

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3206>

## Situarse en lo virtual. Una aproximación merleau-pontiana al estatuto virtual de la corporalidad

### Situating Oneself in the Virtual: A Merleau-Pontian Approach to the Virtual Status of Corporeality

Sergio González-Araneda  
Universidad Alberto Hurtado  
Chile  
sgonzalezaraneda@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2109-1389>

Recibido: 15 - 07 - 2024.

Aceptado: 30 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 04 - 2026.

Cómo citar este artículo: González-Araneda, S. (2026). Situarse en lo virtual. Una aproximación merleau-pontiana al estatuto virtual de la corporalidad. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 343-372. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3206>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Resumen

Este artículo expone el modo en que la corporalidad central en la fenomenología de Merleau-Ponty remite a una dimensión virtual originaria. Para esto, se revisa la relación entre movimiento y percepción en tanto constitutiva de todo cuerpo vivido. Posteriormente, se problematiza esta relación a partir de la distinción merleau-pontiana entre movimiento concreto y movimiento virtual; se da cuenta de que el movimiento no solo permite la apertura de campos de sentido, sino que fundamentalmente indica una virtualidad de estos campos. Finalmente, se sugiere repensar el apriorismo del cuerpo, desplazándolo hacia un apriorismo de lo virtual, en la medida en que la génesis del ser sensible adviene desde una dimensión virtual.

*Palabras claves:* corporalidad; motricidad; percepción; sentido; virtualidad; cuerpo virtual; espacio; invisible; motricidad; sensibilidad.

### Abstract

This article discusses how the corporeality proposed in Merleau-Ponty's phenomenology refers to an original virtual dimension. To this end, the relationship between movement and perception as constitutive of all lived bodies is reviewed. Subsequently, this relationship is problematized based on the Merleau-Pontian distinction between concrete movement and virtual movement. It is shown that movement not only permits the opening of fields of meaning, but fundamentally indicates a virtuality of these fields. Lastly, it is suggested to rethink the apriorism of the body, shifting it towards an apriorism of the virtual, insofar as the genesis of sensible being arises from a virtual dimension.

*Keywords:* corporeality; motricity; perception; sense; virtuality; virtual body; space; invisible; motricity; sensitivity.

## 1. Introducción<sup>1</sup>

La empresa filosófica de Merleau-Ponty toma como lugar central de referencia la cuestión del cuerpo vivido, su estatuto fenomenológico y sus modos de encontrarse perceptivamente con el mundo, abriéndose a distintas expresiones como lo político, la historia o el arte. Esta filosofía, no obstante, no se limita a una descripción del organismo vivo como polo que transita por un mundo donando significaciones o haciendo del mundo un mero conjunto de cosas dispuestas alrededor de sí. Lo que interesa al fenomenólogo francés es describir genéticamente el sentido de la corporalidad viva, su inscripción en campos perceptivos y el modo en que el sentido adviene en el devenir de la sensibilidad.

Para esto, Merleau-Ponty recoge como leitmotiv la actividad intencional operante del cuerpo vivido, lo que le permite no solo comprender el cuerpo como intención sensible, sino fundamentalmente como factor de movimiento y potencia perceptiva. En otras palabras, la noción de “cuerpo vivido” merleau-pontiana implica que su comprensión, desde un inicio, se encuentra entreverada con la posibilidad de desplazamiento, transición y motricidad.<sup>2</sup>

Resulta importante destacar este fundamento en la medida en que el cuerpo está situado e informa de su situación en el mundo originariamente desde su sensibilidad. Es decir, existe una dimensión pre-teórica que abre los campos de sentido en los cuales estamos desde

---

<sup>1</sup> La realización de esta investigación se encuentra financiada por el Proyecto ANID Fondecyt regular 1220218 “Elementary Apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir”, dirigido por el Prof. Dr. Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile). Por lo demás, este artículo recupera directamente ideas y pasajes de González Araneda (2024).

<sup>2</sup> Esta intención motriz inscrita en el cuerpo, como se verá detenidamente, responde a un movimiento en tanto que “potencia de” y no como traslación de puntos en un espacio geométrico. Volviendo a esta fundamental distinción dentro del marco filosófico merleau-pontiano, Lucia Angelino ha realizado una interesante interpretación de la relación entre movimiento, expresión y sentido en el marco general del arte. Angelino (2015) sostiene que, a partir del movimiento vivido, y específicamente las reflexiones dirigidas a la expresión del movimiento pictórico, es posible trazar coordenadas que permitan comprender acabadamente el sentido del devenir expresivo de la carne del mundo y su historia.

siempre situados. Por tanto, la relación sensible, la apertura perceptiva del cuerpo no obedece a una captación completamente agotada en la presentación de las cosas, en el hecho de poseer un campo visual. Por el contrario, el modo en que el cuerpo está situado da cuenta de un reverso de todo cuanto es captado. Lo sensible, consecuentemente, “[n]o son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibujan, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 209). Este pasaje, que pertenece a “El filósofo y su sombra”, invita a pensar el estatuto ontológico de lo sensible más allá de una “presencia sensible” en medio del horizonte del mundo. De hecho, ofrece una reflexión sobre este horizonte mismo por cuanto es el lugar desde el cual permea toda presencia, todo ser-en-el-mundo. El mundo como destello, como ese “hueco” y “ausencia” permiten plantear cierto reverso de lo sensible, una dimensión genética que interroga acerca de la sensibilidad en una capa fundadora, una capa latente que posee ya una prefiguración de sentido virtualmente.

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

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

Ocurre, en este caso, que la interacción sensible con el mundo aparece como una presencia *no sustancializada*, como presencia que constantemente está modificándose, desplazándose y abriendo nuevos puntos de referencia respecto del horizonte que las envuelve. De algún modo, el vivenciar del mundo se da bajo la forma de un “yo tengo” (experiencia de la computadora en la que escribo, por ejemplo), que solo es resultado de un “yo tendría” (un cigarrillo, una mascota jugando, un cerro iluminado). En este contexto, la situación del cuerpo propio en el mundo está formada por modos virtuales encarnándose: “percibir es comprometerse con cualidades virtuales que son esencialmente modos virtuales de encarnación” (Steeves, 2001, p. 378).<sup>3</sup>

En este sentido, la concepción de “virtual” se despliega sobre toda variación que pueda efectuarse en el ámbito de lo concretamente real, como cierta superación de la facticidad del cuerpo propio. La virtualidad como horizonte desde donde se pliega lo real no se postula ni como ser pleno ni como puro no ser. La virtualidad es la *realidad propia de lo posible* que se expresa como “apertura” de lo que ya existe instituido y como “inherencia” al ser sensible del mundo. En la obra póstuma *Lo visible y lo invisible* se plantea esta cuestión a partir del modo en que lo visible se trasluce desde un fondo indiferenciado, esto es, cómo lo visible se diferencia desde un horizonte operacionalmente virtual.

En este contexto, la virtualidad viene a comprenderse como el modo en que la sensibilidad del ser trasluce desde un horizonte que, aunque silente y latente, opera como condición de posibilidad para tal experiencia. De allí que se comprenda la virtualidad como operatividad fundante y originaria de la rehabilitación ontológica de lo sensible, porque esta rehabilitación solo es posible en cuanto lo sensible se comprenda a modo de esencial apertura y potencialización de la experiencia concreta e inmediatamente dada. Habría que pensar la virtualidad como el principio de la génesis del sentido y no el efecto de un estado de cosas dado.

Marcello Vitali (2009) presta especial atención al modo en que la dinámica entre lo visible y lo invisible supone un despliegue virtual de sus potencias. Esto es, no solo lo invisible es potencia virtual que se hace visible, sino que lo visible mismo, lo perceptible como encarnación visual, adviene como foco desde el cual se abren campos virtuales de

---

<sup>3</sup> A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

experiencia: “Lo invisible es, pues, virtualmente visible, porque es a partir de lo invisible que vemos lo que vemos. Podríamos pensar, entonces, que lo invisible se encarna en lo visible. Lo invisible sería un virtual que luego encuentra su actualización en la visibilidad de un cuerpo, en una encarnación” (2009, p. 156).

Lo visible, de acuerdo con Vitali, acusa un desborde permanente de lo virtual; por tanto, en lugar de aparecer como presencia clausurada, es, propiamente, el *punto focal* que virtualiza la experiencia. La operación de la virtualidad del ser sensible, entonces, remite a un constante proceso de descentralización de toda referencia experiencial. De allí que lo invisible devenga visible y, a la vez, lo visible se vuelva virtualmente invisible; “la visibilidad de lo que tenemos delante, la apertura de un espacio no puede interpretarse como objetividad real. Lo visible sólo es visible en relación con lo invisible que lo estructura” (Vitali, 2009, p. 156).

Así, se vuelve necesario problematizar el modo en que se estructura la relación entre experiencia y sentido, a partir ya no de una estabilización de la presencia tanto del cuerpo y del mundo, sino desde sus permanentes cambios, desplazamientos y venir a presencia. Se trata de reflexionar, entonces, en torno a un substrato de sentido latente, una dimensión virtual que opera en el aparecer de los campos de sentido mundanizantes de la experiencia corporeizada.

## 2. Toda percepción es movimiento

El cuerpo propiamente no está *en* el espacio, sino que lo habita (Merleau-Ponty, 1993, p. 156). Esto quiere decir que la relación con el mundo y la experiencia inmediata que tenemos de él se descubren desde una intencionalidad fundamentalmente sensible, cuya actividad moviliza el cuerpo propio por medio de campos perceptivos. En otras palabras, no es que la intencionalidad sensible permita comprender solamente la relación perceptiva de tipo horizontal entre cuerpo y mundo (una espacialidad de tipo sensible). Además, es necesario dar cuenta de que esta relación es posible a consecuencia de una condición originaria propia del cuerpo, a saber: el cuerpo se abre a la percepción gracias a su potencial de desplazamiento y aproximación a las cosas y situaciones que lo mundanizan.

Existe una relación de superposición entre la intencionalidad sensible que abre el espacio habitado por el cuerpo propio y la motricidad de este cuerpo que le permite transitar la espacialidad. De hecho, es posible contraponer a un espacio geométrico-categorial la espacialidad

ocasionada por la intencionalidad sensible gracias, precisamente, a que ésta (la intencionalidad operante sensible) es principio de motricidad del cuerpo: “La consciencia es originariamente no un ‘yo pienso que’, sino un ‘yo puedo’ [...]. El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado” (Merleau-Ponty, 1993, p. 154).

Plantear el estatuto espacial desde la sensibilidad es propiamente un *vivir* senso-espacialmente; es, en estricto rigor, reflexionar paralelamente acerca de la constitución estesiológica y la motricidad inherente al cuerpo.<sup>4</sup> Se da entonces que, por ejemplo, la interacción que tengo con la computadora frente a mi cuerpo no solo informa de una comunión perceptiva, de una solicitud de esta figura que destaca en el horizonte de mundo en el que estoy inscrito. Hay que decir también que esta figura destaca por cierta aproximación que mi cuerpo realiza con ella, en este caso, visual y táctil. Bastaría con que mi campo perceptivo se altere para que desde el horizonte de mundo destaque otra experiencia (las mascotas que veo pasear a mi derecha, por ejemplo). La motricidad desplegada aquí no consiste únicamente en el movimiento mecánico de un punto a otro dentro de un fondo. La motricidad sensible es la interacción que modifica el campo perceptivo y situacional, desplazando la brecha espacial desde una intención sensible (Merleau-Ponty, 1995, p. 284).

Para tener experiencia de un campo perceptivo, consecuentemente, hace falta, a la vez que situarme senso-espacialmente en el tejido de mundo, habitarlo a una distancia primordial. Yo estoy, así el ejemplo, a una distancia determinada tanto de mi computadora como de las mascotas paseando, y esta distancia es la dimensión constitutiva del campo perceptivo que espacializa sensiblemente mi habitar. Lo que se presenta desde Merleau-Ponty es una descripción de la experiencia de mundo dada en el campo perceptivo que circunda al cuerpo propio. Waldenfels se ha referido al movimiento, de hecho, como principio constitutivo del espacio: “El dirigirse está sujeto, por tanto, a un proceso abierto que mediante desviaciones es arrojado una y otra vez fuera del camino. No tenemos que vérnoslas en todos los casos con un simple

---

<sup>4</sup> Recordemos la precisión que introduce Barbaras: “En un mismo movimiento, la motricidad se define como una intencionalidad original y no como la conciencia de un movimiento, y la sensación deja de aparecer como un contenido irreductible: el descubrimiento del sujeto motor permite desvelar, debajo de la cualidad sensible, un sentido motriz” (1998, p. 231).

movimiento en el espacio sino, ante todo, con un movimiento que permite que se constituya un espacio” (Waldenfels, 2015, p. 187). Así, el campo perceptivo se presenta como una dimensión real y actual de la experiencia de mundo, aunque se mantiene siempre abierto a su modificación y a la presentación de campos perceptivos virtuales. Cuando escribo en mi computadora, por ejemplo, mi campo perceptivo obedece al límite de experiencia cuyo centro de orientación es esta, la escritura que realizo en mi computadora. En esta actividad, se mantiene como virtual una serie de campos que tejen el fondo desde donde destaca la experiencia actual: las mascotas paseando, el cruce peatonal que tengo a mis espaldas, los pisos inferiores del edificio en el que estoy, etc.

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

De tal forma, Merleau-Ponty se mantiene fiel al cambio de actitud del cuerpo propio que va desde un “yo pienso” hacia un “yo puedo”. No se habitan campos perceptivos desde una síntesis intelectual de mi ubicación localizable teóricamente. El habitar es posible por una intención primaria que es sensible a la vez que motriz, en la medida en que el cuerpo va, a modo de potencia, hacia la solicitud de las cosas. Así, en el encuentro con el mundo circundante no hay reducción, sino apertura y contacto.<sup>5</sup> Precisamente en *Fenomenología de la percepción*,

---

<sup>5</sup> A pesar de los fundamentales descubrimientos que se van trazando desde la redefinición merleau-pontiana del cuerpo como intención sensible y motriz, existen importantes críticas que versan sobre la presunta universalidad en la definición y usos del “cuerpo vivido”. Probablemente la crítica más importante sea la planteada a partir del problema de la diferencia sexual. Iris Marion Young (2005) ha puesto en marcha una lectura crítica de la relación entre experiencia, cuerpo vivido y motricidad. Desde la perspectiva de Iris Marion Young, la fenomenología de Merleau-Ponty no destaca la diferencia constitutiva en que el cuerpo femenino es determinado por aspectos culturales, históricos y económicos. De modo que no solo existe una experiencia del mundo diferente en la existencia corporal masculina y femenina, sino que la experiencia que se

Merleau-Ponty describe el “yo puedo” del cuerpo propio desde su inscripción motriz:

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

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

Toda aparición perceptiva procede de la relación entre el movimiento originario del cuerpo propio y un campo perceptivo que espacializa su experiencia. Por tal motivo, el análisis de la motricidad permite poner de relieve “un nuevo sentido de la fenomenalidad: en la medida en que el movimiento emana de un yo, hay que admitir una percepción propia, algo así como una apariencia motriz” (Barbaras, 1998, p. 230). Este nuevo sentido de la fenomenalidad, por lo tanto, se produce a

---

posee del cuerpo propio difiere, como también hacen, consecuentemente, las distintas modalidades de habitar y habituarse a un mundo. En este contexto, Iris Marion Young se refiere a una “intencionalidad inhibida” (*inhibited intentionality*) (2005, p. 37) en la experiencia corporal femenina que desplaza la disposición del “yo puedo” hacia un “no puedo”. Esta “intencionalidad inhibida” implica que el mundo, para el caso de la experiencia corporal femenina, no se da como absoluta potenciación de su sensibilidad, sino que “la existencia corporal femenina permanece en la inmanencia o, mejor aún, se encuentra revestida por la inmanencia, incluso cuando se mueve hacia el mundo en movimientos de agarrar, manipular, etc.” (p. 36). La existencia femenina, así, “vive el espacio como encerrado o limitado” (p. 39).

partir de las distancias implícitas en la percepción. Se dirá entonces que la percepción no se despliega como vivencia de un objeto externo, sino como motricidad que se comunica con y entre las cosas.

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

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

Ahora bien, como el habitar se despliega motrizmente, la orientación de este arco intencional responde al movimiento originario del cuerpo propio. Es decir, el arco intencional descrito por Merleau-Ponty se mantiene en un constante devenir, plegándose y replegándose en el horizonte de mundo que va conformando los distintos campos habitados perceptivamente. El arco intencional que anima mi situación actual lo hace a condición de una movilización que me permite recorrer perceptivamente el mundo que me circunda.<sup>6</sup> No existe, por lo tanto,

---

<sup>6</sup> En relación con la conceptualización de “arco intencional”, Graciela Ralón de Walton precisa que esta noción, “muy discutida por los intérpretes de Merleau-Ponty, se precisa si se tiene en cuenta que el sentir que implica una comunión con el mundo es descrito en la *Fenomenología de la percepción* como la intencionalidad primordial en la que se sostiene la comunicación vital de nuestro cuerpo con el mundo. Se trata [...] de despertar la relación carnal con el mundo, con las cosas y con los otros” (2022, pp. 40-41).

una aprehensión estática del momento intencional, sino más bien una orientación motriz, esto es, una intención que vehicula al cuerpo vivido por medio de situaciones del mundo.

Por ello, es necesario plantear el arco intencional en este movimiento originario que, como se ha señalado, se despliega en la horizontalidad de la relación entre cuerpo vivido y mundo y, por lo tanto, depende de un fondo virtual de campos de experiencias. En este punto específico, Merleau-Ponty plantea una distinción que, aunque sutil, resulta fundamental en relación con la dimensión originariamente virtual del sentido de toda experiencia. Se trata de la distinción entre movimiento concreto y movimiento abstracto o virtual.

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty señala que el *movimiento concreto* es aquel efectuado en el mundo dado, en la concreción de la experiencia del campo perceptivo actual. El movimiento que ejecutan mis dedos al teclear estas palabras es un movimiento concreto que pone en relación mi cuerpo con un campo perceptivo dado. El *movimiento abstracto*, por su parte, es la intención motriz en tanto que posible, en tanto un desbordar la presentación de posibilidades reales. El movimiento abstracto se da en un plano distinto, un plano virtual que moviliza la orientación perceptiva inmediata del cuerpo propio. El desplazamiento que ejecuta un cuerpo danzante esencialmente es un movimiento abstracto, en la medida en que superpone a una situación real el trazado de una forma nueva de habitar el espacio, dado solo en la medida en que el cuerpo danzante realiza su danza:<sup>7</sup>

El movimiento abstracto abre al interior del mundo pleno en el que se desarrollaba el movimiento concreto una zona de reflexión y de subjetividad, superpone al espacio físico un espacio virtual o humano. El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo; el primero tiene

---

<sup>7</sup> En relación con este específico caso, el de la expresión corporal en la danza, es preciso notar el modo en que se está expresando un saber corporal pre-reflexivo que dispone de una intencionalidad en su motricidad misma. Podría señalarse, como escribe Ariela Battán Horenstein (2021, p. 184), que “el danzar, como la motricidad humana en general, se rebela así de las limitaciones interpretativas del hábito motor. Todo movimiento es intencional y, en cuanto tal, vehiculiza un sentido, un proyecto motriz, que, en el caso del danzar, cobra densidad expresiva y estética”.

lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser, el primero adhiere a un fondo dado, el segundo desarrolla él mismo su fondo (Merleau-Ponty, 1993, p. 128).

Para Merleau-Ponty, la experiencia inmediata del cuerpo propio se pone de manifiesto en el movimiento, que le revela un saber de conjunto en el que están contenidos tanto la actualidad de su arco intencional (movimiento concreto) como también las posibilidades posturales y situacionales que modifican su arco intencional y su campo de percepción (movimiento abstracto). En este sentido, la habitualidad a un espacio sensible que permite la motricidad del cuerpo implica, desde siempre, un componente dinámico que funda lo real como un intercambio constante entre presencia concreta y virtualidad.<sup>8</sup>

Se afirma entonces no solo que la motricidad anima la intención del cuerpo propio, sino además que esta motricidad supone la existencia de un espacio perceptivo operativamente virtual, “en el sentido de que está surcado de movimientos intencionales, nacientes y embrionarios” (Parmentier, 2018, § 19). Es preciso plantear tanto la espacialidad sensible como la intencionalidad motriz desde una operación previa, esto es, un fondo virtual desde donde trasluce la experiencia concreta del mundo.

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

---

<sup>8</sup> A propósito de esto, “Merleau-Ponty entiende que en la adquisición de un hábito se encuentran implicados el dinamismo y la capacidad de renovación del esquema corporal, el cual de esta manera abandona toda connotación fija y estática para integrarse en el intercambio dialéctico de realidad/virtualidad, concreción/abstracción, retención/protensión” (Battán, 2013, p. 21).

### 3. La motricidad del cuerpo virtual

Queda claro que la espacialidad sensible, en tanto medio de habitualidad, se abre desde la intención motriz originaria del cuerpo propio que permite recorrer perceptivamente un horizonte de mundo siempre aperturante. En otras palabras, el cuerpo propio se moviliza en el mundo de acuerdo con sus hábitos, que le permiten familiarizarse con el entorno sensiblemente y transitar hacia nuevas formas de habitualidades. Ahora, es necesario dar cuenta del modo en que este horizonte desbordante es movilizado o, en otras palabras, mostrar cómo el campo perceptivo se modifica de acuerdo con los movimientos virtuales del cuerpo que, propiamente, *se hace virtual*.

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

Habría que señalar, entonces, que el cuerpo vivido no se halla anclado a su experiencia inmediata, a la manera de polo originario atrapado en su presente puro. El cuerpo vivido está en constante tránsito en la medida en que existe, precisamente, movilizándose por las distintas situaciones que lo envuelven concreta y virtualmente. El sentido del cuerpo vivido es que su habitar está siempre en situación, está donde es preciso que agencie y actúe, y son estas situaciones las que, manteniéndose virtuales, tejen el horizonte de su mundo.

Así, el arco intencional que habitúa el cuerpo se mantiene atravesado por un horizonte de trayectorias posibles susceptibles de “variaciones”, cuyos puntos “no corresponden a posiciones actuales sino a ‘ubicaciones virtuales’” (Parmentier, 2018, § 2). El arco intencional no habitúa al cuerpo a partir de un “yo pienso que”, sino desde un “yo puedo” que trasciende en todo momento la pretensión de obtener una experiencia del mundo absolutamente cerrada sobre sí misma. Y esto debido a que el cuerpo propio no es un polo estático, inerte y aseptico,

sino una potencia que se abre al mundo entrelazándose con él. Hay un *co*-nacimiento (*conocimiento*) entre el cuerpo propio y el mundo que Merleau-Ponty expresa de la siguiente manera: “El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que *co*-nace [*co-nait*] a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él” (1993, p. 227; cfr. Merleau-Ponty, 1976, p. 245).<sup>9</sup>

Pero ¿qué es lo que se sincroniza entre la potencia que es mi cuerpo y este medio de existencia situada? Bueno, pues, lo que es sincronizado no son sus meros objetos ni las puras “intenciones”, sino su campo mismo que deviene y se va modificando de acuerdo con sus potencialidades. Esto, en la medida en que el cuerpo propio siempre es más de lo que es actualmente, habitando del mismo modo tanto sus concreciones como sus virtualidades. En este sentido, el ser encarnado no es solamente

---

<sup>9</sup> Esta sincronización entre la potencia del cuerpo propio y el mundo, una vez más, es puesta en entredicho en los profundos análisis de Iris Marion Young (2005), quien se detiene a revisar críticamente esta “sincronización” desde la intención motriz, por cuanto la motricidad que posee la experiencia del cuerpo masculino es originariamente distinta al del cuerpo femenino, de modo que existirían variantes determinantes en el entrelazamiento del así llamado “cuerpo propio” con el mundo. Al respecto, Iris Marion Young señala: “El ámbito de la existencia y el movimiento corporal que aquí me ocupa también es limitado. Me concentro principalmente en aquellas actividades corporales relacionadas con el comportamiento o la orientación del cuerpo en su conjunto, que implican movimientos brutos o que requieren el empleo de la fuerza y la confrontación de las capacidades y posibilidades del cuerpo con la resistencia y maleabilidad de las cosas. El tipo de movimiento que me interesa en primer lugar es aquel en el que el cuerpo pretende cumplir un propósito o una tarea definida. Por lo tanto, hay muchos aspectos de la existencia corporal femenina que dejo fuera de este relato. El más notable de ellos es el cuerpo en su ser sexual. Otro aspecto de la existencia corporal, entre otros, que dejo sin considerar es el movimiento corporal estructurado que no tiene un objetivo concreto, por ejemplo, el baile. [...] esta limitación del sujeto se basa en la convicción, derivada principalmente de Merleau-Ponty, de que es la orientación intencional ordinaria del cuerpo en su conjunto hacia las cosas y su entorno lo que define inicialmente la relación de un sujeto con su mundo. Por lo tanto, centrarse en las formas en las que el cuerpo femenino se comporta o se mueve con frecuencia o de forma típica puede ser especialmente revelador de las estructuras de la existencia femenina” (2005, p. 30).

un ser “en situación” presente: además, debe comprenderse como “posibilidad de situaciones” (Merleau-Ponty, 1993, p. 417).<sup>10</sup>

La virtualidad con que el cuerpo se sitúa en su campo de presencia remite a una cierta intención motriz de creación de sentido, *rearticuladora* del arco intencional que lo desplaza hacia nuevos campos de acción. No se trata del mentar una “realidad virtual” que aparece como operación ficticia superpuesta a lo real, sino de que lo virtual abre arcaicamente la constitución de un arco, un halo o esfera intencional que rodean al cuerpo propio y le permiten maniobrar con una determinada distancia sobre lo percibido. El cuerpo se sitúa, según esto, en un campo de presencia que no es unidireccional: son trayectorias virtuales que cubren una superficie y desbordan cualquier sucesión lineal de comportamientos bajo la que pudiesen ser categorizadas.<sup>11</sup>

La motricidad del cuerpo no es una traslación positiva que afecta al cuerpo en un espacio determinado, pensado como categoría constitutiva de este cuerpo: un movimiento, así postulado, que lleva al cuerpo de un punto a otro. Esto debido a que el movimiento, de acuerdo con Merleau-Ponty, debe comprenderse como devenir de la percepción misma. Solo

---

<sup>10</sup> Este punto remite a la noción de “campo de presencia” articuladora de la dimensión temporal que Merleau-Ponty expone en *Fenomenología de la percepción*, por cuanto la “posibilidad de situaciones” es, precisamente, la estructuración de un presente que siempre está en transición entre un pasado y un futuro probable. En este sentido, la estructura de la temporalidad (retención y protensiones) da cuenta de este presente en transición o del situarse virtual del cuerpo vivido. En la obra señalada, Merleau-Ponty escribe: “Es en mi ‘campo de presencia’ en sentido lato —este momento que paso trabajando con, tras él, el horizonte del día pasado y, delante, el horizonte del atardecer y la noche— que tomo contacto con el tiempo, que aprendo a conocer el curso del tiempo. El pasado más lejano tiene, también, su orden temporal y una posición temporal respecto de mi presente, pero en tanto cuanto ha sido presente, que ‘en su tiempo’ ha sido atravesado por mi vida, y que se ha proseguido hasta ahora. Cuando evoco un pasado lejano, vuelvo a abrir el tiempo, me sitúo en un momento en el que comportaba aun un horizonte de futuro hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo hoy lejano. Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta y en una evidencia última” (1993, pp. 423-424).

<sup>11</sup> Como señala de modo preciso Barbaras, percibir “significa avanzar sobre la profundidad del mundo, impelido por un movimiento que nunca se detiene, que nunca se agota” (200, p. 86).

hay percepción allí donde hay movimiento del cuerpo vivido. Para plantear el movimiento entreverado con la percepción, es necesario, a la vez, pensar el cuerpo como aquello que deviene, como potencia; en caso contrario, la percepción se mantendrá siempre como conciencia perceptiva, como vivencia intencional de aquello que aparece frente a mi cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo como devenir perceptivo es más que la experiencia actual de mi cuerpo propio, es siempre la condición que me sitúa en el mundo como un cuerpo virtual: “Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo ‘lugar’ fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo esta donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1993, p. 265).

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

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

En todo momento, la relación del cuerpo propio con los estímulos del mundo se da a modo de preparación, anticipación o predisposición general. Cuando desplazo perceptivamente (incluso a modo de preparación imaginativa de un movimiento), lo hago como un despliegue

virtual de mi cuerpo, no como el resultado de una síntesis categorial. Mi mano que va hacia la cajetilla de cigarrillos que está detrás de la pantalla del computador no prepara una geometría del cambio; solo anticipa el movimiento que necesita recorrer mi cuerpo para lograr el objetivo que, incluso, se oculta a mi vista. Estamos ante una corporalidad virtual (las variaciones del arco intencional, como lo piensa fenomenológicamente Merleau-Ponty) de la que el cuerpo “actual” y “objetivo” (el cuerpo pensado como objeto concreto) es, efectivamente, una “actualización”, una consumación en función de sus “potencialidades” constitutivas.

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

Consecuentemente, es preciso describir la experiencia corporal del campo perceptivo como un proceso continuo de movilización, una dinámica reversible entre lo virtual y lo actual. La operatividad de lo virtual nunca se agota en la concreción o presentación del ser actual, “siempre da para más; y lo actual nunca se agota en sí mismo ni nunca agota lo virtual. El dinamismo, el devenir, no para jamás” (Ramírez, 2008, p. 235). Para que el cuerpo propio sea del mundo, haría falta pensarlo más allá de la presencia cerrada que informa la experiencia dada, de mi cuerpo en situación actual. Porque, de hecho, esa experiencia dada está atravesada por el halo virtual de posibilidades, y es allí desde donde se orientan las coordenadas de la experiencia. Al respecto afirma Merleau-Ponty: “Cuando me desplazo en mi casa, sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo, cada gesto, cada percepción, se sitúa inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales” (1993, p. 146). El cuerpo virtual se inscribe en esta nueva perspectiva sobre la fenomenalidad que señalaba Barbaras (1998) en su lectura de Merleau-Ponty, por cuanto el fenómeno no solo es lo traído a presencia, lo anunciado *a la luz* de nuestra experiencia. También es lo que se mantiene latente, virtual y ausente al alcance inmediato del cuerpo propio. Que algo no componga

la efectividad de mi campo perceptivo no implica que no se me anuncie fenoménicamente, así como los cigarros que tomo sin que estén, de hecho, ante mi percepción concreta.

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

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

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

Es necesario, por lo tanto, un análisis detallado ya no desde la presencia sensible, sino plantear el estatuto sensible a partir de su génesis, y desde allí describir la operatividad virtual que subtiende la relación lateral entre el cuerpo propio y el mundo. Este análisis se propone una descripción de la génesis del ser sensible y, como se puede advertir, no constituye un planteamiento antagónico a la reflexión

fenomenológica con la que inicia Merleau-Ponty. Por el contrario, se trata de la rehabilitación ontológica que, en términos metodológicos, se desprende del análisis fenomenológico de la percepción, en la medida en que la primera es una descripción de los estratos articuladores de la experiencia que la segunda describe.

#### 4. Del *a priori* del cuerpo a lo virtual *a priori*

Las investigaciones y descripciones realizadas por Merleau-Ponty en torno a la percepción y motricidad toman posición a partir de sus premisas fenomenológicas sobre el cuerpo vivido, la relación con su mundo circundante y la intencionalidad operante. Inmediatamente con estas premisas, la reflexión merleau-pontiana desciende a un estrato de análisis aún más fundamental: aquel relacionado con una sensibilidad operante inscrita como condición ontológica que habilita el sentido mismo de toda experiencia posible. Es lo que puede graficarse con el siguiente esquema:

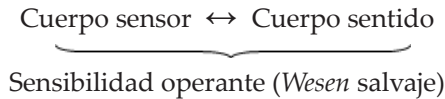
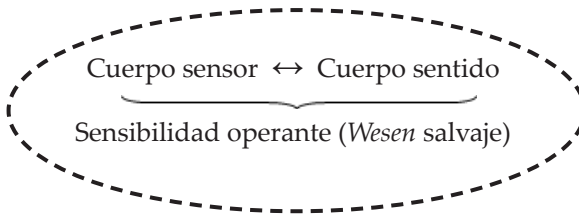


Figura 1

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



Horizonte virtual de potenciación de ser

*Figura 2*

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

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

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

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

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

Esta nueva manera de comprender la experiencia perceptiva o, como se ha señalado, la impercepción que atraviesa toda expresión y contacto con el mundo implica un espacio virtual como origen de la experiencia del cuerpo propio, en la medida en que este constituye el punto de orientación y concreción de trayectorias reales y posibles. De esta manera, hay un esfuerzo por pensar el aparecer de las cosas, el mundo e incluso el cuerpo propio no como causalidad mecánica ni como proyección idealista, sino más bien como una génesis permanente que se mantiene abierta en su “tendencia o potenciación al ser” por debajo de la distinción entre sujeto y objeto.

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

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

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

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

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

Hay una especie de inversión en la noción misma de “experiencia”, transitando desde la impercepción a la percepción. En otras palabras, la

génesis del sentido no depende de una experiencia originaria del cuerpo propio, sino que adviene desde la dimensionalidad latente estructurante que deviene real en sus virtualidades concretizadas.<sup>12</sup> Entonces, el sí-mismo (*moi*) experiencial del cuerpo propio entendido como “principio de identificación” no está dado de antemano, sino que se inscribe en el movimiento experiencial ya instituido.

Con esto se entiende que, a pesar de que el cuerpo propio sea mi anclaje en el mundo, punto cero de orientación y localización, no está dado como simple dato del conocimiento, sino que deviene apertura a posibilidades latentes de significación y resignificación del mundo. Existe, entonces, una actividad expresiva que envuelve desde siempre a la experiencia misma del cuerpo propio, que permite identificarlo y diferenciarlo como “mi cuerpo”.<sup>13</sup>

La actividad expresiva y envolvente de toda figuración mundana, cuya expresión es precisamente la estructuración de los polos de la subjetividad y objetualidad, es precisamente la región del “ser salvaje”, que Merleau-Ponty destacará con especial atención en sus cursos posteriores a la publicación de *Fenomenología de la percepción*. La región del “ser salvaje” corresponde a la expresividad misma del ser sensible, actividad en la que aún no está decidido de una vez por todas cómo

---

<sup>12</sup> De acuerdo con esto, es preciso señalar que la idea misma de *a priori* está contenida en todo horizonte de virtualidad, en la medida en que “los *a priori* auténticos no son meramente corporales; son, al mismo tiempo, un saber virtual que puede ser explicitado, que se actualiza en el conocimiento. Y en éste, en su espontaneidad y certeza, podemos reconocerlos. Su corporeidad sólo puede ser inferida, no experimentada o verificada directamente. En cambio, las disposiciones puramente corporales se nos revelan cuando el compromiso del cuerpo en el mundo es observado externamente y cuando caemos en la cuenta de cuán primitiva y necesaria es la correlación entre el individuo y el entorno” (Dufrenne, 2010, pp. 170-171).

<sup>13</sup> Es importante destacar que en Merleau-Ponty no existe una primacía del sujeto-cuerpo, sino de la expresión sensible en un cuerpo que se abre al mundo. Bimbenet (2004) se refiere extensamente al “anonimato del cuerpo” en Merleau-Ponty; afirma: “Habito mi cuerpo, no como ‘mi cuerpo’, sino como ‘un cuerpo’, visible para todos los demás, no soy ‘yo mismo’, sino yo mismo visto desde fuera, como me vería otro, instalado en medio de lo visible, considerándolo desde un lugar determinado. [...] La carne denota una corporeidad que es mía tanto como de los demás, una corporeidad vagabunda y excéntrica en sí misma; a través de ella ‘acecho’ a los demás y al mundo” (2004, p. 270).

algo es, qué es y para qué sirve (interrogantes que interesan al sentido instituido como conocimiento, aún no en tanto que ser).

A propósito de esta noción merleau-pontiana, Marc Richir ha retornado a la expresividad del “ser salvaje” en tanto que atmosfera no tematizable, aunque estructurante de todo contenido percibido. La esencia (*Wesen*), afirma, en un sentido activo es un “existencial encarnado”, la raíz salvaje donde se origina el ser-en-el-mundo (Richir, 1987, p. 34). La esencia o ser salvaje es, pues, la encarnación de un horizonte originariamente virtual, sin principio ni fin. Lo propio de esta esencia salvaje, en tanto experiencia viviente e indeterminada, se manifiesta no a la manera de síntesis constitutivas, sino como el fruto de una transición desbordante, en movimiento y como génesis permanente.<sup>14</sup>

De acuerdo con esto, Richir (1992, p. 74), siguiendo el camino de Merleau-Ponty, cuestiona la transparente certeza onto-epistemológica del pensamiento del sí mismo, de la experiencia de sí mismo como apertura originaria del mundo, sosteniendo que se trata de una constitución injustificada, una *ilusión trascendental* que estabiliza lo propiamente salvaje del ser en un “simulacro ontológico”. En otras palabras, tanto Merleau-Ponty como Richir apuntan sus críticas hacia toda ontología que postule el ser como lo dado, lo estable, lo clausurado, lo hipostasiado. El estatuto del ser sensible, por el contrario, solo es aproximable como “salvaje”, en tanto sensibilidad latente, en tanto horizonte virtual que se pierde en toda presentación fenoménica.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Resulta fundamental la idea de “ser salvaje” o “esencia salvaje”, que ocupa un lugar central en los cursos impartidos por Merleau-Ponty en el Collège de France. Esta conceptualización resulta ser una de las herencias conceptuales más relevantes dentro de la fenomenología contemporánea, especialmente gracias al trabajo del fenomenólogo belga Marc Richir, que la recoge como la base (*Fundierung*) para sus investigaciones acerca de la afectividad, el inconsciente fenomenológico y la *phantasia*.

<sup>15</sup> En relación con Merleau-Ponty, y a modo de crítica directa a las vertientes ontológicas que postulan al ser como “lo dado” (o a modo de “simulacro ontológico”), Marc Richir escribe agudamente que la filosofía consiste en “una intuición de esencia [*Wesensschau*] totalmente virtual y, al mismo tiempo, siempre ya operante en la intuición (o en la visión, o, más generalmente, en la aprehensión) de tal o cual fenómeno” (1987, p. 79).

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

1. Plantea la percepción como momento perceptivo de entrelazamiento sensible y no como aprehensión de los ingredientes de la cosa.
2. Sostiene la relación con el mundo a partir de una transgresión intencional que descentra la actividad de un presunto ego trascendental.
3. Afirma que la visualidad no es más que la superficie de un fondo de invisibilidad.
4. Se cuestiona el modelo de la presencia fenoménica proponiendo un quiasma o entrelazamiento sensible que permanentemente se expresa.

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

## 5. Reflexiones finales

La filosofía de Merleau-Ponty descubre una estructuración dimensional formadora de la experiencia del mundo que, en estricto rigor, articula una arquitectónica del sentido cuyo movimiento va desde la latencia a lo manifiesto; esto en la medida en que el estatuto ontológico del sentido de la experiencia vivida responde ya no a la manifestación de una presencia pura, sino a la *transaparición* de experiencias movilizadoras del cuerpo ante la solicitud de un mundo circundante. En otras palabras, la cuestión del estatuto ontológico del sentido implica, necesariamente, referirse a la apertura, a la reversibilidad, al desborde y latencia de contenidos significativos virtualmente reales.

En este contexto, es preciso resignificar el aparato perceptivo que origina toda experiencia corporal, dado que lo percibido, a partir de lo señalado, no es el residuo de una conciencia perceptiva, lo que haría del mundo el correlato de la intencionalidad subjetiva de un *cogito* tácito. Por el contrario, de lo que se trata más bien es de comprender la actividad perceptiva como un proceso que pliega un horizonte visual animado por las figuraciones que pueblan el mundo circundante. No hay, consecuentemente, un primado subjetivo en el análisis merleau-pontiano; en su lugar aparece una rehabilitación ontológica del ser sensible que adviene originariamente como virtual.

Así, la reflexión genética merleau-pontiana sobre la relación entre el cuerpo y su habitualidad mundanal no va a postularse como lo puramente dado frente a una corporalidad viva, sino que se aproxima como lo que se mantiene latente, descentrado, desenfocado dentro del horizonte visual. La condición originaria de latencia del ser sensible es, precisamente, lo que moviliza la relación entre visible e invisible, por cuanto el contenido visible del mundo, lo manifiesto con que interactúa el cuerpo propio, no es otra cosa que la figuración de un campo contenido en un horizonte invisible. De tal modo, se vuelve necesario plantear la superficialidad de lo percibido y su génesis virtual como resultado de un movimiento (hiper)dialéctico entre visible e invisible.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Recuérdese que el pensamiento merleau-pontiano hace una particular comprensión de la idea de “dialéctica”. Para Merleau-Ponty, la reflexión filosófica es un ejercicio dialéctico no porque alcance un tercer ingrediente a partir de dos premisas preestablecidas. Al contrario, es dialéctica en la medida en que las dos supuestas premisas fundamentales no están excluidas ni en oposición —y por lo tanto no generan una síntesis en un tercer ingrediente—, sino que se confunden entre sí generando la expresión de la realidad como lo ambiguo. De allí se comprende que, en *Lo visible y lo invisible*, el filósofo francés escriba que “la única buena dialéctica es la hiperdialéctica” (Merleau-Ponty, 2010, p. 90). En su reciente artículo, Kanoor se refiere a esta particular comprensión de la dialéctica en Merleau-Ponty: “Merleau-Ponty es el filósofo de las oposiciones: naturaleza y conciencia, cuerpo y alma, ojo y mente, sentido y no sentido, filosofía y no filosofía, visible e invisible. Su gesto filosófico, sin embargo, no consiste en considerar estas dicotomías en su oposición binaria o en una dialéctica trascendente a un tercer elemento sintético, sino pensarlas a través de la tensión existente entre ellas y ver la aparición de una en la otra. En este contexto, su filosofía se establece como un pensamiento de lo intermedio y da forma a una serie de conceptos adecuados a esta función para pensar lo

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

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

El sentido mismo de la experiencia recibe una nueva dirección; ya no hay conciencia que apresa experiencias, sino cruce entre figuraciones del mundo que advienen entretejiendo un horizonte visual: la experiencia de mi cuerpo y la experiencia que me colorea. En *La institución. La pasividad*, Merleau-Ponty escribe que el ser sensible es “lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es” (2012, p. 6); en otras palabras, existe un movimiento inagotable que actualiza el campo perceptivo que atraviesa el cuerpo propio. Que el ser sensible tenga que “devenir lo que es” implica, primariamente, que la percepción es el movimiento que habilita la expresión de una latencia originaria.

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

---

irreflexivo. Los conceptos de estructura y estilo también tienen un significado importante en este contexto. Son dos momentos esenciales de su filosofía del *sens* (sentido/significado) y al mismo tiempo indicaciones de una transición de un pensamiento filosófico estático a otro más dinámico” (2023, p. 11).

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

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

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

## Bibliografía

- Alloa, E. (2021). *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales*. N. Bornhauser Neuber (trad.). Ediciones Metales Pesados. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1n1brx8>
- Angelino, L. (2015). Drawing from Merleau-Ponty’s Conception of Movement as Primordial Expression. *Research in Phenomenology*, 45, 288-302. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341312>
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Barbaras, R. (2000). Perception and Movement: The End of the Metaphysical Approach. En F. Evans y L. Lawlor (eds.), *Chiasms:*

- Merleau-Ponty's notion of Flesh* (pp. 77-88). University of New York Press.
- Battán Horenstein, A. (2013). La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento. *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 15-32. <https://doi.org/10.5944/rif.10.2013.11872>
- Battán Horenstein, A. (2021). Del danzar como hábito al danzar como proyecto motor. *Open Insight*, 25, 166-186. <https://doi.org/10.23924/oi.v12i25.452>
- Bimbenet, É. (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Buffone, J. (2015). El arco intencional como el suelo afectivo fundamental del desarrollo perceptual. Interacción y acción en la diferenciación del sistema yo/otro. En L. Basso y F. Giorgini (eds.), *Actas de las XIV Jornadas Nacionales Agora Philosophica. III Coloquio de Hermenéutica: Merleau-Ponty en discusión* (pp. 43-52). UNMP.
- Conde, F. (2007). Lo virtual como virtualidad del cuerpo en Merleau-Ponty. Para una liberación del horizonte virtual. En C. Moreno (ed.), *Filosofía y realidad virtual* (pp. 301-312). Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Dufrenne, M. (2010). *La noción de a priori*. T. Cecchi (trad.). Ediciones Sígueme.
- González Araneda, S. (2024). *¿Ontología de la virtualidad? Merleau-Ponty y la génesis lateral del sentido*. [Tesis de maestría, Universidad de Chile]. Repositorio Académico de la Universidad de Chile. <https://doi.org/10.58011/7hg5-j973>
- Kanoor, A. (2023). From Structure to Style. Merleau-Ponty. *Horizon*, 1, 9-29. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-9-29>
- Lefort, C. (2012). *Merleau-Ponty y lo político*. J. M. Spinelli (trad.). Prometeo Libros.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. C. Martínez y G. Oliver (trads.). Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil.

- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. E. Consigli y B. Capdevielle (trads.). Ediciones Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*. M. Larison (trad.). Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje*. A. Oddone (trad.). Prometeo libros.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955) II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria*. M. Larison (trad.). Anthropos.
- Parmentier, M. (2018). Espace, mouvement et corps virtuels chez Merleau-Ponty. *Methodos*, 18. <https://doi.org/10.4000/methodos.5014>
- Ralón de Walton, G. (2022). Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty. *Tópicos del Seminario*, 48, 37-47. <https://doi.org/10.35494/topsem.2022.2.48.823>
- Ramírez, M. T. (2008). Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty: filósofo de la realidad virtual. *Investigaciones Fenomenológicas*, 1, 223-246. <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5564>
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica.
- Richir, M. (1987). *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*. Jérôme Millon.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Jérôme Millon.
- Schnell, A. (2013). Cuerpo, Leib y Leiblichkeit en Richir y en Merleau-Ponty. P. Posada Varela (trad.). *Eikasia*, 47, 587-610.
- Steeves, J. (2001). The Virtual Body: Merleau-Ponty's Early Philosophy of Imagination. *Philosophy Today*, 45, 370-380. <https://doi.org/10.5840/philtoday200145424>
- Vitali, M. (2009). *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*. L'Harmattan.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. P. Storandt (trad.). Anthropos.