibles de nuestro cuerpo, le otorga su sentido más auténtico a la virtualidad, como aquel espacio presumido donde través del esquema corpóreo, el conjunto de nuestras “significaciones vividas [hallan su] equilibrio, (...) nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad motriz, los primeros datos de la vista en una nueva entidad sensorial, [y] nuestros poderes naturales alcanzan de pronto una significación más rica que [antes]” (Merleau-Ponty, 1997, p. 170). Sobre este punto Conde señala:

Existe una capacidad intermedia entre el mero estímulo y la representación intelectual más o menos elaborada de ese estímulo, que le permite al sujeto «tomar distancia» con respecto al mundo en que se inscribe y responder en consecuencia a un cierto proyecto motriz que va más allá de los estímulos actuales. Merleau-Ponty habla de un «proyecto motor» o de una «intencionalidad motriz» del cuerpo. En todo caso, ese «tomar distancia» no debe ser leído como una ruptura de nuestro ser-en-el-mundo. (...), porque el desplegamiento de esas potencias motrices y virtuales de nuestro cuerpo es simultáneo a la recepción de los estímulos inmediatos: no se trata de cerrar el flujo de los estímulos recibidos, sino de «procesarlo» y

⁵⁷ Para Merleau-Ponty: “La teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción (...) en cuanto somos del- mundo por nuestro cuerpo, en cuanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo. Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción” (1997, p.222).

reemitirlo con un cierto margen de libertad, con una cierta «amplitud de miras» (Conde, 2007, pp.304-305).

En definitiva, para Merleau-Ponty, lo virtual, al procesar los estímulos desde su potencialidad corpórea entra nuevamente en vínculo con el cuerpo y el mundo, ya que es la virtualidad del cuerpo propio la que nos ubica en una dimensión anticipada, actuante, motriz y productiva, donde el yo puedo del cuerpo propio ejecuta este actuar motivado por la intencionalidad operante.

2.4. La temporalidad de la síntesis transitiva

En sintonía con el pensamiento de Merleau-Ponty, luego de explicada la noción del yo puedo del cuerpo propio, el cual ha revelado la clave de interpretación de lo virtual, diferenciándose de un yo puedo racional y objetivo, a través de su capacidad de actuar en un mundo, que anticipamos porque constantemente yo puedo actuar y hacer algo en él, el propósito de este último apartado será explicar que para Merleau-Ponty, esta noción del yo puedo del cuerpo propio, que da cuenta de lo virtual, expresa una temporalidad que la define la síntesis transitiva y que se manifiesta en un presente vivo. En este sentido, López, siguiendo el razonamiento de nuestro autor resume bien lo que se quiere transmitir en este apartado:

El cuerpo y su expresividad proporcionan el enraizamiento concreto de los campos intencionales, hacen de la conciencia corporal un verdadero «yo puedo» del que emergen las actualizaciones y desde cuya cohesión vivida se despliegan las síntesis de transición. Esta potencialidad se une a la virtualidad corporal, que ya está presente de una forma real, aunque velada en el cuerpo vivido, el cual es centro de acción virtual hacia sí o hacia el exterior, gracias a su intencionalidad (2007, pp. 283-284).

Para Merleau-Ponty, el cuerpo es el que permite que las cosas no se den como simple objetos dispersos y desorientados, precisamente porque al estar orientado al mundo y en constante vínculo con lo sensible da cuenta de una temporalidad⁵⁸, la cual

⁵⁸ Pascal Dupond en su libro (en francés) *Le vocabulaire de Merleau-Ponty (El vocabulario de Merleau-Ponty)*, explica el concepto de temporalidad así. “El capítulo sobre «La temporalidad» es la cima de la Fenomenología de la percepción, la temporalidad es el verdadero nombre del ser porque «nada existe todo se temporaliza» (PP 348); ella está implicada en el sentido del ser del mundo y de la subjetividad porque «el mundo [...] es el medio del tiempo» (Id.) y «la subjetividad es el tiempo el mismo» (PP 278). Ella hace comunicar, a través de la percepción, el orden de la naturaleza y el orden de la historia. Ella es la sutura de lo absoluto (el pensamiento naturalizante o la verdad) y de lo relativo (el pensamiento naturalizado, la facticidad). Ella es el lugar entre el sujeto y el mundo, el alma y el cuerpo, el ego y alter

se define, en términos generales, como el “«campo de presencia» (...) que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá, y la dimensión pasado-presente-futuro” (Merleau-Ponty, 1997, p.280), que considera como dimensión fundamental al mundo y al sujeto y no es posible de comprender a expensas del cuerpo. Su vínculo con él representa su implicación en la apertura global del cuerpo al mundo (vínculo del cuerpo con lo sensible) por la fe perceptiva y la intencionalidad operante, que dan cuenta de su orientación al mismo. Por esta razón la temporalidad es instituida o natural, y por lo mismo representa un pasado. Sin embargo, también es histórica porque para Dupond “el tiempo histórico, << [objetivo] (...) que existe parte por parte no sería el mismo sentido (sospechado) si no fuera desarrollado en un tiempo de la historia que se proyecta del presente viviente hacia un pasado y hacia un futuro⁵⁹>>” (2001, p. 58). Ambos, para este autor, siempre van unidos bajo la articulación de la percepción:

Merleau-Ponty distingue, nunca sin embargo separarlos, el tiempo natural y el tiempo histórico. El tiempo natural es <<el tiempo de la naturaleza con la cual nosotros coexistimos>> (PP 517), pero él no es extraño a la subjetividad, del cual él es <<un boceto natural>> (PP 517), porque no hay en rigor tiempo en las cosas (PP 471) y que el tiempo <<tiene necesidad de una síntesis>> (PP 475). (...). La percepción es entonces una bisagra de la temporalidad⁶⁰ (2001, p. 58).

En esta línea, para Merleau-Ponty la temporalidad no solamente da a conocer un presente, sino que se remonta a un pasado, va hacia el futuro (lo presupone) y

ego. Ella no está en las cosas o no es un derrame de las cosas independiente de la consciencia, sino que la consciencia no es tampoco un poder soberano de constitución del tiempo, ella no domina el tiempo, ella no es la autora del tiempo, ella es la toma en este tiempo que no surge sin ella, sin embargo tampoco por ella. La temporalidad es entonces <<campo de presencia>>, es decir, es indivisiblemente dimensión del mundo y dimensión del sujeto” (2001, pp. 57-58). El fragmento anterior es una traducción propia del francés al castellano: “Le chapitre sur « La Temporalité » est le sommet de la Phénoménologie de la perception. La temporalité est le véritable nom de l'être, car « rien n'existe, tout se temporalise » (PP 383) ; elle est impliquée dans le sens d'être du monde et de la subjectivité, car « le monde [...] est le noyau du temps » (Id.) et « la subjectivité est le temps lui-même » (PP 278). Elle fait communiquer, à travers la perception, l'ordre de la nature et l'ordre de l'histoire. Elle est la suture de l'absolu (la pensée naturante ou la vérité) et du relatif (la pensée naturée, la facticité). Elle est le lien entre le sujet et le monde, l'âme et le corps, l'ego et l'alter ego. Elle n'est pas dans les choses ou n'est pas un écoulement des choses indépendant de la conscience, mais la conscience n'est pas non plus un pouvoir souverain de constitution du temps, elle ne surplombe pas le temps, elle n'est pas l'auteur du temps, elle est prise dans ce temps qui ne surgit pas sans elle, mais non pourtant par elle. La temporalité est donc « champ de présence », c'est-à-dire et indivisible ment dimension du monde et dimension du sujet” (2001, pp. 57-58).

⁵⁹ “Le temps historique «[objectif] (...) et existe partie par partie ne serait pas même soupçonné s'il n'était enveloppé en un temps historique qui se projette du présent vivant vers un passé et vers un avenir» (PP 384)” (Dupond, 2001, p. 58). La traducción es propia.

⁶⁰ “Merleau-Ponty distingue, sans jamais pourtant les séparer, le temps naturel et le temps historique. Le temps naturel est « le temps de la nature avec lequel nous coexistons » (PP 517), mais il n'est pas étranger à la subjectivité, dont il est une « ébauche naturelle » (PP 517), puisqu'il n'y a pas à la rigueur de temps dans les choses (PP 471) et que le temps « a besoin d'une synthèse » (PP 475). (...) La perception est donc une charnière de la temporalité” (Dupond, 2001, p. 58). La traducción es propia.

actualiza constantemente nuestro presente. A este movimiento de la temporalidad Merleau-Ponty lo denomina síntesis transitiva, “porque puedo, retrocediendo en el futuro, remitir al pasado inmediato el primer ataque del mundo contra mis sentidos, y orientarme hacia el objeto determinado como hacia un futuro próximo” (1997, p.254). Asimismo, esta orientación hacia un futuro es una precepción continuada o transitiva porque representa una sucesión de eventos, la misma que es ejecutada en un presente vivo, cuya precepción actúa en medio de un pasado que retoma y un futuro que programa (1997, p.346).

De esta manera, para Merleau-Ponty es “en el presente vivo, que hay que efectuar la síntesis” (1997, p.146), la cual, revela una dinámica en la que la temporalidad del cuerpo está constantemente apoyada sobre una percepción anterior y donde la percepción posterior recoge las percepciones anteriores y las corrige. Este proceso está envuelto en una convicción absoluta; que todas estas percepciones (síntesis transitiva) pertenecen al mismo mundo. Asimismo, la que hace que todo este proceso tenga una unidad es la fe perceptiva porque pone en evidencia que hay un solo mundo a pesar de todos los cambios que ocurren en la síntesis transitiva bajo la estructura de la figura sobre un fondo. Para explicar este punto, cito un ejemplo que Merleau-Ponty menciona en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*:

Si ando por una playa hacia un barco embarrancado, y si su chimenea o su arboladura se confunden con el bosque que bordea la duna, habrá un momento en que estos detalles se unirán vivamente con el barco soldándose a él mismo. A medida que me acercaba no percibí aquellas semejanzas o proximidades que acabarían reuniendo en un diseño continuo la superestructura del barco. Sólo experimenté que el aspecto del objeto iba a cambiar, que algo acechaba en esta tensión, como en las nubes acecha la tormenta. De pronto el espectáculo se reorganiza dando satisfacción a mi imprecisa espera. Luego, como justificación del cambio reconozco la semejanza y la contigüidad de lo que llamo los estímulos —o sea, los fenómenos más determinados, obtenidos a corta distancia, y de los que yo compongo el mundo “verdadero” “¿cómo no vi que estos elementos leñosos formaban cuerpo con el barco? Y sin embargo eran de un mismo color, se ajustaban muy bien a su superestructura”. Pero estas razones de bien percibir no estaban dadas como razones antes de la percepción correcta. La unidad del objeto se funda en el presentimiento de un orden al acecho que, de pronto, dará respuesta a unos interrogantes sólo latentes en el paisaje, resuelve un problema que solamente estaba planteado bajo la forma de vaga inquietud, organiza unos elementos que no pertenecían hasta entonces al mismo universo (1997, p.39).

Para Merleau-Ponty, en este ejemplo, se revela el tema central de la virtualidad y la explicación de la síntesis. Así pues, el movimiento del cuerpo en la tarea —que se hace evidente desde su relación con el mundo—devela la funcionalidad de la síntesis transitiva: el sujeto, en la medida en que se acerca a la playa va percibiendo un bosque, que en realidad, es un barco embarrancado. De esta manera, solo es capaz de reducirse a

experimentar que algo podía cambiar en el horizonte. El sujeto sigue caminado y al acercarse más al horizonte, se da cuenta de que lo que percibe se reorganiza sin tregua (esto es la síntesis transitiva), satisfaciendo así ansiosa espera (1997, p.39), ya que los objetos que aparecen no son simples sensaciones o impresiones, sino que revelan una unidad adquirida por esta síntesis transitiva.

Hasta aquí, siguiendo con el ejemplo de Merleau-Ponty, el cuerpo inmerso en su temporalidad⁶¹ recién podrá percibir las cosas que tienen su fondo (soporte) en el mundo, en la medida en que la síntesis transitiva se apoya en una primera percepción que es anterior (pasado) a la actual (presente), y donde la percepción posterior (futuro) va a recoger las anteriores y al hacerlo las corrige, Sobre este punto es posible afirmar según Haour que:

Quizá ahora podamos entender mejor lo que significa la *síntesis transitiva*: el cuerpo *fenomenal* retoma la oferta de lo sensible y, animado por el presente que *él es* del mundo, la dispone, *de golpe*, en la estructura figura-fondo, pero no *sin una suerte de ajuste*. Este ajuste ha *madurado* gracias a la adaptación del cuerpo y a la movilización de su espacio hacia esa oferta que ha pasado de lo vago a lo determinado (figura) sobre un fondo de indeterminación que es el resto del paisaje. Yo siempre presumo este paisaje como mundo mío por la fe perceptiva, aun cuando, por mi atención, queda colocado detrás de la figura. En esta percepción, lo que mi cuerpo percibe es verdaderamente *la cosa*. No percibe una *apariciencia*, una *impresión* o una sensación (2010, p.106).

Así pues, la síntesis transitiva, para Merleau-Ponty transmite su propio movimiento en la medida en que el cuerpo propio, que retoma lo sensible en la tarea, la cual organiza al esquema corpóreo, es movilizado a través de la intencionalidad para actuar en el mundo desde su yo puedo. Este, a su vez, expresa la temporalidad de la síntesis transitiva para responder a la oferta de lo sensible, la cual, le revela al cuerpo una serie elementos expuestos en un paisaje, los cuales se organizan y articulan en la estructura figura-fondo.

⁶¹ Pascal Dupond explica el concepto de temporalidad ahora en relación al concepto de *verdad* y *síntesis transitiva* donde señala lo siguiente. “La temporalidad es también el asiento de la verdad. El poder de producir lo verdadero o una <<conquista para siempre>> por la expresión se anuncia en el tiempo que <<de ello nos ofrece el primer modelo>> (PP 450), porque <<el tiempo verdadero>>, <<se mantiene siempre>> (PP 451), él es la dimensión donde cada evento recibe <<un lugar inalienable>> (PP 450): <<aquello que nosotros hemos vivido es y permanece perpetuamente para nosotros, el viejo toca su infancia. Cada presente que se produce se hunde en el tiempo y busca la eternidad>> (Id.)” (Dupond, 2001, pp. 58-59). Este fragmento es una traducción propia del francés al castellano. “La temporalité est aussi l'assise de la vérité. Le pouvoir de produire du vrai ou un « acquis pour toujours » par l'expression s'annonce dans le temps qui « nous en offre le premier modèle » (PP 450), car « le temps véritable » « maintient tout » (PP 451), il est la dimension où chaque événement reçoit « une place inaliénable » (PP 450) « ce que nous avons vécu est et demeure perpétuellement pour nous, le vieillard touche à son enfance. Chaque présent qui se produit s'enfonce dans le temps et prétend à l'éternité » (Id.)” (Dupond, 2001, pp. 58-59).

De este modo, para Merleau-Ponty se produce un vínculo entre el yo puedo del cuerpo y el paisaje. Así pues, el cuerpo, desde su propia motricidad original, no la de un yo pienso, sino la de un yo puedo, diferencia, desde la síntesis transitiva, lo que aparece en un primer plano y lo que se da en uno posterior, es decir, lo que se muestra en la estructura figura-fondo (1997, p.154).

Este proceso ocurre, ya que, para Merleau-Ponty, el yo puedo del cuerpo propio, en su relación con el paisaje puede, desde su potencialidad motriz, producir esta estructura figura-fondo donde lo que destaca sobre la figura, ya no es un el fondo, sino él mismo. De esta forma, el yo puedo del cuerpo se orienta al mundo a través de la síntesis transitiva, que organiza la variedad de percepciones que se están dando constantemente. Al mismo tiempo, la fe perceptiva, en tanto da cuenta de que solo hay un mundo a pesar de esta diversidad de percepciones, refleja que cada percepción forma parte de un todo, es decir, el paisaje mismo, ya organizado y especializado que nos devuelve a lo original, a saber a la relación original con el mundo (lo pre-reflexivo).

Por lo tanto, a partir de lo expuesto, podríamos sostener que para Merleau-Ponty, el cuerpo, a través de la síntesis transitiva, ordena la colección de percepciones que capta por lo sensible para darle, a través de la tarea, una significación en el mundo a partir de una estructura figura-fondo, reconociéndola por la diferenciación *semejanza-contigüidad*, que nuestro autor ha explicado en su ejemplo sobre la playa (1997, p.39).

Siguiendo el hilo de esta reflexión, es posible mencionar un último punto relevante para nuestra investigación. Para Merleau-Ponty, la síntesis transitiva está en relación con lo virtual, en la medida en que esta refleja una noción de posible porque, al estar constituido por la síntesis transitiva, esta siempre deja abierto un futuro por descubrir (posible). Además, en la medida en que el movimiento temporal del presente vivo se da a través de la síntesis transitiva, para Merleau-Ponty, la virtualidad se está ejerciendo en este presente vivo. Asimismo, esta, permite que el cuerpo, movido por la intencionalidad operante y habiendo retomado lo sensible en la tarea, la cual pone en sinergia sus dispositivos sensibles y motores articulados en el esquema corpóreo, sienta continuamente la necesidad de actuar (yo puedo) en un mundo que nosotros siempre presumimos y anticipamos. Así lo afirma, el filósofo:

Cada estimulación corpórea (...) despierta, en lugar de un movimiento actual, una especie de «movimiento virtual»; la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una

tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico. (...). Cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la consciencia un hormigueo de intenciones que van, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto (1997, pp.125-126).

En síntesis, de acuerdo con el planteamiento de Merleau Ponty, es posible entender lo virtual desde su relación homóloga con la síntesis transitiva, en donde se manifiesta la dimensión temporal del cuerpo que parte desde un presente que se proyecta y anticipa hacia el futuro, pero que recupera todo el pasado. Dicho en sus palabras: “el tiempo sigue siendo el mismo porque el pasado es un antiguo futuro y un presente reciente, el presente un pasado próximo y un futuro reciente, el futuro un presente e incluso un pasado por venir” (1997, p.429). En tal sentido, lo virtual, no solo es lo anticipado (futuro), sino todo el pasado que es recuperado por el presente. En efecto, lo virtual envuelve un solo presente, que se reorganiza a sí mismo, que asume el pasado, el presente vivo y anticipa el futuro. Por lo tanto, la virtualidad condensa estos tres tiempos. Hay un horizonte de pasado y de futuro, que solamente están tomando consistencia a partir del presente. Esto lo aclara Merleau-Ponty en esta cita:

Como mi presente viviente abre hacia un pasado que, con todo, ya no vivo y hacia un futuro que todavía no vivo, que tal vez no viviré nunca, también puede abrir a unas temporalidades, que yo no vivo, y tener un horizonte social, de modo que mi mundo se encuentre ampliado a la medida de la historia colectiva que mi existencia privada reanuda y asume. La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente pre-objetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo, eso es, el punto de inyección de las «explicaciones» en lo que de legítimo tienen éstas... y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad (1997, p.440).

En definitiva, tras haber revisado las nociones fundamentales de la fe perceptiva, de la intencionalidad operante, de la tarea, del esquema corpóreo, del yo pienso, del yo puedo y de la temporalidad de la síntesis transitiva, la idea fundamental de este planteamiento ha sido revelar que para Merleau-Ponty, la noción de lo virtual, se entiende desde su condición de espacio presupuesto y anticipado de forma global por la fe perceptiva. Además lo virtual forma parte de nuestro presente cotidiano porque está atravesado por la temporalidad de la síntesis transitiva de nuestro cuerpo que se ejerce en un presente vivo.

En este sentido, para dar cuenta de este razonamiento se ha explicado, en términos de nuestro autor, que el cuerpo propio está abierto y orientado hacia el mundo a través de la fe perceptiva y la intencionalidad operante, a partir de la cual, articula el mundo en una estructura figura-fondo por medio de su tarea (la cual organiza al esquema corpóreo), y expresa su capacidad de actuar a través de la noción del yo puedo,

la misma que se diferencia de un yo pienso racional y representa la clave de interpretación de lo virtual. Por consiguiente, esta noción del yo puedo del cuerpo propio se da a través de la temporalidad de la síntesis transitiva que se ejerce en el presente vivo.

Con todo, la noción de lo virtual, cuyo sentido potencial, reafirma la noción de existencia en un presente vivo. Así pues, para Aristóteles, por ejemplo, como se señaló en la introducción, la semilla de un árbol es virtual porque es potencialmente posible que llegue a ser un árbol. Esto se debe, según López a que “lo virtual siempre está en potencia. Por eso, Merleau-Ponty hablaba más de «potencialidad» que de «virtualidad » para indicar lo posible, aunque operante en su latencia” (2007, p.279). Esto, porque si bien es cierto, para Merleau-Ponty lo virtual reafirma el presente vivo, lo reafirma, desde su ser posible⁶² que hace operante al cuerpo desde la temporalidad de la síntesis transitiva y en relación constante con el mundo.

Finalmente, tras haber aclarado cómo lo virtual, en tanto espacio presumido, es condición de posibilidad para que el cuerpo pueda desplegar todas su potencialidades motrices y virtuales, y de esta manera dar sentido a nuestra existencia, a nuestro ser al mundo, en un presente vivo, ahora es preciso considerar en el siguiente capítulo su aspecto existencial e intersubjetivo.

⁶² Para Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*, lo virtual se identifica con la noción de posible. Así lo manifiesta López: “Lo virtual es, asimismo, lo posible como otro ingrediente del mundo actual, “*como realidad general*”, cuyo sentido es la significación total que existe en el infinito: la suma de representaciones productivas y de sentido [que se desprenden de la actividad corporal]” (2016, p. 325). Noción que se ha sido revisada a lo largo de este apartado y que compromete toda la presente investigación.

CAPÍTULO III: LA DIMENSIÓN DEL OTRO COMO POSIBLE

PARA MÍ

En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador. Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento en mi campo trascendental, ni tampoco yo en el suyo; somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo (Merleau-Ponty, 1997, p.366).

Después haber analizado el concepto de lo virtual en relación a los aportes fenomenológicos que este le atribuye a la percepción, dejando en claro cómo su dimensión potencial se expresa en el presente vivo, ahora es pertinente discutir, cómo lo virtual permite seguir comprendiendo las distintas dimensiones de lo que Merleau-Ponty denomina existencia, esta vez, a partir de la dimensión corporal del otro como posible para mí en relación permanente con un mundo y un actuar compartido. Esto será abordado desde dos perspectivas: la intercorporalidad y el anonimato, y la comunicación muda entre dos comportamientos desde el ejemplo merleauPontiano de la relación entre el padre y el hijo.

Para Merleau- Ponty, la dimensión del otro solo es posible de ser comprendida desde lo pre-reflexivo⁶³, donde se privilegia lo sensible, porque ha sido recuperado por el cuerpo para trasmitirlo y expresarlo a otro. De aquí se desprende toda su propuesta intersubjetiva que abarca la intercorporalidad, la comunicación muda y lo virtual,

⁶³ En rigor, de lo que se trata es que la filosofía pre-reflexiva asegure que podamos encontrarnos con otro comportamiento en su totalidad, con todos sus beneficios. De esta manera, quién aparece para mí no soy yo mismo, sino el otro como significación pre-intelectual, ya que resulta imposible captar al otro en otro sentido. Con todo, esto es posible para Merleau-Ponty, gracias a la intencionalidad operante, ya que sí “adivinamos aquí un modo de percepción distinto de la percepción objetiva, un género de significación distinto de la significación intelectual, una intencionalidad que no es la «pura consciencia de algo»” (1997, p.173).

aspectos que se explicarán a lo largo de este capítulo. Sin embargo, tal como se evidencia en la cita inicial, su planteamiento pre-reflexivo se diferencia de la noción del otro heredada del intelectualismo (Descartes, Kant, Husserl)⁶⁴, porque este último, señala Merleau-Ponty, “ignora el problema del otro, así como el problema del mundo, [...] careciendo el otro también de ecceidad⁶⁵, de lugar y de cuerpo” (1997, p.12)⁶⁶.

En este contexto, el objetivo del presente capítulo es revelar, de acuerdo con Merleau-Ponty, que lo virtual va a expresar ahora la posibilidad, a través de la cual, estamos, desde la motricidad y el yo puedo de nuestro cuerpo propio, significando, transformando y anticipando el mundo, porque otro también puede hacer lo mismo, en tanto pertenece a un mismo mundo que ambos compartimos y anticipamos.

En este sentido, el recorrido que se pretende explicar en este capítulo, que responde a la reflexión de nuestro autor en el capítulo “El otro y el mundo humano” de la *Fenomenología de la percepción*, implica lo siguiente: para Merleau-Ponty, en la medida en que estamos en constante relación con el mundo a través de nuestros cuerpos existimos en relación con otros por medio de nuestra intercorporalidad⁶⁷. Esta se

⁶⁴ La intención de este apartado no pretende abarcar y explicar a profundidad la crítica de Merleau-Ponty a la concepción intelectualista del *otro* (Descartes, Kant, Husserl), sino explicar su propuesta pre-reflexiva sobre esta noción. Respecto a la crítica de Merleau-Ponty a esta tradición Leonardo Verano en su artículo *El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty* señala: “El problema no radica propiamente en comprender cómo es posible que *existan* para nosotros —sujetos— los otros, esto es, cómo es posible que de alguna manera “salgamos” de nosotros mismos —de la esfera del yo o del nosotros— para tener la experiencia de los demás. En esto consiste la crítica de Merleau-Ponty a Husserl y a Descartes, especialmente en la Quinta Meditación Cartesiana. La necesidad de explicar una “salida” del sujeto se da justo porque el problema del otro está desde el principio mal planteado, en el sentido que la primacía del Cogito cartesiano plantea, de entrada, una dualidad que hace imposible comprender el acceso al otro. Ver al respecto: *La Conscience et l’acquisition du langage*, en: (Merleau-Ponty, 1964c: 238-239)” (2012, p.254).

⁶⁵ Según la Enciclopedia de Filosofía Garzanti, el concepto ecceidad, se remite a la palabra haecceidad que significa: “haecceidad, término introducido en el lenguaje filosófico por Duns Scoto para indicar la perfección que se realiza en cada ser cuando pasa de la condición de naturaleza específica a la de naturaleza individual. La haecceidad es el enriquecimiento ontológico que se da con dicho paso de la especie universal (*natura comunis*) al individuo único e irrepetible” (Boni, L., & De Dominicis F., & Riganti, A., & Rossi, T., 1992, p. 408).

⁶⁶ Crítica que fue explicada en el subcapítulo del primer capítulo de esta investigación; *El intelectualismo y el empirismo*.

⁶⁷ Merleau-Ponty retoma el concepto de “intercorporalidad” de Husserl. Este aspecto es explicado en detalle por García: “Siempre y esencialmente se es un cuerpo entre otros, por cuanto un cuerpo es necesariamente nacido de otro cuerpo y se alimenta de otros cuerpos: el cuerpo está [en relación] con los otros cuerpos, dirá Merleau-Ponty. En la quinta Meditación, sin embargo, Husserl se refiere más bien a esta “intercorporalidad” desde el punto de vista de lo que luego se llamará la “transposición del esquema corporal”, es decir, el modo en que vivo las conductas corporales del otro en mi cuerpo. De cualquier modo, queda claro que el yo trascendental está, en virtud de ser cuerpo, contaminado ontológicamente por los otros —Husserl dice “contagiado”, “solapado” o “entretejido” con los otros— y es desde siempre *miembro* de una comunidad trascendental que tiene como correlato un mundo inter-constituido. La

expresa en un plano pre-reflexivo, y, a partir de la cual, nos sentimos parte de otros comportamientos que constituyen nuestra idea de mundo anónimo, en tanto nos constituimos como cuerpos anónimos de la percepción (1997, p.365).

Asimismo, para Merleau-Ponty, esta intercorporalidad permite que, dentro de este mundo común y anónimo, el otro sea posible para mí a través del lenguaje, que se manifiesta, no como ejercicio racional y lingüístico, sino desde la comunicación muda, aquella que logra transmitirse porque, al yo anticipar el mundo descubro que otro también se anticipa al mismo mundo donde mis gestos son posibles de ser comprendidos para otro (1997, pp. 362-378). Finalmente, lo virtual aparece en esta anticipación como posibilidad significativa donde yo puedo, a partir de mis gestos, transformar algo dado, en ese mundo compartido, en algo que yo mismo significo a mi estilo. Así lo expresa Haour, en términos de Merleau-Ponty:

El gesto del otro es *comprendido* por mí (...) porque mi propia función de anticipación —que me permite asumir el mundo sensible y henchirlo [llenarlo] de virtual— me descentra de mi medio privado y me hace disponible para ese gesto como una forma de *ser en el mundo posible* para mí, aun cuando esa forma no es la mía (2010, p. 162).

Así pues, para Merleau-Ponty, *el otro*, no es el otro entre dos conciencias, sino una manera de tratar este mundo donde *el otro* anticipa⁶⁸ este mismo mundo de manera distinta a la mía, pero *posible* para mí (Haour, 2010, p.162). Esto sucede para Haour porque ambos compartimos la misma pertenencia al mundo⁶⁹, y porque los gestos del otro son posibles de ser comprendidos por mí en una muda comunicación:

distancia de esta interconciencia respecto del *ego* cartesiano se hace extremadamente evidente en la afirmación husserliana tardía de que sólo de un modo equívoco puede seguir llamándose “yo” a la conciencia trascendental: “*El yo que alcanzo en la epojé*, el mismo que sería el ‘ego’ en la reinterpretación crítica y mejoramiento de la concepción cartesiana, *se llama en realidad ‘yo’ sólo por equivocación* [...]. [Es necesario hablar de] una intersubjetividad trascendental que constituye el mundo [...] en el cual yo de nuevo aparezco, pero ahora como ‘un’ yo trascendental entre los otros”. Hablar todavía de “yo” es una “equivocación necesaria” por la que pasa la investigación fenomenológica, dirá Husserl en otro texto, hasta que más tarde esta investigación devela “que el yo del curso primigenio es el yo absoluto *que en sí lleva [...] a los otros yoes*” y a su propio pasado” (2012, pp. 54-55).

⁶⁸ “(...) soy únicamente una presunción, una anticipación de mí mismo que se hace en el mundo-, puedo aceptar que, dentro de otro cuerpo vivo, *es posible que exista* una anticipación idéntica (...) porque reconozco un parentesco, entre este comportamiento y el mío, en el modo de tratar *un mismo mundo*: que ni el uno ni el otro llegan a *totalizar*” (Haour, 2010, pp. 47-48).

⁶⁹ Merleau-Ponty, en el capítulo *La percepción del otro y el diálogo* de su libro *La prosa del mundo*, explica este punto: “es precisamente esa pertenencia lo que se halla en juego y de la que precisamente hay que dar cuenta” (2015, p. 137). Asimismo, añade: “lo que hace que yo sea único, mi propiedad fundamental de sentirme, tiende paradójicamente a difundirse; precisamente porque soy totalidad es por lo que soy capaz de poner en el mundo a otro y de verme limitado por él (...) como ser a mis ojos sólo lo

La comunicación por el gesto (...) es el *medio de aquello que es sentido, es el medio de la percepción*. El sentido principal de este *nivel* silencioso nos señala que el mundo sensible – presunto y anticipado por estas dos conductas– permite que ambas se perciban sin el giro del entendimiento–. En el *nivel siguiente* la comunicación *muda* pasa al ámbito de la palabra⁷⁰ (2010, p.161).

Ahora bien, esta pertenencia a un mismo mundo es posible, para Merleau-Ponty, gracias a una generalidad primera, que es la base anónima de toda la corporalidad humana, la cual, nos permite abrirnos constantemente al mundo de manera semejante, sin distinción entre unos y otros, en tanto que compartimos el mismo mundo (1997, p. 369). En tal sentido según nuestro autor, “si el Yo que percibe es verdaderamente un Yo, no puede percibir a otro; [en cambio] si el sujeto que percibe es anónimo, el otro (...) que percibe lo es igualmente” (1997, p.367). De esta manera, es la experiencia del yo y el tú que se constituyen sobre la base del anonimato, y no la individualidad impersonal del yo. Por consiguiente, de acuerdo con nuestro autor, el anonimato nos permite percibir al otro sobre la base de esta generalidad primera.

Ahora bien, para Merleau-Ponty, en la naturaleza de nuestras expresiones opera una diferenciación de unos con otros, de nuestro propio yo en relación al otro:

Percibo al otro como comportamiento, por ejemplo percibo el dolor o la ira del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin tomar nada prestado de una experiencia «interna» del sufrimiento o de la ira, y porque el dolor y la ira son variaciones del ser-del- mundo, indivisas entre el cuerpo y la consciencia, y porque se plantean así en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenomenal, como en mi propia conducta tal como se me ofrece. Pero, en definitiva, el comportamiento del otro e incluso las palabras del otro no son el otro. El dolor y la ira del otro nunca tienen el mismo sentido exacto para él y para mí. Para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas (1997, p.367).

Sin embargo, esta distinción, no anula el anonimato, sino que le da un nuevo empuje a partir de la constitución de una comunicación muda basada en gestos, los mismos que representan el “impulso de comunicación con el mundo y con el otro, por el cual los individuos emergen desde lo anónimo de la percepción (...) [para emitir] una generalidad *segunda*” (Haour, 2010, p. 239).

En tal sentido, esta “generalidad segunda” o social, a diferencia de la primera, va a representar la sedimentación de nuestras acciones culturales como la expresión de alguien, de algunos, de muchos, que se conservan a través de la base cultural de

alcanza si accede, directamente o no, a mi campo, si aparece en el balance de mi experiencia, si entra en mi mundo, lo que quiere decir que todo lo que es verdadero es mío, así como también que todo lo que es mío es verdadero” (2015, p. 137).

⁷⁰ Este último aspecto se explicará en el último capítulo de la presente investigación.

cualquier individuo que pertenece a un mismo grupo. <. En definitiva para Merleau-Ponty,

El otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo en el que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción (1997, p.365).

Anonimato que, al expresarse a partir de ambas generalidades, se abre a lo anticipado o presumido –aquella característica de la percepción donde aparece el gesto, el lenguaje y la palabra–, a lo que está detrás de las cosas, un posible, un virtual.

3.1. La intercorporalidad y el anonimato

Un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones (Merleau-Ponty, 1997, pp. 363-364).

Para Merleau-Ponty, este ejemplo revela la relación originaria que el padre y el hijo tienen con el mundo, en tanto ambos están abiertos a él por la fe perceptiva. Asimismo, este mundo es compartido y común para ambos porque participan de él como individuos anónimos de la percepción cuyos cuerpos se expresan como una totalidad compartida (1997, p.365), aquel anonimato o generalidad que surge de sus propias percepciones originarias y pre-reflexivas del mundo, las cuales, anteceden sus propias individualidades reflejando sus capacidades de apertura a lo que no está, a lo anticipado o presumido. Es decir, a aquel mismo instante en el que nacieron y donde se sintieron cuerpos, cuya piel fue la misma que la del mundo.

Ahora bien, esta idea de mundo, tal como la vive el cuerpo del bebé y en cuyo fondo se destaca y percibe el comportamiento del padre, tiene su origen en la intencionalidad operante, la cual, representa el empuje que lanza el cuerpo del hijo al mundo para vincularlo con él, y, al mismo tiempo, lo une con la corporalidad del otro, en este caso, del padre. Lo mismo ocurre con el cuerpo del padre. Para Merleau-Ponty, es por esta intencionalidad operante que es posible entender el mundo no como algo

privilegiado y reservado solo para el bebé o su progenitor, sino que está abierto siempre para el otro (1997, p. 364).

De esta manera para Merleau-Ponty, el bebé, a través de la mímica juguetona de su padre de morder sus deditos, percibe sus intenciones en su cuerpo propio. Asimismo, el cuerpo del bebé acoge las intenciones del cuerpo del padre como si fuera el suyo (1997, p.364). Esto ocurre, porque hay una relación originaria que los cubre y un campo común (el mundo), que permite que las expresiones corporales del padre no engañen al hijo. Así lo explica el fenomenólogo de la percepción:

El «mordisco» inmediatamente tiene para él una significación intersubjetiva. Percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo con el suyo, y de ahí mis intenciones en su cuerpo. Las correlaciones observadas entre mis mímicas y las del otro, mis intenciones y mis mímicas, pueden proporcionar, sí, un hilo conductor en el conocimiento metódico del otro y cuando la percepción directa falla, pero no me enseñan la existencia del otro. Entre mi consciencia y mi cuerpo tal como lo vivo, entre este cuerpo fenomenal y el del otro, cual lo veo desde el exterior, existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema. La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y que mi subjetividad arrastra su cuerpo tras sí (1997, p.364).

Asimismo, esta corporalidad compartida entre ambos puesta en evidencia por la intencionalidad operante, es posible por la “Naturaleza” que permite la existencia del otro desde su ser en el mundo⁷¹. Para Bech, en términos de Merleau-Ponty, la naturaleza se muestra como una totalidad donde los objetos y las personas de la realidad se presentan en su forma más original y primitiva como elementos comunes para otros (2005, p.170). Esta, a su vez, expresa la intercorporalidad entre individuos donde los cuerpos se constituyen pre-reflexivamente antes de toda objetividad y certeza empírica. Así lo manifiesta Bech:

En sus lecciones sobre la naturaleza, Merleau-Ponty la concibe como la intercorporalidad desprovista de confines propios que «Se extiende a los otros porque éstos se me aparecen como "otros cuerpos", a los animales porque los contemplo como variantes de mi corporalidad, y en definitiva a los propios cuerpos terrenales, porque los reintegro en la sociedad de los vivos». En la naturaleza, por consiguiente, explora Merleau-Ponty la «"preconstitución" corporal» que gobierna toda clase de entes, de manera que todos los «otros cuerpos », sin exceptuar los animales y las cosas, son considerados ahora como las «variantes» de una única «intercorporalidad»." (2005, p.172).

⁷¹ De lo que se trata en este punto, tal como lo expresa Merleau-Ponty en *La prosa del mundo*, es de resaltar y “despertar una relación carnal con el mundo y con el otro, que no es un puro accidente sobrevenido desde fuera a un puro sujeto de conocimiento (¿cómo podría éste acogerle?), "un contenido" de experiencia entre muchos otros, sino nuestra inserción primera en el mundo y en la verdad” (2015, p. 135).

Por lo tanto, retomando el ejemplo de este análisis, es posible afirmar, en términos de Merleau-Ponty, que los cuerpos del padre y su hijo, en la medida en que están abiertos al mundo por la fe perceptiva, vinculados el uno con el otro por la intencionalidad operante, forman parte de la naturaleza. Esta, a su vez, permite que se de una intercorporalidad compartida e intersubjetiva entre ambos, aquella que va a expresarse de forma evidente en la acción misma del mordisco, es decir, cuando el padre muerde los dedos de su hijo, y este lo imita. Como señala García, en términos de Merleau-Ponty: “el yo sólo existe como cuerpo entre otros cuerpos y toda experiencia es básicamente vivida corporal e intercorporalmente” (2012, p.119).

Ahora bien, para Merleau-Ponty, el mordisco del papá que el niño reproduce no es consecuencia de una racionalidad, sino de una experiencia silenciosa y anónima sobre la cual el niño puede construir su propio procedimiento de conocimiento del otro (1997, p.364). Su cuerpo no representa un objeto⁷² para el papá, ni viceversa, porque ambos son comportamientos que no se reducen a una simple comprobación empírica, ni a “relaciones funcionales del tipo de las que la física establece” (Merleau-Ponty, 1997, 361), sino que constituyen una relación pre-personal y anónima el uno para el otro. De esta manera, aquello que el papá o el hijo perciben en el mundo es posible a través del comportamiento del otro. En tal sentido, para Merleau-Ponty, el proceso intercorporal implica una sintonía anónima entre las intenciones del cuerpo del papá y de su hijo que se extienden sin límite recreando una forma particular, en la que cada uno puede, en armonía con el otro, relacionarse con el mundo. Así lo expresa nuestro autor:

Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; (...) el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez (1997, p.365).

⁷² Para Merleau-Ponty “si el cuerpo del otro no es un objeto para mí, ni el mío para él, si ambos son unos comportamientos, la posición del otro no me reduce a la condición de objeto en su campo, mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío. El otro nunca es por completo un ser personal, si yo lo soy absolutamente y me capto en una evidencia apodíctica. Pero si en mí mismo encuentro, por reflexión, con el sujeto perceptor, un sujeto prepersonal dado a sí mismo, si mis percepciones no dejan de ser excéntricas respecto de mí como centro de iniciativas y de juicios, si el mundo percibido sigue en un estado de neutralidad: ni objeto verificado, ni sueño reconocido como tal, luego todo lo que aparece en el mundo no está inmediatamente expuesto ante mí y puede figurar en el comportamiento del otro” (1997, p. 365).

Por consiguiente, esta experiencia anónima que el padre vive con su hijo, la cual antecede sus propias historias, los sitúa como cuerpos dentro de un mismo fondo que es la naturaleza, donde sus experiencias perceptivas, incluso desprovistas de conocimiento (totalmente anónimas), van a poder integrarse como prácticas auditivas, táctiles y oculares porque ambos comparten un mismo mundo. De esta manera, para Merleau-Ponty, en tanto cuerpos, se sienten parte de otros comportamientos que constituyen y alimentan su propia noción de mundo común o habitual:

No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa (...) El mundo cultural es entonces ambiguo, pero está ya presente (...). En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato. Uno se sirve de la pipa para fumar, de la cuchara para comer, del timbre para llamar, y es por la percepción de un acto humano y de otro hombre que la del mundo cultural podría verificarse (1997, pp.359-360).

En este contexto, para Merleau-Ponty “el primer objeto cultural, aquel por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento” (1997, p. 360). De aquí, que el bebé pueda, a través de su cuerpo, no solo imitar el comportamiento de su padre, sino captarlo para poder reproducirlo. Este proceso, que inicia, como ya se ha mencionado, en el mordisco, donde el padre se hace evidente a su hijo por su propio comportamiento, es posible ya que la adquisición de un comportamiento presupone la relación de estímulo y respuesta que experimenta el bebé desde su nacimiento⁷³. Asimismo, esta relación, se da en la interacción intercorporal entre el papá y el hijo, y, a través del vínculo que ambos tienen con su medio físico y social.

⁷³ Para dar cuenta de la relación estímulo respuesta es pertinente citar el análisis que realiza Mansilla en su tesis *La génesis del individuo en Maurice Merleau-Ponty: Un análisis fenomenológico de la primera infancia*, a partir del ejemplo de Winnicott sobre la relación originaria entre el bebé y la madre: “¿Qué ve el bebé cuando gira su mirada hacia el rostro de la madre? Generalmente, se ve a sí mismo. En otros términos, la madre mira al bebé y eso que su rostro expresa está en relación directa con eso que él ve». Winnicott, R.W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Trad. Claudi Monod y J.B. Pontalis, Paris: Gallimard, 1975, p. 155” (2013, p. 56). Sobre este ejemplo Mansilla explica lo siguiente: “Lo que desarrolla el cuerpo del niño es una “apercepción” de la percepción materna. Esto quiere decir que el niño asume el rostro de la madre como un estímulo conectado a su movimiento anterior (haber llorado, reído, etc.) y como un estímulo al que él debe responder con un nuevo movimiento: la madre le da al niño una respuesta sobre él mismo y él toma este gesto como estímulo de su acción. El niño está dirigido al rostro de la madre para “saber” sobre aquello que pasa en él. El rostro de la madre significa para el niño el medio de comportamiento a través del cual accede al mundo, lo “conoce”. Pero el comportamiento de la madre no solo reúne signos meramente sensibles: el gesto de la madre es ya la expresión de un orden bajo el impulso de una intencionalidad operante que explicita en movimientos una emoción y una afectividad que envuelven el cuerpo del niño” (2013, p. 56).

Este último proceso, Merleau-Ponty lo explica en *La Estructura del comportamiento* cuando menciona que adquirir un comportamiento supone, por un lado, “un flujo de acción (*stream of activity*) que el ser viviente proyecta a su alrededor [...], que afecta a los estímulos con un sentimiento característico [...], y los incorpora a la respuesta” (1953, p.21), y por otro lado “la visión del hombre como debate y “explicación” perpetua con un mundo físico y con un mundo social” (1953, p.21).

En definitiva, para el fenomenólogo de la percepción, esta adquisición del comportamiento solo será posible desde la relación originaria entre dos comportamientos⁷⁴, en este caso, entre el padre y el hijo donde ambos comportamientos se hacen evidentes el uno para otro.

Hasta aquí, el análisis ha permitido evidenciar una intercorporalidad compartida entre el padre y el hijo expresada en el anonimato que produce esta experiencia participada entre ambos, la misma que se va a manifestar en la comunicación muda, como se explicará en el siguiente apartado. En esta última etapa del proceso, es decir en la comunicación muda recién va aparecer lo virtual, como espacio de anticipación que está dándole un sentido potencial (gestos virtuales) a esta comunicación muda, anónima e intercorporal.

3.2. La comunicación muda entre comportamientos

Luego de explicar los roles fundamentales que cumple la intencionalidad operante, la intercorporalidad y el comportamiento, en la constitución del otro a partir del ejemplo de la relación entre el padre y el hijo, cabe agregar un último punto a este análisis. A saber, la importancia del lenguaje en este proceso, el mismo que para

⁷⁴ Asimismo, en la *Fenomenología de la percepción* la noción de comportamiento “como la estructura de nuestro ser-en-el-mundo (*être au monde*) se da ya como una *coexistencia originaria* con el otro que funda todo fenómeno social como experiencia de un mundo intersubjetivo” (Verano, 2012, pp.255-256). Respecto del ser-en el -mundo, “cabe mencionar que Merleau-Ponty prefiere hablar, con el fin de enfatizar la pertenencia corporal del hombre al mundo, del *Dasein* como *ser-en el -mundo (être au monde)* en lugar de la formulación de Sartre y de Heidegger del *ser en el mundo (être dans le monde)*” (Verano, 2012, p.256).

Merleau-Ponty, va a jugar un rol fundamental en la percepción del otro a través de una comunicación muda entre comportamientos (1997, p.366).

Para Merleau-Ponty, la intercorporalidad va a posibilitar, dentro del anonimato de este mundo que el hijo y el padre comparten, que el uno sea posible para el otro a través de un lenguaje mudo, de una comunicación silenciosa (1997, p.210). Esta, a su vez, se va a expresar bajo un espacio anticipado, previo a todo conocimiento racional, y logra transmitirse a partir del gesto del padre al hijo. Así pues, ambos anticipan el mundo a través de sus gestos (el del padre y el que el hijo imita del padre). Aquí, aparece lo virtual en este proceso de anticipación donde el yo puedo del padre y el de su hijo, expresados en sus gestos virtuales, pueden transformar constantemente este mundo en un mundo compartido y significativo para ambos.

Planteado el objetivo de este apartado, es pertinente empezar explicando el origen de la comunicación muda y su relación con la *intercorporalidad*, la misma que empieza en la percepción donde el otro es posible para mí por el simple hecho de existir y de poder abrirnos a la experiencia misma de la percepción. En este contexto, Jaime Ferreira en su artículo *Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad* señala:

En la *Fenomenología de la percepción* se ocupa en general del tema de la percepción desde una perspectiva propiamente fenomenológica. Pero uno de los temas que aborda con agudeza es el del problema del otro -registro de la «Inter-humanidad». Ante el problema de cómo es posible la existencia del otro sujeto si el acto de pensar del yo no constituye la existencia propia del otro, sostiene Merleau-Ponty que el otro es posible gracias a la conciencia perceptiva y la «apertura» de la percepción misma. Para Merleau-Ponty por el simple pero maravilloso y enigmático hecho de *existir* ya estamos en situación con el otro (2012, p.53).

Así pues, la experiencia corporal del otro como posible para mí no es una relación que implica un acto de pensamiento, sino que se da a través de nuestra propia experiencia perceptiva cuya esencia radica en un diálogo silencioso o mudo entre nuestro cuerpo y el cuerpo del otro. Una forma de entrar en sintonía con un lenguaje que habita en la profundidad de nuestra experiencia perceptiva, que no es verbal, sino muda. Esta, a su vez, se expresa a través del gesto en un primer momento, para luego incorporar la relación entre el lenguaje instituido y la palabra instituyente bajo el fondo

de un mundo cultural⁷⁵. Abram, en términos de Merleau-Ponty, explica este proceso señalando:

La percepción, en el trabajo de Merleau-Ponty, consiste precisamente en esta reciprocidad, en este intercambio fluido entre mi cuerpo y las entidades que lo rodean. Se trata de una especie de conversación silenciosa que desarrollo con las cosas, un diálogo continuo que se extiende muy por debajo de mi percepción verbal y, a menudo, incluso *independientemente* de ella, como cuando mi mano navega por su cuenta, sin que yo tenga que pensar en ello, en el espacio que media entre la página que escribo y la taza de café al otro lado de la mesa, o como cuando, mientras paseo, mis piernas se ajustan continuamente a los cambios de pendiente y las irregularidades de los senderos de montaña de detrás de mi casa, sin que sea necesaria la intervención de mi consciencia verbal para dirigir todos estos movimientos. Cuando consigo aquietar la cháchara persistente de las palabras en mi mente, descubro esta danza silenciosa o muda que siempre está ahí (2000, p.61).

Ahora bien, para Merleau-Ponty, esta comunicación muda revela una especie de base significativa que se produce en el momento que el cuerpo, a través del gesto, transmite lo sensible a otro cuerpo. Esta es la intercorporalidad, explicada líneas atrás, que permite la posibilidad de encontrarnos con el otro, como un espacio originario y pre-reflexivo, es decir, “el lugar de cruce, de entrelazamiento corporal de nuestra experiencia con el otro, y donde el otro se nos da como un nosotros” (Verano, 2012, p.258).

De esta manera la intercorporalidad va a expresarse a través de esta comunicación muda, la misma que, para Merleau-Ponty, “no se funda en el sentido común de sus experiencias, [sino que es] una especie de reconocimiento ciego que precede la definición y la elaboración intelectual del sentido” (1997, p.202). Por esta razón, la comunicación es muda y originaria. En efecto, esta será la forma en la que se dará la comunicación muda, originaria, pre-reflexiva entre dos comportamientos, cuyo desenlace presupone en un primer momento al gesto y en un segundo momento a la palabra.

Ahora bien, retomando el ejemplo que compete analizar en este apartado y tomando como referencia la explicación anterior, el gesto paternal del mordisco que, como se ya ha explicado, revela el proceso de la intercorporalidad y el vínculo anónimo entre comportamiento, ahora se expresa a través de la comunicación muda, la cual, para Merleau-Ponty, se da gracias al poder que tiene el cuerpo de abrirse “a una conducta nueva y (...) [hacerla] comprender a unos testigos exteriores.” (1997, p.210). En efecto,

⁷⁵ Este último punto se abordará en el quinto capítulo de esta investigación.

esto sucede con el gesto mudo del padre, en la medida en que este es comprendido por su bebé, ya que, al reproducirlo, es capaz de transmitirlo a otros.

A partir de este primer nivel de comunicación silenciosa del gesto entre el padre y su hijo, este anticipa el mundo a partir del gesto del padre. Según Haour, en términos de Merleau-Ponty, “en el gesto la corporalidad muestra –a otro cuerpo– esta manera suya de anticipar el mundo” (2010, p. 33). Esto es posible, en la medida en que la corporalidad del bebé se adueña del mundo y lo organiza a través de su propia temporalidad, la misma que es anticipante porque se expresa a partir del movimiento de la síntesis transitiva. Movimiento que, para Haour, expresa la manera que tiene el gesto corporal de recoger el mundo a partir del modo de la intencionalidad operante para relacionarse con la percepción presente –porque ya la conoce– abrirse a la futura y retomar a la pasada (2010, p.165). Con todo, de acuerdo con Haour, este primer grado de comunicación silenciosa que se da a través del gesto y que todavía no incorpora la palabra, es anticipado porque permite que ambos gestos puedan percibirse sin la capa del entendimiento (2010, p. 161).

Otro ejemplo, en este sentido, donde Merleau Ponty señala con claridad la forma en la que se da esta anticipación a partir de la comunicación silenciosa del gesto, ahora entre la madre y el hijo, se encuentra en *Signos*, publicado una década después de *Fenomenología de la percepción*, en el capítulo *El filósofo y su obra*:

El niño que pide a su madre que le consuele de los dolores que ella sufre está vuelto hacia sí mismo. Por lo menos es así como valoramos su conducta, nosotros que hemos aprendido a distribuir entre vidas únicas lo que hay de dolor y de placer en el mundo. Pero la verdad es menos simple: el niño que cuenta con la abnegación y el amor da fe de la realidad de este amor, y de que lo comprende, y de que, a su manera, débil y pasiva, juega su papel en él (1964, p. 209).

Aquí se revela claramente, en la actitud del niño, que este no necesita realizar un ejercicio intelectual⁷⁶ para percibir el dolor que siente su madre. Es consciente de él

⁷⁶ En *Signos*, Merleau- Ponty explica, comentando la idea de *intercorporalidad* de Husserl, la importancia de comprender al otro no como un pensamiento o razonamiento intelectual, sino de forma anticipada, gestual, anónima, *pre-reflexiva*: “A causa de una elocuencia singular del cuerpo visible, la *Einfühlung*, otro cuerpo explorador, otro comportamiento aparecen ante mí, es el hombre entero lo que se me da con todas las posibilidades, sean las que sean, y cuya innegable atestación tengo por mi parte en mi ser encarnado. Con todo rigor jamás podré pensar el pensamiento de otro: puedo pensar que piensa, construir, detrás de este maniquí, una presencia suya sobre el modelo de la mía, pero sigo siendo yo a quien coloco en él y entonces sí que existe una “introyección” (Merleau-Ponty, 1964, p.106).

por el gesto emotivo que ella le revela. Su lectura es inmediata por lo que Merleau-Ponty denomina, en la *Fenomenología de la percepción*, “gesticulación emocional” (1997, p.205). Así pues, esta comprensión gestual emotiva del niño respecto del gesto de dolor de su madre, no solo revela, en su anticipación, el gesto de dolor de su madre, sino la forma con la que él acoge el sufrimiento de su madre desde el amor, pidiéndole que le consulte por los padecimientos que ella ha sufrido. Esto, es descrito por Marilena De Souza en su libro *Merleau-Ponty la experiencia del pensamiento*, al analizar este mismo ejemplo:

El niño que le pide a la madre que lo consuele del dolor que ella siente no rivaliza con ella, no le pide un reconocimiento que la destituiría de su ser, ni está solipsistamente encerrado dentro de sí. Le pide que no se quede ensimismada en el dolor, que lo convierta en relación con otro, en gesto de amor. La madre comprende instantáneamente el pedido y si se consagra al niño no es porque ceda a una fuerza aniquilante, sino porque "sabe" que saliendo de sí vuelve a sí, que la devoción dada al otro es también la manera de amarse. No hay indistinción; hay cambio y reversibilidad de lugares diferenciados y comunes. "Egocéntricos", somos -en el doble sentido de la palabra- excéntricos (1999, pp. 157-158).

Asimismo, a partir de esta anticipación, previa a todo razonamiento intelectual, se revela, además de la transformación del gesto de dolor de la madre en gesto de amor – por la actitud su hijo de pedirle que lo consuele de los sufrimientos que ella padece–, las consecuencias de esta transformación. Estas, a su vez, se expresan en la actitud amorosa de la madre de haber intuido el gesto de su hijo asimilando lo que él le pide –que trascienda su dolor y lo transforme en amor–, y, en su capacidad de reconocer que calmando a su hijo por el sufrimiento que padece, ella también podrá calmarse (De Souza, 1999, p.158).

De esta manera, para Merleau-Ponty, lo que importa es cómo cada quién utiliza las expresiones de su cuerpo como la puesta en forma de su propio mundo emocional (1997, p.206), aquel que, expresa en el gesto “esa potencia irracional que crea unas significaciones y las comunica” (1997, p. 206), la misma que, al manifestarse en este ámbito anticipado, revela la virtualidad del gesto, la cual se hace evidente en los gestos del hijo y de la madre, aquellos que son virtuales por su carácter anticipado, y por ello, potenciales y finitos. Asimismo, son virtuales porque, ni la madre ni el hijo, al ejecutarlos, los racionalizan, ni tampoco se preguntan por todas sus consecuencias, y el modo como pueden llegar a significar y transformar. Sobre este punto, Gianandrea Piccioli en su libro *La cultura del novecientos*, comentando a Merleau-Ponty, menciona:

[El] gesto no es unívoco: abre un mundo, realiza lo virtual. No representa algunos conceptos, sino que presentando el cuerpo –“morada de los significados del mundo” (Merleau-Ponty)– pone en contacto con la inminencia de significados que, como un halo, circunda a este cuerpo, y los hace precipitarse a su alrededor (1997, p.219).

De igual modo, este mismo proceso sucede en el ejemplo del padre y el hijo. El gesto del padre que entabla una comunicación muda con su hijo y se expresa en un ámbito anticipado, previo a toda racionalidad teórica, anticipa el mundo. Y, el hijo, al captar este gesto, no de forma racional, sino desde un fondo nutual, pre-reflexivo, anticipa también este mismo mundo. De esta manera, ambos anticipan el mundo, a través de sus gestos virtuales. Los cuales, movidos por el yo puedo que operan en sus cuerpos propios representan la potencialidad expresiva e inagotable que trasforma contantemente este mundo compartido y representativo para ambos; lo presumen y anticipan. En suma, para Haour:

En el análisis que ofrece *Fenomenología de la percepción* del gesto de mostrar, observamos cómo se explicita al otro la experiencia de la percepción del mundo natural a manera de virtualidad: a través del gesto, un comportamiento humano hace ver, a otro comportamiento, su manera de vivir el mundo natural como animado por su proyecto: éste se hace *comprender en el gesto por* otro comportamiento (2010, p.216).

Finalmente, lo virtual, que ha dado sentido a este proceso, da cuenta, bajo el fondo de la anticipación, del modo como desde el gesto es captada la propia percepción que, de acuerdo con los ejemplos descritos, el padre, la madre y los hijos tienen del mundo en forma de virtualidad. Es decir, desde sus propios gestos pueden (yo puedo) actuar en el mundo, y por ello siempre pueden desempeñar una tarea. En tal sentido, sus gestos virtuales, que anticipan y dan sentido al mundo, siempre serán posibles para el otro, porque este también es comportamiento, que actúa, se expresa corporalmente y se anticipa según Merleau-Ponty, a partir de una comunicación muda cargada de virtualidad (1997, p.373).

En definitiva, todo este análisis sobre la intercorporalidad y el anonimato, y sobre la comunicación muda entre comportamientos, ha tenido como finalidad describir la manera a través de la cual *el otro es posible para mí*, cuando el padre ha sido posible para su hijo, en el primer ejemplo y el hijo posible para su madre, en el segundo, siempre bajo un espacio virtual y presumido. En el siguiente capítulo se explicará cómo la dimensión de mundo como virtual y la dimensión del otro como posible para mí se desvanece en un enfermo de ceguera psíquica.

CAPÍTULO IV: EL DESVANECIMIENTO DEL MUNDO COMO VIRTUAL COMO EL DESVANECIMIENTO DEL OTRO

En el *sujeto normal*, el cuerpo no es solamente movilizable por las situaciones reales que lo atraen hacia sí: puede apartarse del mundo, aplicar su actividad a los estímulos que se inscriben en sus superficies sensoriales, prestarse a unas experiencias y, de modo más general, *situarse en lo virtual* [...]. De manera general, para el enfermo sólo está presente lo inmediatamente dado. El pensamiento del otro, como el enfermo no tiene vivencia inmediata del mismo, nunca le será presente (Merleau-Ponty, 1997, pp. 126-150).

Luego de haber revisado en los capítulos anteriores cómo lo virtual permite continuar comprendiendo los distintos elementos que Merleau-Ponty denomina existencia: la percepción como apertura al mundo, la manera como el otro procesa el mundo como expresión significativa para mí, ahora es oportuno explicar en este capítulo cómo ambos elementos, propios de la comprensión de lo virtual, van a desvanecerse en un enfermo de ceguera psíquica. El análisis de este doble desvanecimiento va a permitir ampliar la manera como hasta ahora se ha entendido lo virtual, revelando que hay una manera de vivir el mundo, reducida pero igual de significativa, limitada a movimiento ¿actuales? del cuerpo por escasez de virtualidad.

En este sentido, el presente capítulo tiene como finalidad explicar que la dimensión de lo virtual, esta vez, va a enfermarse. Esto no quiere decir que se elimine o se pierda esta dimensión, sino que va a desvanecerse. La forma con la cual se demostrará este desvanecimiento de lo virtual será a partir del análisis de un enfermo de ceguera psíquica⁷⁷ (Schneider), que Merleau-Ponty explica en *La Estructura del*

⁷⁷ Para Merleau-Ponty la ceguera psíquica “se trata de verosímelmente de una lesión única, por el estallido de *obús*, en la región óptica extracalcariana” (1953, p. 108). Según el libro *Diccionario sobre Merleau-Ponty (The Merleau-Ponty dictionary)* la definición más reciente de “ceguera psíquica”, “afasia” o “agnosia” que responde al tiempo de Merleau-Ponty y al análisis de Gelp y Goldstein, responde a la: “condición en la cual un paciente no puede realizar actividades lingüísticas, a menudo asociadas con un daño cerebral a regiones particulares del cerebro. Discutida extensamente en la primera parte del capítulo seis de *Fenomenología de la percepción*, donde Merleau-Ponty argumenta que Schneider no había perdido ni la capacidad física para hablar ni las significaciones intelectuales, sino más bien la manera de

comportamiento y en la *Fenomenología de la Percepción*. Ahora bien, antes de empezar con el análisis es pertinente recapitular los puntos más esenciales de la dimensión de lo virtual revisados hasta ahora, para luego, en el transcurso del capítulo, explicar cómo y porqué se desvanece en el enfermo esta capacidad que opera en el cuerpo del sujeto normal y que consecuencias produce.

Como se ha mencionado en los capítulos anteriores, para Merleau-Ponty, lo virtual, es una dimensión vinculada a lo posible, al ámbito que responde a la dinámica del presente vivo donde se efectúa la síntesis transitiva y donde lo actual, el presente y el instante se desbordan. Se trata, no de un presente que da respuesta a lo inmediato, factico e instrumental, sino aquel que se divide en varios presentes, y cuyo movimiento⁷⁸ pasa por un proceso de síntesis donde estos presentes se orientan hacia el futuro y donde cada cual, en su trayecto, va conservando un pasado. De esta manera, el yo puedo del cuerpo permite que esta interpretación de lo virtual se haga posible, ya que, al estar determinado por la síntesis transitiva, siempre deja abierto un futuro por explorar donde yo puedo hacer algo. Por lo tanto, para nuestro autor, lo virtual es este espacio anticipado sobre cual nuestro cuerpo puede significar el mundo a través de la temporalidad de la síntesis transitiva.

Hecha esta aclaración, en los siguientes párrafos se explicará, a partir del caso de una enferma de afonía que Merleau-Ponty exponen en el apartado *El cuerpo como ser sexuado* en la *Fenomenología de la percepción*, las consecuencias del desvanecimiento del mundo como virtual, como el desvanecimiento del otro que se producen en la enferma. Ello, como ejemplo y preámbulo introductorio para evidenciar que este doble desvanecimiento sucede también con Schneider, el enfermo de ceguera psíquica cuya explicación más detallada y minuciosa nos compete analizar en este capítulo.

usar las palabras. Por lo tanto, los análisis de Gelb y Goldstein sugieren un análisis existencial (...) de la afasia” (2013, pp. 23-24). La cita anterior es una traducción propia de su versión original en inglés: “Condition in which a patient is unable to perform linguistic activities, often associated with brain damage to particular regions of the brain. Discussed at length in Part One, Chapter Six of *Phenomenology of Perception*, where Merleau-Ponty argues that Schneider had lost neither the physical ability to speak nor the intellectual significations, but rather the manner of using the words. Thus, Gelb and Goldstein's analyses suggest an existential analysis (...) of aphasia (196)” (2013, pp. 23-24).

⁷⁸ “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” (Merleau-Ponty, 1997, p. 249).

Para Merleau-Ponty, lo virtual va a desvanecerse en una joven mujer que padece de afonía⁷⁹, producto de un trauma psíquico que se generó en ella como consecuencia de que su madre le prohibiera ver a su novio, acontecimiento que, en términos de nuestro autor, dificulta el acceso a poder dar sentido total al mundo. En otras palabras, de poder completar el sentido de una virtualidad que expresa la temporalidad en un presente vivo en el cual se ejecuta la síntesis transitiva. Así lo manifiesta Merleau-Ponty refiriéndose a la enferma de afonía:

En el enfermo del que hablábamos, el movimiento hacia el futuro, hacia el presente vivo o hacia el pasado, el poder de aprender, de madurar, de entrar en comunicación con el otro han quedado como bloqueados en un síntoma corpóreo, la existencia se ha anudado, el cuerpo se ha vuelto «el escondrijo de la vida». Para el enfermo, no ocurre ya nada, nada toma ya sentido y forma en su vida —o, más exactamente, no se dan más que «ahoras» siempre semejantes, la vida refluye en sí misma y la historia se disuelve en el tiempo natural (1997, p.181).

Esta cita, revela como la enferma, al hallarse condicionada por su enfermedad olvida su relación con el mundo y con el otro, y con ello, olvida también la comprensión de lo que Merleau-Ponty denomina “existencia”. Esta, como se ha explicado al inicio del primer capítulo, en términos de “existencia total”, expresa la manera cómo el cuerpo se abre al mundo, a través de la percepción, cómo la comprensión del otro es una forma de anticipar el mundo de manera significativa para mí, y por último cómo la comprensión de lo virtual muestra de manera más significativa a través de la palabra, que es un gesto, el mismo que está produciendo constantemente un mundo común e inagotable. Así, “el cuerpo expresa la *existencia total*, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque esta se realiza en él” (Merleau-Ponty, 1997, p.183).

En la enferma de afonía, esta dimisión de existencia no se anula pero sí se

⁷⁹ De acuerdo con Merleau-Ponty, Donald A. Landes en su ejemplar *Diccionario sobre Merleau-Ponty (The Merleau-Ponty dictionary)* explica el concepto de afonía: “La pérdida de la capacidad de hablar, a menudo está asociada con un trauma psicológico. En la primera parte del Capítulo Cinco de la Fenomenología de la Percepción, Merleau-Ponty sugiere un análisis existencial de un caso de afonía. Al igual que alguien que debe conocer tácitamente un recuerdo para reprimirlo, la joven rechaza la región de su vida que es dolorosa, a saber, la coexistencia. Esta no es una refutación “elegida”, sino más bien el asumir una situación existencial en la que el campo de las “posibilidades” lingüísticas colapsa, y la recuperación debe resolverse por debajo del nivel de la consciencia tética (PhP, 164-7)” (2013, p. 23). La cita anterior es una traducción propia de su versión original en inglés: “The loss of the ability to speak, often in association with psychological trauma. In Part One, Chapter Five of Phenomenology of Perception, Merleau-Ponty suggests an existential analysis of a case of aphonia. Like one who must tacitly know a memory in order to repress it, the young woman refuses the region of her life that is painful, namely coexistence. This is not a “chosen” refusal, but rather the taking up of an existential situation in which the field of linguistic “possibilities collapses,” and the recovery must be worked out below the level of thetic consciousness (PhP, 164-7)” (2013, p. 23).

paraliza. Sin embargo, manifiesta Merleau-Ponty que esta dimensión, es decir, “el movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse al igual como un río se deshíela” (1997, p.181) permitiendo que la enferma nuevamente vuelva a hablar. Esto sucede para Merleau-Ponty, no como un simple ejercicio intelectual o voluntarista, sino que, pasa por un proceso de conversión que incorpora todas las partes del cuerpo reunidas por un gesto auténtico. Este, a su vez, permite recordar el nombre de alguien que se había olvidado, alegrarse por escuchar una buena noticia de algún familiar o amigo, gozar por seguir alcanzando proyectos personales, etc. (1997, p. 181).

En concreto, volver a hablar, a recordar, para Merleau-Ponty, ocurre en el preciso instante en el que “el cuerpo se abre una vez más al otro o al pasado, cuando se deja atravesar por la coexistencia y significa de nuevo (en sentido activo) más allá de sí mismo” (1997, p. 182). De esta manera el propio cuerpo⁸⁰ ya no se reduce a preocuparse por sí mismo, sino aproximarse y hacerse consciente de la presencia del otro. Así, superada la enfermedad, luego de una terapia psíquica impartida por un terapeuta y de un arduo esfuerzo personal de dominio, para Merleau-Ponty la enferma:

En cuanto tiene un cuerpo, conserva a cada instante el poder de rehuirlo. En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero, precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación (1997, p. 181).

Así, la enferma, al superar su trauma psíquico (enfermedad) y hacer aparecer por medio de su cuerpo sus funciones sensoriales, puede expresar de forma significativa su virtualidad, su existencia y con ello su ser- al- mundo y su vínculo con el otro. Este proceso se da desde una tarea que realiza el cuerpo inscrita en un presente vivo donde actúa la síntesis transitiva, y donde yo puedo hacer algo, en definitiva se hace evidente lo virtual.

Estas anotaciones introductorias han servido como ejemplo para reflejar cómo el mundo como virtual y la dimensión del otro se desvanecen en la enferma de afonía

⁸⁰ El cuerpo propio del que habla Merleau-Ponty, como se ha explicado en el primer capítulo, y tomando la explicación de Haour es “el que realiza la puesta en escena del mundo. Hablar del *cuerpo propio* es otra manera de hablar del *cuerpo fenomenal* que hemos obtenido por *reducción del cuerpo objetivo* (común al empirismo y a la filosofía reflexiva) gracias a una exploración que se inicia en el hecho que *este cuerpo es mío* y que no puedo mirarlo como si fuese un objeto exterior” (2010, p.91).

así como también ocurrirá en el paciente de ceguera psíquica, Schneider. En los acápites siguientes se explicará este doble desvanecimiento tomando ahora como referencia directa este último caso que estudia Merleau- Ponty, basándose en las investigaciones de dos especialistas del comportamiento humano: el psicólogo de la Gestalt Adhémarr Gelp y el neuropsiquiatra Kurt Goldstein⁸¹.

Para complementar esta argumentación y explicitar sus posibilidades reflexivas y críticas, se abordará, con algunas notas al pie, las implicancias psíquicas, en su mayoría traumáticas, que se generaron en las mujeres durante el conflicto armado interno que vivió el Perú hacia finales de los ochenta y principio de los noventa, producto de los crímenes y violencias sexuales que se cometieron contra ellas. Al reflexionar sobre esta cruda realidad, no solo se pretende demostrar que también hay desvanecimiento de lo virtual en estas mujeres afectadas por estos traumas, sino que, volver a dar sentido a su virtual les devuelve la vida y la existencia a ellas y a toda una colectividad. En concreto, a todos los peruanos de seguir significando y dando sentido al mundo con nuestras acciones, a través de nuestro cuerpo, ya que, para Merleau-Ponty, “el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua” (1997, p.183).

4.1. El desvanecimiento del mundo como virtual en el enfermo de ceguera psíquica

Merleau-Ponty, en la *Estructura del comportamiento* introduce su explicación sobre Schneider (paciente de Gelp y Goldstein), un soldado que resultó herido durante

⁸¹ Para María-Luz Pintos en su artículo *El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty* contextualiza la experiencia de Gelp y Goldstein, resaltando sus aportes en el desarrollo del comportamiento humano: “Las aportaciones del psicólogo gestaltista Adhémarr Gelp y del neuropsiquiatra Kurt Goldstein parecen haber sido definitivas para Merleau-Ponty. Con ellos adquiere la convicción de que únicamente es posible analizar la conciencia perceptiva alterada si se parte de una psicología de la percepción normal. La razón es que, para que una alteración patológica del comportamiento perceptivo sea diagnosticada como tal, es preciso que previamente se tenga claridad con respecto a la conciencia perceptiva normal. Sólo en el caso de que esta actividad perceptiva estructuradora no funcione o se halle perturbada, el sujeto no conseguirá percibir el objeto como tal. Por tanto, los análisis de toda la escuela gestaltista sobre la conciencia perceptiva normal son muy importantes como preparación, desde la psicología, para poder interpretar los comportamientos patológicos que desde la neuropsiquiatría son aportados por autores como —muy principalmente— Goldstein” (2008, p.116).

la primera guerra mundial luego de que un pedazo pequeño de un *obús* (un proyectil o bala) impactara sobre su cerebro. Las consecuencias que sufrió este hombre fueron según Gelp y Goldstein de carácter psicológico y fisiológico. A nivel de la percepción, en Schneider se desvaneció la capacidad para recordar y reconocer, en la espacialidad de su propio cuerpo⁸², datos a través de la visión y el tacto. Con ello, su capacidad motriz disminuyó (no se ha perdido), es decir, el hecho de poder realizar un movimiento con los ojos cerrados. Esta serie de deficiencias, para Merleau-Ponty, llevaron a los especialistas a cargo del caso a diagnosticar “a la vez una ceguera psíquica, una astérognesia y trastornos de inteligencia, con lesiones difusas de las diferentes partes del cerebro” (1953, p. 102). En definitiva, desde el punto de vista clínico, se trataría de una enfermedad psíquica y fisiológica que ha dañado algunas partes del cerebro producto del impacto del proyectil.

Ahora bien, de acuerdo con la fenomenología de la percepción, el objetivo de Merleau-Ponty respecto a la enfermedad de Schneider no consiste en darle una explicación clínica tal como lo han hecho Gelb y Golstein, sino otorgarle una dimensión de existencia y de proyecto a este trastorno. Dimensiones que se desprenden producto del engranaje de lo psicológico y fisiológico presentes en la enfermedad de Schneider, donde se produce una relación de intencionalidad entre ambas. En este sentido, para Merleau-Ponty, lo central de esta explicación es la relación del enfermo con el mundo. Relación que los empiristas y racionalistas no consideran por su preocupación única sobre el enfermo, dejando de lado su proyecto al mundo, que con la enfermedad, no desaparece. Por lo tanto, para nuestro autor, al ubicar al enfermo en un proyecto existencial donde lo psicológico y lo fisiológico se engranan en un solo proyecto que es el ser en el mundo, lo fisiológico es mediado por una intencionalidad motriz⁸³, la cual

⁸² Tomando el caso de Schneider quién pierde la capacidad para reconocer su propio cuerpo, durante el conflicto armado que vivió el Perú en los años 80s y 90s muchas mujeres fueron violadas. Sus cuerpos fueron utilizados como campo de batalla cuando precisamente lo único que les quedaba en ese momento de violencia era su propio cuerpo. Entendido en sentido merleaupontiano no como un objeto exterior, sino como suyo, con el cual pueden expresar el mundo desde su ser virtual. Esto lo explica Sonia Herrera en su artículo *Sin trincheras: la violencia sexual contra las mujeres como arma de guerra* cuando afirma: “En un documental *Violencia sexual, secuelas de una guerra*, de Felipe De Gregori, una voz en off nos introduce el tema [...] <<Cuando lo único de valor que les quedaba era su propio cuerpo, contra él arremetieron. El cuerpo de la mujer se convirtió en un nuevo campo de batalla, y se ensañaron con él>>” (2017, p.406).

⁸³ El concepto de intencionalidad motriz se definirá (en la página 78) y explicará en los párrafos siguientes de este mismo apartado.

es la base de lo psicológico⁸⁴.

Aclarado el interés de Merleau-Ponty de darle una dimensión de existencia a la enfermedad de Schneider, nuestra finalidad en este apartado es precisamente demostrar que, esta dimensión, donde se da la relación del enfermo con el mundo, y donde es posible la comprensión de lo virtual, en tanto espacio anticipado que desborda lo actual, el presente, el instante, se desvanece. En este sentido, de lo que se trata es de justificar que en el enfermo de ceguera psíquica (Schneider) se produce un desvanecimiento del mundo como virtual.

En el acápite titulado *La espacialidad del cuerpo y la motricidad en la Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty señala que, a diferencia del sujeto normal, quien tiene la capacidad de ubicarse en lo virtual y a través de su cuerpo moverse en un espacio orientado (motricidad) donde nace la temporalidad, el enfermo, se limita a vivir esta dimensión desde su actualidad donde sus movimientos son fijos y sus respuestas a los estímulos del mundo son puntales. Así, para entender este desvanecimiento de lo virtual en el enfermo resulta necesario explicar la motricidad. Esta, para Ralón de Walton, en términos de Merleau-Ponty, “constituye una esfera primaria de acceso al mundo” (2008, p.213), que pone en evidencia a la intencionalidad operante cuya característica es aproximarse a lo virtual.

Asimismo, para Pintos, la motricidad, en tanto espacio originario, reúne todos “los movimientos de nuestro cuerpo (fenoménico), considerándolos en la unidad del percibir- actuar, es decir, en la simultaneidad de lo que podemos distinguir — analíticamente— como dos caras de un mismo fenómeno: el organismo como totalidad” (2008, p.137). Asimismo, para Merleau-Ponty, en ella, se genera el sentido de todo lo que da significación al mundo en el ámbito de un “espacio representado” (1997, p. 159).

⁸⁴ Aquí lo psicológico es entendido como una enfermedad psíquica que vive Schneider. En este sentido y tomando como referencia la enfermedad psíquica, vuelvo a los ejemplos de violencia contra las mujeres producto de la guerra interna. Esta vez, para explicar según el libro *ABUSARUWANKU Violación de mujeres: silencio e impunidad* publicado por el movimiento Manuela Ramos, que, producto de las violaciones sexuales a mujeres se produjeron traumas psíquicos en las ellas. Así lo afirma el texto: “El hecho de ser objeto de un abuso de esta naturaleza les ocasiona asimismo un trauma psicológico que resulta, por un lado, del hecho de ser humilladas y victimizadas y, por el otro, de sufrir la condena de los miembros de su comunidad si denuncian los vejámenes de las que fueron objeto” (2003, p.58). Esta cruda realidad no le fue ajena a una señora del departamento de San Martín, quien relata: “Después de muchos forcejeos, me quitaron el calzón y seis hombres me violaron” (2003, p.71).

En cuanto a Schneider, su motricidad⁸⁵ se reduce a un ejercicio intelectual, pero no intencional. Para Merleau-Ponty, este considera a su cuerpo como una “masa amorfa” que solo capta los movimientos de su entorno actual (1997, p.447). Mueve su cuerpo hasta que el movimiento pueda darse. Puede coger objetos de su entorno, manipularlos, realizar actividades necesarias para vivir como prender la luz, comer, vestirse, es decir, ejecutar movimientos concretos y cotidianos de la vida, de su instante, de su presente actual. Esto lo realiza precisamente por su motricidad e inteligencia. Sin embargo, el movimiento más originario que lo sitúa, ya no en un presente instrumental (actual), sino en varios presentes, que al pasar por el proceso de la síntesis transitiva se orientan hacia el futuro y durante su trayecto, van conservando un pasado, se ha disipado⁸⁶. Así también, aquel movimiento que le permite al enfermo dirigirse a un objeto y presumir o anticipar una totalidad, un entender intencional donde el sujeto normal siempre reconoce que hay un único mundo por su fe (perceptiva) en él, se ha

⁸⁵ Según Pintos: “Para el enfermo, el mundo es un mundo como ya hecho o fijo, dice Merleau-Ponty, y sus movimientos son tan sólo movimientos concretos (*Greifen*): respuestas puntuales a estímulos puntuales; reflejos en el sentido clásico. No hay variación imaginativa. No hay distancia perspectiva” (2008, p.140).

⁸⁶ Respecto a este punto, considero pertinente señalar el ejemplo de una paciente que sufrió una isquemia o hemorragia cerebral (trastorno cerebral), y al igual que en Schneider, se ha disipado en ella la capacidad de virtual que hace posible que su cuerpo viva sus acciones desde la síntesis transitiva. Se trata de la Dra. Jill Bolte Taylor, neuroanatomista, quien en una charla TED cuenta su proceso patológico de crisis y superación. Esta enfermedad, narra ella, hizo que perdiera las capacidades de su cuerpo que son activadas por el hemisferio izquierdo. Así lo explica: “La mañana del 10 de diciembre de 1996 (...) un vaso sanguíneo explotó en la mitad izquierda de mi cerebro y en el transcurso de cuatro horas observé mi cerebro deteriorarse completamente en su capacidad de procesar todo tipo de información. La mañana de la hemorragia no pude caminar, hablar, leer, escribir ni recordar nada de mi vida. En esencia me convertí en una niña en cuerpo de mujer” (TED, 2009). Esto se debió según la doctora porque había perdido las funciones propias del hemisferio izquierdo de su cerebro: “Nuestro hemisferio derecho se ocupa solo del momento presente. Solo trata con el aquí el ahora. Aprende cenestésicamente mediante el movimiento de nuestro cuerpo (...). Soy un ser de energía conectado a la energía de todo mi alrededor mediante la conciencia de mi hemisferio derecho (...). Mi hemisferio izquierdo piensa de manera lineal y metódica, se ocupa solo del pasado y del futuro. Está diseñado para tomar el enorme collage del momento presente y comenzar a escoger detalles y más detalles de ese presente para categorizarlos y organizar toda la información. La asocia con todo lo que hemos aprendido en el pasado y proyecta en el futuro todas nuestras habilidades (...). El hemisferio izquierdo piensa utilizando el lenguaje. Es ese continuo diálogo cerebral que me conecta a mí y a mi mundo interno con mi mundo externo. Es esa vocecita que me dice <<oye, tienes que acordarte de comprar plátanos camino a casa>> (...). Es esa inteligencia calculadora que me recuerda cuando tengo que lavar la ropa. Pero quizá más importante es esa vocecita que me dice: <<yo soy >> (...). Esta fue la parte del cerebro que perdí” (TED, 2009). Por lo tanto, del mismo modo que Schneider, Jill no puede experimentar lo gratuito, el presente vivo, lo virtual. Finalmente, la paciente recuperó su enfermedad a través de una cirugía donde le quitaron un coágulo de sangre que presionaba sus centros de lenguaje, pero fundamentalmente la recuperó, cuenta la paciente, porque su motivación fue el sentirse viva: “sigo viva y he encontrado al Nirvana (...) e imaginé un mundo lleno de personas hermosas, apacibles, compasivas, amorosas que sabían que podía venir a este espacio en cualquier momento y que podían elegir deliberadamente cruzar hacia la derecha de su hemisferio izquierdo y encontrar paz, y me di cuenta el regalo que podía ser esta enorme experiencia (...) y eso me motivó a recuperarme” (TED, 2009).

disipado, pero no se ha eliminado. En este sentido, lo que en el enfermo se desvanece es su “potencia motriz, un «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*) una «intencionalidad motriz»” (Merleau-Ponty, 1997, p. 127), que le permite según Merleau-Ponty situarse de modo más típico ubicarse en lo virtual. Es decir, aquello que desborda lo rutinario y utilitario para resaltar lo gratuito y significativo que en Schneider se ha disipado por su herida. Este punto se esclarece aún más en la explicación de Pintos:

En el enfermo hay percepción y hay motricidad, sí, pero reducidas a lo concreto y a lo exclusivamente actual. Es incapaz de subsumir los datos sensoriales que percibe en categorías más amplias —en realidad, no los subsume en ningún tipo de categorías. No consigue distinguir entre lo esencial y lo accidental porque todo se le presenta, decíamos, con la misma fuerza, importancia o intensidad. Y, de esta manera, el enfermo no es capaz de adoptar ningún principio clasificador en relación a lo que percibe. No puede hacerse (virtualmente) con los objetos ausentes. No puede tener virtualmente ante sí todo el campo de posibilidades —pasadas y futuras— con respecto a los objetos perceptivamente presentes ante él (2008, pp.140-141).

Asimismo, para Merleau-Ponty, el enfermo no puede situarse virtualmente ante el objeto porque su capacidad de “propriocepción”⁸⁷ se ha desvanecido como

⁸⁷ Respecto a la propiocepción o como Merleau-Ponty denomina propioceptividad, actúa en el cuerpo y desde el esquema corpóreo, el cual para nuestro autor “es capaz de dar un comentario y una significación a la interoceptividad y a la propioceptividad del momento” (1997, p.115). Capacidad, que, como lo explica Jorge V. Arregui, en un pie de página en su artículo *Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto?* cumple dos funciones: “En primer lugar, el conocimiento de las posiciones de nuestras extremidades a medida que se mueven nos ayuda a identificar las cosas (...). En segundo lugar, la información propioceptiva es esencial para orientar los movimientos» (p. 318)” (2004, p.156). Aclarado es te punto, me permito citar otro caso, de otro enfermo que como Schneider ha olvidado esta capacidad de propiocepción, pero controla sus músculos desde el cuello para abajo usando la vista. Se trata de Ian Waterman, carnicerero en el condado de Jersey. De acuerdo con el documental que narra su caso, producido por la BBC titulado en su versión en inglés: *The Man Who Lost His Body (El hombre que ha perdido su cuerpo)*, en el libro titulado *Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences (Manual de fenomenología y ciencias cognitivas)* de Shaun Gallagher & Daniel Schmickin, David McNeill, Liesbet Quaegebeur & Susan Duncan, analizan este caso. Estos autores afirman (2010), que la enfermedad de Ian Waterman (o como ellos le dicen IW), contraída a los 19 años no fue precisa al inició, ya que se creyó que era una gripe gástrica pero luego de varios estudios se constató que era una enfermedad del sistema nervioso. En efecto Ian al inicio era incapaz de mover su cuerpo, Así, sin esta capacidad de propiocepción Ian no podía tener un sentido interno de su postura o posición de sus extremidades y no podía controlar y ser consciente del movimiento de su cuerpo. Sin embargo aprendió después de unas semanas que si miraba, por ejemplo, su brazo y pensaba en moverlo, entonces podría moverse, pero que el esfuerzo mental para hacer esto era enorme. Por lo tanto, de acuerdo con estos autores: “Cada movimiento es planificado con anticipación, la fuerza y la dirección se calculan intuitivamente, y el movimiento es monitoreado a medida que se lleva a cabo. Dados todos estos requisitos, es impresionante ver a IW moverse sin un defecto visible a velocidades normales. Aunque su forma de andar parece algo pesada (él lo llama caída controlada), sus movimientos de brazos y manos son indistinguibles de lo normal. Sin embargo, si se le niega la visión, IW ya no puede controlar sus manos y brazos con precisión” (2010, p. 520). La cita anterior es una traducción propia de su versión original en inglés: “Every movement is planned in advance, the force and direction calculated intuitively, and the movement monitored as it is taking place. Given all these requirements, it is impressive to see IW move without visible flaw at normal speeds. Although his gait seems somewhat lumbering (he calls it controlled falling), his arm and hand movements are truly indistinguishable from normal. However, if vision is denied, IW can no longer control his hands and arms accurately” (2010, p. 520).

consecuencia de su enfermedad (1997, p.115). En *La Estructura del comportamiento* Merleau-Ponty explica la propiocepción a través del estudio de la percepción de los psicólogos clásicos, quienes explican la manera en la que el animal o el ser humano han de percibir. Según sus análisis, percibir es primero recibir un flujo de información exterior, es decir, sensaciones que nos vienen del exterior y combinarlas con sensaciones que nos vienen de nuestro propio cuerpo. Esto es la propiocepción, aquella capacidad que le permite al sujeto ubicar las cosas en función a su acción (a su tarea)⁸⁸ y localizar en el espacio las partes de su cuerpo, y ser consciente por su temporalidad de cómo se mueven y hacia qué dirección (1953, pp. 35-50).

Esta propiocepción, de acuerdo con Merleau-Ponty (1997, p. 115), se ejecuta dentro del esquema corpóreo (aquella habilidad del cuerpo propio para reunir y relacionar todas sus partes y que permite que el cuerpo actúe), que, a su vez, está sostenido por la intencionalidad motriz, según acabamos de explicar. De acuerdo con este análisis sobre la propiocepción, para nuestro autor, el enfermo puede realizar movimientos rutinarios, concretos, habituales⁸⁹, a través de la vista y de algo de motricidad que le queda, “incluso llevar vivamente su mano al punto donde un mosquito le pica” (1997, p.120), pero no podrá tomar conciencia de cómo y porqué se dan sus movimientos y qué posibilidades le ofrecen (capacidad de propiocepción). Esto le sucede, porque su yo puedo (lo virtual), que lo abre a un mundo donde puede captar lo gratuito, el presente vivo, y en definitiva lo que nuestro autor denomina existencia, se ha desvanecido. Este último aspecto, será abordado con detenimiento, cuando se explique el movimiento concreto y abstracto.

Por otro lado, lo virtual en Schneider se desvanece precisamente porque el

⁸⁸ Para Merleau-Ponty, la verdadera operación del cuerpo es la tarea. Nuestro cuerpo no lee la realidad y después se dispone a actuar. Su manera de leer la realidad es ya la manera de disponerse para una tarea, es decir, lee la realidad a partir de un proyecto (posible - yo puedo). Nuestro cuerpo se sitúa donde hay una tarea que realizar y por ello las cosas se ubican en función de mi acción (1997, p.256).

⁸⁹ Para Merleau-Ponty, hay una diferenciación en la *Fenomenología de la percepción* entre cuerpo actual y cuerpo habitual. El cuerpo actual es el que procesa la realidad en el presente y de cierta manera aprende cosas de este presente. Así, lo aprendido en el presente se van almacenando (sedimentando) en los dispositivos del cuerpo habitual (1997, p. 101). Por otro lado, el cuerpo habitual es el reservorio o almacén de las cosas que hemos aprendido del cuerpo actual por ejemplo caminar, montar en bicicleta o tipear, tocar un instrumento (1997, p.1001). Estas actividades, para Merleau-Ponty, que se han aprehendido y han formado poco a poco una sedimentación que es lo habitual, “siendo precisamente este saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada” (1997, p. 253), permiten como dice lo adquirido no se pierda y que yo puede seguir inventado o construyendo mi relación con el mundo por el cuerpo actual (1997, p. 253).

entorno donde esta se desvanece, es decir su *Welt*, se ha disipado. Como se ha señalado anteriormente lo que hace Merleau-Ponty es profundizar en la idea de “intencionalidad motriz”, que no es el movimiento móvil, sino es un movimiento que se retoma así mismo, y, en tanto es originario, da sentido a lo virtual⁹⁰. En Schneider la intencionalidad motriz permanece pero debilitada porque este ha perdido su *Welt*, aquel entorno que le permite abrirse a un mundo a una totalidad anticipada y no real. El *Welt*, a diferencia del *Umwelt*⁹¹, como se ha explicado en el primer capítulo, está presumiendo que siempre hay un mundo único como la sede de todas las actividades del sujeto normal. En este sentido, en este entorno todas las percepciones⁹² del sujeto normal vienen una tras otra como se explicó en el ejemplo de la playa en último apartado del primer capítulo. Además, estas se modifican una después de otra, y aun así, el mundo sigue siendo el mismo gracias a la fe perceptiva. Por lo tanto, y de acuerdo con Haour, Schneider solo es capaz de “producir un *Umwelt*, un ambiente de cosas manipulables donde su cuerpo se mueve a su gusto y sin tener que pensar” (2010, p. 116).

Indicado este punto, y habiendo establecido que en Schneider hay una pérdida del *Welt*, el *Umwelt*, por otra parte, tal como este lo vive, prescinde de un fondo, y, todo lo que él tiene que entender como lo virtual, lo entiende y capta por la inteligencia y no por la intencionalidad motriz. Este, es el aspecto central al que quería llegar para poner en evidencia la importancia que tiene para el sujeto normal el poder dar sentido al mundo desde lo virtual en el entorno del *Welt*, y cuyos movimientos corporales son posibles por la intencionalidad motriz. Esto, en el enfermo (Schneider) se desvanece pero no desaparece⁹³.

⁹⁰ Esta es la manera como Merleau-Ponty entiende la intencionalidad relacionándola a la temporalidad. Es otra manera de entender como la temporalidad humana se retoma a sí misma.

⁹¹ Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* señala que “el comportamiento animal apunta a un contexto (*Umwelt*) animal y a unos centros de resistencia (*Widerstand*). Cuando uno quiere someterlo a unos estímulos naturales desprovistos de significación concreta, se provocan neurosis. El comportamiento humano se abre a un mundo (*Welt*) y a un objeto (*Gegenstand*) más allá de los utensilios que se construye; puede incluso tratar al propio cuerpo como un objeto. La vida humana se define por este poder que tiene de negarse en el pensamiento objetivo, y este poder le viene de su apego primordial al mismo mundo. La vida humana «comprende» no solamente tal medio definido, sino una infinidad de medios posibles, y se comprende a sí misma, porque está arrojada a un mundo natural” (1997, p. 340).

⁹² Para Merleau-Ponty, este conjunto de percepciones que se adhieren a un conjunto total que yo no puedo conducir, sino que mi cuerpo afirma, es lo virtual (1997, p. 88).

⁹³ La enfermedad que se está analizando de acuerdo con Merleau-Ponty, responde a un engranaje entre lo psicológico y lo fisiológico, que es el ser al mundo. Por esta razón este análisis es de carácter existencial y

En este sentido, el último punto que quería remarcar es la importancia del “fondo” que permite que los movimientos puedan darse en perspectiva de un sujeto normal. Para Merleau-Ponty (1997), todo movimiento posee un fondo, donde ambos son períodos de una única totalidad que es el mundo. De esta manera, “el fondo del movimiento no es una representación asociada o vinculada exteriormente con el movimiento mismo, es inmanente al movimiento, lo anima y lo lleva en cada momento” (1997, p. 127). Así, de acuerdo con nuestro autor, esta noción de fondo permite que se esclarezca la distinción que él hace entre dos tipos de movimientos: el movimiento abstracto y el movimiento concreto⁹⁴, donde el fondo del movimiento concreto es el mundo dado (*Umwelt*) y el fondo del movimiento abstracto es, en cambio, presumido o anticipado (*Welt*).

En los acápites siguientes se analizará, justamente el movimiento abstracto y concreto a la luz del ejemplo del enfermo que fabrica una cartera, y la manera como se da el gesto él, quién lo reduce a una actividad solamente habitual (movimientos necesarios y cotidianos para la vida). Ello, desde la realidad de lo virtual que nos compete en esta investigación.

4.1.1. El ejemplo de la cartera

Para Merleau-Ponty, el movimiento que realiza nuestro cuerpo es fundamental

no clínico. En este sentido, la existencia para Merleau-Ponty representa el “tercer término entre lo psíquico y lo fisiológico” (1997, p. 139). De acuerdo con este punto, Katia García en su tesis doctoral de psicología titulada: *Los cuerpos de la memoria: género y violencia política en la literatura peruana contemporánea* comentando el primer capítulo de la famosa novela de Alonso Cueto, *La hora azul* menciona lo siguiente: “En esta novela existe una conexión directa de tipo causa-efecto entre la violencia política en el país y el trauma físico- psicológico de la protagonista femenina. El cuerpo violado funciona como metáfora discursiva para comentar los diversos mecanismos de control y poder con los que se manipula la memoria histórica” (2013, p.36). En este sentido, se puede decir que Cueto, al hacer este paralelo desde una dimensión poética-literaria, le otorga al cuerpo femenino, en un sentido merleauPontiano, su verdadera dimensión de existencia, como tercer término entre la violencia armada y crisis traumática de la mujer violentada.

⁹⁴ Para Merleau-Ponty, ambos movimientos darán cuenta de la diferencia entre el enfermo y el sujeto normal (1997, p.120). Para el filósofo en el movimiento concreto, que lo vive el enfermo, lo virtual se ha desvanecido, pero este es capaz de poder fabricar una cartera. Al hacerlo, sus movimientos están limitados a un entorno que lo desborda, es decir, no hay un horizonte, no hay una manera de poder hacer gestos gratuitos, etc. En este sentido, hay una ceguera psíquica (1997, p.120). Por el contrario, para nuestro autor, en el movimiento abstracto, que lo vive el sujeto normal, lo virtual tiene lugar y con ello la posibilidad de dar sentido al mundo a través del gesto, del encuentro con el otro, etc. (1997, p.120).

para darle sentido al mundo desde la percepción, a partir de la presencia del otro a través del gesto y la palabra, como se explicó en el segundo capítulo. El movimiento del cuerpo recoge el mundo para expresarlo por medio de la percepción y de esta forma se “proyectan hacia fuera sus significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos” (1997. p. 163). Este movimiento, que expresa el mundo, como se ha señalado, es la intencionalidad operante. Además, el movimiento del cuerpo permite que el sujeto se abra por su tarea a un mundo que orienta y está constituido por espacialidad y temporalidad⁹⁵.

Ahora bien, para Merleau-Ponty este movimiento alcanza dos dimensiones en el cuerpo propio que se mencionaron al finalizar el acápite anterior y que ahora se explicará con detalle: el movimiento concreto (*Greifen*) y abstracto (*Zeigen*).

Respecto al primero, para Merleau-Ponty, este movimiento se define como aquel que solo es capaz de responder a figuras y puntos que no se pueden percibir desde un horizonte, es decir, no responde a una estructura figura-fondo, o punto-horizonte como sí lo hace el movimiento abstracto. Son aquellos movimientos que realizamos en la vida cotidiana, como comer, sonarnos la nariz, amarrarnos los pasadores, vestirnos, etc. Además, responde a un movimiento dado y pre-objetivo donde no necesito elementos externos para realizar un movimiento o alguien que me diga dónde y cómo realizarlo. Esto sucede, ya que según Ferrante “al realizar los movimientos concretos ponemos en juego nuestro cuerpo fenoménico, en el cual se encuentra sedimentado un saber práctico contraído socialmente, que permite tener un sentido de la situación” (2008, p.8). Por último, su relación siempre está vinculada al mundo *Umwelt*, cuyo espacio solo se limita a lo dado, a movimientos actuales y a lo puramente utilitario.

Respecto al segundo, para Merleau-Ponty, este movimiento se define como aquel que escapa del actuar inmediato, del hacer actual para asentarse en lo virtual. Para Merleau-Ponty “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

⁹⁵ Según Ferrante para Merleau-Ponty “un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha incorporado a su mundo: nuestro cuerpo no está en él ni el espacio ni en el tiempo, habita el espacio y el tiempo. Este arco intencional responde a una intencionalidad operante, como ya vimos, y establece la unidad del mundo por medio de la cual el cuerpo propio establece un diálogo con el mundo en un nivel previo al de la conciencia. De este modo, el mundo percibido no es el correlato de la conciencia, sino el correlato del cuerpo propio que contiene en sí un saber latente, habitual o sedimentado del mundo. La amplitud de mis “puntos de apoyo” será la que dé cuenta de la amplitud de mi existencia” (2008, p.10).

al espacio físico un espacio virtual o humano” (1997, p.128). Así, lo virtual hace referencia a lo gratuito, a la capacidad del cuerpo de expresarse de forma simbólica⁹⁶ como en el baile⁹⁷. Además, al separarse de los movimientos que responden a necesidades biológicas inmediatas, el movimiento abstracto está enfocado a un “no-ser” no en términos de lo inteligible, sino como un espacio donde a partir del gesto es posible que se de la virtualidad. Por último para Merleau-Ponty, este movimiento, es “centrífugo” y “potencial”, y responde a un mundo *Welt* (1997, p.128). Asimismo, este puede crear un fondo dentro de un horizonte perceptivo (el ejemplo de la playa), a diferencia del movimiento concreto que solo puede agregarse a un fondo que ya ha sido dado.

Ahora bien, ambos movimientos enmarcan la realidad de un sujeto normal y de Schneider, el enfermo de ceguera psíquica que estamos analizando en este capítulo. De esta manera, el movimiento concreto (*Umwelt*) se da en Schneider y el movimiento abstracto (*Welt*) en el sujeto normal. En este contexto, el objetivo fundamental de este análisis es demostrar cómo y por qué se produce el desvanecimiento lo virtual, vinculado únicamente al movimiento abstracto, en el enfermo de ceguera psíquica. En este sentido, el ejemplo más relevante para dar razón de este cuestionamiento, Merleau-

⁹⁶ “El movimiento abstracto está comprometido en cuanto presupone la consciencia del objetivo (...). Está, pues, habitado por un poder de objetivación, por una «función simbólica», una «función representativa», un poder de «proyección» que, por lo demás, está ya en acción en la constitución de las «cosas» y que consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un «eidos», en darles un sentido, en animarlos interiormente, en ordenarlos en sistema, en centrar una pluralidad de experiencias en un mismo núcleo inteligible, en hacer aparecer en ellas una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, en una palabra, en disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante que dé razón de las mismas y en poner en forma la materia de la experiencia” (Merleau-Ponty, 1997, p. 138).

⁹⁷ Para Merleau-Ponty, nuestro cuerpo es el vehículo para poseer un mundo y a través de sus gestos es posible construir “un nuevo núcleo de significación: es el caso de los hábitos motores, como el baile” (1997, p.164). Hábitos que hemos aprehendido a través de nuestro cuerpo actual (aquel que procesa y aprehende la realidad en el presente) y que se han almacenado (sedimentado) en nuestro cuerpo habitual. En este sentido, el baile es creador de sentido y es instrumento para proyectar y construir un mundo cultural. Sobre este punto, Philipa Rothfield en su texto *Embracing the Unknown, Ethics and Dance (Abrazando lo desconocido, la ética y la danza)* le atribuye al baile un sentido ético a partir de Spinoza señalando que “el cuerpo virtuoso no es víctima de los dictados de la coreografía, sino más bien baila en exceso de exigencia. La bailarina virtuosa aquí es la que puede invocar y mantener viva una fiesta movible de potencialidad kinestésica. La ética surge porque el cuerpo virtuoso maneja sus encuentros — con el suelo, con el tiempo, en el espacio, en relación con las partes y funciones del cuerpo constituyente — activamente, con el fin de manifestar una amplitud de actividad” (2014, p. 95). La cita anterior es una traducción propia de su versión original en inglés: “the virtuosic body is not victim to the dictates of choreography but rather dances in excess of requirement. The virtuosic dancer here is the one who can summon and keep alive a moveable feast of kinaesthetic potentiality. The ethical arises because the virtuosic body manages its encounters—with the floor, over time, in space, in relation to constituent body parts and functions— actively , so as to manifest a breadth of activity” (2014, p. 95).

Ponty lo plasma en una actividad propia de la vida cotidiana como es el hecho de elaborar carteras. Destreza, que nuestro autor describe en el tercer punto de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*, “La espacialidad del propio cuerpo” y que ahora procederemos a explicar.

Merleau-Ponty introduce su explicación sobre el ejemplo de la cartera mencionando que el enfermo de ceguera psíquica, a causa de su enfermedad, es incapaz de realizar movimientos abstractos como, por ejemplo, mover los brazos o las piernas si alguien se lo pide, ni de reconocer cuál ha sido el punto tocado si alguien le toca la cabeza o la pierna. Sin embargo, lo que sí puede realizar el enfermo, incluso manteniendo los ojos cerrados, son movimientos concretos que responden a su instante inmediato, a su vida cotidiana como comer, sonarse la nariz, e incluso si le pica un mosquito poder llevar su mano al punto donde este le picó (1997, p.122). Estos movimientos los ejecuta, ya que en palabras de Ferrante “no es necesario que el sujeto tenga que situarse en un espacio objetivo sino que, pre-reflexivamente, puede llevar su mano al punto en el cual el mosquito lo picó, y toda esta experiencia sucede en el orden de la relación vivida” (2008, p.8). Es en este contexto, el ejemplo que nos compete analizar tiene lugar porque está relacionado a los movimientos concretos que realiza el enfermo. De esta manera este es capaz de elaborar una cartera por sí mismo:

El enfermo ejecuta, aun con los ojos cerrados, con extraordinaria rapidez y seguridad, los movimientos necesarios para la vida, a condición de que sean habituales para él: coge el pañuelo del bolsillo y se suena la nariz, toma una cerilla de una caja de fósforos y enciende una lámpara. Su oficio es fabricar carteras y el rendimiento de su trabajo llega a las tres cuartas partes del rendimiento de un obrero normal. Incluso puede, sin ningún movimiento preparatorio, ejecutar a petición estos movimientos «concretos» (Merleau-Ponty, 1997, p. 120).

En enfermo, en su capacidad para elaborar carteras o billeteras tiene una pequeña virtualidad, nunca está reducido a lo puramente objetivo, mecánico, precisamente porque tiene un espacio y un cuerpo habitual⁹⁸ para poder fabricar cosas, como se muestra en la cita anterior. Sin embargo, su relación con el mundo esta

⁹⁸ Para Merleau-Ponty, el cuerpo habitual además de cumplir la función de sedimentación que se explicó en la nota al pie número cincuenta, es también la apertura fundamental que tenemos con el mundo, es portador de esta fe perceptiva que sostiene cada una de nuestras percepciones y gestos (1997, p.120). En este sentido, el enfermo está reducido a su cuerpo habitual (1997, p.120). De esta manera, en él hay *habitus* (lo adquirido desde que nacemos) que le permite desde que nace gatear, caminar, hablar, leer, montar bicicleta, y todo ello suscitado por el cuerpo actual (1997, p.121). Así, cuando fue niño aprendió los comportamientos de los demás por su cuerpo actual y los almacenó en su cuerpo habitual. Sin embargo, cuando se le pide que pase a otro nivel, más gratuito se pierde (1997, p.122-123).

empobrecida (no es nula), porque su enfermedad lo condiciona⁹⁹. Schneider, tal como lo describe Merleau Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, en la medida en que esta reducido a lo habitual, sus acciones no son completamente mecánicas, sino que implican algo de su capacidad de virtual. Está actuando desde su pequeño *Umwelt*, donde el enfermo utiliza un conjunto de herramientas para elaborar la cartera:

El sujeto situado frente a sus tijeras, su aguja y sus faenas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, puesto que no son objetos que hay que buscar en el espacio objetivo, huesos, músculos, nervios, sino potencias ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, la punta central de los «hilos intencionales» que lo vinculan con los objetos dados (Merleau-Ponty, 1997, p. 123).

Así, en la actividad que realiza el enfermo al tomar el hilo, un pedazo de cuero, la tijera, se trasluce y concreta un cierto mundo habitual (me abro al mundo en una temporalidad donde predomina el presente por debajo de un pasado), que tiene algo de virtual, el mismo que está preservado, porque se da un desborde del presente más cercano que al enfermo le es imposible captar. Por ejemplo, Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* explica que, el enfermo, al ver un ramillete de rosas¹⁰⁰ no le evoca absolutamente nada, las ve como un conglomerado de hojas espinosas y secas, porque lo gratuito (el movimiento abstracto – lo virtual) se ha desvanecido en él (1953, p.245). Así, el enfermo, prisionero de su cotidianidad¹⁰¹ y actualidad, es decir, al

⁹⁹ No sé si este ejemplo es apropiado. En todo caso requiere una explicitación que no se ha realizado. Retomando los casos de violación contra la mujer durante el conflicto armado, según Jelk Boesten en su artículo *Analizando los regímenes de violación en la intersección entre la guerra y la paz en el Perú* comenta: “un padre relata cómo las chicas de la comunidad, incluso su hija, «no denunciaban porque ya se había habituado de vivir con la tropa», y sugirió que las mujeres jóvenes de su comunidad fueron atraídas con comida, alcohol y videos pornográficos (CVR, 2002, Testimonio 314025, anexo 7). (...) Debido al consumo de alcohol y a la demanda repetida de tales servicios, los miembros de la comunidad, e incluso los padres, podían afirmar que las jóvenes «se habituaron a las tropas», aunque todo indica que mujeres como Sonia resultaron profundamente traumatizadas a raíz de la experiencia (Boesten, 2007)” (2010, p.81). En este sentido, se podría decir que de la misma manera que Schneider se encuentra reducido por su enfermedad a una habitualidad donde solo puede fabricar objetos mecánicamente, así también, Sonia, vivió traumatizada por la crueldad del acto violento que los militares cometieron contra ella por estar sometida, esclavizada y reducida a su habitualidad.

¹⁰⁰ “El hecho es que toda alteración en la conciencia de las existencias individuales se traduce por una modificación del aspecto -concreto de las cosas. (...) [El enfermo] dice: "Ved esas rosas, mi mujer las hubiera encontrado bellas; para mí, son un montón de hojas, de pétalos, de espinas y de tallos". Sucede con "la función de lo real" como con el "nativismo reflejo", que cree explicar la percepción precoz del espacio fundándola sobre la conciencia que adquiriríamos de ciertos reflejos localizadores, o como con las teorías clásicas, que engendran el espacio visual a partir del espacio táctil” (Merleau-Ponty, 1953, p.245).

¹⁰¹ La enfermedad psíquica y psicológica que experimenta Schneider, tiene implicancias negativas en su vida cotidiana porque la experimenta reducida a eventos mecánicos sin poder proyectarse, soñar, experimentar lo gratuito. Volviendo a los casos de violación que han experimentado las mujeres durante la violencia interna en el Perú; estos actos, cuyas consecuencias también han sido psíquicas y psicológicas para las víctimas, han tenido secuelas en su vida cotidiana, ya que su experiencia se reduce al dolor y

estar enfocado en un yo puedo aferrado a lo dado, a lo fijo y puntual, se reduce su experiencia táctil, a esta realidad concreta donde el tacto virtual se ha atenuado. Para Ramírez, lo que en el enfermo se desvanece es “el *tacto virtual*, el hecho de que nuestra tactilidad no se agota en el tacto actual, en el tocar efectivamente algo, sino que —y esto gracias a la ayuda de la visión— contamos también con (...) el *poder tocar*” (pp.236-237), es decir el hecho de poder cargar, tomar, levantar, etc. En definitiva, sin el tacto virtual, la visión se reduce a la condición de ceguera psíquica.

En este mismo sentido, para Merleau Ponty, el hecho que el mundo solo exista para el enfermo como un mundo ya hecho o fijo, mientras que, en el sujeto normal sus proyectos y sueños se concentran en el mundo, y aparezcan en él “como los letreros de un museo que conducen al visitante” (1997, p. 129), hace que este no pueda ejercer esta función de proyección que el sujeto normal sí realiza, la cual es ejercida por el movimiento abstracto:

Esta función de «proyección» o de «evocación» (en el sentido en que el médium evoca y hace aparecer a un ausente) es también lo que posibilita el movimiento abstracto: para poseer mi cuerpo fuera de toda tarea urgente, para disponer de él a mi fantasía, para describir en el aire un movimiento solamente definido por una consigna verbal o por unas necesidades morales, es preciso asimismo que invierta la relación natural del cuerpo y de la circundancia inmediata y que una productividad humana se abra camino a través de la espesura del ser (Merleau-Ponty, 1997, p.129).

Ahora bien, para Merleau Ponty, todo lo que ha permanecido en el enfermo, aunque desvanecido (su relación con el mundo - virtual- movimiento abstracto – yo puedo), forma parte de un pequeño medio intencional que ha subsistido en Schneider pero recortado. Ha subsistido como una actividad intencional reducida, más cerca de lo utilitario, de lo práctico, de lo que sirve inmediatamente, como una regla instrumental. Como consecuencia de ello, Schneider no es capaz de acceder por sí mismo a sus propios gestos y justificarlos porque solo puede razonar como una computadora que

sufrimiento, producto de estos actos que deben ser condenados. Escribens en su tesis *Proyecto de vida en mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado* así lo expresa: “Echeburúa, de Corral y Amor (2002) señalan que un hecho violento tiene como consecuencia en la víctima un daño que podría describirse en dos momentos diferenciados, llamando al primero lesión psíquica y al segundo secuelas emocionales. La lesión psíquica hace alusión a las consecuencias inmediatas que muestra la víctima y que podrían remitir con el paso del tiempo, mientras que las secuelas emocionales serían aquellas que persisten en la persona como consecuencia del suceso sufrido y que interfieren en su vida cotidiana de forma negativa y a largo plazo. El daño psicológico sería generado por la vivencia de una amenaza a la vida o a la integridad y por la percepción que tiene la víctima de que el daño que ha sufrido ha sido intencionado. El impacto sería mayor si es que las consecuencias del hecho son múltiples como en los casos de abuso sexual en los que además puede haber un embarazo forzado o una enfermedad de transmisión sexual, entre otros (Echeburúa et al., 2002)” (2011, pp.13-14).

sigues únicamente reglas automáticas y mecánicas¹⁰². En este sentido, al haber perdido parcialmente lo virtual, queda reducido casi completamente a su entorno automático y utilitario. Esta gran frustración y crisis que vive Schneider de no poder significar el mundo, que no lo ha perdido de forma absoluta como sí lo vive el sujeto normal, da cuenta de la importancia que representa poder vivir desde lo virtual donde es posible experimentar lo gratuito, la capacidad de desarrollar actividades como el baile¹⁰³, y de poder captar y recibir el gesto del otro:

No es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal; y lo hacemos sin misterio, pues es ya nuestro cuerpo, como potencia de tales y cuales regiones del mundo, el que se erguía hacia los objetos por coger y los percibía. Igualmente, el enfermo no tiene que buscar, para los movimientos concretos, una escena y un espacio en donde desplegarlos, por estar ya dado también este espacio, es el mundo actual, es el pedazo de cuero «que hay que cortar», es el forro «que hay que coser». Lo establecido, las tijeras, los pedazos de cuero, se presentan al sujeto como polos de acción, definen con sus valores combinados una cierta situación abierta que reclama cierto modo de resolución, cierto trabajo (Merleau-Ponty, 1997, p. 123).

Expuestas estas líneas, para Merleau-Ponty, hay una clara distinción entre

¹⁰² Sobre este punto Dreyfus, en su artículo *Science, Merleau-Ponty and Recent Cognitive (Ciencia, Merleau-Ponty y cognitivismo actual)* publicado en la enciclopedia británica Cambridge Companion señala: "Al igual que una computadora, los principiantes, que no tienen experiencia en un dominio de habilidades específicas, deben confiar en las reglas y características más importantes ya predeterminadas. Por ejemplo, a un conductor principiante se le puede dar la regla "hacer el cambio a diez millas por hora". Un principiante más avanzado puede ser advertido de prototipos como los típicos sonidos del motor y puede recibir muchas indicaciones tales como "bajar de cambio cuando el motor suene como esforzado" Merleau-Ponty no discute estas primeras etapas de adquisición de habilidades, excepto cuando aparecen los casos patológicos, como el de Schneider, donde no es posible adquirir nuevas habilidades, pero debe, en cada caso, razonar qué hacer con la regla que se le da -después de la computadora" (2005, pp.130-131). La cita anterior es una traducción propia de su versión original en inglés: "Like a computer, beginners, who have no experience in a specific skill domain, must rely on rules and predetermined relevant features. For example, a beginning driver may be given the rule "shift at ten miles per hour." An advanced beginner can be led to notice prototypes such as typical engine sounds and can then be given the maxims such as "shift down when the motor sounds like it's straining." Merleau-Ponty does not discuss these early stages of skill acquisition, except as they appear in pathological cases, such as that of Schneider, who cannot acquire new skills but must in each case reason out what to do like a rule-following computer" (2005, pp.130-131).

¹⁰³ "El baile salvó la vida a esos jóvenes. Bailar puede salvar el mundo" (PlayGround, 2017) fueron las palabras de Francesco Prosciutto, instructor de armas en campos de tiro designado por la OTAN el 2015 para la operación Apoyo Resulto en Kabul durante la guerra de Afganistán, quién tuvo a su cargo la preparación de un grupo de jóvenes afganos. Este grupo fue particularmente complicado, comenta el instructor, ya que todos tenía alguna deficiencia grave para el combate. Problema que no pudo resolver, sino hasta que dos de sus soldados lo buscaron para invitarlo al cumpleaños de Malika, otra de sus alumnas. Durante la fiesta se dio cuenta que su grupo no sabía bailar, y ahí descubrió la raíz del problema: ninguno tenía sentido alguno del ritmo. Así manifiesta Prosciutto: "entendí que el entrenamiento estaba siendo un desastre porque les faltaba más psicomotricidad, más control del cuerpo. Así que al día siguiente cogí mi radio, la llevé al campo de tiro, los puse en formación y le di al play, y les dije <<si quieren aprender a disparar a sobrevivir, tendrán que aprender a bailar >>" (PlayGround, 2017). Después de una semana solo de bailar tenían mejor control del cuerpo y sus movimientos fueron más ágiles y productivos, pero lo más significativo fue que el baile salvó sus vidas.

ambos movimientos: el concreto y el abstracto¹⁰⁴, donde lo virtual desempeña un rol fundamental en el movimiento abstracto que ejecuta el sujeto normal y que en el enfermo se desvanece. Realidad que permite revelar, que sin lo virtual, el sujeto solo se reduciría a su presente actual condicionado por acciones mecánicas y utilitarias. Así, considerar al cuerpo “dentro del movimiento abstracto, no es solamente vehículo sino que se convierte en fin del movimiento. No obstante, al cambiar de función, cambia también de modalidad existencial y pasa de lo actual a lo virtual” (Merleau-Ponty, 1997, p.128).

En definitiva, para Merleau-Ponty, el enfermo como consecuencia de su herida, que ha debilitado su dimensión de existencia por el desvanecimiento de lo virtual, ha mantenido su ser en el mundo. Además, en comparación con el sujeto normal, quien se abre por su tarea a un mundo que orienta y al cual confiere constantemente espacialidad y temporalidad, en el enfermo esto se ha reducido pero no eliminado.

4.1.2. El gesto en el enfermo

Se ha mencionado que Schneider ha sido vulnerado, golpeado en su cerebro por un pedazo de obús. El objetivo de Merleau-Ponty es hacernos ver que esta enfermedad que es física y fisiológica también tiene sus repercusiones sobre lo psicológico, es decir, sobre la capacidad del enfermo para proyectarse más allá de su entorno habitual hacia algo que podríamos llamar, lo abstracto, es decir, un entorno que va más allá de sus capacidades para hacer carteras y que lo abre a algo como una

¹⁰⁴ Para Merleau-Ponty “La distinción del movimiento concreto y del movimiento abstracto, del *Greifen* y *Zeigen*, sería la de lo fisiológico y de lo psíquico, de la existencia en sí y de la existencia para sí” (1997, p.139). Con esta distinción, el fenomenólogo está diciendo en primer lugar, que, en esta diferencia entre lo intelectualista, es decir, el para sí y lo empirista, el en sí es posible encontrar una manera de tratar nuestro ser al mundo. Si lo tomamos desde una perspectiva empirista solo lo tratamos como una emoción intelectual o una revisión cíclica. Hecha esta aclaración respecto al “movimiento concreto”, este estaría relacionado al *Greifen* y al *para sí*, mientras que el “movimiento abstracto” al *Zeigen* y al *en sí*. Asimismo, el en sí y el para sí es lo *psíquico* y *psicológico*, respectivamente, aquellos que forman como un engranaje que permiten que el en sí y el para sí desaparezcan y ambos sean el ser al mundo como totalidad y como proyecto. Ahora bien, aquello aterrizado y relacionándolo al contexto del enfermo, lo que está diciendo Merleau-Ponty es que, el enfermo está encerrado en lo rutinario y no puede desbordarse en lo gratuito, que forma parte de lo virtual, porque todo lo que desborda lo utilitario se le ha escapado por su herida, así también todo lo que está como no utilitario lo ha aprendido. Por lo tanto, lo utilitario, que es el movimiento concreto, lo mantiene, y el movimiento abstracto, que es lo virtual, lo gratuito, se ha desvanecido.

dimensión de lo virtual, en el sentido de nuestro autor. Ahora, se analizará otra deficiencia que experimenta el enfermo tras estar reducido a lo únicamente habitual, a saber, su incapacidad para poder reconocer un gesto de forma completa para darle vida y significación a partir de lo virtual¹⁰⁵.

Para Merleau-Ponty, el enfermo de hábito¹⁰⁶, reducido a lo que sabe hacer, es consciente de su espacio corpóreo pero no como medio de expresión de un pensamiento espacial gratuito y libre. Puede reconocer un gesto pero no es su intencionalidad motriz la que lo reconoce, sino su capacidad intelectual, como cuando se le pide que realice un movimiento “primero repite la orden con un acento interrogativo, luego su cuerpo se instala en la posición de conjunto exigida por la tarea y por fin ejecuta el movimiento” (1997, p.121). Asimismo, cuando se le interrumpe mientras está haciendo ejercicios y se le pide que realice con su brazo otro movimiento distinto al que estaba realizando, tiene que primero encontrarlo. Esto quiere decir, encontrar aquel gesto que se le ha perdido por haber realizado este cambio de movimiento. De esta manera, para nuestro autor, su “gesto (...) pierde el carácter melódico que ofrece en la vida habitual y se convierte visiblemente en una suma de movimientos parciales laboriosamente adicionados poco a poco” (1997, p.122).

¹⁰⁵ Para Merleau-Ponty, los gestos permiten comunicarnos con el otro a partir de una correspondencia mutua entre nuestras propias intenciones y las del otro, entre nuestros propios gestos y los del otro, como si nuestras intenciones habitaran en su cuerpo y viceversa (1997, pp.-202- 203). En este sentido los gestos son una manera de darle sentido a mi experiencia perceptiva, a la relación de mi cuerpo con el mundo, a mi relación con el otro, y con otros. Son finalmente creadores de una significación finita. Tomando en cuenta esta reflexión sobre el gesto, y retomando los casos de violencia sexual contra la mujer durante el conflicto armado en el Perú, el gesto puede ser precisamente dador de sentido para nuestra sociedad en la medida en que ayuda a reparar y sanar heridas. Así lo afirma la versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación *HATUN WILLAKUY*: “La CVR propone que se desarrollen ciertas acciones de contenido simbólico que conformen un conjunto de rituales cívicos que, de un lado, apunten a la refundación del pacto social y, del otro, busquen establecer hitos representativos de la voluntad del Estado y de la sociedad de que no se repitan hechos de violencia y violación de derechos humanos como los ocurridos entre 1980 y 2000. El objetivo de las reparaciones simbólicas es contribuir a restaurar el lazo social quebrado por la violencia entre el Estado y las personas, y entre las personas mismas, a través del reconocimiento público del daño que les infligió la acción de los grupos subversivos y la acción u omisión del Estado, en la búsqueda de favorecer la reconciliación nacional y el fortalecimiento de un sentimiento de solidaridad del conjunto de la sociedad peruana hacia las víctimas. Los componentes de este programa son: gestos públicos, actos de reconocimiento, recordatorios o lugares de la memoria, actos que conduzcan hacia la reconciliación.” (2004, p.419).

¹⁰⁶ Para Ferrante de acuerdo con Merleau-Ponty “El hábito reside en el cuerpo como mediador de un mundo. Así, el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo, sino un “saber que está en las manos”; e implica la posibilidad de dilatar nuestro ser en el mundo o de cambiar la existencia anexándonos nuevos mundos. Es decir, que sujeto y mundo son términos inseparables: el mundo se hace carne en el sujeto y establece un mundo pre-objetivo anterior al orden del consciente, pues configura un conjunto de disposiciones sedimentadas en el cuerpo pero que no cierran la experiencia, sino que permiten recrear, al nivel de la experiencia corporal o individual, un mundo particular entre todos los posibles” (2008, p. 10).

Entonces, el gesto de Schneider se ajusta a un análisis tradicional de la percepción que no incluye lo virtual. Por esta razón, para Merleau-Ponty, solo distingue datos que son producto únicamente de su inteligencia. Solo diferencia objetos en un contexto y sentido instantáneo porque todos sus actos le son familiares, los mismos que se dan para nuestro autor, en términos kantianos, como aquellas entidades que están libres de toda “adherencia temporal”¹⁰⁷, y están, a su vez, constantemente preparados para recibir y realizar otro gesto de esta misma especie habitual (1997, 122). Por lo tanto, de acuerdo con García, el gesto “se da como un acto intelectual (la aplicación de una categoría o un juicio) que da forma a una multiplicidad sensible caótica” (2012, p.130), que no responde al terreno de lo virtual.

Para Merleau-Ponty, el gesto, que no es habitual para el enfermo, no interesa, no lo capta, lo puede construir intelectualmente. Su gesto, producto de esta consideración intelectual se ha reducido a la motricidad, definida como “« (...) la esfera primaria en donde se engendra, primero, el sentido de todas las significaciones (*der Sinn aller Signifikationen*) en el dominio del espacio representado»” (1997, p.159), la misma que ha sido afectada de manera casi definitiva por este pedazo de obús, y como consecuencia de ello, el ser al mundo del enfermo se ha limitado a una especie de energía únicamente operativa.

De esta manera, la intencionalidad operante, que actúa a través del cuerpo desde su compromiso con el mundo, y que en palabras de Haour “*articula* al mundo sensible en lo que está *delante*, en lo que está *más lejos* de esto que está delante y en lo que está detrás de mí: es una suerte de *pasado espacial* que acabo de vivir” (2010, p. 112), ya no tiene el mismo nivel que tenía antes de la herida. Además su yo puedo¹⁰⁸, en relación al gesto, queda debilitado ante la posibilidad de realizar gestos que se

¹⁰⁷ “Puedo, pues, instalarme, por medio de mi cuerpo como potencia de cierto número de acciones familiares, dentro de mi contexto inmediato como conjunto de manipulada, sin apuntar a mi cuerpo y a mi contexto inmediato como objetos en sentido kantiano, eso es, como sistemas de cualidades vinculadas por una ley inteligible, como entidades transparentes, libres de toda adherencia local o temporal, y prontas para la denominación o, cuando menos, para un gesto de designación” (Merleau-Ponty, 199, 122).

¹⁰⁸ “Estas aclaraciones nos permiten comprender, finalmente, sin equívocos la motricidad como intencionalidad original. La consciencia es originariamente no un «yo pienso que», sino un «yo puedo». Ni más ni menos que la perturbación visual, la perturbación motriz de Schneider no puede reducirse a una deficiencia de la función general de representación. La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos y si, a través de todas esas experiencias, se expresa una función única, es esta el movimiento de existencia, que no suprime la diversidad radical de los contenidos porque los vincula, no situándolos a todos bajo la dominación de un «yo pienso», sino orientándolos hacia la unidad intersensorial de un «mundo»” (Merleau-Ponty, 1997, p.154).

reducen tan solo a una función restrictiva en la tarea. Así pues “la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenales en acción en mi campo visual” (Merleau-Ponty, 1997, p.123).

Entonces, hecha estas consideraciones, para Merleau-Ponty, la intencionalidad motriz¹⁰⁹, que le permite al sujeto normal acceder y dirigirse al mundo y al objeto, previamente a la representación¹¹⁰ y a la conciencia tética (Husserl), a través de su motricidad, en el enfermo se oculta. Este ocultamiento, Merleau-Ponty, lo explica con un ejemplo. Si el enfermo pretende imitar los movimientos que realiza el médico, a través, de un espejo que los refleja como dirigir su mano derecha a su oído derecho, lo hará, pero con mucha dificultad y quizá confunda el brazo o el oído que mueve (1997, p.158). Ello, por un problema de identificación (intencionalidad motriz), que no ocurre con un sujeto normal, quien “tiene su cuerpo, no sólo como sistema de posiciones actuales, sino además (...), como sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones” (1997, p.158).

Para Merleau-Ponty, los movimientos del sujeto normal, bien definidos en su posición y localización, serán posibles gracias al esquema corpóreo que presupone una intencionalidad motriz que lo sostiene y es condición de posibilidad para la propiocepción. Además, el esquema corpóreo, como vimos, en tanto sistema que organiza los órganos sensoriales de nuestro cuerpo, permite que nuestras tareas motoras tengan una respuesta inmediata a través del gesto, las mismas que, en el enfermo se debilitan, a causa de la ceguera psíquica o apraxia que este padece. Esta, a su vez, hace que se debilite también su función motriz (por estar adherida a ella), ya que

¹⁰⁹ Para Merleau-Ponty “La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una «practognosia» que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas «representaciones», sin subordinarse a una «función simbólica» u «objetivante»” (1997, pp. 157-158).

¹¹⁰ Merleau-Ponty en una nota al pie menciona que “toda fórmula de movimiento, al mismo tiempo que se nos ofrece como una representación, se da a nuestro cuerpo como una posibilidad práctica determinada. El enfermo ha retenido la fórmula del movimiento como representación, pero esta no tiene sentido para su mano derecha, o su mano derecha no tiene ya una esfera de acción. <<Ha conservado todo lo que es comunicable en una acción, todo lo que esta ofrece de objetivo y perceptible para el otro. Lo que le falta, la capacidad de conducir su mano derecha en conformidad con el plan esbozado, es algo que no es expresable ni puede ser objeto para una consciencia extraña, es un poder, no un saber (*ein Können, kein Kennen*). >> (*id.*, p. 47). (...) El <<poder>>, o potencia del que tratamos más arriba, se vuelve una <<propiedad de la sustancia nerviosa>> (*Id.*, p. 47). Se recurre una vez más a la alternativa de la consciencia y del cuerpo, que creíamos ya superada con la noción de *Bewegungsentwurf* o proyecto motor” (1997, p.155).

“«no es la función simbólica o significativa en general la que queda afectada en los casos de este tipo: es una función mucho más originaria y de carácter motor, a saber, la capacidad de diferenciación motriz del esquema corpóreo dinámico»” (Merleau-Ponty, 1997, p.159). Este último punto, lo aclara de forma precisa Donald A. Landes:

Cuando he aprendido un gesto, no necesito representar el espacio externo de mi cuerpo para terminar el gesto (como hace Schneider). Siento la posibilidad de mis movimientos apareciéndose en mi mundo percibido, y apenas tengo la intención mi cuerpo se recoge en la tarea. Por medio de este arco intencional proyecto un cierto campo de acciones posibles (...). Esto sugiere a Merleau-Ponty la necesidad de una teoría gestual de significado (...), para reconocer que el pensamiento y el discurso no son aspectos separables de mi experiencia afectiva, “el gesto no me hace pensar la ira, es la ira en sí misma”¹¹¹ (190) (2013, p.157).

En definitiva, de acuerdo con Merleau-Ponty, los gestos que se dan en el enfermo le hacen pensar, son para él como una especie de imitación o representación intelectual no espontánea, al contrario de cómo lo presenta la cita, la cual, revela el aspecto puro y originario del gesto en sí mismo, el mismo que, en un sujeto normal, se da dentro su esquema corpóreo, cuyas tareas siempre explicitan una intencionalidad motriz cuya temporalidad se manifiesta en un presente vivo significativo y es expresión de lo virtual¹¹². Asimismo, comprobar que todo gesto posible, gratuito, virtual no es posible en el enfermo, revela la importancia de reconocer y valorar las bondades infinitas, que se desprenden de lo virtual, cuyas dimensiones gestuales significativas son siempre inagotables y condición de posibilidad para acceder a otro posible y significativo para mí.

¹¹¹ El texto original está en inglés y la traducción es propia: “When I have learned a gesture, I do not need to represent external space and my body in order to complete the gesture (as Schneider does). I sense the possibility of my movements haunting my perceived world and no sooner than do I have the intention does my body gather itself up toward the task. Through the intentional arc I project (non-thetically) a certain field of possible actions. (...). This suggests to Merleau-Ponty the necessity of a gestural theory of meaning (), to recognize that thought and speech are not separable aspects of my experience. In terms of affective experience, “[t]he gesture does not make me think of anger, it is the anger itself” (190)” (Landes, 2013, p.157).

¹¹² Para Haour: “El *sujeto normal* (...) vive el mundo percibido, el espacio percibido y el espacio virtual, que su gesto abre en él, como un *mismo mundo único* donde la oferta del mundo puede ser diferenciada gracias a la reapropiación que hace de ella: el hombre *normal* no habita el mundo natural como *un todo hecho*, como *un presente* en el sentido de una realidad *saturada y plena*. La función de anticipación que orienta su gesto *discierne* en la oferta del mundo algo *más* que lo presente y actual: adivina lo posible y lo virtual en lo *presente* y en lo *actual*” (2010, p.121).

4.2. El desvanecimiento del otro en el enfermo de ceguera psíquica: la narración del doctor

La última parte de este capítulo estará enfocada en revisar cómo es que se desvanece la percepción que el enfermo tiene del otro (no le suscita nada), a partir de la narración de una historia que otro (podría ser el médico) le está contando. Dimensión intersubjetiva, que, como señalamos en el segundo capítulo, es condición de posibilidad para hablar de lo virtual (posible), en tanto que el otro se me da como posibilidad para mí. Merleau-Ponty, en el tercer punto de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción* que estamos revisando, señala el siguiente ejemplo:

Efectivamente, si se cuenta al enfermo una historieta, se constata que en lugar de captarla como un conjunto melódico con sus tiempos fuertes, sus tiempos débiles, su ritmo o su curso característico, sólo la retiene como una » serie de hechos que hay que anotar uno por uno. Por eso no la entiende más que si se hacen unas pausas en el relato y se aprovechan para resumir en una frase lo esencial de lo que acaba de contársele. Cuando él cuenta, a su vez, la historieta, nunca lo hace según el relato que se le ha hecho (*nacherzählen*): no acentúa nada, no entiende el progreso de la historieta, sino a medida que la cuenta y el relato se reconstituye como parte por parte (1997, p.149).

Esta cita revela la capacidad que tiene el sujeto que le narra la historia al enfermo de actuar en el mundo teniendo la certeza de que él puede hacer algo bajo el fondo de un mundo (dentro del cual, lo posible está envolviendo lo real) que amplía su horizonte perceptivo y lo hace inacabado (como vimos en el ejemplo de la playa). En este sentido, la *Fenomenología de percepción* es una análisis que se centra, no solo en el conocimiento o en el cogito, sino sobre el yo puedo del cuerpo que nuevamente vuelve a aparecer. Esta vez, en el contexto del enfermo, quién ha olvidado esta invitación que nos hace el mundo de poder actuar.

Bajo este mismo registro, cuando quien le narra la historia al enfermo, incluye en la narración la vida de otra persona, esta, el enfermo no la logra captar. Esto sucede, ya que según Merleau-Ponty “el otro no le dice nada” (1997, p.150). Las palabras de quién le está contando la historia no son motivo para que él realice una proyección de los hechos del relato, sino que son simple interpretaciones metódicas para él. En este sentido, según Haour, “el hombre enfermo, aunque inteligente, solo tiene presente lo *inmediatamente dado* y no posee la experiencia inmediata de un pensamiento que *podiera ser el de otro*, puesto que ello supondría una capacidad de *descentrarse* que ha perdido” (2010, p.127).

De esta manera, la vida de la persona que narra (médico) y de la que estaría implícita en la historia no son para la vida del enfermo algo que él podría vivir, sino que él las ve como aquel informe policial que una persona haría en la comisaría para notificar, declarar o denunciar algo que le haya sucedido. En otras palabras, no ve en la narración que le hace el doctor, una posibilidad suya, la posibilidad de que esa vida podría ser la suya, que sus vivencias, proyectos, sueños y alegrías le dicen algo a su propia vida, sino una narración de algo que ha sucedido y con la cual se informa. Así pues, la narración que el enfermo escucha, implica que él se reduzca a repetir los hechos uno a uno, los intente interpretar descomponiéndolos parte por parte, para que pueda captar la sensibilidad del otro, pero, incluso así, el otro no le va a suscitar ni transmitir nada, no le va producir ningún sentimiento ni va poder reconocerlo como otro cercano y humano¹¹³.

Por lo tanto, el otro para el enfermo no se le da como algo que él pudo (su yo puedo está debilitado) haber conocido y que él mismo lo hubiera podido vivir. Así, para Merleau-Ponty, el enfermo de ceguera psíquica no ha sido capaz de descentrarse de su vivencia biológica, ni de pensar que hay un otro que vive de manera distinta a la de él, que él podría comprender o vivir, y, que, por su enfermedad, no es posibilidad para él. En este sentido, su yo puedo se ha enfermado pero no ha desaparecido. Su proyecto se limita a sí mismo, no tiene mundo como posibilidad, como correlato de un yo puedo, lo tiene como un entorno reducido.

Ahora bien, a diferencia del enfermo, el sujeto normal comprende la historia narrada como un acontecimiento que le es propio, cercano y humano. No es interpretada

¹¹³ En este contexto, el enfermo no puede reconocer a otra persona como aquel otro que le dice algo, que lo interpela, donde él puede vivir y disfrutar compitiendo su vida con la del otro, haciéndola suya. Solo es para él un relato, un discurso más; sus problemas, intereses, proyectos no le suscitan nada. Retomando la reflexión sobre los actos de violencia sexual contra las mujeres durante el conflicto armado interno, según el libro *ABUSARUWANKU Violación de mujeres: silencio e impunidad* reza lo siguiente: “Una joven mujer, al dar cuenta de un hecho de violencia sucedido en la década de 1990, (...) explicar su situación actual bajo la luz de la dominación, la autoridad y el poder de los otros, los ajenos, los blancos. Se trata, pues, de una metáfora altamente significativa y que señala un problema que se arrastra desde la fundación de la sociedad peruana: el desconocimiento del otro, la exclusión del indígena, el autoritarismo y el abuso del poder.” (2003, p.16). Por lo tanto, la realidad de la violencia contra la mujer implica que las víctimas, por el trauma tan fuerte que han vivido, pierdan su capacidad corporal de dar sentido al mundo desde lo virtual. Capacidad gratuita que expresa su cuerpo para entender al otro como aquel que es una posibilidad suya. De esta manera, “frente a las exigencias del conflicto, el otro era enemigo, no podía ser personalizado” (2003, p.53). Así, según Rocío Silva Santisteban “el cuerpo [de la mujer] es el lugar de la opresión, del dolor, del sufrimiento. . . . El cuerpo de la mujer es el locus de la reproducción y del dolor: ese es su ‘destino’” (2003, pp.208-09).

mecánicamente, sino que puede proyectarse en ella, retomarla y sentirse parte de ella porque la podría vivir. Esta posibilidad, que no es su vida, sino la de otra persona que podría aparecer en la narración y que él podría habitar, es posible, porque la comprende en su totalidad y no parte por partes. Según Haour, la vida del otro, que estaría implícita en la narración, para el sujeto normal tiene significación “porque *el otro* se inserta en un mundo posible, *le dice* algo, tiene inmediatamente *significación por coexistencia*: esta coexistencia es, precisamente, el *dejar de estar centrado*, la función de lo posible y de anticipación que el hombre enfermo ha perdido” (2010, p. 127). De esta manera, esta dimensión de lo posible y de la anticipación y del yo puedo del cuerpo, es para Merleau-Ponty lo virtual.

Así pues, de acuerdo con nuestro autor, esta capacidad del cuerpo humano (lo virtual), que habita en el sujeto normal y que en el enfermo se desvanece, está expresando a la temporalidad (entendida como un aspecto que responde a la dinámica del presente vivo que excede el presente de ser algo sobre sí mismo), y al relacionarse con la dimensión de lo posible, permite entender al otro como posible para mí, es decir, que su vida me dice algo, me interpela, no de forma mecánica, como en el enfermo, sino desde una significación, desde un descentrarse.

De esta forma, en el enfermo “« (...) la situación posible en cada momento es tan limitada que (...) cuando se charla con él, no oye el rumor de otra conversación que tiene lugar en la pieza de al lado” (Merleau-Ponty, 1997, p. 152). Además, si se le sirve un plato con comida no será capaz de preguntarse quién lo ha preparado o cómo llegó a su mesa. En definitiva, ha olvidado su capacidad espacio-temporal del mundo. Para él, según Merleau-Ponty el futuro y el pasado no serán más que “prolongaciones «encogidas» del presente” (1997, p. 152).

En síntesis, el enfermo, consciente de la instrumentalidad de las cosas, oculta todo lo gratuito, todo gesto virtual (posible) y duradero, y, también al otro¹¹⁴ como

¹¹⁴ Para Gonzáles y Jiménez en su artículo *Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty*: “el otro es pensado como un centro de acción humana, y en su comportamiento y sus gestos nos pone al tanto con el mundo y su sentido; ya nada es indiferente, pues ejerce sobre nosotros toda su potencia significativa. Hay, pues, un sentido que se anuncia en el comportamiento del otro y que me es accesible, de manera que hay en nosotros la ejecución de potencias operatorias dispuestas a ser percibidas y compartidas. Estamos pisando el terreno de la intencionalidad, pues la acción motriz de nuestro cuerpo no sólo lo pone en condiciones de apuntar a un mundo, de dirigirse a él en forma indiferente; hay en el cuerpo esa intencionalidad de apuntar siempre al otro, de mostrar el bagaje de

posibilidad suya. Solo es capaz de percibir la mecanicidad del presente (fabricar una cartera, buscar un hilo, una tijera, cortar, etc.). Este, es un primer nivel de virtual únicamente a lo directamente utilitario, que al enfermo lo desborda como tal, pero no lo solicita. En concreto, para Merleau-Ponty, nuestro cuerpo vivido, en tanto estructura donde se dan nuestras acciones siempre posibles y virtuales, es un cuerpo de carácter virtual y no objetivo (1997, p. 265).



estructuras dispuestas a ser compartidas por él. Las modalidades de la acción motriz y la situación postural –gestual– son revitalizadas en el acto significativo del otro” (2010, p.126).

CAPÍTULO V: LA PALABRA COMO PRODUCCIÓN DE UN MUNDO COMÚN E INAGOTABLE

(...) el sentido de la palabra no es más que la manera como ésta maneja ese mundo lingüístico o como modula en ese teclado unas significaciones adquiridas. (...). Podemos hablar varias lenguas, pero una sola será siempre aquella en la que vivimos. Para asimilar una lengua por completo, habría que asumir el mundo que ella expresa, y nadie pertenece nunca a dos mundos a la vez. Si hay un pensamiento universal, éste se obtiene recogiendo el esfuerzo de expresión y de comunicación tal como ha sido intentado por una lengua, asumiendo todos los equívocos, todas las mutaciones de sentido de que está hecha una tradición lingüística y que miden exactamente su poder de expresión (Merleau-Ponty, 1997, p. 213).

Hemos llegado a la parte final de esta investigación, que ha tenido como objeto fundamental de interpretación, el concepto de lo virtual. Hasta aquí se ha analizado, en términos de Merleau-Ponty, desde la perspectiva de la percepción, donde se manifiesta lo virtual, cómo esta dimensión anticipada, en cuanto naturaleza potencial que hace operante al cuerpo, se expresa en la temporalidad de la síntesis transitiva. Esto se realizó, a partir de un análisis de la percepción donde se explicó que el mundo es un mundo siempre abierto a las posibilidades de nuestro cuerpo. Asimismo, esta percepción nos lanza a un mundo donde el otro es una posibilidad para mí, es una forma de anticipar este mundo de manera significativa para mí. Y por último, esta misma percepción, donde se manifiesta lo virtual, bajo un horizonte anticipado, inagotable e inacabado que yo puedo compartir con otros, se ha desvanecido en el enfermo de ceguera psíquica (Schneider).

Así pues, luego de haber pasado por estas tres partes propias de la noción de lo virtual, es preciso introducir un último aspecto de la misma, el cual, de acuerdo con Merleau-Ponty y para fines de esta investigación, es fundamental dentro de la propuesta de la percepción de nuestro autor: la dimensión temporal del “no-ser”, la cual para Merleau-Ponty hace posible que el ser encuentre hondura en el tránsito de la percepción al gesto, y alcance mayor profundidad en la palabra (la etapa final del proceso en la que nuestro cuerpo recoge lo sensible), la misma que, a su vez, se sedimenta o anticipa en el

lenguaje, el cual va a incurrir en un olvido del mundo de la vida, y de sus propios antecedentes pre-científicos y pre-reflexivos. Ello, por haber sido coaccionado y limitado por dos corrientes filosóficas: el empirismo y el intelectualismo.

La salida que Merleau-Ponty sugiere, para que el lenguaje pueda volver a este vínculo originario del cuerpo con el mundo —donde yo puedo reconocer cuál es el vocablo que comparto dentro una comunidad lingüista, es decir, identificar el lenguaje instituido que nos permite comunicarnos con otros y movernos en el mundo — será la “reflexión radical”. Esta fue explicada en el primer capítulo de la presente investigación y ahora volveremos a ella para destacar su aporte a la percepción en relación al lenguaje, como temática transversal en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty.

Todo este proceso será explicado en las siguientes líneas tomando como referencia el capítulo sexto de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*, “El cuerpo como expresión y la palabra”. Se abordarán tres puntos cuyo objetivo será explicar cómo lo virtual encuentra su sentido original y verdadero al entrelazar la temporalidad de nuestro cuerpo con las posibilidades del no ser en el lenguaje, a través de la percepción, el gesto y la palabra.

En el primer apartado, se explicará cómo la percepción envuelve el gesto, el cual recoge el mundo y cómo la palabra en cuanto que gesto brota de este recoger el mundo, y finalmente cómo lo virtual, en tanto totalidad anticipada, se da como un todo sobre el cual se expresan sus partes: la percepción, el gesto y la palabra.

En el segundo apartado, se analizará la relación de lo instituyente (palabra) y lo instituido (lenguaje) que permiten seguir abriendo el mundo y reavivar nuestra manera de comprender el lenguaje dentro del campo de lo virtual.

En el último subcapítulo se explicará el olvido que el lenguaje tiene de sus propios antecedentes (la dimisión pre-científica o pre-reflexiva) y cómo vuelve a ellos a partir de la reflexión radical.

5.1. El todo y las partes: la percepción, el gesto y palabra

Para Merleau-Ponty, el no-ser es el espacio, promovido por el movimiento que lanza el cuerpo hacia el mundo (el proyecto global que se mencionó en el primer capítulo). Asimismo, el no-ser, motivado por este movimiento, se proyecta más allá del ámbito del ser- en el - mundo, del presente actual, porque se sitúa en un futuro anticipado. Proceso que es posible, por la síntesis transitiva¹¹⁵.

Volviendo al análisis de la percepción, que se explicó en el primer capítulo, y en concreto al ejemplo de la playa, el no-ser para Merleau-Ponty comprende la dimensión más profunda que alberga el mundo, se instala por debajo de la figura bajo la piel de un horizonte pasado y futuro. En palabras de Merleau-Ponty:

El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos. En último análisis, si mi cuerpo puede ser una «forma» y si puede haber delante de él unas figuras privilegiadas sobre unos fondos indiferentes, es en cuanto que está polarizado por sus tareas, que existe hacia el «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo (1997, pp.117-118).

Así pues, esta zona donde se destacan los gestos es la zona del no-ser¹¹⁶, la cual, para Merleau-Ponty, se encuentra dentro de la percepción, que como ya se dijo antes, es un primer nivel de recolección de lo sensible que transforma el mundo en un mundo orientado, que tiene siempre una unificación presumida. Este primer nivel de la percepción envuelve el gesto mismo, es decir, el gesto está envuelto en la misma operación de recolección del mundo. Asimismo, este se da como una primera comunicación con otro comportamiento del mundo común en el cual estamos viviendo. En este sentido, como se indicó en el tercer capítulo, la comunicación empieza con el

¹¹⁵ Para Haour: “La “síntesis transitiva” que nuestro cuerpo realiza bajo el impulso de la temporalidad que lo atraviesa (y que es sinónimo de la “intencionalidad operante” que hemos evocado anteriormente) se puede relacionar ahora con una orientación que nos da Merleau-Ponty en otra parte de la *Fenomenología* invocando, en este primer nivel, lo que denomina “un pensamiento más viejo que nosotros” que es precisamente el esfuerzo permanente que hace nuestro cuerpo para ordenar el mundo. Este esfuerzo no depende del pensamiento del entendimiento, de la “intencionalidad de acto”, sino de esta elaboración más originaria de la intencionalidad operante, de ese “pensamiento más viejo que nosotros” ” (2009, p.4).

¹¹⁶ Para Haour: “el gesto está desarrollando lo que la percepción habría ya abierto, introduciendo algo de “no ser” en este “ser” cerrado del presente (...) y el futuro presumido es un “no ser” que hace despegar del ser: lo cava, le da *profundidad*” (Haour, 2009, p.5). De esta manera, “este despegar- que se va profundizando de la percepción al gesto, tiene ahora otra profundización, para Merleau-Ponty, en la *palabra*” (2009, p.5).

gesto, en la medida en que el comportamiento del otro nos gesticula. Esta gesticulación indica la manera como el otro anticipa el mundo. Para Merleau-Ponty, este proceso se da de la siguiente manera:

Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto del que soy testigo dibuja en punteado un objeto intencional. Este objeto pasa a ser actual y se comprende por entero cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan al mismo y lo recubren. El gesto está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él (1997, p.202).

De esta forma, para Merleau-Ponty, en esta prolongación o dilatación de este primer nivel de expresión, se da el paso al nivel de la palabra, la misma que es un gesto que retoma el mundo tal como este ha sido comunicado y envuelto en la percepción. Esto sucede, ya que la palabra está ampliando la capacidad de virtual que tiene la intencionalidad operante, en tanto que posee un poder de escape¹¹⁷ que va de la percepción al gesto y del gesto a la palabra.

Así, la intencionalidad operante explicita el mundo que nos hemos comunicado ya en el gesto. Además, tiene la capacidad de dilatar este gesto para darle una profundidad que no tenía antes y que se va ampliando en la palabra. En este sentido, la palabra es una especie de dilatación de la comunicación tal como la ha esbozado el gesto, y es una introducción del otro a un mundo más amplio que el suyo. Así pues, vuelve a aparecer la dimensión del no-ser, en la medida en que para Merleau-Ponty, la palabra, en tanto que es la base de su propia condición de no-ser se constituye como la excedencia de nuestra propia existencia (1997, p. 213). Así lo expresa claramente el filósofo: “la existencia (...) más allá del ser (...) crea la palabra como soporte empírico de su propio no-ser. La palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural” (1997, p. 213). Esto sucede porque para Merleau-Ponty, hay una distinción entre la palabra hablante y hablada:

(...) podría, además, distinguirse una palabra hablante de una palabra hablada. La primera es aquella en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente. Aquí, la existencia se polariza en un cierto «sentido» que no puede definirse con ningún objeto natural; quiere recuperarse (1997, p. 213).

En este sentido, el comportamiento es finito en la medida en que se ofrece al otro como una percepción hablante que se vuelve gesticulación. En este sentido, la

¹¹⁷ Para Haour: “Merleau-Ponty presenta la palabra como un surgimiento, un “poder de escape”, una capacidad de instituir que no se puede pensar sino como surgiendo de la capa de comunicación muda que la precede” (2009, p.5).

percepción no puede darse o existir sino es desde su ser inacabada, porque se está haciendo permanentemente en la palabra. Este proceso será ejecutado por nuestro cuerpo, como bien lo expresa Merleau-Ponty en la *Prosa del mundo*:

Nuestro cuerpo [...], hace de la "corporeidad" una significación transferible, hace posible una "situación común", y, finalmente, la percepción de un otro nosotros mismos [...], del mismo modo por el que toca a ese gesto particular que es la palabra [...] alcanzar en nosotros nuestras significaciones, y nuestras palabras [...] que nos invadimos el uno al otro en cuanto que pertenecemos al mismo mundo (2015, p.136).

En consecuencia, en la medida en que esta palabra hablante tiene la capacidad de percibir el gesto, hablar es recoger el mundo y darle un sentido de virtualidad que prolonga lo que es la percepción y el gesto.

Para entender este proceso es necesario explicar que lo virtual, en tanto campo anticipado, donde operan el yo y el cuerpo propio y su potencialidad, desde una tarea determinada y bajo una temporalidad expresada en la síntesis transitiva, se expresa entre la percepción, el gesto y la palabra. Así lo virtual se da como un todo y la percepción, el gesto y la palabra, como las partes de ese todo¹¹⁸.

Ahora bien, para Merleau Ponty (1997) lo virtual, en cuanto totalidad presumida, es asumido por el cuerpo, el mismo que es capaz de anticipar el todo de tal manera que las partes formen un sistema donde mi cuerpo y el cuerpo del otro conforman una unidad. Así lo explica Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*: “Las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo” (Merleau-Ponty, 1997, p.365).

Esta totalidad presumida (virtual), está revelando además una significación en la percepción. Esta, a su vez, se hace evidente en el conjunto de una sucesión de percepciones que se envuelven en un sentido único: el gesto y en la palabra, donde es posible conocer y captar a otros. Así lo explica Merleau-Ponty, en la quinta conferencia sobre *El mundo de la percepción*: “los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: solo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen a través

¹¹⁸ El todo y las partes tiene su origen en la psicología alemana de la *Gestalt* que Merleau-Ponty la va a explicar en la *Estructura del comportamiento*, definiéndola “como procesos totales que pueden ser indiscernibles uno del otro cuando sus “partes”, comparadas una a otra, difieren en tamaño absoluto” (1953, p.76). Para nuestro autor, siguiendo el análisis de los psicólogos de la *Gestalt*, el todo que está hecho de partes será siempre distinto al conjunto de todas sus partes. De esta forma, el todo será siempre presumido, anticipado (anterior al conocimiento).

de su cuerpo” (2002, p. 48). En este sentido, para nuestro autor, “la comprensión de los demás gestos supone un mundo percibido común a todos en el que su sentido se desarrolla y despliega” (1997, p. 211). Sin embargo, únicamente el gesto no es suficiente ya que “la palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto da por primera vez un sentido humano al objeto” (1997, p. 211).

En este sentido, la percepción, la palabra y el gesto tienen la misma estructura significativa (el todo y las partes) que se hace palpable en la virtualidad¹¹⁹. Ello, porque estos tres aspectos están permanentemente abiertos a un mundo inagotable por la fe perceptiva, el mismo, donde para Abram, dentro del proceso de la percepción, aparece el lenguaje como el medio encarnado en el que actúan las palabras habladas y los gestos expresivos como presencias actuantes y finitas (2000, p.95). De esta manera, según este autor, “únicamente cuando las palabras son presencias sentidas y corpóreas, como el eco o la cascada, podemos comprender el poder que tiene el lenguaje hablado para influir, alterar y transformar el mundo perceptivo” (2000, p.95). En efecto, este carácter potencial e ilimitado de la palabra, que se da en la percepción, expresa en su gesto, lo virtual. Así lo menciona enfáticamente Haour en su comentario al libro de François Dastur titulado *Chair et langage: Essais sur Merleau-Ponty*:

Habría sido interesante recordar –siendo el lenguaje, en Merleau-Ponty, la cristalización de la palabra– cómo el medio [se] sedimenta desde esta capacidad de lo virtual. En la *fenomenología*, el tema es ampliamente desarrollado y sitúa a la palabra como una reanudación del mundo en el mismo impulso hacia lo virtual, expresado en la percepción y el gesto, y que produce un medio de comportamiento que es cuna de toda cultura (2002, p. 298).

Así pues, lo virtual recorre un camino a partir del ejercicio de percibir, gesticular y hablar, que se explicará a continuación. Respecto a la percepción, esta no va a entenderse desde los parámetros racionales que imposibilitan reconocer la generalidad de un mundo; sino que, aseguran que haya un mundo que es el todo presumido que da su sentido a cada una de las percepciones, como lo vimos con el ejemplo de la playa en el segundo capítulo. En esta línea, la percepción originaria y pre-reflexiva hace posible que podamos ir más allá de la esencia de la percepción que es conocer. De esta manera será posible captar la unidad de las cosas que no se consiguen por asociación,

¹¹⁹ Su esencia está determinada, como se ha mencionado en el capítulo anterior, por un “cuerpo virtual, cuyo lugar fenoménico está definido no sólo por su situación sino por su acción [el yo puedo – lo posible]” (Ralón de Walton, 2008, p.213).

sino por verificación¹²⁰, y para completar esta percepción, será necesario apelar al recuerdo porque para Merleau-Ponty “percibir es recordar” (1997, p.41).

Respecto al gesto, este se constituye como una totalidad orientada al mundo, donde cada movimiento de mi cuerpo, que expresa un gesto, se inscribe y toma significación en este movimiento hacia un *τέλος* (fin). En este sentido, el gesto no es una colección de espasmos, tampoco una gesticulación en sí, sino es la secuencia de sus movimientos que expresan un proyecto (del cuerpo), que es la sinergia anticipada del cuerpo en su proyección al mundo. Por esta razón, el gesto tiene significación (sentido) para mí y para el otro, y en la medida que expresa algo es virtual, “pues el gesto de señalar [...] nos supone ya instalados en *lo virtual*, al final de la línea que prolonga nuestro dedo, en un espacio centrífugo o de cultura” (Merleau-Ponty, 1951-1961, p.41). Por tanto, el gesto está revelando la virtualidad.

Respecto a la palabra, desde esta perspectiva fenomenológica, esta no debe comprenderse como la definición que aparece en un diccionario, sino que, adquiere su propia significación por la relación con las otras palabras presentes en el movimiento único del discurso. De esta manera, siempre hay una totalidad presumida, que está dando un sentido temporal (síntesis transitiva) a las palabras que se enuncian.

Esta totalidad es lo virtual, que para Merleau-Ponty aparece en la palabra que habla por sí misma, a través de los gestos del cuerpo y se expresa en el mundo. De esta forma, esta “hace existir *sensiblemente* la dimensión virtual y -como gesto- crea un sentido propio que otorga a los vocablos un *vibración* primera” (Haour, 2010, p. 191), pre-reflexiva, originaria. Vibración primera que consiste “en hacer existir- en los fonemas- lo posible de este mundo, *percibiéndolo* en lo sensible e instalándolo en la *gesticulación verbal*” (Haour, 2010, p. 191). En definitiva, para nuestro autor, la palabra, en la medida en que se constituye como gesto para darle significación al

¹²⁰ Para Merleau-Ponty, la percepción pasa por el siguiente proceso: “Las supuestas condiciones de la percepción sólo devienen anteriores a la percepción cuando, en lugar de describir el fenómeno perceptivo como primera apertura cara al objeto, suponemos a su alrededor un contexto en el que estén ya inscritas todas las explicitaciones y verificaciones que obtendrá la percepción analítica, justificadas todas las normas de la percepción efectiva —un lugar de la verdad, un mundo. Procediendo así despojamos a la percepción de su función esencial, la de fundar o inaugurar el conocimiento, y la vemos a través de sus resultados. Si nos limitamos a los fenómenos, la unidad de la cosa en la percepción no se construye por asociación, antes bien, condición de la asociación, precede a los datos confirmativos que la verifican y determinan; esta unidad de la cosa se precede a sí misma” (1997, p. 39).

mundo, revela, antes de toda pronunciación, el silencio de la comunicación, que siempre evoca a nuestra niñez. En ella “no nos introducimos en el lenguaje estudiando conscientemente las formalidades de la sintaxis y la gramática, ni memorizando con el diccionario los significados de cada palabra, sino produciendo activamente sonidos: llorando con el dolor y riendo con el gozo” (Abram,2000p.81)

Finalmente, se ha mencionado que en general hay una misma estructura: el todo y las partes, donde las partes corresponden a la identidad o la forma que hay entre percepción, gesto y palabra, y el todo, que es siempre presumido o anticipado, es lo virtual. En tal sentido, para Haour, el proceso es el siguiente:

La palabra se instituye luego en un sistema lingüístico particular que expresa cómo es que una sociedad dice -respecto del mundo- algo más de aquello que ya sabía de *él* (como toda percepción) y cómo lo recoge en su dimensión *virtual* (...), que para (...) *recogerlo* y expresarlo el cuerpo humano es el *pivote*, y el mundo se *envuelve* a su alrededor en el presente vivo de la oferta de lo sensible que el cuerpo vuelve a desplegar a través de la expresión que ofrece de su mundo en el comportamiento perceptivo, en el gesto y en la palabra (2010, pp.191-192).

En conclusión, de acuerdo con Merleau-Ponty, el no-ser, que habita en nuestra experiencia perceptiva, descifra lo virtual a través del presente, bajo el fondo profundo de un horizonte de pasado y de futuro. Es la zona donde se destacan los gestos. Asimismo, *lo virtual* actúa en mi cuerpo como una totalidad presumida dentro de la cual cada una de las percepciones se inscriben dentro del mismo, donde se producen los movimientos de mis brazos y pies¹²¹. Además, siempre en la palabra estamos esperando el final de la frase para que la percepción y el gesto tengan sentido. Así, las partes encuentran su esencia en un solo todo, presumido: *lo virtual*.

5.2. La relación de lo instituyente (palabra) y lo instituido (lenguaje)

En este apartado se explicará la relación entre lo instituyente (palabra) y lo

¹²¹ Para Merleau-Ponty “este cuerpo virtual desplaza al cuerpo real hasta el punto de que el sujeto no se siente ya en el mundo en el que efectivamente está, y que, en lugar de sus verdaderas piernas y brazos, siente en él las piernas y los brazos que precisaría tener para andar y para actuar en la habitación reflejada; el sujeto habita el espectáculo” (1997, p.265).

instituido (lenguaje) que nos va a permitir comprender el lenguaje dentro del campo de lo virtual. A partir del cual va a surgir esta relación entre lo instituyente y lo instituido, que se expresa en el no-ser:

(...) un espacio que toma distancia respecto del espacio del *hacer*: me separo de mi cuerpo biológico y de las necesidades de la vida inmediata; hago surgir, en relación al *ser* de este mundo natural, una especie de *no ser* que abro en él, y que, sin embargo, no es un *mundo inteligible* por encima del mundo sensible, sino, -en este espacio sensible y actual del mundo percibido- un espacio en el que, por *mi gesto*, se *crean* las virtualidades de este espacio natural (...) (Haour, p. 2010, pp.120-121).

Sobre este espacio del no-ser, donde por nuestros gestos aparecen una serie de virtualidades, estas son posibles porque somos cuerpos. Así pues, para López: “el cuerpo presente es la fuente de todas las virtualidades” (López, 2007, p. 282). Hecha esta aclaración, dentro de este campo del no-ser en el que son posibles nuestros gestos y virtualidades, para Haour, de acuerdo con Merleau-Ponty “la intencionalidad operante *abierta* en nosotros debido a nuestro nacimiento (...) crea, desde ya, un *no-ser* en el ser del mundo que no está ni fuera de lo sensible ni fuera del mundo: surge o emerge de la *Naturaleza* y esta superación del mundo natural se prolonga en *la palabra*” (Haour, 2010, p.176).

De esta manera, para Merleau-Ponty, la palabra se sedimenta¹²² en el lenguaje, que es constituido, y al anticiparse no se elimina sino que se conserva en el lenguaje de cada individuo, porque su génesis consiste en siempre dirigirse al otro. Así, para Merleau-Ponty “la palabra es capaz de sedimentarse y constituir una adquisición intersubjetiva. Este hecho no se explica observando que la palabra puede registrarse sobre papel, cuando los gestos o comportamientos sólo se transmiten por imitación directa” (Merleau-Ponty, 1997, p.206).

En este sentido, producto de este vínculo intersubjetivo nuestros comportamientos en la palabra se están comunicando mundos. Esta comunicación para Abram (1997, pp.39-41), siguiendo a Merleau-Ponty, propone un nivel de lenguaje donde mi cuerpo responde a la solicitud muda a través de los gestos de otro ser, el mismo que responde a mis sentidos, a mis gestos con una exploración más profunda y originaria. Una plática muda antes de toda sintaxis o forma verbal del razonamiento

¹²² La sedimentación, como se explicó en la nota al pie número LXXXVII y XCVI evidencia, para Merleau-Ponty, que lo adquirido por la habitualidad, es decir nuestro vínculo más original con el mundo, no se pierde.

como cuando mi mano pasa la página de este libro sin que tenga que pensarlo. “Un dúo improvisado entre mi cuerpo animal y el paisaje fluido y respirante que habita”¹²³ (Abram, 1997, p.41). Por consiguiente, para Merleau- Ponty, a partir de esta comunicación muda, que se explicó en el tercer capítulo, surge en un primer momento un gesto de iniciación que otorga un sentido originario al mundo, y que luego en la palabra se despliega y encuentra su significación finita (1997, p.211).

Así, pues, esta gesticulación es adoptada como sedimentación cuando los primeros hombres de este mundo¹²⁴ instituyeron el primer gesto de iniciación, para su consecutiva difusión. Este mismo gesto para nuestro autor es el que finalmente va a permitir entender el proceso por el que la primera palabra pronunciada por los primeros hombres, al igual que este gesto, ha posibilitado que se de una comunicación, en este caso verbal. De esta forma, para Haour:

(...) nuestro cuerpo ha adquirido los vocablos en una experiencia *de asombro* que lo abre a ellos como *esencia emocional* y como *poder de articulación* de esta esencia que se inscribe en el cuerpo como *costumbre corporal*. Los vocablos están en nosotros como un segundo *cuerpo habitual*, un pasado que puedo movilizar nuevamente para proyectarme hacia la expresión de lo posible y de lo virtual en lo actual (2010, p. 178).

Merleau-Ponty, a esta manera en la que los vocablos están insertos en el cuerpo como potencialidades de expresión (lo virtual), en tanto se encarnan en los individuos hablantes para ser trasmitidos y aprendidos por otros, y en la medida en que sus movimientos revelan un poder natural expresivo, la denomina “lenguaje instituido” (1997, p.192). Mientras que la manera en la que se comunican silenciosamente dos comportamientos, en tanto se constituyen como dos temporalidades, a través de una determinada gesticulación significativa de una cultura o civilización concreta, Merleau-Ponty, la denomina “palabra instituyente” (1997, p.191).

En esta línea, para nuestro autor, se va a dar una relación entre lo instituyente e instituido. Así pues, la palabra deposita lo adquirido (los gestos originarios que se dan en la comunicación muda entre dos comportamientos) en el lenguaje, el mismo, que es

¹²³ Este fragmento es una traducción del inglés al castellano: “improvised duet between my animal body and the fluid, breathing landscape that it inhabits” (Abram, 1997, p.41). La traducción es propia.

¹²⁴ Para Merleau-Ponty: “la comunicación de los elementos del lenguaje entre el «primer hombre que llegó a hablar» y el segundo ¿no habrá necesariamente sido de un tipo completamente diferente a la comunicación con gestos? Es lo que ordinariamente se expresa al decir que el gesto o la mímica emocional son «signos naturales», la palabra «un signo convencional». Pero las convenciones son un modo de relación tardío entre los hombres, suponen una comunicación previa, y hay que situar el lenguaje en esta corriente comunicativa” (1997, pp.203-204).

compartido por un grupo humano que utiliza la misma palabra. De esta manera, la palabra, que se ha apoderado de los gestos y los ha depositado en el lenguaje, va finalmente hacer decir al lenguaje las cosas que no ha dicho todavía. Por consiguiente para Merleau-Ponty:

(...) la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación, un mundo (1997, p.201).

En definitiva, para nuestro autor, la palabra (lo instituyente), en la medida en que recoge el mundo a través del lenguaje es un gesto que brota de la transformación de lo sensible en mundo que ha hecho la percepción. Además, esta se apoya sobre la conservación de lo que ha dicho lo instituido, por ejemplo el hecho que haya un dispositivo perceptivo propio de un grupo, que haya una gesticulación propia de un grupo o un lenguaje corporal propio de un grupo. En resumen para Haour:

La palabra no reposa en el vacío: se apoya en un pensamiento más viejo que nosotros, elaborado en la reanudación del mundo que ha hecho mi cultura y que está hoy disponible, para mí, en el lenguaje instituido en el que he nacido. Esta palabra no se contenta con repetir los pensamientos ya dichos de ese lenguaje instituido: la palabra *operante* procede de una *vaga inquietud* y está *abierta*, en mí, por un sentimiento que me comunica que el presente no agota la realidad, que existe *lo posible* en esta realidad, que la realidad no está toda en el presente. La palabra es *exceso* de aquello que quiero decir respecto de aquello que ya ha sido dicho (2010, p.193).

5.3. El olvido que el lenguaje tiene de sus propios antecedentes.

Como se ha señalado en los acápites anteriores para Merleau Ponty, el lenguaje es, sobre todo, emocional, corporal y por ello estrechamente vinculado al mundo. Es expresión y a la vez silencio. En definitiva, el lenguaje para Merleau-Ponty es mundo y por ende pre-reflexivo¹²⁵:

En el silencio de la consciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación

¹²⁵ Según Monteagudo, “Lo pre-reflexivo hace referencia al cúmulo de experiencias acumuladas que preceden siempre a todas nuestras construcciones conceptuales y que un pensador de la ciencia y la cultura como E. Husserl optó por denominar apropiadamente bajo el concepto de "mundo de la vida" (1999, p. 246).

primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión (1997, p. 15).

Sin embargo, para llegar a este modo de comprender el lenguaje es necesario pasar por lo que Merleau-Ponty denomina el intelectualismo¹²⁶ y el empirismo, corrientes que, para Merleau-Ponty, han coaccionado al lenguaje en su forma de ser pre-científica, pre-reflexiva, y originaria evitando poder situarnos en el *Lebenswelt* (mundo de la vida) husserliano:

(...) el intelectualismo podría responder que es obligado, para empezar, hablar el lenguaje del sentido común. La concepción del juicio como fuerza psíquica o como mediación lógica y la teoría de la percepción como «interpretación» —este intelectualismo de los psicólogos— no es, en efecto, más que una contrapartida del empirismo, pero prepara una verdadera toma de consciencia. Solamente puede empezarse en la actitud natural, con sus postulados, hasta que la dialéctica interna de estos postulados los destruya (1997, p. 58).

Ambas corrientes, explicadas en el primer capítulo y cuyo objeto de estudio es transversal a toda la *Fenomenología de la percepción*, han influenciado de forma negativa la manera de entender el lenguaje en las sociedades contemporáneas. Ello, porque han reducido al cuerpo y al lenguaje a constituirse como objetos, y cuyo fundamento no ha sido otro que tecnificarlos y automatizarlos bajo su propio flujo científico, ya que su fuente ha sido siempre las ciencias naturales. Por lo tanto, el lenguaje se ha enfocado solo a transmitir o informar un mensaje de forma mecánica.

La propuesta de Merleau-Ponty, frente al intelectualismo y al empirismo es la reflexión radical, la misma que también se explicó en el primer capítulo, pero que ahora va a desempeñar una fusión particular en relación al lenguaje. Su rol es restaurar la experiencia de lo sensible, propia del lenguaje expresivo, que el intelectualismo y el empirismo han diluido por involucrarse en un discurrir de la conciencia que presupone un conocimiento. Para Merleau-Ponty, la reflexión radical evidencia precisamente que hay una relación más originaria con el mundo que precede al conocimiento, que no es la conciencia trascendental propia de la reflexión (aquí actúa la intencionalidad de acto), sino lo pre-reflexivo donde actúa la intencionalidad operante, la síntesis transitiva y las potencialidades o virtualidades infinitas de nuestro cuerpo bajo el fondo de un mismo mundo:

La tarea de una reflexión radical, eso es, de la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, de manera paradójica, en volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo, para situar de

¹²⁶ Para Merleau-Ponty: “Se da, pues, ya sea en el que escucha o lee, ya sea en el que habla o escribe, un pensamiento dentro de la palabra que el intelectualismo no sospecha” (1997, p.196).

nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer [y transformar] la reflexión como una de las posibilidades de mi ser (1997, p. 256).

En otras palabras, la pretensión de Merleau-Ponty, con la reflexión radical es darle un verdadero estatuto a la reflexión desde la posibilidad de ir a lo pre-reflexivo, a lo originario de nuestra experiencia de ser al mundo.

Además, esta reflexión radical está dando sentido a lo instituido y a lo instituyente a través de la comunicación¹²⁷ muda, la misma que va estableciendo el sentido y significado de lo que la palabra y el gesto quieren transmitir. Así pues, el lenguaje, en tanto empieza en el silencio, es sedimentado. Esto sucede, como se mencionó anteriormente, en la medida en que cada individuo, en su forma particular de hablar, puede dirigirse al otro. Por consiguiente, para Mansilla “la palabra se ha sedimentado. Los significados se han conservado a través del tiempo, nosotros los recogemos y los lanzamos en nuestro presente, para que sigan comunicando, no necesitamos formular significados a cada instante” (2003, p.94).

Finalmente, es a través de la reflexión radical (la cual hace posible que se de lo pre-reflexivo en nuestra propia experiencia) que la palabra se sedimenta en el lenguaje, el mismo que se da como instituido porque en él se va instituyendo la comunicación muda donde aparece el gesto. Comunicación silenciosa que es infinita e inagotable porque está hecha de sensaciones que amplían siempre nuestro horizonte lleno de virtualidades en la alegría misma:

El sentido de los gestos no viene dado, sino comprendido, o sea recogido, por un acto del espectador. La dificultad estriba en concebir bien este acto y no confundirlo con una operación de conocimiento. La comunicación o la comprensión de los gestos se logra con la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro (...). Una vez el lenguaje formado, se concibe que la palabra pueda significar, como un gesto sobre el fondo mental común. (...). Vemos lo que hay de común en el gesto y su sentido, por ejemplo en la expresión de las emociones y en las mismas emociones: la sonrisa, el rostro relajado, la alegría de los gestos contienen realmente el ritmo de acción, el modo de ser-del-mundo, que son a alegría misma (Merleau-Ponty, 1997, pp.-202- 203).

Habiendo pasado por todo este recorrido fenomenológico es pertinente afirmar que, Según Ramírez para Merleau- Ponty: “lo virtual no es puro ser ni puro no-ser, pura

¹²⁷ Para Mansilla: “El lenguaje, en tanto comunica, va instituyéndose, adquiriendo e interiorizando el sentido y la emoción de la palabra que se ha compartido con el otro miembro de la comunidad hablante al momento de su primer surgimiento. Esto es lo que Merleau- Ponty llama lenguaje instituido: los gestos y palabras sedimentadas que se retoman en cada presente” (2003, p.60).

realidad o pura posibilidad. Es la realidad propia de lo posible que se expresa como “apertura” de lo que existe y como “inherencia” al mundo de toda acción, de toda libertad (“encarnación”)” (Ramírez, 2008, p.22). De esta manera, se puede afirmar que lo virtual estaría describiendo una característica del comportamiento humano según la cual el cuerpo está constituido por una temporalidad que lo empuja a presumir o anticipar alrededor del presente una dimensión global que desborda lo cotidiano, en un presente vivo.



CONCLUSIONES

Primera conclusión

A lo largo de toda esta reflexión fenomenológica se ha explicado según Merleau-Ponty cómo las corrientes filosóficas del racionalismo y el empirismo se han limitado a reducir el conocimiento a juicios por un lado, y a sensaciones y estímulos, por otro lado. De aquí se puede concluir que ambas doctrinas para Merleau-Ponty deben mantenerse siempre en constante revisión y reforma, que las haga volver permanentemente al carácter pre-científico o pre-reflexivo, donde podemos retornar a nuestra experiencia sensible y natural, la misma que experimentamos en “el mundo de la vida”. Se trata según Santuc, en términos de Merleau-Ponty de captar la “certeza vivida” (2014, p.64), de volver a esa fe perceptiva, cuya piel es lo pre-reflexivo, que nos muestra el camino originario sobre el cual podemos tener “certeza del mundo” (2014, p.64), de que existimos.

En este sentido, lo virtual, en tanto espacio anticipado que revela la capacidad del cuerpo, atravesado por su temporalidad, de poder actuar y significar el mundo a partir de sus palabras y gestos inagotables en el presente vivo, ha permitido que podamos acercarnos a captar esa certeza de existir y experimentar el mundo, es decir de comprender las distintas dimensiones de lo que Merleau-Ponty nombra como existencia: la percepción abierta al mundo, el otro como posible para mí, el desvanecimiento de lo virtual y la palabra como fuente inagotable de virtualidad.

Segunda conclusión

Las críticas e influencias filosóficas que se han considerado importantes para la interpretación de lo virtual en la obra *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty revelan lo siguiente: en primer lugar, el intelectualismo y el empirismo,

limitándose a entender el mundo desde el racionalismo y la aseveración de la existencia de sensaciones o impresiones puras y sensibles respectivamente, eliminan toda posibilidad de comprender el mundo desde lo originario de nuestra experiencia natural y perceptiva, cuyo correlato es lo pre-objetivo y pre-científico. Es sobre este último campo donde se expresa la virtualidad anticipada y finita de nuestro cuerpo propio.

En segundo lugar, la influencia Husserliana de la reflexión radical, en cuanto aspecto fundamental y transversal a toda la *Fenomenología de la percepción*, permite el desarrollo sistemático de la virtualidad, gracias a su potencialidad expresada en una experiencia previa del mundo, lo que Husserl denominó, lo pre-reflexivo. Aspecto que posibilita que lo virtual pueda seguir encontrando sentido en la palabra sedimentada en el lenguaje, liberándose de la *praxis* reflexiva donde opera la intencionalidad de acto.

En tercer lugar, los aportes de la escuela psicológica de la Gestalt, que han estudiado la experiencia perceptiva del sujeto a partir de las estructuras figura y fondo, son el soporte sobre el cual Merleau-Ponty ha constituido su noción de intencionalidad, horizonte y síntesis transitiva. Conceptos que han sido transversales para comprender la noción de lo virtual.

Tercera conclusión

Desde los aportes de Merleau-Ponty sobre lo virtual, es posible concluir que esta noción expresa constantemente su dimensión existencial en la percepción donde nuestro cuerpo propio se abre al mundo a través de la fe perceptiva y la intencionalidad operante. Al mismo tiempo, nuestro cuerpo crea lo virtual a partir de un horizonte perceptivo anticipado bajo la estructura figura-fondo. Además hace posible que nuestro esquema corpóreo, articulado en la tarea, responda a la oferta de lo sensible a partir de su yo puedo. Finalmente, lo virtual sumido en el movimiento temporal de la síntesis transitiva se expresa en el presente vivo, porque está constantemente anticipando o presumiendo el mundo, desde donde actúa y se revela su potencialidad. Esta, finalmente va a hacer posible la existencia de un mundo cultural que nos va a permitir entrar en relación con nuestra realidad cotidiana.

Cuarta conclusión

La noción de lo virtual para Merleau-Ponty, no agota sus posibilidades en la subjetividad, sino que permite la comprensión del otro, la cual le atribuye realidad y existencia a la percepción, la misma que nos revela un mundo donde el otro es posible para mí, en tanto que comparto este mismo mundo con otro, que puede tener una perspectiva del mismo distinta a la mía, pero posible para mí a través de sus gestos inagotables. Esto es posible porque mi cuerpo y el cuerpo del otro crean un medio de comportamiento sobre el cual se dan estos signos gestuales. Así, la clave de interpretación de lo posible es lo virtual. De este modo, el padre es posible en su gesto virtual y anticipado para su hijo, al igual que el hijo es para su padre. En efecto, lo posible expresa la potencialidad finita de lo virtual en la comunicación muda del gesto porque dos corporalidades (que crean entre sí una intercorporalidad), comportamientos anónimos y anticipaciones: la mía y la del otro, la del padre y la del hijo, preceden lo racional desde el ámbito de lo pre-reflexivo. Por consiguiente, lo virtual, se recrea y renueva constantemente en este ámbito anticipado, donde yo puedo, a mi estilo, en mis gestos mudos, transformar y dar sentido a otro de forma constante y significativa a la vez.

Quinta conclusión

De acuerdo con Merleau-Ponty, la dimensión virtual y la dimensión del otro pueden desvanecerse como consecuencia de la ceguera psíquica de Schneider. Respecto a este doble desvanecimiento se puede concluir, avalados por los aportes de Merleau-Ponty, que el paciente no es un deficiente, es otra manera de ser en el mundo. Ello puede entenderse como el horizonte de la reflexión de nuestro autor. El ser en el mundo, aquí está revelando una doble funcionalidad: el ser en el mundo del sujeto normal y el ser al mundo del enfermo. Ambas perspectivas son igualmente significativas y válidas, ninguna es mejor o peor que la otra. Sin embargo, la forma de ser al mundo del enfermo nos revela la forma más general de vivir el mundo, reducida a su actualidad por falta de virtualidad.

Una segunda aproximación producto de este doble desvanecimiento en el enfermo considera que, su nueva manera de vivir el mundo ha sido perturbada por un accidente de carácter fisiológico y psicológico. Este, para Merleau Ponty está mostrando que hay en el mundo del ser humano una dimensión fisiológica y psicológica, que al ser

alterada por enfermedades como la de Schneider puede afectar no solamente la dimensión espiritual o simbólica, sino su propia existencia. Con ello, Merleau-Ponty está revelando que la enfermedad no hay que comprenderla solamente dentro de una nosografía, una clasificación de enfermedades, a la manera de la medicina clínica o clásica, que comprenden el cuerpo como un algo mecánico y biológico, sino desde una dimensión existencial. En definitiva, la propuesta de Merleau-Ponty es entender estas dimensiones fisiológicas y psicológicas alteradas en el enfermo como dimensiones de un proyecto del ser humano, de su ser al mundo (el ser al mundo del cuerpo que articula el engranaje entre lo fisiológico y lo psicológico atravesado el impulso de la intencionalidad operante, que en Schneider ha disminuido). Y su ser al mundo es el verdadero sentido de su existencia.

Una tercera aproximación, se remite a los casos de mujeres víctimas de violaciones sexuales durante el conflicto armado interno que asoló el Perú entre la década de los 80 y 90. Casos que han sido explicados no solo con el objetivo de explicitar una realidad de dolor y sufrimiento, sino que las consecuencia de estos hechos nos deben llevar a seguir luchando por una reparación social que pasa por la reconciliación, pero que empieza con el reconocimiento de su propia virtualidad y existencia, en tanto cuerpos vivientes vulnerados y cansados de injusticias.

Sexta conclusión

La palabra produce un mundo común e inagotable a través de la cual la virtualidad se vuelve una realidad inacabada, por lo que no es posible comprender lo virtual sin esta última aproximación, la misma que implica poner de manifiesto tres nuevos descubrimientos:

En primer lugar, que esta aproximación requiere necesariamente situarse en la percepción, que introduce la noción del no-ser, que descifra lo virtual en un presente, bajo un horizonte de pasado y de futuro, es decir el presente vivo donde se manifiestan los gestos a través de una comunicación muda entre dos comportamientos.

En segundo lugar, la palabra al sedimentarse en el lenguaje es condición de posibilidad para construir un mundo cultural donde cada comunidad conserve sus gestos originarios, que luego se convertirán en vocablos y palabras, en un lenguaje común e inagotable.

En tercer lugar, la reflexión radical, que nos permite volver al origen de nuestra experiencia de lo sensible, que ha sido opacada por el intelectualismo y el empirismo, va a permitir que el lenguaje vuelva a sus propios antecedentes originarios, pre-científicos, pre-reflexivos.

La tarea de la reflexión radical de ayudar al lenguaje a volver a sus raíces pre-reflexivas no ha sido fácil, por un lado porque toda ciencia moderna, para Merleau-Ponty, reposa sobre este prejuicio del mundo que olvida esta operación fundamental de la percepción, la misma que es animada por la fe perceptiva. Por otro lado, porque la sedimentación que se ha hecho en el lenguaje crítico o científico oculta el surgimiento de la palabra, del gesto y de la percepción, porque este aparece como mero registro autorreferencial que ha perdido sus propios antecedentes.

Como producto de ambas dificultades, el lenguaje nos está ocultando su propio origen, por lo menos, en esta civilización moderna científica. Por lo tanto, hay que volver a lo pre-científico, a lo pre-objetivo a lo pre-reflexivo para retornar a nuestra relación corporal con el mundo. Para volver no es necesario prescindir del lenguaje, sino que hay que reubicar el lenguaje en una dimensión fundamental que es la temporalidad. Esta, para nuestro autor, brota de la naturaleza, y pasa por los diferentes niveles expresivos que son la percepción, el gesto y la palabra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abram, D. (1997). *The Spell of the Sensuous*. New York: Books edition.
- Abram, D. (2000). *La magia de los sentidos*. Barcelona: Kairós.
- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.
- Arias, B. (1997). La intencionalidad operante en Merleau-Ponty. *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, II, 5-25.
- Arregui, J. V. (2004). Cenestesia y cuerpo vivido. ¿Por qué Marcel abandonó sus primeras formulaciones sobre el cuerpo sujeto? *Δαιμόνιον. Revista de Filosofía*(32), 145-158.
- Bech, J. (2005). *Merleau-Ponty Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
- Bertucci, A. (2012). Acerca de las relaciones entre arte y realidad. En M. Ramírez , *Merleau-Ponty viviente* (pp.. 445-460). Barcelona: Anthropos.
- Boesten, J. (2010). Analizando los regímenes de violación en la intersección entre la guerra y la paz en el Perú. *Debates en Sociología*(35), 69-93. Recuperado de: <file:///F:/PERFIL/Descargas/2116-8211-1-PB.pdf>
- Boni, L., & De Dominicis F., & Riganti, A., & Rossi, T. (1992). Gestaltpsychologie en *Enciclopedia de Filosofía Garzanti*. (1era Edición, p.388). Barcelona: Ediciones B.
- Conde, F. (2007). Lo virtual como virtualidad del cuerpo en Merleau-Ponty. Para una liberación del horizonte virtual. En C. Moreno, R. Lorenzo, & A. de Mingo, *Filosofía y realidad virtual* (pp.. 301-302). Zaragoza: Digitalia.
- CVR. (2004). Capítulo 8 propuestas de la CVR. Hacia la reconciliación. En CVR, *HATUN WILLAKUY versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* (pp. 412-465). Lima: Navarrete.
- De Souza, M. (1999). *Merleau-Ponty la experiencia del pensamieto*. Buenos Aires: Colihue.
- Dreyfus, H. I. (2005). Science, Merleau-Ponty and Recent Cognitive. In M. B. Hansen, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (pp. 129-150). London: University of Cambridge.
- Dupond, P. (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- Escribano, X. (1999). Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo. *Concepciones y narrativas del yo. Thémata*. (22), pp. 61-79.
- Escribens, P. (2011). *Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia sexual en*

- conflicto armado interno. Tesis de licenciatura en psicología con mención en psicología clínica.* Lima: PUCP. Recuperado de: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/828>
- Ferrante, C. (2008). Corporalidad y temporalidad: fundamentos fenomenológicos de la teoría de Pierre Bourdieu. *Nómadas.*, 20(4), 1-25. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0808440299A/26281>
- Ferreira, E. (2012). Merleau-Ponty: filósofo de la alteridad. En M. Ramírez, *Merleau-Ponty viviente* (pp. 45-65). Barcelona: Anthropos.
- Firenze, A. (2012). Hombre y animal: El problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty. En M. Ramírez, *Merleau-Ponty viviente* (pp. 487-510). Barcelona: Anthropos.
- García, E. A. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción.* Buenos Aires: Rthesis.
- García, K. (2013). Los cuerpos de la memoria: género y violencia política en la literatura peruana contemporánea. Tesis doctoral en psicología. Montreal: McGill University. Recuperado de: http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1508080484406~977
- González Di Pierro, E. (2012). Apuntes preliminares para una fenomenología del cuerpo en Edith Stein y Maurice Merleau-Ponty. En M. Ramírez, *Merleau-Ponty viviente* (pp. 223-238). Barcelona: Anthropos.
- González, R., & Jiménez, G. (Abril de 2011). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y valores* (145), 113-130.
- Haour, B. (2002). Françoise Dastur: Chair et langage: Essais sur Merleau-Ponty, París: Encre marine, 2001, 223 pp. *Areté*, XIV(2), 295-299.
- Haour, B. (2009). Recuperado el 25 de setiembre de 2016, de pdf Reflexión radical y lenguaje en la Fenomenología de la Percepción. Recuperado de: <http://www.unimed-consulting.es/docs/Reflexion%20radical%20y%20lenguaje.pdf>.
- Haour, B. (2010). *Introducción a la fenomenología de Merleau-Ponty.* Lima: UARM.
- Hartnack, J. (1977). Deducción trascendental. En *La teoría del conocimiento de Kant.* (pp.58-70). Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo.* Santiago de Chile: Universitaria.
- Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas.* México D. F.: Fondo de cultura económica.
- Ihde, D. (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas de nuestro cuerpo.* Barcelona: UOC.
- Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura.* Madrid: Alfaguara.
- Landes, D. A. (2013). Part One: The Body; Aphonia; Aphasia. In D. A. Landes, *The*

- Merleau-Ponty dictionary* (pp. 153-158); (p.23); (pp. 22-23). London and New York: Bloomsbury Academic.
- Lefort, C. (2012). Maurice Merleau-Ponty. En M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (D. Landes, Trad., pp. xvii-xxix). London and New York: Routledge.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- López, M^a. C. (2007). Del cuerpo fenoménico como origen del noema al cuerpo de carne. En C. Moreno, R. Lorenzo, & A. de Mingo, *Filosofía y realidad virtual* (pp. 271-284). Zaragoza: Digitalia.
- López, M^a. C. (2016). Ricoeur y Merleau-Ponty. Ontología de la metáfora. En T. Oñate, J. Díaz, P. Zubía, M. Hernández, & L. Cáceres, *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos.* (pp. 299-326). Madrid: Dykinson.
- Mansilla Torres, K. (2003). *Del silencio a la palabra en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. Una reorientación a la problemática lingüística de inicios del siglo XX.* Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mansilla Torres, K. (2013). *La génesis del individuo en Maurice Merleau-Ponty un análisis fenomenológico de la primera infancia.* Magister. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica: Del estructuralismo genérico a una sociología reflexiva.* Buenos Aires: Manantial.
- McNeill, D., Quaeghebeur, L., & Dunc, S. (2010). The Man Who Lost His Body. In S. Gallagher, & D. Schmicking, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 519-546). London and New York: Springer.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento.* Buenos Aires: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception.* (D. A. Landes, Trad.) London and New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción.* Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias.* Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos.* Barcelona: Seix barral.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *La prosa del mundo.* Madrid: Trotta.
- Merleau-Ponty, M. (1951-1961). *Parcours deux.* París: Verdier.
- Monteagudo, C. (1999). Apuntes sobre lo "pre-reflexivo" y la distinción entre opinión (doxa) y ciencia (episteme). *Boletín Instituto Riva Agüero PUCP*(26), 245-252.
- Noel, M. (1992). La revolución kantiana acerca del sujeto. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXX (72), 125-134.
- Piccioli, G. (1997). Teatro. En A. Berardinelli, G. Piccioli, & C. Di Girolamo, *La cultura del novecientos* (pp. 171-242). Madrid: siglo veintiuno editores.

- Pintos, M. L. (2008). El neuropsiquiatra Kurt Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty. *Investigaciones fenomenológicas* (pp. 223-245). Madrid: SEFE.
- PlayGround [PlayGround]. (2017, Octubre 26). *Teniente Prosciutto. La confesión*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=f139_FgnpPs&t=1s
- Ralón de Walton, G. (1993). Significación fenomenológica del concepto de estructura. En R. Rizo-Patrón, *El Pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea* (pp. 243-263). Lima: Instituto Riva Agüero PUCP.
- Ralón de Walton, G. (2008). El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura. En *Investigaciones fenomenológicas* (pp. 207-222). Madrid: SEFE.
- Ramírez, M. T. (2008). Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty: Filósofo de la realidad virtual. En *Investigaciones fenomenológicas* (pp. 223-245). Madrid: SEFE.
- Ramos, M. M. (2003). *ABUSARUWANKU Violación de mujeres: silencio e impunidad. La violencia contra las mujeres en el informe de la CVR*. Lima: Línea & Punto.
- Rothfield, P. (2015). Embracing the Unknown, Ethics and Dance. En P. Macneill, *Ethics and the Arts* (pp. 89-98). London: Springer.
- Herrera, S. (Mayo de 2017). Sin trinchera: La violencia sexual contra las mujeres como arma de guerra. *Salterrae revista de teología pastoral*(1.222), 405-418.
- Santuc, V. (2014). Antropología existencial. Lima:UARM
- Silva Santisteban, R. (2003). *Maternidad y basurización simbólica en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política. Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Ed. Marita Hamann, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- TED [Joaquín Rueda]. (2009, Agosto 17). *Jill Bolte Taylor El derrame de iluminación* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=wsvlhmdFulU>
- Verano, L. (enero-junio de 2012). El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty. *Universitas Philosophica*(58), 251-275.
- Wei, Z., & Yu, X. (Marzo de 2009). The Foundation of Phenomenological Ethics: Intentional Feelings. *Frontiers of Philosophy in China*, 4(1), pp. 130-142.