



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA

**MERLEAU-PONTY: EL CUERPO
ESTESIOLOGÍCO, «OTRA MANERA DE SER
CUERPO»**

TESIS DOCTORAL

Andrea Martínez Morales

Director: Reynner Franco

Salamanca, 2022



*A mis hermanos que me han
acompañado en este largo camino*

«La fin d'une philosophie est le récit de son commencement»

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*

RESUMEN

La idea que estructura el presente trabajo es la comprensión del cuerpo estesiológico como criterio interpretativo que permite una reconstrucción de la onto-fenomenología merleau-pontyana. A partir de dicha corporalidad puede observarse el cambio epistemológico del estatuto de lo Sensible, el cual ya no será considerado una propiedad de la sensibilidad con un carácter pasivo, sino un modo de ser en el mundo gracias a la rehabilitación ontológica del *sentir*. Un modo de constituir una cierta identidad con el objeto sin necesidad de introducir una facultad reflexiva puesto que se sitúa antes del *cogito*. Por lo tanto, nos encontramos ante un nuevo tipo de inteligibilidad, donde la cohesión de los cuerpos o la relación de éstos con otros cuerpos y con el mundo no necesita de ningún concepto, sino que se trata de una lógica aconceptual descrita como un sistema de equivalencias entre polos que antes se consideraban dicotómicos: dentro-afuera, visible-invisible, actividad-pasividad, etc.

Lo novedoso en dicha rehabilitación del planteamiento merleau-pontyano es la ampliación significativa de la corporalidad, sin caer en una antropologización de la misma. El cuerpo estesiológico enfatiza el carácter irreductible de la realidad sensible como aquel sistema de equivalencias donde los sentidos son directamente jugados en el cuerpo y se abrirá o prolongará en una teoría del cuerpo libidinal como aquel que nos pone en relación con los *otros* a través del *deseo* como motor de nuestras relaciones intersubjetivas.

Palabras clave: Merleau-Ponty, estesiología, ontología, corporalidad, deseo

Índice

INTRODUCCIÓN.....	17
CAPÍTULO 1: PERCEPCIÓN Y CUERPO PROPIO. UNA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL SENTIR	25
1.1 RECONTEXTUALIZACIÓN DEL SUJETO. LA CORPOREIDAD COMO EXPRESIÓN DE LA CONCIENCIA ..	25
1.1.1 <i>Husserl: el cuerpo subjetivo</i>	26
1.1.2. <i>Gabriel Marcel, la existencia encarnada.....</i>	29
1.1.3. <i>Jean Paul Sartre: El cuerpo situado</i>	33
1.2 MERLEAU-PONTY: EL CUERPO COMO VEHÍCULO DEL SER-EN-EL-MUNDO (<i>ÊTRE-AU-MONDE</i>).....	36
1.2.1. <i>Esquema corporal y espacialidad</i>	41
1.2.2. <i>Cuerpo habitual y cuerpo actual.....</i>	44
1.3 HACIA EL PRIMADO DE LA PERCEPCIÓN.....	50
1.3.1. <i>Crítica al empirismo: el concepto de “sensación” y el “prejuicio del mundo”</i>	54
1.4 EXPERIENCIA PERCEPTIVA: LA COSA O LO REAL.....	57
1.4.1. <i>Desdibujando los límites: atención perceptiva y juicio</i>	58
1.4.2. <i>Una nueva visión de la intencionalidad: la intencionalidad operante</i>	66
A. Intencionalidad afectiva: Merleau-Ponty y Max Scheler.....	67
B. «Intencionalidad motriz»	71
C. Intencionalidad operante.....	74
1.4.3. <i>El carácter «anónimo» de la percepción y la «no-coincidencia» con la cosa.....</i>	76
1.5. “EL SENTIDO DEL SENTIR”: EL SENTIR COMO «COMUNIÓN»	82
1.5.1. <i>«Reflexividad del sentir»: Sensaciones dobles.....</i>	84
1.5.2. <i>El fenómeno de la «sinestesia»: entrecruce y unidad de los sentidos.....</i>	87
1.5.3. <i>«Anticipación sensorial»: el carácter virtual de la sensación</i>	89
CAPÍTULO 2: DE LA GENERALIDAD DEL CUERPO A LA GENERALIDAD CARNAL	93
2.1. ESQUEMA CORPORAL, UNA DIMENSIÓN CARNAL	95
2.1.1. <i>Esquema intercorporal: proyección-introyección, empiétement</i>	99
A. Proyección-introyección.....	104
B. <i>Empiétement</i>	107
2.2 RELACIÓN VIDENTE-VISTO: EL «FENÓMENO DEL ESPEJO».....	113
2.2.1. <i>La conciencia del cuerpo propio y la imagen especular. Entre Wallon y Lacan.....</i>	115
2.2.2. <i>Vidente-visto. Un nuevo sentido de la generalidad carnal</i>	121
2.2.3. <i>“La circularidad del espejo”</i>	125

2.3.	“REVERSIBILIDAD DEL SENTIR”: VISIBILIDAD-TANGIBILIDAD	131
2.3.1.	<i>Crítica merleau-pontyana a la propuesta de Jean Piaget</i>	132
2.3.2.	<i>Visibilidad-Tangibilidad. La emergencia de la carne</i>	135
2.3.3.	<i>El mantra de la carne: La reversibilidad de la respiración</i>	141
2.4.	QUIASMO: LA NATURALEZA DE LA TRANSFERENCIA	147
2.4.1.	<i>El nacimiento del quiasmo: L’homme et l’adversité</i>	148
2.4.2.	<i>Carne y quiasmo</i>	151
2.5.	UNA «TOPOLOGÍA DE LA CARNE».....	152
2.5.1.	<i>Jean Piaget y la representación del espacio según el niño</i>	154
2.5.2.	<i>Espacio topológico</i>	156
A.	Espacio topológico y esquema corporal	157
2.5.3	<i>La cinta de Moebius. Una aproximación desde la topología lacaniana y merleau-pontyana</i>	159
A.	Tratamiento lacaniano: estructura y experiencia	161
B.	Perspectiva merleau-pontyana: una relación <i>quiasmática</i>	162
2.6.	INCONSCIENTE: SIMBOLISMO Y SEDIMENTACIÓN DE LA EXISTENCIA.....	165
2.6.1.	<i>El inconsciente como conciencia perceptiva: Merleau-Ponty y la dialéctica del freudismo</i> 165	
A.	El sueño (<i>sommeil</i>): Conciencia perceptiva y conciencia onírica	168
2.6.2.	<i>«La textura imaginaria de lo real»</i>	171

CAPÍTULO 3: INTERSUBJETIVIDAD COMO INTERCORPOREIDAD: YO-OTRO-MUNDO
..... **179**

3.1.	HUSSERL: LA “CONSTITUCIÓN” DEL OTRO	182
3.1.1	<i>Reducción a la esfera de lo propio</i>	182
3.1.2.	<i>“Constitución” del otro</i>	184
3.1.3.	<i>Paarung y Einföhlung (Apareamiento y empatía)</i>	186
3.2.	JEAN-PAUL SARTRE: LA EXISTENCIA ANTE EL OTRO	189
3.2.1.	<i>Del ser-para-mí al ser-para-otro</i>	190
3.2.2.	<i>La mirada instrumental: Alteridad y alienación</i>	191
3.3.	MERLEAU-PONTY: EL «CAMPO» DE UNA INTERSUBJETIVIDAD PRIMORDIAL	195
3.3.1.	<i>«El verdadero transcendental es el mundo intersubjetivo»</i>	197
3.3.2.	<i>La paradoja de la subjetividad</i>	199
3.3.3.	<i>La “trampa del otro”. Soledad y coexistencia</i>	202
3.4.	UNA PSICOGÉNESIS INTERSUBJETIVA	209
3.4.1.	<i>«Sociabilidad sincrética»: una re-interpretación de la experiencia emocional compartida.</i>	213
A.	Emoción compartida e interacción social en la infancia.....	216
3.5.	INTERSUBJETIVIDAD COMO INTERCORPOREIDAD: UNA COLECTIVIDAD ANÓNIMA	219

3.5.1. <i>En busca de una nueva naturaleza del tacto: Intimidad “intercorporal”</i>	220
3.5.2. <i>Intercorporeidad y agorafobia, una explicación onto-fenomenológica</i>	222
A. Georg Simmel: un distanciamiento social invasivo.....	223
B. Sartre y la experiencia del extrañamiento.....	225
C. <i>Stimmung</i> y experiencia agorafóbica: una (in)habitabilidad del hogar	228
D. La no-univocidad de la experiencia perceptiva y de la conciencia: el fenómeno de la despersonalización	235
E. En la mirada del otro: alteridad radical y control	238
F. Erwin Straus: El “Aquí” y el “Ahora” de la experiencia agorafóbica	242
3.6. LOS VÍNCULOS DE LA LIBERTAD: UNA SITUACIÓN COMÚN.....	246
3.6.1. <i>La vuelta de Edipo a sus orígenes</i>	248
3.6.2. <i>El doble anonimato de la libertad</i>	250
3.6.3. <i>El empiétement de las libertades: conflicto y adversidad</i>	252
A. «Una Adversidad sin nombre».....	253
B. El conflicto y la violencia de coexistir.....	258
CAPÍTULO 4: EL CUERPO ESTESIOLOGICO, «OTRA MANERA DE SER CUERPO»	265
4.1 AMBIVALENCIA Y AMBIGÜEDAD PERCEPTIVA. LECTURA MERLEAU-PONTYANA DE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA DE MELANIE KLEIN	265
4.2 SEXUALIDAD, DIMENSIÓN INTEGRAL DE LA EXISTENCIA.....	274
4.2.1. <i>La Afectividad</i>	275
4.2.2. <i>La sexualidad, atmósfera de nuestra existencia intercorporal</i>	277
4.2.3. <i>Inconsciente, simbolismo y promiscuidad</i>	283
A. El Caso Dora.....	285
B. Investidura: <i>promiscuidad</i> del yo en los otros	289
4.3. LA PERCEPCIÓN COMO MODO DE <i>DESEO</i>	293
4.3.1. <i>Sartre: Pure chair y deseo sexual</i>	296
A. La caricia: Una pasividad <i>contra</i> otra pasividad.....	297
4.3.2. <i>El significado metafísico del deseo</i>	302
A. <i>Entre</i> el pudor y el amor	304
4.3.3. <i>La naturaleza quiasmática del deseo</i>	305
4.4. LA MELODÍA DE LA NATURALEZA	312
4.4.1. <i>Una aproximación ontológica de la Naturaleza</i>	312
A. La Tierra no se mueve: Husserl y el colapso del suelo primordial	314
B. La ciencia contemporánea como una nueva aproximación a la Naturaleza.....	319
C. Merleau-Ponty y Whitehead: Una crítica común al materialismo científico	320
4.4.2. <i>El ser-del-mundo animal</i>	322

A. Melodía y especie: Uexkiüll y Merleau-Ponty	324
B. Interanimalidad.....	331
C. Instinto y corporeidad, una expresión simbólica en Lorenz y Merleau-Ponty.....	335
4.4.3. <i>La emergencia de la figura del Ineinander</i>	338
4.5. EL CUERPO ESTESIOLOGICO, UNA INDIVISIÓN ENTRE EL DENTRO Y EL AFUERA	344
A. “El cuerpo libidinal es apertura a los otros”	361
CONCLUSIÓN.....	369
ABREVIATURAS.....	377
BIBLIOGRAFÍA.....	379

Introducción

I

El pensamiento merleau-pontyano se nos presenta como un palimpsesto, como aquel texto en el que conviven o, mejor, coexisten dos escrituras y tratamientos diversos simultáneamente en una superficie que bien podría considerarse topológica. Como *scriptio inferior* nos encontramos con un tratamiento fenomenológico de la percepción y del cuerpo, y como *scriptio superior* una ontología de la Naturaleza reforzada y asentada sobre un Ser bruto, vertical, salvaje, *carnal*. Esto pone de manifiesto la convivencia de escrituras en sí heterogéneas y múltiples, pero sin caer en una ruptura o salto cualitativo, sino solamente de *grado*, pues entre ellas nos descubrimos en una *distancia (écart)* que es imposible de superar y que es intrínseca a su propio *estilo*. Dicha *distancia* no supone sólo un intervalo espacial o temporal, sino un deslizamiento entre dos tratamientos de la propia corporalidad: una corporalidad vivida comprendida como conciencia encarnada y una corporalidad estesiológica que supone el origen y la superación de los residuos idealistas que mantenía la primera. Aunque no por ello rompe relación con ella ya que se describen a través del *empiétement*, como una injerencia, superposición entre ellas. De esto se desprende que ambas no se nos den bajo la forma de una sucesión cronológica, sino simultánea, ambas coexisten y por ello comprendemos la lectura y descripción merleau-pontyana de la realidad y la corporalidad bajo la figura del palimpsesto. De ahí que lo propio del lector o intérprete sea insertarse y generar una suerte de *pausa* o *delay* que, a su vez, permite la inserción de una en la otra, así como poder interpretar y sugerir cómo la estructura de la capa superior está recorrida por las fisuras que insinúa la inferior. El intervalo entre ambas es la oscilación misma, ese *pliege* difícil de aprehender, pero sencillo de experimentar, ese movimiento de *sístole* y *diástole* que asume la relación *quiasmática*.

Teniendo en cuenta esto lo que intentaremos poner de manifiesto con este trabajo es una arqueología del cuerpo, a saber, cómo el tratamiento merleau-pontyano desciende hasta el propio subsuelo gracias a llevar los resultados de su análisis fenomenológico a su explicitación más ontológica, lo cual implica una profundización en la fenomenología de la génesis. Encuentra que lo que está más *acá* de nosotros, por debajo de nuestras representaciones y de nuestra corporalidad vivida, es un cuerpo estesiológico como otra manera de ser cuerpo, articulado por lo *sensible*, por el sentir que inaugura cualquier descripción y comprensión de la realidad complementada y prolongada por un cuerpo libidinal que es condición de posibilidad de una asimilación de la percepción como *deseo*. Éste último se presenta como el verdadero motor de nuestras relaciones y acciones conscientes, pues ya no será adecuado pensar en una conciencia apuntando a otra conciencia, sino en un cuerpo apuntando y relacionándose con otro cuerpo, aunque sin denostar a la conciencia. Todo ello en una filosofía que propone como piedra angular la ambigüedad, no la univocidad de conceptos o entidades cerradas sobre sí mismas y que mantienen con el mundo un indefectible

distanciamiento. Al contrario, nos encontramos, en este punto, con un insoldable suelo de existencia que se resiste a cualquier conceptualización, pues lo que trata de elaborar Merleau-Ponty con esta arqueología es una rehabilitación de lo sensible que procura dilucidar el origen de cualquier experiencia mundana.

Por ello, presenta a la «estesiología» como una experiencia sensorial que nos libera de cualquier prejuicio clásico en torno a la percepción y a la sensación, pues si seguimos utilizando dichos términos nunca encontraremos una salida satisfactoria de toda filosofía de la conciencia. Esta noción representa el punto de inflexión de una metamorfosis de su pensamiento, de su intento de retomar los principales logros fenomenológicos esbozados en sus dos primeras obras y transformarlos o darle un nuevo *rostro* ontológico: el ser percibido padece una transmutación en un ser bruto, salvaje, sensible e indiviso. Eliminando cualquier división o lenguaje dicotómico en favor de un intercambio, de un movimiento incesante entre el adentro y el afuera del cuerpo, de la realidad sin necesidad de que esté constituido por una subjetividad ni *ego* trascendental. El estudio del cuerpo, del mundo parte de ese Ser que está constituido por los seres, parte de una ontología indirecta enriquecida por los diversos análisis del psicoanálisis, de la etología o de la biología contemporáneas. El hombre se descentra, el primado de la percepción se descentra en función de un primado de lo sensible. Con esto se desliga de toda interpretación antropológica y de aquellos predicados también en clave antropológica que rellenaban sus primeras obras.

II

La experiencia perceptiva, corporal, es una relación de coexistencia entre polos gracias a la ambigüedad, a la posibilidad de describir lo que se encuentra *entre* ellos puesto que lo que interesa es la propia relación, una lógica relacional que poco tiene que ver con la conexión, sino con la conjunción, aquella que presenta una infinidad de constelaciones que van en contra de cualquier orden prestablecido, donde la comunicación es cualquier aproximación a las propias intenciones de un cuerpo que es en sí ambiguo. Esta relación es una fuente de singularidad, se trata de un *acontecimiento* y cada acto o encuentro parece irreplicable, de ahí que no haya lugar para una coincidencia total, para una experiencia tomada en clave positiva ni transparente. Nos encontramos con una existencia *aún* por hacer, en constante cambio, abierta e incompleta. Sin embargo, en vista de estos análisis, el marco actual desde donde nos encontramos nos pone ante un importante impacto y mutación en nuestra percepción y sensibilidad puesto que asistimos a la audaz y progresiva atrofia de nuestra capacidad para interpretar, descodificar los distintos signos y señales que aparecen como no-codificados dada la gran exposición a las nuevas tecnologías que, más que ayudarnos en nuestra comunicación humana, nos están aislando un poco más. Estamos pasando de una percepción erótica del otro, de un *Ineinander* entre los cuerpos a una percepción lógica, informática puesto que el otro se nos aparece como un signo, creando una mutación cada vez más patógena al estar asociada a unos efectos devastadores —ansiedad, depresión, aislamiento— por nuestra apertura como organismo sensible a una

hiperestimulación que trae como consecuencia una parálisis del cuerpo *deseante*, del cuerpo erótico.

Ejemplo de ello sería la nueva situación que trajo consigo la COVID-19, aquella que revolucionó forzosamente nuestra comunicación y nuestra forma de relacionarnos, la cual se nos presentó como una atmósfera que asfixiaba cualquier tipo de relación íntima que no nos dejaba indiferente. Las medidas de prevención contra el virus se repetían como si de un mantra se tratara, como sugiere Xavier Escribano, «en manos, mascarilla y rostros (...) las cuales la población tenía la necesidad de aplicarlas en todo momento y en cualquier circunstancia»¹. Los encuentros cambiaron, lo virtual se antepuso a lo presencial o actual, difuminando cualquier posibilidad de ambigüedad, de ausencia. Las reuniones por videoconferencia fueron fiel reflejo de la univocidad, de una presencia total y masivamente positiva; así como, las mascarillas dejaron al descubierto nuestros sentidos más analíticos como son el oído y la vista reduciendo la riqueza de la intersubjetividad, se restringieron los sentidos más sensitivos, estesiológicos.

Esto supuso, siguiendo la línea expuesta por Franco Berardi, la llegada e inicio de un nuevo umbral pues este virus «está cambiando de manera irreversible nuestra proxemia social, nuestras expectativas afectivas, nuestro inconsciente»². Aunque las líneas que ha delimitado esta nueva situación sean aún, hoy en día, borrosas, algunos de sus rasgos más generales se nos presentan con total nitidez: la proximidad de los cuerpos se ha convertido en un gran problema, así como su propia supervivencia en la vida social se ve gravemente amenazada. Hay una inmunización contra la emoción, la cual puede volverse dominante, «la alexitimia podría introducirse en la psicosfera como internalización del rechazo a sentir las emociones de los otros, y posiblemente también las emociones propias»³. Hoy la propia profundidad se aplanan y los cuerpos pierden su espesor frente a una pantalla repleta de píxeles y reflejos, la piel pierde su contextura y su función de «alimentar el cerebro con percepciones del mundo»⁴: nos encontramos ante una disonancia afectiva. La privacidad del hogar adquiere un aspecto público de aquellos torsos sin piernas, fondos difuminados creando una virtualidad aún mayor, evocando a ese otro que mide sus palabras y gestos, como si de una persona totalmente analítica se tratara. La propuesta merleau-pontyana en torno al *otro* y al *cuerpo* puede ofrecernos un posible alivio y respuesta de hacia dónde debemos volver, de cómo lo virtual nunca cancela lo actual, la intersubjetividad no está amenazada, sino la comprensión y relación con los *otros cuerpos* y con el nuestro propio en un mundo sensible como conjunción de habitualidades y expectativas: dejar a un lado la perfección para dar paso a la improvisación.

¹ Escribano, Xavier, “El rostro i les mans de la COVID-19: un tast de distopia”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXXII, 2022, p. 110. Recuperado a partir de: <https://raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/398911> [Consultado: 17-06-2022].

² Berardi, Franco. *El tercer inconsciente. La psicosfera en la época viral*, trad. Tadeo Lima, Buenos Aires, Caja Negra, 2022, p. 15. Con la introducción de proxemia social el autor se refiere a la propia organización de los cuerpos en el espacio pues a medida que los medios de comunicación y las tecnologías transforman el modo de interacción entre sujetos, la disposición de los cuerpos también cambia.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ Berardi, Franco. *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, trad. Alejandra López Gabrielidis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017, p. 67.

Esta situación afectó al poder epistemológico que posee nuestra piel como aquella que se interpone entre nosotros y el mundo, aquella que representa el medio directo del sentido del tacto, como hemos aprendido de Aristóteles. Ésta actúa como si de un procesador sensitivo de nuestra experiencia se tratase, emerge sobre la superficie, envejece, se regenera y finalmente desaparece fundiéndose con el aire. No obstante, los datos recopilados con ella no desaparecen, quedan almacenados, sedimentados en nosotros transformándose en *expectativas sensoriales*. Por ello, se puede decir —como sugiere Franco Berardi— «que la historia cultural tiene algo que ver con la historia de la piel»⁵. Las propias experiencias depositan esos sedimentos en nuestra memoria corporal que, a su vez, dan forma a lo que somos, pero no por esto se puede sugerir que haya una piel colectiva que define a cualquier identidad étnica o cultural. Sin embargo, la situación pandémica nos abocó a un océano de calma y silencio, fuimos testigos de un aumento generalizado de la ansiedad, depresión o apatía. Permanecemos en ese umbral donde las relaciones se distanciaban con nuestro entorno, el mundo estaba reducido a una casa y la esfera pública estaba virtualizada. Cualquier intercambio de saliva o exposición al aliento o al tacto del *otro* tenían un efecto patogénico, lo que tuvo como consecuencia «una sensibilización fóbica de la piel del otro que se infiltra en el inconsciente colectivo, envenenando las fuentes de esa con/spiración que hace placentera la vida»⁶. La mutua sospecha corporal procede e impide el desarrollo efectivo del *deseo* haciendo que una sensibilidad fóbica acabe por ser internalizada. Las manos, la piel ya no son consideradas un aparato gnósico activo de conocimiento, no se habla de proximidad, sino sólo de distancia de seguridad.

Por otro lado, la situación antes de la pandemia daba cuenta de otros problemas como es la mercantilización o economía de la *atención*, la cual es concebida como aquella facultad cognitiva que nos hace posible la percepción de un cuerpo o de un objeto. Este recurso se encuentra en cantidad limitada y tanto es así, como expresa Franco Berardi, «que en los últimos años algunos economistas (...) comenzaron a hablar de *attention economy*. Y cuando un recurso se vuelve objeto (...) quiere decir que se vuelve un recurso escaso»⁷. Esto trae como consecuencia, por ejemplo, que el sexo sea mudo, aburrido, repetitivo, inevitable pasaje de autoidentificación, indispensable «en un mundo que no comprende nada acerca de la singularidad consciente, del placer consciente»⁸. Estamos ante una generación que expresa una gran disociación entre la afectividad y el lenguaje, en la que la relación social está hipersexualizada y des-sensibilizada. Estamos ante la pérdida del carácter estesiológico de los cuerpos, de aquellos cuerpos que se relacionan apoyándose en una estructura carnal de la sensibilidad del mismo modo en que se tocan dos manos. Tal y como expresa Stefano Mistura, evocando el planteamiento merleau-pontyano de la estesiología, «el descubrimiento de lo sentido en tanto sensible se extiende al cuerpo del cuerpo sin haber

⁵ *Ibid.*, p.

⁶ Berardi, Franco. *El tercer inconsciente. La psicosfera en la época viral*, *op.cit.*, p. 94.

⁷ Berardi, Franco. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, trad. Diego Picotto, Emilio Sadier, Ezaquiel Gatto *et al*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007, p. 198.

⁸ *Ibid.*, p. 203.

dado lugar a un razonamiento por analogía»⁹. Desde nuestro punto de vista, se hace necesario releer los planteamientos merleau-pontyanos, volver a la génesis para poder comprender las fallas o rupturas que se están dando en nuestros días, volver a ese descubrimiento de la conciencia de que el cuerpo del otro que tocamos no es solo el objeto de nuestro toque, sino también un sujeto de una percepción del toque: es el propio sentido de la *Einfühlung* sin la cual la relación social se volvería un infierno.

No se puede prescindir de la sensibilidad entendida como una estesia difusa, como una co-participación en el sentir del *otro*, una comprensión carnal de lo sentido en tanto que sensible. Si esta desaparece, no se podría dar ni existiría ninguna base para la propia convivencia, ni tampoco para un discurso político bien fundado: caeríamos en la proposición de una libertad abstracta. Caemos en una búsqueda incesante de nuestro propio placer, de experiencias placenteras «como se busca un misterio más allá de lo inalcanzable, frenéticamente, con rabia, con humillación»¹⁰. La imagen se separa del tacto, no hay lugar para las sinestesias lo que convierte, por ejemplo, al acto pornográfico —que esencialmente es visual— en una experiencia que no produce ya ningún placer sinestésico, sólo una simulación del placer que genera obsesión. Asimismo, la noción de *sinestesia* no sólo es aquella donde los mapas sensibles de los sentidos se pueden intercambiar, sino que también tendría una connotación intersubjetiva pues implica tanto el acto del sentir interior —a saber, el sentir singular del propio cuerpo— como a los otros que están percibiendo la existencia del sujeto en su espacio.

III

Nuestro trabajo se organiza en cuatro capítulos, los cuales intentan elaborar una articulación del carácter palimpséstico de la corporalidad en clave merleau-pontyana para llegar al objeto de estudio y tesis central: el cuerpo estesiológico como criterio interpretativo de la obra de Merleau-Ponty. Para ello se ha utilizado una metodología descriptiva en los tres primeros capítulos, pues ellos sientan las bases de los distintos presupuestos de los que nos valdremos para plantear nuestra tesis en el último capítulo a modo de ensayo. El primero de ellos trata de mostrar el presupuesto principal que la filosofía merleau-pontyana intentó llevar a cabo: la proposición de un cuerpo que no era comprendido como la causa de las percepciones del sujeto, ni aquél que gobernaba cualquier aparición de la percepción del color del objeto, sino que es aquél que es «intermediario entre el yo y las cosas exteriores, donde percibir sería estar en relación con las cosas y con los aspectos de las cosas a través del cuerpo»¹¹. Para enfatizar dicha cuestión realizaremos un recorrido por las principales filosofías que —de alguna manera— influyeron en el propio planteamiento merleau-pontyano de la corporalidad y la percepción, para luego poder dar cuenta de los principales argumentos que conforman su defensa del cuerpo como vehículo del *ser-en-el-mundo*, como aquél que es expresión

⁹ Mistura, Stefano. *Introduzione a Autismo. L'umanità nascosta*, Einaudi, 2006, p. 21.

¹⁰ Berardi, Franco. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, op.cit., p. 205.

¹¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Entretiens avec Charles Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Lagrasse, Verdier, 2016, p. 426. [a partir de ahora ECC].

de un primado de la percepción que está en el fondo de todo su planteamiento fenomenológico: una defensa de la percepción que depende de las condiciones corporales. Procurando mostrar que no se trata de un cuerpo objetivo como la ciencia biológica puede determinarlo, sino un cuerpo fenomenal, esto es, el cuerpo tal y como lo experimentamos, tal como lo vivimos. Este es el eje central del que parten las distintas descripciones que conforman el *corpus* de dicho capítulo. Resaltando ese cuerpo habitual que se encuentra debajo y que rige el cuerpo actual, así como, de la anticipación sensorial que da cuenta del aspecto virtual de la experiencia perceptiva. No obstante, su planteamiento guarda residuos idealistas en dicha corporalidad, entendiéndola como una relación entre sujeto y objeto, haciendo imposible superar una filosofía de la conciencia de la que tanto se quiso despegar.

El segundo capítulo es la respuesta al modo como nuestro autor responde a estos residuos a través de la ayuda que supusieron los descubrimientos psicoanalíticos, así como psicológicos, especialmente la psicología del desarrollo. El camino que escoge es simétrico al emprendido en sus dos primeras obras, pero tomando un punto de partida diferente, explicitando el carácter ontológico de la percepción, lo cual expresa la deriva de un primado de la percepción a un primado de la *carne*. Hay una inversión entre la *encarnación* marceliana y la *carne* como expresión de una influencia más psicoanalítica. De esto mismo es lo que figuras como el *empiétement* o el *quiasmo* intentan poner de manifiesto como aquel movimiento circular, continuo que nos pone ante una ontología indirecta, a saber, del Ser en los seres que describe al mundo percibido tal y como se nos aparece, teniendo en cuenta las luces y las sombras, la presencia y la ausencia, la identidad y la diferencia.¹² El cuerpo ya no es descrito en función de una conciencia, sino de una *carne* que expresa su propio suelo ontológico del que nace cualquier relación. Por ello, lo que se trata de comprender ya no es la ruptura (*clivage*) del sujeto y del objeto, sino la segregación del dentro y el afuera. Hay una restructuración, un paso de la generalidad corporal a la carnal, donde la percepción pierde su total positividad para expresar su aspecto lacunario gracias a la introducción y reformulación de la noción de inconsciente que sería la propia carne, el cual permite la articulación *reversible* entre la esfera de lo real y lo imaginario. Esta ontología de lo sensible nos permite adentrarnos en el terreno de la *indeterminación*, de lo invisible que articula la propia visibilidad. El fenómeno del espejo o el aspecto topológico sólo serían alguna de sus manifestaciones.

El tercer capítulo da cuenta que lo que se mantiene en el fondo de esta metamorfosis o cambio de plano es un planteamiento intersubjetivo como el *verdadero trascendental*, aquel que da cuenta del encuentro *sincrético* entre los sujetos. La relación entre ellos ya no es concebida como una relación frontal, sino *lateral*, aquella que es la materia general del mundo que se abre, se pliega y hace posible la visión y nacimiento del pensamiento. La coexistencia ya no es concebida como un dualismo dialéctico entre

¹² «Esta ontología ingenua que es la metafísica occidental (...) A la cual Merleau-Ponty opone la idea de un “ser de indivisión”, de *empiétement*, de un ser no depurado con el cual la relación es de adherencia, de entrelazamiento, de contacto. (...) nos confundimos con él» (Dastur, Françoise. “Ontologie et différence chez Heidegger et Merleau-Ponty: le pli et le creux” en Cormann, Grégory; Laoureux, Sébastien *et al* (eds.). *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2006, p. 116).

sujetos que estaba más del lado de la representación que de la experiencia, el *otro* ya no será ese sujeto comprendido y construido a partir del *yo*. Al contrario, Merleau-Ponty lo propone como un *falso* problema puesto que *lo social* aparece como horizonte de nuestra propia existencia, hay un *co-nacimiento* y una co-institución del mundo por el *yo* y el *otro*. Hay una confirmación del *yo* por el *otro* y del *otro* por *mí* puesto que de lo que se trata es de que no haya una direccionalidad de una conciencia hacia otra conciencia, sino de un cuerpo a otro cuerpo. Esto pone de manifiesto el paso de una intersubjetividad a una intercorporeidad, donde el pensamiento infantil es la raíz de esta reformulación. Esto nos da las bases para poder pensar y describir también las experiencias patológicas como puede ser la agorafobia, la cual es consecuencia de la esfera social del propio cuerpo. Asimismo, por otro lado, esta co-relación se extenderá del cuerpo social al cuerpo político donde la libertad ya no será considerada absoluta, sino *situada*, consecuencia del *origen* de los propios sujetos y de su participación en diversos proyectos. Esto pone de manifiesto que la coexistencia no será totalmente positiva, sino que se configura a partir de la violencia y el conflicto de coexistir que contiene como suelo la propia *adversidad* del pensamiento.

El cuarto y último capítulo da cuenta de nuestra tesis, la cual aúna todo el recorrido expuesto en los capítulos anteriores, de aquel cuerpo que supera las deficiencias expuestas en sus primeras obras para poder poner de manifiesto el primado de lo *sensible*: el *sentir* antes que la percepción. Esto es gracias a la inclusión del cuerpo estesiológico como aquella corporalidad sensible, ejemplo de un nuevo tipo de intelegibilidad aconceptual que elimina cualquier mención a términos propios de la filosofía de la conciencia. Esto subraya cómo Merleau-Ponty propone que hay un mundo sensible y no un mundo inteligible porque de lo que se trata es de pensar correctamente la relación entre lo sensible y el sentido sin oponerlos como dos regiones distintas del ser: no hay dos niveles *exteriormente* diferentes, sino uno sólo que alberga una *diferencia interna*. A partir de esto, lo que intenta el autor es comprender cómo de la generalidad corporal y del mundo se puede añadir una generalidad creada, una cultura, esto es, «un conocimiento que retoma y rectifica la primera (...) lo que desemboca en las articulaciones del cuerpo estesiológico, en los contornos de las cosas sensibles (...) es un conocimiento nuevo que transfigura horizontes»¹³. Esta comprensión se sitúa en una profundización sobre la concepción de la Naturaleza en la historia científica y filosófica, tomándola como una autoproducción de un sentido de la naturaleza ligada al cuerpo como autor de dicha obra. El cuerpo estesiológico se circunscribe a la experiencia vivida, a la expresión y complementa su planteamiento ontológico puesto que la estesiología nos hace capaces de sentir y reconocer otros organismos. Esta estesiología se asienta sobre una sexualidad comprendida como atmósfera de la propia existencia, la cual se prolonga en un estudio del cuerpo libidinal donde el *deseo* ocupa un lugar primordial. La relación con el *otro* se nos da en la *Einfühlung* como empatía, aquella que me pone en relación con la cosa compartida, con otro sujeto que pertenece a este mundo común. Todo ello forma parte del horizonte

¹³ Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible* en Merleau-Ponty, Maurice. *Ouvres*, París, Gallimard, 2010, p. [a partir de ahora VI].

donde se inserta una estesiología como expresión de una filosofía de la *carne* que se opone a cualquier representación consciente porque de lo que trata es de subrayar el *sentir* mismo, la desposesión del sujeto de la conciencia a su favor. Lo que se trata es de la última —o primera según se mire— expresión de la corporalidad, en favor de la *sensibilidad* como fuente que permite crear y recrear cualquier sentido de nuestra existencia.

Capítulo 1: Percepción y cuerpo propio. Una Descripción fenomenológica del sentir

1.1 Recontextualización del sujeto. La corporeidad como expresión de la conciencia

Uno de los momentos más significativos que ha marcado el pensamiento del siglo XX es la vuelta a lo humano, a la comprensión del individuo desde el significado de la experiencia, alcance y límites que puede proponer el cuerpo en él. La noción de «cuerpo» permitía articular dimensiones y límites de «lo humano» y la expresión de nuestro «ser-en-el-mundo». La fenomenología existencial de Merleau-Ponty propone al cuerpo sujeto (*corps propre*) como expresivo, donde la unidad concreta del cuerpo y la conciencia caracterizarían la existencia humana. Pero antes de entrar en la explicación pormenorizada de dicho autor hace falta contextualizar su pensamiento.

El análisis filosófico del cuerpo ha supuesto en los autores más próximos al planteamiento de Merleau-Ponty una reformulación de la propia subjetividad tal y como ella era concebida. Esto da como resultado una revisión de las raíces filosóficas que incluyeron este término en sus explicaciones y cómo potenció el pensamiento moderno una descripción dualista de lo humano. A esto se suma la introducción del pensamiento científico en la descripción del mundo, del cuerpo y la relación que se establece entre ambos. Donde la filosofía suponía que había dado una visión definitiva del hombre, en cuanto ser que se hallaba compuesto por dos sustancias consideradas antitéticas: una de ellas de carácter activo y espiritual (alma) y otra pasiva y material (cuerpo). Sobre este planteamiento se levantó gran parte de filosofías contemporáneas, mayoritariamente de corte fenomenológico¹⁴: Husserl y su proposición de cuerpo como expresión subjetiva de la conciencia intencional; Marcel y la introducción del concepto de *encarnación* y, posterior, declaración del cuerpo en tanto que *mío*; Sartre y la facticidad del cuerpo humano, como aquél que nos sitúa en el mundo; y, por último, Merleau-Ponty y su proposición del cuerpo como vehículo del *ser-en-el-mundo* (*être-au-monde*), aquél que nos pone en relación con el mundo en su sentido más auténtico y general. En suma, las teorías fenomenológicas de la corporalidad restaurarán la unidad existencial —la cual se hallaba escindida— así como las funciones cognoscitivas y expresivas que le son propias.

Esta restauración de la corporalidad eliminó todo residuo de carácter subversivo que inundó el cuerpo durante toda la Modernidad, pues en dicho periodo se redujo la corporalidad a sus caracteres físico-químicos y, también, biológicos, situándola en un segundo plano como una entidad propia del mundo y no del sujeto, es decir, era

¹⁴ «Una de las novedades más conocidas (...) del pensamiento del siglo XX es lo que podemos llamar “giro corporal”; esto es, el emplazamiento de la corporalidad (humana) como tema relevante de la reflexión y las propuestas teóricas y hasta socio-culturales. Esto significó una verdadera revolución filosófica» (Ramírez Cobián, Mario Teodoro. “El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal”, *Open Insight*, vol. VIII, 14, 2017, p.51).

considerada como un objeto más entre los objetos: un objeto natural; o también, una simple realidad de hecho. Por ello, la filosofía del cuerpo enmarcada en el siglo XX supone un punto de inflexión y, al mismo tiempo, de transición hacia una nueva ontología: un pensamiento desde el cuerpo y *más allá* del cuerpo.

1.1.1 Husserl: el cuerpo subjetivo

La aportación fundamental de la filosofía fenomenológica contemporánea iniciada por Husserl consistió en profundizar y convertir la problemática de la experiencia vivida del propio organismo en un problema de carácter filosófico, y con ello llegar a considerar el cuerpo propio del sujeto como «fenómeno». Para ello el pensamiento husserliano establece como punto de partida —como expresa en el volumen I de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*— una trascendencia de la conciencia, a saber, «como puede la conciencia entrar en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia»¹⁵. Donde esta conciencia, en su sentido primero y originario, se da dentro de una naturaleza de carácter material donde queda reconocida la relación experiencial entre dicha conciencia y el organismo animado que le sirve como apoyo para una mundanización. Por ello, el propio Husserl rechaza una idea de una conciencia cerrada sobre sí misma y desconectada del mundo al que pertenece, y este rechazo trajo consigo una caracterización de la conciencia como apertura al mundo, como conciencia «mundana» que forma parte de una dimensión corporal que le es propia¹⁶. A saber, se trata de la «introyección» de la subjetividad en el cuerpo, donde la subjetividad es considerada como un momento esencial del cuerpo vivido; parte que, sin embargo, no se ubica en ningún lugar determinado. Por ello, el yo trascendental deviene a ser considerado como una unidad de carácter psicofísico que tiene su mundo personal y una subjetividad que le es propia.

Mi experiencia (...) tiene un carácter de subjetividad en la medida en que es experimentada por el yo y por tanto existente para él (...) El yo puede ciertamente reflexionar sobre sus experiencias, sobre las direcciones de su mirada, sobre sus actos valorativos o volitivos (...) Éstos no son ajenos al yo, sino yoicos ellos mismos; son ACTUACIONES (ACTOS), ESTADOS DEL YO MISMO (...) no son meros correlatos de identidad de lo que primaria y primigeniamente es yoico, subjetivo. El cuerpo tiene ciertamente sus virtudes particulares frente a otras *cosas*, y por mor de ellas es “subjetivo” en un sentido señalado, a saber, como portador de los campos sensoriales, como órganos de movimientos libres, es decir, como órgano de la voluntad.¹⁷

¹⁵ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Tomo I, trad. José Gaos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1949, p.125. En el §53, el propio Husserl tratará esta problemática de la conciencia que se pone de manifiesto en las realidades materiales.

¹⁶ «Para cada individuo personal se constituye un mundo circundante con horizonte abierto que abarca *objetidades* que, en el nexa con la marcha de su constitución actual de *objetos* circunmundanos (*cosas*, *objetos*, etc)» (Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 241.

¹⁷ *Ibid.*, p. 260.

La relación «íntima» entre la conciencia y el cuerpo se da mediante dos aspectos complementarios, por un lado, «el hecho de que hay mundo para la conciencia es una consecuencia de su corporeización. Por otro lado, el cuerpo se hace organismo animado en virtud de la referencia de la conciencia hacia él»¹⁸. No obstante, esta relación conciencia-cuerpo no debe agotar la caracterización de este organismo animado pues también se ocupará desde distintas cuestiones y planteamientos de sus consecuencias y de su tipo de relación. Sin embargo, el punto más atingente de esta propuesta husserliana y que servirá como base para las filosofías posteriores sobre el cuerpo es la importancia que le da este autor a la relación *intencional* de la conciencia en el mundo.

El cuerpo es descrito por dicho planteamiento de la siguiente manera: «cosa constituida de modo curiosamente imperfecto», esta curiosidad inmanente a la descripción de la corporalidad humana tiene una dimensión, aún, prácticamente cartesiana ya que el propio Descartes afirmaba que la propia corporeidad podría introducir el desconcierto en la dicotomía substancialista de carácter estricto entre *res cognitans* y *res extensa*. Pues mi cuerpo descrito en dicho planteamiento me pertenecería más que cualquier otro cuerpo físico, hay una referencialidad e identidad del Yo al cuerpo gracias, por ejemplo, a la experiencia del dolor¹⁹. No obstante, Descartes sitúa estas dificultades en el orden de lo vital, de la vida; en cambio, el propio Husserl lo articula desde una comprensión fenomenológica del fenómeno corporal. Esta traducción, descripción y, posterior, comprensión se pone de manifiesto, tal y como hemos comentado, en caracterizar al cuerpo de manera imperfecta puesto que nos falta una cierta distancia para poder percibir totalmente su figura ante nosotros, «ciertas partes del *cuerpo* sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí»²⁰. Este mismo cuerpo que me sirve como medio para el proceso perceptivo, me obstaculiza la percepción del sí mismo, de este sí mismo corporal. No obstante, el cuerpo actúa como nexo entre el yo y las cosas en la percepción, a saber, las cosas se nos muestran bajo diversas «perspectivas»—*Abschattungen*—que remiten a una localización corpórea, a un «aquí» de naturaleza corpórea²¹ entendido como el lugar desde el cual se sitúa nuestra mirada y desde el cual nos volvemos hacia ellas. Dichas cosas se abren, se me «aparecen» bajo el movimiento

¹⁸ Paredes Martín, M^a del Carmen. “Cuerpo y sujeto humano”, *Daimon*. Revista de Filosofía, 18, 1999, p. 45.

¹⁹ Esta referencialidad e identidad del Yo con el cuerpo a través de la experiencia del dolor, el hambre o la sed, Descartes lo propone en la 6^a *Meditación*: «Sentí primero que tenía una cabeza, manos, pies, y todos los demás miembros de que está compuesto este cuerpo que yo consideraba como una parte de mí mismo, y hasta—acaso— como el todo. Además sentí que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos, de los que podía recibir diversas ventajas e inconvenientes; y advertía las ventajas por cierto sentimiento de placer, y las desventajas por un sentimiento de dolor. Además de placer y dolor, sentía hambre, sed y otros apetitos similares» (Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 63).

²⁰ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, *op.cit.*, p. 199.

²¹ «Tenemos (...) una corporalidad que se constituye es cierto, como unidad objetiva espacial y trascendente frente a la corriente de vivencias, pero como mera multiplicidad de objetos de experiencia posible; siendo “aquí” esta experiencia puramente mi propia vida, y lo experimentado en ella, nada más que la unidad sintética que es inseparable de esta vida y sus potencialidades» [las comillas son nuestras] (Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, §47 p.166).

de nuestros ojos o de nuestras manos, por ello el cuerpo puede ser tanto «órgano de nuestra percepción» como «órgano de nuestra voluntad», lugar para encontrar(se) a sí mismo. Además, cabe añadir que el cuerpo actúa también como medio de expresión y encuentro con los otros.

Este cuerpo como medio de expresión de este yo, también aparece en el planteamiento husserliano como algo ajeno a él—a este yo—; por lo tanto, se aprecia en esta consideración una cierta ambigüedad que presenta ciertas dificultades. Tal y como expresa Husserl: «el cuerpo es mi cuerpo, y es mío ante todo como enfrente, mi OBJETO (...) “mío”, pero no fragmento integrante del yo»²². El yo se puede expresar a través del cuerpo como algo que puede mirar o tocar indistintamente, pero esto sólo se puede dar si le concedemos una entidad subjetiva a estas manos u ojos. Esto es, debemos reconocer que es el propio cuerpo quien ve o toca por medio de una especie de re-flexividad. Aunque lo que esté haciendo a partir de estas manos u ojos sea desplegar unas vivencias subjetivas del propio yo del tocar y del ver. Por lo que el cuerpo me es dado a mí mismo mediante la concordancia de múltiples percepciones que elaboro yo como sujeto, pero este cuerpo no llega a ser algo que «yo soy», sino algo que *yo vivo*.

La conciencia, por tanto, no se halla «encarnada» dentro de este planteamiento por ello el propio autor afirma que puede llevarse a cabo la reducción eidética de este organismo animado, podemos poner a este cuerpo «entre paréntesis». En este sentido, el tratamiento husserliano de la corporalidad resulta cuanto menos aporético o ambiguo puesto que la experiencia del cuerpo es entendida como signo de una subjetividad: el cuerpo no puede ser sustrato de la conciencia o identificado con ella puesto que es “excesivamente” corporal—ligado en demasía al mundo de los objetos puesto que es comparado por el propio Husserl con un objeto como puede ser, por ejemplo, una casa—así como “demasiado” subjetivo para pertenecer al mundo de los objetos para ser considerado plenamente como uno de ellos. Desde nuestro punto de vista el error o el equívoco de Husserl a la hora de plantear la noción de corporalidad estriba en la categorización de éste como el primer objeto o útil en la historia del sujeto²³, pues como ya hemos mencionado no hay una identificación de la conciencia con el cuerpo, por lo que dentro de este planteamiento aparece una conciencia, una subjetividad desencarnada que, en palabras de Javier San Martín, «el contenido del cuerpo que describe Husserl

²² Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, op.cit., §54 p. 259.

²³ Aunque dentro de planteamiento husserliano se halle, mediante la re-flexión corporal de las dos manos que se tocan, una explicación de la constitución del cuerpo propio, el propio Merleau-Ponty elabora una crítica de esta noción de cuerpo dentro de su filosofía, pues considera la filosofía husserliana como deudora de un cierto cartesianismo, donde el cuerpo actuaría como el objeto más «íntimo» de la conciencia, unido a ella de una forma especial y ajeno a ella, al mismo tiempo. Por eso Merleau-Ponty retoma este camino iniciado por Husserl, aportando su punto de vista a esta paradoja de la corporalidad: «Ya sea el cuerpo de otro o el mío propio, no tengo otra forma de conocer el cuerpo humano más que la de vivirlo, es decir, asumir el drama que lo atraviesa y confundirme con él» (Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, en Merleau-Ponty, Maurice. *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, p. 887 [a partir de ahora PhP]).

(...) es en realidad un análisis de las primeras etapas funcionales de la vida de la conciencia, o de la vida trascendental (...) que aparece ante todo como vida carnal»²⁴

Por último, cabe señalar que, dada la caracterización general de este «cuerpo subjetivo» dentro del planteamiento husserliano, la diferenciación terminológica que elabora dicho autor para referirse al cuerpo como «cuerpo objetivo» (*Körper*) y «cuerpo animado viviente» (*Leib*)²⁵ es relevante para comprender el planteamiento merleau—pontyano. Donde el cuerpo objetivo será aquel cuerpo que tiene como objetivo el pleno funcionamiento vivo del *Leib* por lo que existe un privilegio—en lo que respecta a la inserción en su planteamiento epistemológico—del *Leib* sobre cualquier tipo de objetivación que pueda darse respecto a él, lo cual será determinante para el ejercicio y la afirmación de un «yo puedo»²⁶ referido a la actualización de mis deseos y acciones. De ahí que este «yo puedo» sea más que un «yo pienso» pues, ante todo, un sujeto está en ejercicio, en pleno movimiento antes que ser propiamente un yo pensante. En definitiva, aunque Husserl no llevó a término una teoría completa del cuerpo animado, su caracterización y descripción de éste sentaron las bases e iniciaron el camino para que muchos filósofos posteriores reflexionaran sobre esta temática, como puede ser el propio Gabriel Marcel del que hablaremos a continuación.

1.1.2. Gabriel Marcel, la existencia encarnada

El tema central del pensamiento filosófico de Gabriel Marcel reposa en la comprensión de la experiencia, no ya del sujeto trascendental tal y como había apuntado el pensamiento husserliano, sino de una experiencia de carácter individual y concreta de la existencia. Esta experiencia individual se opone a la expuesta por el pensamiento idealista que se erige bajo la premisa de la objetividad que encapsula al universo en una encadenación de enunciados lógicos como si la existencia fuese un elemento más de

²⁴ San Martín, Javier. “El contenido del cuerpo”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad, 2010, pp. 172-173.

²⁵ «Se ha comentado mucho la distinción husserliana entre las dos modalidades de la corporalidad a partir de la diferenciación que permite la lengua alemana entre *Körper* y *Leib*. Muy discutido fue también el problema de su traducción. Algunos propusieron traducir tales términos por "cuerpo-objeto" y "cuerpo-sujeto", respectivamente, puesto que mientras el *Körper* es la condición de todos objetos sensibles, el *Leib* es único, en la medida en que no se trata tanto del cuerpo que tengo sino, más bien, del cuerpo que soy. Otros propusieron traducir *Leib* por "cuerpo vivido", ya que etimológicamente *Leib* deriva de *Leben*, "vida". Mientras que todo objeto, vivo o inanimado, tiene una cierta extensión material, el "cuerpo vivido" es el medio vital de mi experiencia, la medida de mis acciones y percepciones en el mundo. Otros lo tradujeron también por "cuerpo propio", dado que, en verdad, el cuerpo-*Leib* es el único que puedo considerar mío» (Alloa, Emmanuel. “Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje”, *Eidos*, 21, 2014, p. 210).

²⁶ «El yo como unidad es un sistema del “YO PUEDO”. Aquí hay que diferenciar entre el “YO PUEDO” físico, corporal y corporalmente mediado, y el ESPIRITUAL Yo tengo dominio sobre mi cuerpo, yo soy quien mueve y puede mover esta mano, etc» (Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, op.cit., §59 p.301); «“Yo puedo” como posibilidad lógica, como posibilidad e imposibilidad prácticas (...) Lo que yo puedo, de lo que soy capaz, para lo cual me sé apto, lo que como tal está ante mí conscientemente, es una POSIBILIDAD PRÁCTICA» (*Ibid.*, §60 p. 305); «El “yo puedo” motivado en el conocimiento de la propia persona (...) Yo me conozco por experiencia, sé qué clase de carácter es el mío: tengo una apercepción-de-yo, una “autoconciencia empírica”» (*Ibid.*, §60 p. 313).

este conjunto²⁷. Pues si de verdad la existencia contiene algún sentido será fuera de este orden intelectual, en el encuentro de ella misma en la esfera de lo inmediato²⁸ y totalmente contrapuesta a la *objetividad*.

Dado este encuentro, el propio Marcel se centrará en la esfera ontológica propia de esta experiencia para poder poner de manifiesto la imposible separación entre el *yo* y el *ser*, algo que resultaba impensable dentro del intelectualismo. Esta no-separación entre estos dos términos incluye, asimismo, el *pensamiento* el cual halla su participación en el *ser* pues no puede pensarlo como algo extraño a él mismo, como algo puesto como un objeto ante él²⁹, tal y como afirma: «pienso, luego el ser es: pues mi pensamiento exige el ser»³⁰. Todo el esfuerzo de dicho filósofo está en dar cuenta y pensar esta exigencia desde dentro pues resultaría imposible pensarla desde afuera. Esto constituye un punto clave para la distinción marceliana entre «problema» y «misterio» pues sencillamente nos hallamos en un compromiso con el ser, participamos de él y todo se basaría en saber cómo podemos situarnos con relación a esta realidad plena, a este *ser*. Por esta razón, lo ontológico escaparía a la mirada objetivista, a la esfera de lo problemático y se puede afirmar que se halla más allá de este orden.

Esta distinción entre estos dos órdenes o esferas se halla resuelta de la siguiente manera: lo *problemático* se refiere al ámbito propio de la objetividad que supone la separación y alejamiento de un sujeto puesto en *frente* a mí, lo que sería propio del objeto. El «misterio», en cambio, se enmarca en la esfera de la existencia o del ser, la cual reconoce la unidad de la experiencia personal que no puede dividirse pues la separación entre el sujeto y objeto no tendría algún sentido. Asimismo, esta esfera supone la implicación de la existencia en ella «donde su situación, escribe Luis Manuel Flores, lejos de entenderse como una determinación se interpreta como la condición y fuente esencial de todas sus posibilidades»³¹.

Teniendo en cuenta esta diferenciación, se subraya el propósito principal de Gabriel Marcel que es proponer como punto de partida *mi* experiencia, la cual lleva consigo la comprensión de cada sujeto de comprenderse como existente, como un sujeto que conoce y vive. Donde lo primero que aparecerá, dada esta afirmación, será la cuestión de mi *ser corpóreo*, o mejor, de mi *ser encarnado*. Tema fundamental en las reflexiones

²⁷ Tal y como expresa Xavier Escribano: «la principal objeción de Marcel respecto a las “filosofías idealistas” es el hecho de que tienden a minimizar o dejar en la sombra el papel de la “existencia” frente a la objetividad del objeto, frente a aquellos aspectos o caracteres que lo hacen inteligible por parte del sujeto cognoscente» (Escribano, Xavier. “La ruptura con el objetivismo en Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty”, *Convivium*, 24, 2011, p.125).

²⁸ «Lo inmediato es lo inverso de un principio de inteligibilidad» (Marcel, Gabriel. *Journal Métaphysique*, París, Gallimard, 1935, p.3).

²⁹ «Estas primeras reflexiones sobre la exigencia ontológica, al poner de manifiesto su indeterminación, revelan una paradoja esencial; enunciar esta exigencia es, en primer lugar, entrar en un laberinto de problemas: ¿Es el ser? ¿Qué es ser? No obstante, no puedo reflexionar sobre estos problemas sin ver cómo se abre un nuevo abismo bajo mis pies: yo que me pregunto sobre el ser, ¿puedo estar seguro de que lo soy? (...) Es por medio de una ficción que el idealismo en su forma tradicional intenta mantener al margen del ser una conciencia que lo plantea o lo niega» (Marcel, Gabriel. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-París, Nauwlaerts-Vrin, 1949, pp. 53-54).

³⁰ Marcel, Gabriel. *Être et Avoir*, Aubier, Editions Montaigne, 1935, p. 52.

³¹ Flores-González, Luis Manuel. “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación: “yo soy mi cuerpo” en la filosofía de Gabriel Marcel: Hacia una recuperación de una intersubjetividad encarnada”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII, 2005, p.556.

elaboradas por Merleau-Ponty, las cuales no pueden entenderse sin este impulso, sin esta introducción del tema de la *encarnación*, como se puede apreciar en la siguiente cita del autor:

Soy un espíritu y frente a mí está este cuerpo que es un objeto (...) Lo que Gabriel Marcel sostenía era precisamente que no es así y que si considero mi cuerpo con atención, no puedo pretender que sea un simple objeto (...) “Yo soy mi cuerpo”, dijo él. Y no era sólo el cuerpo el que intervenía, porque con él, lo que se ponía bajo la mirada de nuestro espíritu era de manera general el mundo sensible³²

Por lo tanto, lo que se hace patente en este planteamiento marceliano es la dificultad de aprehender el cuerpo en tanto que *mío*, la necesidad de buscar un pensamiento de esta corporalidad propia, distinta de la *res extensa* propuesta desde una línea cartesiana—tanto en la vertiente empirista como idealista—. Donde este cuerpo en tanto que *mío* será el cuerpo-sujeto (*corps propre*) que no se puede dar a otra conciencia que no sea la propia, por lo que se afirma una conciencia corporal que *da cuenta*, en palabras de Martín Grassi, «del *índice existencial* que acusa el cuerpo propio Marcel lo transforma en una realidad inaccesible para la razón»³³ donde mi cuerpo si es considerado desde afuera como un objeto más entre otros, pues si es considerado, en definitiva, en su *objetualidad* no podré concebirlo como *mío*. Esto es así debido a que si lo considero de esta manera será tratado como un instrumento, el cual siempre se halla definido mediante una exterioridad respecto al que se vale de él, perdiendo así la posibilidad de aprehensión del sujeto para poder afirmar que es *mío*.

Si consideramos a mi cuerpo desde afuera, como uno más entre otros cuerpos y objetos, no puede ya tratarse de una pertenencia, sino de *algo* que tengo. Esto desemboca en una de las distinciones más decisivas dentro de este planteamiento: la de *ser y tener*. Este último se define «gracias a una dialéctica entre *quien tiene y lo tenido*, dialéctica que es posible por la exterioridad de sus polos»³⁴, dialéctica hegeliana—esto es, dialéctica del amo y el esclavo—en el sentido de que hay un anhelo de intentar interiorizar dicho cuerpo, de hacerlo suyo, encarnarlo; pero, al mismo tiempo, hay un temor de poder perderlo al darse cuenta de que esta interiorización, desde esta perspectiva, es imposible de lograr. «Este mismo temor transforma al poseedor en un ser que depende de lo poseído, hasta el punto de que la posesión termina por acapararlo»³⁵, por ello surge un problema en el instante mismo en que afirmo que si *tengo* un cuerpo, si la relación que establezco con mi cuerpo es la posesión, termino ahogando las posibilidades auténticas de la existencia y perdiendo, así, la posibilidad de poder referirme al cuerpo como *mío*.

Por el contrario, se establece una relación de carácter satisfactorio con mi cuerpo en el orden del *ser*, pues en este orden no hay una primacía del exterior y de la separación,

³² Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, p. 254 [a partir de ahora P2]. La referencia al mundo sensible se refiere al conocimiento extraño que tenemos de él, esto es, el conocimiento es en cierta medida paradójico porque me parece que este mundo ya está hecho, ya está dado en el momento en que entro en relación con él.

³³ Grassi, Martín. “El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, *Revista de Humanidades*, 19-20, 2009, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 18.

³⁵ Marcel, Gabriel. *Être et Avoir, op.cit.*, p. 223.

sino de la comunión y la participación. Mi cuerpo se halla encarnado en las distintas posibilidades llevadas a cabo por el sujeto, por lo que se halla liberado de la esfera del *tener* para poder comprenderse como una realidad *viva*. Esto es, en tanto que considere como *mío* el cuerpo, en tanto que lo viva, el cuerpo será el que permite que pueda adherirme a esta existencia auténtica, a esta realización personal: «soy mi cuerpo de un modo más absoluto de lo que soy cualquier cosa, entre otras razones, porque para ser algo necesito de mi cuerpo»³⁶ por lo que la expresión “yo soy mi cuerpo” da sentido a una experiencia nodal que expresa la unidad que es cada sujeto y que forma con su cuerpo y que, de ningún modo, se puede objetivar o intelectualizar.

En definitiva, lo que subraya la afirmación marceliana: “Yo soy mi cuerpo” es el hecho de que mi propia existencia se da en la unión del yo y mi cuerpo, no como una yuxtaposición de esferas o dimensiones distintas, sino como una participación. Por lo tanto, la unidad vivencial entre el yo y mi cuerpo no se encuentra dada por una conciencia constituyente o tal y como se encuentra en la configuración de los miembros de un cuerpo cualquiera. Por ello, el hecho de que no esté dada esa unidad vivencial es que estamos ante una «corporeización» de la conciencia y una conciencia del cuerpo que forman una unidad de carácter dinámico que dará cuenta de la experiencia del cuerpo propio. Esto expresa el hecho de que Marcel hable más de una *encarnación* que de una corporalidad en el sentido más general del término, pues «el hombre es un ser corporal y su corporalidad es su inserción existencial en la realidad, en el mundo y con los otros. Esto implica, (...) que la afirmación yo existo (...) significa yo existo en un mundo con otros, cuya existencia es indubitable»³⁷. Toda corporalidad en el planteamiento marceliano contiene una referencia personal esto es, se refiere a mi cuerpo o a alguien que pueda afirmar es “mi” cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo no es mera extensión de músculos y huesos, materia que por casualidad nos topamos con ella; sino que es algo propio, algo que somos y constituye la identidad del sujeto.

Toda esta reflexión ha conducido a la introducción de esta connotación de la existencia corpórea humana en el planteamiento merleau-pontyano del «cuerpo-propio», el cual encierra una co-pertenencia entre la conciencia y el cuerpo, pues el cuerpo es aquel que es vivido en primera persona y que es totalmente distinto de una consideración global como puede ser tratar el cuerpo de manera general, no personalizada. No obstante, esta influencia sólo se podrá ver en sus escritos de carácter más fenomenológico pues, como sugiere Bernhard Waldenfels: «en su obra tardía Merleau-Ponty se resguardó en un nuevo lenguaje, él habla de *chair*, que viene del latín *caro* (“carne”))»³⁸.

³⁶ Paredes Martín, M^a Carmen., *art.cit.*, pp. 46-47.

³⁷ Urabayen, Julia. “Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad, 2010, p.442.

³⁸ Waldenfels, Bernhard. *Das Leibliche Selbst. Vorlesugen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt, a.M., 2016, p.15. [traducción nuestra] [Agradezco al profesor Reynner Franco la ayuda y puesta en forma de dicha traducción]. No obstante, esta *chair* no lo encontramos sólo en la Biblia como encarnación del *logos*, sino también en la psicología aristotélica, en el tratamiento del sentido del tacto, donde no colabora órgano particular alguno sólo participa la “carne” del cuerpo (Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2014, Libro tercero). Este sentido aristotélico es, desde nuestro punto

1.1.3. Jean Paul Sartre: El cuerpo situado³⁹

Jean Paul Sartre, inspirándose en la fenomenología de Husserl, radicaliza su noción de conciencia intencional proponiendo su propia identificación de esta última. En *La trascendencia del ego* presentará a esta conciencia definida por su contenido intencional, esto es, por su tendencia hacia el objeto, pero ella, en sí, se halla vacía de cualquier contenido conceptual. Por lo que esta conciencia es identificada, tal y como se expresa en el planteamiento cartesiano, de manera apodíctica, es decir, se trata de una conciencia individual: «la conciencia se define por su intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose»⁴⁰.

Dada esta descripción, dicha conciencia se halla *ante* sí pero no como objeto, por ello el propio Sartre establecerá una distinción entre conciencia *irrefleja* (*irrefléchie*) o no posicional, aquella que facilita la reflexión; y, por otro lado, *refleja* o posicional que expresada como conciencia personal. Esto es, conciencia posicional tomando como referencia el objeto—a saber, las cosas, el mundo, los otros—al que tiende y no posicional respecto de sí misma. Lo que pretende el propio autor elaborando dicha diferenciación y, más concretamente, en su obra *El ser y la nada*, será ontologizar esta caracterización y relación de la conciencia consigo misma y con el mundo desde un enfoque más propiamente fenomenológico. Donde la conciencia pasará a ser concebida como «un modo de ser cuya existencia implica su esencia»⁴¹, la conciencia que tengamos de un objeto siempre implicará una autoconciencia personal; por lo que el *ego* sartreano se hallará explicado por lo objetos y por la intencionalidad misma. Con todo esto, la conciencia no será concebida desde un punto de vista impersonal, al contrario, será caracterizada como *para-sí*. Esto es, como aquella «reflexividad» que mantiene el sujeto consigo mismo.

Teniendo en cuenta esta caracterización y papel de la conciencia dentro de este planteamiento, el propio Sartre se aventurará a describir lo que él denomina «realidad humana» aquella realidad que entraña dos dimensiones de la existencia: la conciencia y la corporeidad. Estas dos dimensiones son el intento del propio autor—aunque sea sólo de manera verbal—de poder dar solución a la escisión entre *en-sí* y *para-sí*; y poder superar aquel «dualismo insuperable» en el que su filosofía se halla inmersa. El cuerpo ocupará un papel crucial pues permitirá ligar la conciencia con la posibilidad misma de su existencia. De ahí que la conciencia no sea entendida como una entidad de carácter ideal o una esencia que se halla separada de toda realidad corporal; al contrario, tal y

de vista, el que tomará exclusivamente Merleau-Ponty para referirse a la carne y, posteriormente, a la explicación del cuerpo estesiológico.

³⁹ El presente apartado es una versión ampliada de nuestra aportación a la obra colectiva *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropológica* [en prensa] dirigida por el profesor Massimiliano Marianelli y editada por Cittanuova.

⁴⁰ Sartre, Jean-Paul. *La trascendencia del ego*, trad. Óscar Massotta, Buenos Aires, Edición Calden, 1968, p. 88. Las nociones de trascendencia e intencionalidad en esta obra permanecen correlativas puesto que la propia conciencia es “arrancada” de sí misma para referirse a los objetos, de ahí la famosa afirmación de que “toda conciencia es conciencia de algo” donde los objetos, el mundo y los otros son denominados *trascendentes* puesto que se hallan fuera de la conciencia.

⁴¹ Sartre, Jean-Paul. *L'êtr e le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1968, pp.21-22.

como expresa Paula Díaz, «sus propias características suponen un punto de orientación espacio-temporal y, por lo mismo, el cuerpo no es sólo el anclaje de la conciencia sino la posibilidad de su propio intencionar en el mundo»⁴². Por lo tanto, el cuerpo nunca podrá ser considerado como mero *en-sí*, como un objeto al modo cartesiano; sino que será aquel *en-sí* que entrañará, al mismo tiempo, la negación de este ser *en-sí*. Puesto que para que el ser *para-sí* esté vinculado al mundo hace falta la mediación del cuerpo, pues en el mismo cuerpo vivido acontece el vínculo entre la conciencia y el mundo.

Este cuerpo que me abre al mundo contiene dos dimensiones de carácter ontológico, las cuales no son reductibles entre sí: *para-sí* y *para-otro*; el *para-sí* debe ser de manera íntegra cuerpo y conciencia ya que la conciencia no puede estar *unida* a un cuerpo. Por eso, no puede haber algo detrás del cuerpo, esto es, «el cuerpo es íntegramente psíquico»⁴³. Por otro lado, la dimensión *para-otro* del cuerpo se da cuando se concibe el cuerpo como objeto, a saber, la consideración que toma el cuerpo ante la presencia del Otro y ante la presencia que lo vive como propio. Donde el cuerpo del otro según la visión sartreana se ve como algo que puedo utilizar o como algo que se resiste a dicha utilización. Pues el cuerpo del otro siempre se nos da como un punto de referencia de una situación en cuyo centro se encuentra, de ahí que no pueda percibir este cuerpo de forma aislada sino siempre lo percibo en situación: somos «cuerpos situados».

Dadas estas dos dimensiones del cuerpo, nos percatamos que el propio Sartre, a diferencia de la mayoría de los filósofos y psicólogos de la época, no estudia el cuerpo a partir de afecciones que causa éste a la conciencia como puede ser el dolor o el placer. Al contrario, lo aborda a partir de la conciencia y la situación, a saber, a partir de la concepción de un cuerpo situado. Esto da cuenta de su decisión de tratar el tema de la corporalidad a partir del *estar-en-el-mundo* de la conciencia⁴⁴, pues cree que de esta forma puede evitar la justificación de la unión conciencia-cuerpo. Por lo que, como apunta Alejandro Macías, «una de las primeras observaciones que se hacen a partir del “estar-en-el-mundo (...) es que implica tomar un punto de vista desde el cual vemos, oímos, sentimos, pensamos los fenómenos»⁴⁵. Donde este estar-en-el-mundo implica que nuestro cuerpo se pueda designar como instrumento, como un objeto que pueda ser utilizado por el otro, como ocurre con los demás instrumentos. No obstante, si queremos captar a nuestro cuerpo como tal —como instrumento— no podemos captarlo desde el efecto que ejerce sobre nuestro cuerpo la acción del otro ya que no podemos concluir que nuestra acción es esta acción del otro. Pues esto se llevaría a cabo desde la exterioridad de mi cuerpo—a saber, yo no soy mi cuerpo desde la perspectiva del otro— sino que vivo o existo en mi cuerpo. Como afirma Walter Biemel, «el cuerpo

⁴² Díaz Romero, Paula. “Cuerpo existido, cuerpo situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre”, *Síntesis*, 4, 2013 Recuperado a partir de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12221> [Consultado: 03-11-2021].

⁴³ Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1968, p. 343.

⁴⁴ «El hombre y el mundo son seres relativos y el principio de su ser es la relación. Se sigue de ello, que la primera relación va de la realidad humana al mundo» (*Ibid.*, p. 347).

⁴⁵ Macías Flores, Alejandro. “El cuerpo en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre”, en Xolocotzi, Ángel., Román Chávez., Gibu, Ricardo (coords.). *Mundo y «Mundo de la vida». Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2017, p. 97.

transforma las cosas de su uso sin que él mismo sea transformable (...) Esto cambia cuando el cuerpo del otro entra en relación con nosotros»⁴⁶. La relación originaria con el otro no será descrita desde su corporalidad, sino desde la afirmación de una negación interna: yo no soy el otro; aunque, esto no excluye que haya una experiencia del cuerpo del otro. El cual se nos presenta desde un primer momento como una cosa-utensilio, como algo que puedo utilizar o en el que puedo proyectar(me) para poder realizar mis fines. No obstante, el *otro* también *objetualiza* mi corporalidad y es en este punto donde Sartre incluye su teoría intersubjetiva a partir de la corporalidad *en situación con* el otro.

El cuerpo ajeno (...) me es inmediatamente dado como centro de referencias de una situación que se organiza sistemáticamente en torno al prójimo, y es inseparable de esta situación (...) el cuerpo del prójimo me es originalmente dado como *cuerpo en situación*. No hay, pues, por ejemplo, primero cuerpo y después acción, sino que el cuerpo es la contingencia objetiva de la acción ajena⁴⁷

Se introduce una tercera dimensión de la corporalidad, aquella en la cual existo como conocido por otro, a saber, de qué modo soy aprehendido por él. En dicha dimensión el otro se me revela como sujeto para el cual soy objeto, aunque sepa que no pueda ser un objeto para mí mismo, en mi «aparición» ante los otros soy considerado como tal. Esta dimensión es clave dentro del pensamiento sartreano pues es la que abre la teoría de la mirada, aquella que se sitúa en el juego de trascendencias que se dan dentro de la comunidad de sujetos. Es la mirada del otro la que me confiere una exterioridad que hemos de admitir como propia, sin saber que la teníamos. Por ello, la mirada del otro nos confiere un aspecto desconocido que el otro nos impone: el ser cuerpo para los otros. Esta admisión y posterior reconocimiento es lo que hace que en el propio sujeto comience la experiencia de la alienación. Pues en la designación de mí mismo — por parte del otro— como un cuerpo que desconozco y que no puedo negar, me lleva a entregarme al otro, a una alienación de mi cuerpo a la vista de otro sujeto. El cuerpo no es ya sólo vivido subjetivamente, sino que, de repente, en esa mirada, mi cuerpo ya pertenece a su mundo.

No obstante, aunque Sartre a partir de dicha teoría y a través del lenguaje intente sortear y superar el solipsismo, el propio Merleau-Ponty elabora una crítica a este *dualismo solapado*, —en el sentido de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo— basado en la lucha por el reconocimiento, de la victoria de una conciencia sobre otra, la cual oculta la soledad insuperable de ambas conciencias. En la pugna entre conciencias por poder reconocer sus libertades, se pierde reconocer la efectiva existencia del otro, en palabras de Merleau-Ponty: «si el otro existe, nunca es a mis ojos un Para-sí, en el sentido preciso y dado en que lo soy yo para mí mismo (...) lo que de él digo deriva siempre de lo que sé de mí por mí mismo»⁴⁸.

En definitiva, la vivencia de una alteridad que nos parece irreductible en el planteamiento sartreano no es concebida como una experiencia posible y ahí es desde donde se encuentra la reformulación merleau-pontyana de la vivencia de la vida del otro. Pues tal y como la vive el otro sujeto no es para mí más que una experiencia

⁴⁶ Biemel, Walter. “Sartre: Interpretación del cuerpo”, *Convivium*, 21, 1966, p.72.

⁴⁷ Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant.*, op.cit., p. 376.

⁴⁸ VI, p. 1708.

posible, «es una experiencia *vedada* y debe ser así si el otro es realmente el otro»⁴⁹. Esto es, la propuesta sartreana termina por negar la posibilidad de percibir al otro y que la relación que se establezca entre el yo y el otro termina siendo considerada como destrucción o negación, puesto que el Otro me trasciende, me niega o destruye. No obstante, lo que comparten ambos planteamientos es intentar dar cuenta del carácter *existencial* y el vínculo entre el yo y el cuerpo tal como se experimenta.

En definitiva, la filosofía sartreana ha intentado dar cuenta del papel de la corporalidad caracterizándola como condición del estar en el mundo de la propia conciencia. Donde la existencia en este cuerpo es casual, pero me tengo que hacer cargo de él, soy *responsable* de mi cuerpo y, en definitiva, de mí mismo. Desde esta perspectiva el hombre es responsable de todo lo que hace y es y, desde ese lugar, como apunta María del Carmen López Sáenz, «Sartre convierte la libertad en una condición ontológica, es decir, en una especie de estado de naturaleza desde el que emerge el ser humano»⁵⁰.

1.2 Merleau-Ponty: el cuerpo como vehículo del ser-en-el-mundo (*être-au-monde*)

El cuerpo es el vehículo del ser-en- el-mundo y tener un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos⁵¹.

Tras la presentación de las distintas descripciones que precedieron al pensamiento merleau-pontyano, podemos afirmar que lo característico de la corporalidad no será la pasividad —o, al menos, desde la perspectiva que hemos intentado presentar— sino, más bien, al contrario. El cuerpo es fundamentalmente activo, aquél que nos pone en comunicación con el mundo: nos abre sensorialmente a él. Merleau-Ponty recupera esta descripción y la hace suya proponiendo como eje principal el proceso perceptivo realizado desde la corporalidad del sujeto —esto es, el «fenómeno» de la percepción— que dará cuenta de la «experiencia vivida» por dicho sujeto. Esto supone recuperar la importancia corporal en el modo como conectamos con el mundo por medio de los sentidos. Con el fin de considerar la corporeidad como un *modo de ser*, un *modo de ser* para el mundo que nos interpela como sujetos individuales.

Ya en las primeras páginas del capítulo sobre el cuerpo de la *Fenomenología de la percepción*, el propio Merleau-Ponty nos presenta su proyecto a realizar:

No podemos quedarnos en esta alternativa de no entender nada del sujeto o nada del objeto. Debemos encontrar el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, debemos describir la apariencia del ser y comprender cómo, de manera paradójica, hay *para nosotros* un *en-sí*⁵²

⁴⁹ *Ibid.*, p.1708.

⁵⁰ López Sáenz, M^a Carmen. “Apuntes antropológicos basados en una relación: Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre” en Sellés, Juan Fernando (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J-P. Sartre y H. Arendt*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 166, p.103.

⁵¹PhP, p. 760.

⁵²PhP, p. 750.

La primera ruptura que se halla en este planteamiento es con las categorías propias del pensamiento, aquellas que *objetualizaban* el cuerpo y categorizaban la relación del sujeto con la realidad. Por ello, Merleau-Ponty se dirige a los orígenes de la cuestión para poder desandar el camino propuesto por las filosofías idealistas u objetivistas; recorriendo y haciendo visible la posible continuidad que existe entre la corporalidad y el mundo a partir de la descripción de la experiencia, pues en ella «se halla la ligazón básica entre nosotros y las cosas, que niega la escisión teórica previa entre ambos ámbitos»⁵³. El acto de vinculación es posible gracias y a través de esta experiencia, donde el sujeto es concebido como una condición de posibilidad⁵⁴ de descubrir a la conciencia que está por debajo del plano individual, esto es, anterior a cualquier aparición del «yo».

Merleau-Ponty comienza este camino recuperando la distinción realizada por Husserl entre *Körper* y *Leib*, entre «cuerpo objetivo» y «cuerpo vivido» —o también nombrado por el fenomenólogo francés «cuerpo-sujeto»—, argumentando que este *Körper* es el cuerpo utilizado por el pensamiento científico, más ligado a sus explicaciones; y el *Leib* es aquél que permite la referencia del yo al cuerpo, a saber, el que me permite afirmar que este cuerpo es algo que *soy*. Éste conforma el punto de partida de la descripción de la experiencia primordial con el mundo pues es la medida de todas mis acciones y percepciones del mundo que hallan su punto en él. No obstante, ya Descartes en su *Sexta Meditación* se refería «a este cuerpo que con cierto derecho llamo mío, me pertenece más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera»⁵⁵. Donde las consecuencias de este tratamiento del cuerpo como vehículo o como *médium* de nuestro *ser-en-el-mundo* no resulta fácil ya que el propio conocimiento nos incita a determinar dos dimensiones mediante el uso de categorías: separa el sujeto cognoscente de su objeto. Por ello, Merleau-Ponty afirma que «si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y es su actualidad (...) mi cuerpo es quien me abre al mundo y me pone en situación»⁵⁶.

La descripción de lo inmediato y de una comunicación vital entre el sujeto corpóreo y el mundo, Merleau-Ponty la hará efectiva mediante las reflexiones de carácter fenomenológico, opuestas al dominio científico propio de la época. El autor pone de manifiesto cómo «el análisis reflexivo ignora el problema del otro así como el problema del mundo»⁵⁷, donde dicha ignorancia o no querer ver los verdaderos interrogantes que nos suscita nuestra *estar* o *ser* del mundo—desde este tipo de análisis—hace que el sujeto no pueda percibir aquel mundo que vive, sino el mundo que está constituido por las reglas dadas por este tipo de pensamiento: un mundo constituido y hecho por el sujeto. Esto trae tiene como consecuencia que no se trate o hable del

⁵³ Galazzi, Lucía Laura. “La disputa por el lugar del sujeto en Merleau-Ponty y Deleuze: resonancias en la filosofía del arte”, *Daimon*, 48, 2009, p. 41.

⁵⁴ «El análisis reflexivo, partiendo de nuestra experiencia del mundo, se remonta al sujeto como condición de posibilidad distinta de él y hace ver la síntesis universal como aquello sin lo cual no habría mundo» (PhP, p. 660).

⁵⁵ Descartes, René, *op.cit.*, p. 64.

⁵⁶ PhP, p. 850-851.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 662.

cuerpo desde su aspecto vivido, desde su «comunicación interior»⁵⁸ que con ellos tiene, por ello no tendrá algún sentido categorizar bajo la noción de idea al fenómeno del cuerpo, del mundo, de los otros, etc. Pues la propia ciencia nos hace perder ese contacto originario que teníamos con el mundo y con las cosas que se hallan en él, donde la experiencia perceptiva será resultado de una reflexión segunda⁵⁹ convirtiendo el mundo perceptivo en un mundo trascendental.

El mundo es inseparable del sujeto (...) y el sujeto es inseparable del mundo. (...) El sujeto es ser-en-el-mundo (*être-au-monde*) y el mundo sigue siendo subjetivo ya que su textura y sus articulaciones están desdibujadas por el movimiento de trascendencia del sujeto. Así descubrimos con el mundo como la cuna de los significados, el significado de todos los significados y el suelo de todos los pensamientos, la forma de ir más allá de la alternativa del realismo y del idealismo (...) El mundo tal y como lo hemos intentado mostrarlo, como la unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida (...) ya no es el despliegue visible de un Pensamiento constitutivo, ni un ensamblaje fortuito de piezas⁶⁰

El sujeto corpóreo, por tanto, será ese vehículo del *ser-en-el-mundo* considerado como experiencia efectiva, no como cuerpo-objeto que era el resultado de una concepción «demasiado» biológica y que suponía una consideración segunda del cuerpo de la experiencia humana. Para llevar a cabo esta tarea y describir más en profundidad este cuerpo propio del sujeto es necesario ir *más acá* del sujeto y del objeto que se produce en la experiencia vivida, pues «en la vida se da espontáneamente la unidad de aquello que queremos componer con el entendimiento»⁶¹. Por ello, el propio Merleau-Ponty nos invita en repetidas ocasiones buscar más acá del sujeto o de la idea, el hecho de que nuestra subjetividad sea esa capa primordial de la que nacen todas nuestras ideas. En este punto nos encontramos propiamente con la actitud fenomenológica del propio autor y su «reformulación» del lema fenomenológico “volver a las cosas mismas”: hay que volver a lo originario de nuestra experiencia vivida. Esto muestra una actitud que busca describir el cuerpo tal como es experimentado o vivido en su relación vital con el mundo, con los otros, con las cosas y por eso no es tomado como una cosa que podamos considerar al lado de otras cosas en el mundo objetual⁶².

Asimismo, cabe resaltar que el cuerpo es el eje sobre el que pivotarán los objetos, pues es aquello que hace posible su existencia y que se haga efectivo una comunicación con ellos. Donde el sentido de lo percibido «no puede ser cogido, analizado más que por un cuerpo: hay una inscripción de sentido en la materia sensible»⁶³. Aquel cuerpo que se descubre él mismo en la experiencia, el cual expresa el propio rechazo merleau-pontyano del dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa*. El cuerpo no será

⁵⁸ «Ser una conciencia o más bien, *ser una experiencia*, es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos en lugar de ser al lado de ellos» (*Ibid.*, p. 776).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 741.

⁶⁰ *Ibid.*, 1135.

⁶¹ Escribano, Xavier. “Maurice Merleau-Ponty: El anclaje corpóreo en el mundo”, *Thémata*, 22, 1999, p.71.

⁶² «El cuerpo no es un objeto. La conciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es simple implícita y confusa. Es siempre algo diferente a lo que es» (PhP, 895).

⁶³ Barbaras, Renaud. *La perception. Essai sur le sensible*, París, Vrin, 2016, p. VIII.

un objeto ni la conciencia que tengo de él es comprendida como autoconciencia plena, pues el conocimiento que tengo del cuerpo es de carácter «lacunario», esto es, nunca puedo tener un conocimiento ni una imagen plena o completa de él.

Por lo tanto, dadas estas descripciones funcionales respecto a la actuación y posición del sujeto corpóreo cabe añadir que él no se encuentra de manera frontal respecto al mundo, no hay un mundo *frente* a mí, sino que está *en* el mundo dado que es considerado como vehículo del *ser del mundo*. El cuerpo es algo que se mueve, que siente, que se dirige físicamente a las cosas y a los otros sujetos, pero esto «no consiste en que el sujeto corpóreo sea meramente localizable o ubicable en una coordenada»⁶⁴, sino que *habita* el mundo, habita el espacio. Esto es, es capaz de revestirlo con significaciones propiamente vitales, de ahí que Merleau-Ponty se refiera al espacio o al tiempo como espacio o tiempo vividos ya que somos capaces de habitarlos corporalmente⁶⁵, lo que nos vincula —con y desde el cuerpo— es la experiencia vivida, es el espacio mismo en su mera dimensión vital. De ahí que no pueda ser considerado como un objeto o una idea construida mediante la conjugación de cadenas lógicas o algoritmos que hacen posible que yo tenga una idea de este. En el espacio mismo, tal cual es vivido por el sujeto, es donde me muevo, al que me dirijo, todo ello sin pasar por la introducción de una representación mental de dicho espacio.

Lo percibido no se limita a lo que me salta a los ojos (...) Cuando estoy sentado ante mi escritorio, el espacio se cierra detrás de mí no solamente en idea sino también en realidad⁶⁶

Tras esta descripción de la relación vital que mantiene el del sujeto corpóreo con el mundo, Merleau-Ponty recurre a la fórmula marceliana: “Yo soy mi cuerpo” para enfatizar la referencia del propio sujeto a esta corporalidad que él *es*, tal y como expresa en su conferencia titulada *La philosophie de l'existence* de 1959: «En los primeros escritos de Gabriel Marcel (...) sostenía que (...) si considero a mi cuerpo con atención no puedo pretender que sea un simple objeto. En cierto modo soy yo, “yo soy mi cuerpo”»⁶⁷. El cuerpo es *mío*, es algo que *soy* en la medida en que lo siento, en que él

⁶⁴ Escribano, Xavier. “Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo”, *art.cit.*, p. 73.

⁶⁵ *Habitar* quiere decir que el punto de referencia o centro de orientación que tomamos para realizar efectivamente un movimiento en el mundo se ha revestido de una significación corporal. Desde el sujeto corpóreo partes ciertos ejes espaciales como se puede apreciar en la referencia al plano vertical y horizontal, planos importantes para desechar la ilusión perceptiva tal y como aparece en la conferencia sobre el espacio. Cf. Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002. Tal como expresa Waldenfels: «Los ejes espaciales conforme a los cuales se orienta la situación espacial no forman, en efecto, una estructura espacial rígida a la que nuestro *cuerpo* estuviera sujeto como a una rejilla. Las direcciones se originan mediante un movimiento de *dirigirse hacia*, en el que una dirección espacial puede convertirse en otra» (Waldenfels, Bernhard. “Habitar corporalmente el espacio”, *Daimon*, 32, 2004, pp. 26-27).

⁶⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Le Structure du comportement*, París, Gallimard, 1942, p. 229. [a partir de ahora SC]. Se puede apreciar que la conciencia perceptiva se encuentra separada de aquella conciencia intelectual, a saber, permanece distinta a ella, pues ésta última concibe al mundo como un objeto repleto de objetos explicado mediante juicios verdaderos.

⁶⁷P2, p. 254.

mismo se siente. Aunque sea de un modo más o menos confuso, puedo afirmar que soy mi cuerpo en la medida en que soy un ser que se siente⁶⁸.

Por ello, la inversión deseada por Merleau-Ponty a partir de la introducción de la propuesta marceliana es aquella que devuelve al cuerpo vivo el pleno acceso a la dimensión de lo humano, trabajado a través de la percepción del cuerpo propio. Con el fin de enfatizar lo que la propia tradición idealista parecía haber olvidado, más específicamente el pensamiento cartesiano⁶⁹. Por ello, la percepción del propio cuerpo constituye un «hecho primitivo» en el sentido biraniano. Maine de Biran entiende por hecho primitivo algo que en una reflexión puede ser captado en estado naciente, en el cual lo reflexionado (*irrefléchie*) y reflexionante no se hallan separados pues «el hecho no es algo que está “en sí” (...) la conciencia que tenemos del hecho no es libre y distante (...) se trata de una reflexión que se vuelve hacia lo irreflexivo»⁷⁰. La recepción merleau-pontyana del biranismo y, más concretamente, el uso que hace Merleau-Ponty de dicho término sirve para explicar cómo aparecen los fenómenos a la conciencia, cómo la percepción del cuerpo propio y, en general, la filosofía se puede llegar a comprender y articular: «no es el reconocimiento del Yo por el Yo, sino la relación del Yo con lo que no es él»⁷¹.

El yo sólo llega a reconocerse gracias a la referencia de carácter inmediato que llega a modificarlo por la impresión y, de manera recíproca, el objeto o cualquier modo del cuerpo no pueden ser concebidos más que por la referencia al sujeto que percibe o siente. A través del planteamiento de Maine de Biran, «la captación de la propia actividad del sujeto, del hecho primitivo, se realiza mediante la reflexión que es, ante todo, una reflexión de lo interno»⁷², pues existe una recuperación de lo interno, un esfuerzo por recuperar la interioridad al principio opaca⁷³ donde la noción de hecho es «esa facticidad esencial a la conciencia, una síntesis de interioridad y exterioridad»⁷⁴. No obstante, el propio Merleau-Ponty se desliga del biranismo puesto que dicho planteamiento seguía tomando como prioridad la interioridad, y nuestro autor se

⁶⁸ E un sentido similar al de Gabriel Marcel: «Yo soy mi cuerpo en virtud de las misteriosas razones que hacen que este cuerpo, al menos en un cierto grado, continuamente sentido y que este sentimiento condiciona para mí cualquier sentimiento» (Marcel, Gabriel. *Journal Métaphysique, op.cit.*, p. 252).

⁶⁹ «Mas he aquí desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos» (Descartes, René. *Op.cit.*, p. 29). En la *Segunda Meditación*, Descartes infiere la naturaleza humana a través de la facultad del juicio, por lo que niega a la percepción el acceso al reconocimiento del otro. Como expresa Saint-Aubert: «en esta perspectiva no hay percepción de los demás y el cuerpo que veo y el cuerpo a través del cual veo están desprovistos de una humanidad que sólo la comprensión puede atribuir» (Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2005, p. 86).

⁷⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *La unión del alma y el cuerpo según Malebranche, Biran y Bergson. Apuntes del curso de Maurice Merleau-Ponty en la École Normale Supérieure (1947-1948)*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, p. 73 [a partir de ahora UAC].

⁷¹ *Ibid.*, p. 60.

⁷² Morera de Guijarro, J.I. “Problemática del Yo en Maine de Biran”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XXII, 1987-1988, p.189.

⁷³ Cf. UAC, p. 66.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 64.

centrará en la descripción de la exterioridad, en describir la subjetividad tomando como referencia la exterioridad del cuerpo. Por lo tanto, relega a un segundo plano esta interioridad, donde la mismidad corporal no se reducirá a su propia materialidad, sino que se identificará con otras dos formas de entender la corporalidad, como son el cuerpo habitual y el cuerpo actual del sujeto. Evitando que se dé una identidad del tipo A=A en el cuerpo, pues éste «se define diacríticamente, por un encuentro con lo otro antes de sí mismo. Lo que permite la percatación de la mismidad no es ni más ni menos que el encuentro con el mundo y su trascendencia»⁷⁵

El mundo está ahí antes que todo análisis que yo pueda llevar a cabo y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que vinculen las sensaciones (...) El análisis reflexivo cree que sigue el camino de una constitución previa y que llega al “hombre interior” como dice San Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido él. Pero esto es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta (...) Mi reflexión es una reflexión sobre lo irreflejo (*irréflechi*) (...) le corresponde reconocer por debajo de sus propias operaciones el mundo que se da al sujeto porque el sujeto se da a sí mismo⁷⁶

Esto conduce a una fenomenología que no distingue entre interior y exterior, sino que liga dos términos que no se pueden pensar de manera separada, pues se dan en una conexión inextricable, lo que denomina Merleau-Ponty una «dualidad primitiva», la cual no se puede reducir a una unidad lógica. El propio cuerpo es el ejemplo de esta dualidad primitiva, podemos reflexionar o percibir nuestro cuerpo a partir de lo que no somos⁷⁷. No somos totalmente controladores de nuestro cuerpo, no podemos dirigirlo con total poder y libertad. Puedo decir que esta es mi mano, que esta es mi cabeza, pero «no detenemos el aliento ni aumentamos la presión sanguínea»⁷⁸.

1.2.1. Esquema corporal y espacialidad

La inserción del cuerpo en el mundo y su propio reconocimiento lleva implícita la pregunta por el cómo o de qué modo nos vivimos corporalmente y cómo se relaciona el cuerpo en el mundo y consigo mismo. Ello implica la introducción por parte de Merleau-Ponty de la explicación de las dos modalidades del cuerpo —que antes hemos mencionado— así como —dada la influencia de la psicología en la filosofía de este autor— la incorporación de la noción psicológica de «esquema corporal».

⁷⁵ Nicolás Lucero, Jorge. “Merleau-Ponty y la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una “etología””, en Lutereau, L., Bertorello, A. (comps.). *Inconsciente y Verdad. Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorias UCES, 2012, p. 67.

⁷⁶ PhP, pp.660-661.

⁷⁷ Esta dualidad primitiva del cuerpo propio también podemos referirla a la composición entre lo propio y lo extraño del cuerpo, tal y como lo entiende el fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels, pues no nos identificamos plenamente con nuestro propio cuerpo, es algo que me es descubierto y ocultado al mismo tiempo, hay una disensión (*écart*) en su constitución, lo sentimos como algo escindido, aunque en cierto sentido nos referimos a él como *mío*, por ejemplo en la experiencia del dolor o del placer, cuando sufrimos o llegamos al *éxtasis* con él. «Nuestro cuerpo está implicado de muchas maneras en el discurrir de la experiencia, pero no lo está en calidad de autor de todos estos actos intencionales que se adscriben a la conciencia incluida la conciencia del cuerpo» (Waldenfels, Bernhard. “La extrañeza del cuerpo propio”, trad. Eduardo Lostao, *Contrastes*, 11, 2000, p. 168).

⁷⁸ *Ibid.*, p. 175.

Comenzaremos con este último pues nos proporciona la base que articula la explicación de las otras dos nociones.

Para responder a estas preguntas el propio Merleau-Ponty integra diversas teorías o explicaciones aparentemente antinómicas y heterogéneas como son: la explicación husserliana del «yo puedo» y su concepción de movimiento con explicaciones propiamente fisiológicas que describen de manera biológica el cuerpo y con la psicología y su noción de esquema corporal y, por último, la *Gestalttheorie* con su acepción de figura-fondo y forma. Sin detenernos demasiado en la explicación de estos aspectos en el pensamiento merleau-pontyano, señalaremos los más relevantes en la original composición de la descripción de la experiencia corporal que Merleau-Ponty lleva a cabo.

En primer lugar, mi conciencia no se debe comprender como un agregado de partes distintas entre sí, sino que el propio sujeto se vive totalmente como una totalidad integradora. En la cual pueden destacarse varios órganos o partes en función del comportamiento o de la situación en la que me puedo encontrar abocado, «organizándose espontáneamente el resto de mi cuerpo como “fondo”»⁷⁹. El cuerpo propio es comprendido como “forma” «en el sentido de la *Gestalttheorie* [...] el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas»⁸⁰. Esta conciencia sintética no viene reglada por una ley de asociación de estados físico-químicos o de relaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino que mi cuerpo se interpreta a sí mismo en la acción⁸¹. Por lo tanto, se conoce o se sabe a sí mismo no como un qué que realiza la acción por un mandato de la conciencia, sino que se sabe a sí mismo como un conjunto de tareas. Con ello nos damos cuenta de que, al caracterizar de este modo el cuerpo, Merleau-Ponty introduce —dentro de su explicación— la noción husserliana del «yo puedo» como posibilidad lógica y práctica⁸², pues mi cuerpo es entendido como un sistema de acciones posibles.

Hay que puntualizar antes de comenzar la explicación merleau-pontyana respecto a este término, la distinción terminológica y conceptual entre «esquema corporal» e «imagen del cuerpo», distinción que sigue siendo objeto de estudio para diversas ramas: psicología, etología, biología, etc.,⁸³ como intento de acabar con la equívocidad semántica que aparecía a finales del siglo XIX y principios del XX⁸⁴. La «imagen corporal», tal y como se concibe en la actualidad, se refiere al sistema de percepción, creencias y actitudes del ser humano, esto es, «disposiciones relativas al cuerpo en cuanto mío y constituye una representación abstracta y parcial (...) que contiene

⁷⁹ García, Esteban. “Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty”, *Eidos*, 28, 2018, p.309.

⁸⁰ PhP, p.779-780.

⁸¹ *Ibid.*, p. 832. «Los segmentos nos son conocidos más que por su valor funcional y su coordinación» (*Ibid.*, p.833).

⁸² Véase nota 26.

⁸³ Sobre este tema en particular y para una posible aclaración respecto a la diferencia entre ambos conceptos recomiendo la lectura de: Gallagher, Shaun. “Body schema and intentionality” en Bermúdez, José Luis; Elian, Naomi; Marcel, Anthony (eds.). *The Body and the Self*, Massachusetts, MIT Press, 1995, pp. 225-244; Morris, David. *The Sense of the Space*, Albany, SUNY Press, 2004.

⁸⁴ . Sin embargo, Merleau-Ponty utiliza de manera equívoca e indistintamente ambos términos.

aspectos del cuerpo para otro, esto es, del cuerpo percibido»⁸⁵. Por otra parte, el «esquema corporal» es entendido como un sistema de procesos que regula tanto la postura como el movimiento, un sistema que integra nuestros hábitos y capacidades motrices que no requieren—al contrario que como ocurría en la imagen corporal—de la monitorización de un proceso perceptivo, sino que se enmarcan en la intencionalidad propia del propio sujeto.

Merleau-Ponty recoge la caracterización de estas dos nociones y dado que no cuenta con las precisiones hechas en los últimos años, apreciamos cómo en la *Phénoménologie de la perception* hay equivocidad en la utilización de la noción «esquema corporal», producto de la lectura de la obra de Schilder. Dicho autor no distingue propiamente entre ambas nociones, lo cual tiene como resultado que, dentro del pensamiento merleau-pontyano, se trate este esquema como “imagen”, traducción del «esquema postural» de Henry Head⁸⁶. Aunque, en el desarrollo de la obra, nos podemos dar cuenta de que más que una equivocidad terminológica, lo que propiamente aparece es una combinación entre ambos, esto es, una conjunción entre el ámbito del *para-sí*, del *yo puedo* del sujeto, donde su eje explicativo se halla en el esquema corporal; y, por otro lado, en el ámbito intersubjetivo, la dimensión *para-otro* del cuerpo que denota la esfera propia de la imagen corporal, dado que el cuerpo es visible para los otros.

El uso merleau-pontyano de «esquema corporal» aparece concretamente en el capítulo dedicado a “La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad”, en el cual se hallan superadas otras descripciones de carácter racionalista o empirista hechas sobre él. Este capítulo intenta dar cuenta que este esquema no puede ser concebido como un conjunto de toda nuestra experiencia corpórea, esto es, como un conjunto de imágenes, representaciones que nos hacemos de las diferentes sensaciones y/o acciones de nuestro cuerpo. Al contrario, el conjunto de imágenes es relativa al movimiento cinestésico, sensorial de nuestro cuerpo, el cual nos proporciona información sobre nuestra situación y los cambios de posición que se dan en él. No se da como una asociación de sensaciones *a posteriori*, sino como una toma de conciencia global de nuestra posición en el mundo⁸⁷.

Para ahondar más en esta tematización del sistema cuerpo propio-mundo, así como en la relación del cuerpo consigo mismo, Merleau-Ponty se vale de ciertas patologías como la anosognosia o la aloquiria para enfatizar las falacias que se hallan en las descripciones anteriores y que fueron desechadas por el propio autor⁸⁸. Ambas

⁸⁵ Battán Horenstein, Ariela. “La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento”, *Investigaciones fenomenológicas*, 10, 2013, p. 18.

⁸⁶ «Hemos podido verificar por nuestra propia experiencia las observaciones de Head en el sentido de que existen casos en que el paciente puede localizar el contacto y precisar que punto particular del brazo le han tocado (...) Sin embargo, no podemos aceptar su conclusión de que ello demuestra que el modelo postural se basa en la postura. Nos inclinamos a pensar que todo cuanto demuestra es que ahora hay una imagen óptica del cuerpo que guarda relación con la percepción. Estas mismas observaciones reafirman la importancia de la parte óptica del modelo postural del cuerpo» (Schilder, Paul. *Imagen y apariencia del cuerpo humano. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*, trad. Eduardo Loedel, Buenos Aires, Paidós, 1979, p.21).

⁸⁷ Véase nota 80.

⁸⁸ «Los anosógnosicos que hablan de su brazo como una larga y fría “serpiente” no desconocen, en rigor, sus contornos objetivos, e incluso cuando el paciente busca su brazo (...) o lo fija para no perderlo, sabe

patologías muestran que el espacio donde se ancla el cuerpo no es de posición que se asemejaría a la posición que toman los objetos; sino de *situación*, es decir, es el punto cero que se revela ante todas las tareas o acciones que lleva a cabo nuestro cuerpo. El espacio no es una suma de *parte extra partes*, sino que «tal como lo había dicho Kant, la extensión real, *parte extra partes*, presupone la extensión conocida. Estas simples observaciones conducirían pues a la idealidad del espacio»⁸⁹. Por lo tanto, este «esquema corporal» se configura y tiene como función la integración de manera activa de las distintas partes y órganos del cuerpo para poder entenderlo como un sistema sinérgico; así como, las posibilidades tanto posturales como activas de la corporalidad propia del sujeto. Por lo tanto, observamos la relación de este esquema con las nociones de espacio, movimiento y patologías sensorio-motoras que tiene como finalidad «someter a discusión las limitaciones epistemológicas que las perspectivas racionalista y empirista tienen al intentar explicar ciertos fenómenos motrices, perceptivo y/o expresivos»⁹⁰.

Con esto nos damos cuenta de cómo Merleau-Ponty es sensible al hecho de que el fenómeno de la percepción indique e implique movimiento y de que no habría percepción del movimiento sin hacer participar aquellos proyectos motores. Dicho de otra manera, no habrá percepción del movimiento sin una implicación directa del esquema corporal, por lo que éste será concebido como una modalidad del *ser-en-el-mundo* (*être-au-monde*) como se puede apreciar en su reorganización en función de las tareas que son realizadas por el sujeto.

1.2.2. *Cuerpo habitual y cuerpo actual*

El cuerpo vivido se designa como «cuerpo habitual» y «cuerpo actual»⁹¹, lo cual lleva implícito la designación husserliana del «yo como sustrato de habitualidades», esto es, el hecho de que el *yo* pueda *retornar* a una convicción que creía haber desechado, la cual seguía siendo válida para él, «le era habitualmente propia»⁹². Aunque, Merleau-Ponty dota a esta afirmación husserliana de un sentido más preciso, la puntualiza con la introducción y reinterpretación del sentido del hábito del comportamiento corporal.

El *yo* vive su cuerpo como un haz de capacidades prácticas, esto es, cuenta con ciertas acciones posibles en distintas partes de su cuerpo como pueden ser sus manos o sus piernas, lo cual dependerá del modo en cómo se habituó a llevarlas a cabo en el pasado o cómo se habituó a comportarse. Para incidir más en esta concepción, Merleau-Ponty ofrece una serie de ejemplos ilustrativos que señalan de qué manera podemos adquirir un hábito —por ejemplo, andar, correr, danzar, el uso de un sombrero o de un

bien dónde está su brazo, pues es allí donde lo busca (...) si puedo sentir el espacio de mi cuerpo como enorme o diminuto, a pesar del testimonio de los sentidos, es porque hay una presencia y extensión afectiva de la que la espacialidad objetiva no es condición necesaria, como lo muestra la anosognosia» (PhP pp.832-833).

⁸⁹SC, p.140.

⁹⁰ Battán Horenstein, Ariela. *art.cit.*, p. 21.

⁹¹ «En el caso que aquí nos ocupa, la ambigüedad del saber se debe a que nuestro cuerpo comporta dos estratos distintos: el cuerpo habitual y el cuerpo actual» (PhP, p.761).

⁹² Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas, op.cit.*, §32 p.119-120.

bastón, hasta la ejecución de un instrumento musical —. Estos ejemplos muestran, como apunta E. García, «lo que el filósofo entiende aquí por hábito es una habilidad o destreza sensomotriz»⁹³ diferenciándose, de esa manera, de la acepción de hábito como un acto reflejo⁹⁴, a saber, como una respuesta inconsciente del propio cuerpo. Se tratará de una generalización y de una transposición que *ocurre* en el cuerpo y no a través de una imagen mental. El propio saber se ubica en el cuerpo, “está en las manos”, pues «se trata de un cuerpo que comprende»⁹⁵.

Todo ello hace referencia a la introducción de una *praktonogis*, esto es, de un saber práctico que es entendido como una manera de acceder al mundo por parte del sujeto mediante la experiencia motriz de su propio cuerpo. Mi cuerpo y el mundo se conocen sin necesidad alguna de pasar por una “representación”, sin necesidad de subordinarse a una función de carácter constituyente u objetivante. De ahí que al tener un cuerpo y unos objetos que sitúan ahí para él, se produce antes de que cualquier conocimiento precise o regule una relación entre ellos. Este conocimiento se puede apreciar en el análisis de alguien que anda y, más precisamente, en la pregunta que le hace otro sujeto sobre qué es lo que ve. La respuesta es descriptivamente-motriz, pues el propio “sujeto andante” describe todo su entorno al mismo tiempo que él sigue realizando esta actividad. Esto pone de relieve que lo único que falta por explicar es qué es andar como significación, esto es, cómo el espacio que recorre puede emerger de y desde sus propios pasos y es atravesado por ellos al mismo tiempo⁹⁶. Por lo tanto, habrá dimensiones de la propia realidad que sólo emergen o *aparecen* de manera significativa a través del movimiento de nuestro propio cuerpo: hay un sistema de carácter práctico entre la espacialidad del propio cuerpo y el espacio exterior⁹⁷.

Asimismo, la adquisición de un hábito se encuentra también “regulada” por la propia renovación del esquema corporal, la propia re-organización de este esquema, el cual reniega de toda forma estática o fija y de esta forma poder integrarse en un movimiento dialéctico entre realidad y virtualidad, concreción y abstracción, etc., como ocurre en el caso patológico de Schneider que ejemplifica un quiebre entre estos intercambios. En este caso se produce, en primer lugar, una identificación en el cuerpo

⁹³ García, Esteban. “Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty”, *art.cit.*, p. 311.

⁹⁴ No se puede tratar de un acto reflejo «el aparato reflejo no es, ni anatómica ni funcionalmente, un aparato aislado y así la permanencia de las condiciones interiores no puede ser tenida como dada por una estructura preestablecida. El reflejo parece estar ante todo bajo la influencia de una serie de condiciones químicas, secretorias y vegetativas lo bastante poderosas como para suprimir, a veces hasta para invertir el efecto esperado de un cierto estímulo» (SC, p.15). No es un acto reflejo sino un conocimiento sedimentado, adquirido, eso es, un saber de mi cuerpo: «poseo las conclusiones sin que las premisas se den en parte alguna, ejecuto la tarea propuesta sin saber lo que hago, así como lo hábitos adquiridos por un grupo de músculos pueden transferirse inmediatamente a otro» (*Ibid.*, p.30).

⁹⁵ SC, p. 848.

⁹⁶ «El espacio corporal se puede distinguir 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 del sueño o la reserva de potencia vaga sobre las que se destacan el gesto y su objetivo» (PhP, p. 780).

⁹⁷ «Si el espacio corporal y el espacio exterior forman un sistema práctico, el primero de ellos sería el fondo sobre el cual se podría desprender el objeto o el vacío frente al que puede aparecer como meta de nuestra acción. Es en la acción donde se realiza la espacialidad del cuerpo y el análisis del movimiento propio debe permitirnos comprenderlo mejor» (*Ibid.*, p. 782).

habitual por parte del sujeto enfermo un espacio sólo habitado por ciertos movimientos concretos⁹⁸. Esto es, el cuerpo se organiza de manera espontánea ante las solicitudes de tareas a la que el propio paciente estaba habituado. Sin embargo, la enfermedad se manifiesta ante la petición de un movimiento nuevo, aquel movimiento que no se encontraba en el repertorio motriz del propio sujeto. En ese instante aparecerá el recurso puramente corporal, esto es, el recurso táctil o motriz que lleva a cabo, como ocurre en el acto de mirarse el brazo en el momento en que le indicaron que debería mover, o, simplemente agarrar con fuerza aquella parte de su cuerpo que le solicitaron que señalara.

Con ello se aprecia que el propio esquema corporal se encuentra estrechamente ligado a la propiocepción y al movimiento, pero, como señala Ariela Battán, «con una particular predominancia de las esferas visual y táctil, lo cual hace presumir que no están completamente distinguidos esquema e imagen corporal»⁹⁹. Asimismo, otro de los ejemplos más significativos que Merleau-Ponty utiliza en la aclaración de esta problemática es el aprendizaje del baile, la descripción que elabora del mismo nos da la clave para la comprensión de una de las particularidades del pensamiento merleau-pontiano: el «cuerpo habitual»:

Adquirir el hábito de un baile, ¿no es encontrar por análisis la fórmula del movimiento y recomponerlo, guiándose por esta línea ideal, con el auxilio de los movimientos ya adquiridos, los del andar y el correr? Mas para que la fórmula del baile nuevo integre así algunos elementos de la motricidad general se requiere, primeramente, que haya recibido una consagración motriz. Es el cuerpo, como se ha dicho a menudo, el que “atrapa” (*kapiert*) y “comprende” el movimiento¹⁰⁰

Hay un conocimiento sedimentado —habitualidades— en el propio cuerpo que determina las disposiciones comportamentales del propio sujeto, así como también su propiocepción y percepción correlativa que tiene del mundo. Dichas habitualidades no dependen solamente de la propia historia individual del sujeto, sino que son adquiridas y compartidas en la comunidad corporal e histórica a través de la enseñanza. En la danza hay una propiocepción integrada y un movimiento de carácter sinérgico que integra todas las partes de nuestro cuerpo, lo cual encuentra su confirmación en «el cuerpo vivido como un «esquema corporal»»¹⁰¹. Donde el cuerpo será entendido como una organización dinámica de todas sus partes en los proyectos que realiza, concebido sobre el fondo de un conocimiento latente anterior a la experiencia y a la reflexión que se realiza sin una clara intervención consciente, permitiendo la organización dinámica

⁹⁸ «El caso Schneider permite mostrar que la condición de necesidad no se cumple, ya que el sujeto lleva a cabo movimientos concretos sin representaciones causantes, pero tampoco la condición de suficiencia, ya que la falla en los movimientos abstractos revela que, aunque tenga conciencia representacional y habilidad física disponible, el movimiento no puede producirse. Si el espacio fuera objetivo, Schneider debería ubicar las partes de su cuerpo tanto en movimientos concretos como abstractos» (Inverso, Hernán. “Derivas del “caso Schneider”: Espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica”, *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 2015, p.61).

⁹⁹ Battán Horenstein, Ariela. *art.cit.*, p. 22. Asimismo, cabe advertir que más allá de esta situación, el «esquema corporal» será aquella estructura que se sitúa en el fondo de todas las descripciones de la sexualidad, de la expresión, del fenómeno perceptivo que el cuerpo protagonizará.

¹⁰⁰ PhP, p. 826.

¹⁰¹ García, Esteban. “Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty”, *art.cit.*, p. 312.

del cuerpo y capacitándole para sus tareas. Por lo tanto, el aprendizaje del baile como hábito no hay que entenderlo como un aprendizaje parte a parte, esto es, «el sujeto no conecta unos movimientos individuales con unos estímulos individuales, sino que adquiere poder de responder a una cierta forma de situaciones»¹⁰².

Por lo tanto, el hábito no es considerado como un sistema ni tampoco el aprendizaje como tal puesto que es el propio cuerpo quien “atrapa” y “comprende” el movimiento. El cuerpo de la bailarina se pone en relación con el mundo gracias al movimiento de su cuerpo, logra integrar esa materia corporal dentro de una conciencia global pues «el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo»¹⁰³. Donde, como apunta Schilder, «el movimiento y especialmente la danza a menudo se sirven de reflejos posturales que no son plenamente conscientes»¹⁰⁴. No obstante, esta descripción no permanecerá en este análisis concebido desde el «cuerpo habitual» y el esquema corporal, sino que se amplía hacia otros horizontes y se enmarcará dentro de la experiencia corporal¹⁰⁵—como modalidad del cuerpo vivido—, lo que contrasta con esta misma descripción que había elaborado en la primera parte de esta obra¹⁰⁶.

Teniendo en cuenta esta relación práctica entre cuerpo y mundo, donde el cuerpo es considerado como conciencia motora de este último y la conexión que se da entre éste y el mundo se considera un “sistema abierto” a la participación de la noción de «esquema corporal», la originalidad de Merleau-Ponty estriba en que la noción de «hábito», como expresa Luís Umbelino, «no sólo soporta el “lado subjetivo” de los esquemas y síntesis corporales (...) sino igualmente un “lado objetivo” que implica y engloba todo un conjunto de hechos habituales»¹⁰⁷. El hábito no estará solamente ligado al movimiento, sino que también se extiende hasta la noción de espacio, pues el hábito pasa a ser comprendido como incorporación, como anexión de objetos, lugares gracias a una cierta organización dinámica del mundo¹⁰⁸.

¹⁰²PhP, p. 825.

¹⁰³ *Ibid.*, p.830.

¹⁰⁴ Schilder, Paul. *Op.cit.*, p. 179. Donde la danza estaría también relacionada con la imagen corporal ya los movimientos—vueltas, piruetas—pueden ejercer una enorme influencia sobre la imagen corporal. El fenómeno de la danza puede suponer una alteración de la imagen corporal.

¹⁰⁵ «Ese ser que da luz, que emite desde la profundidad de sí mismo esa bella sucesión de transformaciones de su forma en el espacio; que ora se transporta, sin ir verdaderamente a ninguna parte, ora se modifica en el mismo lugar, se expone en todos los aspectos; y que, a veces, modula sabiamente apariencias sucesivas» (Válery, Paul. *Filosofía de la danza*, trad. Esteve Serra, Barcelona, Centellas, 2016, p. 44).

¹⁰⁶ «Se podría mostrar que la percepción estética abre a su paso una nueva espacialidad (...) la danza se desarrolla en un espacio sin objetivos y sin direcciones, que es una suspensión de nuestra historia, que el sujeto y su mundo en la danza no se oponen ya, no se separan ya, el uno del otro, que, en consecuencia, las partes del cuerpo no se acentúan ya como en la experiencia natural: el tronco no es ya el fondo del que se elevan los movimientos y en que se hunden una vez acabados; es él el que dirige la danza y los movimientos de sus miembros está a su servicio» (PhP, p. 983). En esta nota del capítulo de “El espacio” de la segunda parte de la *Phénoménologie de la perception* se aprecia que el movimiento del cuerpo vivido se realiza en un espacio sin objetivos ni direcciones, sin una anticipación del resultado final de dicho movimiento. Además, los movimientos se hallan inmersos aquí en una “nueva espacialidad”, no se refieren a objetos prácticos o definidos.

¹⁰⁷ Umbelino, Luís António. “No se sabe lo que puede el dolor. Sobre la experiencia del miembro-fantasma en Merleau-Ponty”, *Azafea*, 19,2017, p.192.

¹⁰⁸ Aquí apuntamos, como hace el propio Luís Umbelino que la afirmación de que la acepción de hábito no sólo es un saber que “está en las manos”, sino que se extenderá: «el saber se extenderá en el espacio y

Dada esta explicación, el hábito nos abre una puerta para poder apuntar cómo este cuerpo puede entrañar dos modalidades, donde la primera es el cuerpo habitual, el cual no *es* el propio sujeto, sino la *sombra*, lo que se encuentra detrás del cuerpo actual que vivirá el sujeto. Esto significa que podemos establecer una distinción entre aquel cuerpo actual que somos del cuerpo habitual que vivimos, donde el segundo guarda gestos de manejo que han desaparecido en el primero. La cuestión atingente en esta diferenciación es cómo el cuerpo habitual puede ser garante del cuerpo actual, para ello recurriremos al famoso ejemplo merleau-pontyano del “miembro fantasma”.

El miembro fantasma es una experiencia fantasmagórica en el sentido de que el propio sujeto sigue sintiendo el miembro después de habérselo amputado, siente ese miembro que *ya* no está *ahí*. Sin embargo, si nos focalizamos en la descripción de esta experiencia pronto nos damos cuenta de que una modalidad de nuestro cuerpo sigue conectada a ese miembro y otra sólo observa ese miembro que no está. En ese momento nos hallamos ante una tensión entre el tiempo del yo del cuerpo actual, el cual se halla escindido en el sentido de que la amputación de ese miembro hace que este mismo tiempo que asimilamos a este miembro se halla sesgado. Pero, por otro lado, el tiempo del cuerpo habitual se comprende de manera continua puesto que ese miembro sigue de alguna manera conectado al mundo. Como consecuencia tenemos que para el cuerpo habitual exista este miembro, pero para el cuerpo actual haya sido amputado. La diferencia entre estas dos modalidades se da por la fuerza del hábito, desde la cual el propio cuerpo puede mantener o tener experiencia de partes o fantasmas de tu propio cuerpo¹⁰⁹. La experiencia del brazo ausente o presente no será del orden de una reflexión, de un «yo pienso». Al contrario, esta experiencia nos revela una cuasi-presencia dada en el ahora, una presencia de carácter ambivalente puesto que el cuerpo del sujeto amputado tiene en su repertorio práctico la *misma vocación de mundo*, como plantea Luís Umbelino, «todo ocurre como si un mundo familiar continuase “suscitando en mí intenciones habituales” a las que ya no puedo co-rresponder “si estoy amputado»¹¹⁰

Por lo tanto, el cuerpo habitual no es el cuerpo personal del individuo puesto que no se comporta como una dimensión visible del cuerpo humano, aunque sea considerado como una capacidad mundana, capaz de ponernos en relación con el mundo a través de una correspondencia de carácter práctico¹¹¹. Solamente él es capaz de dilatar los

en los objetos manipulables. *Habituarnos*, es así, *habitar* lo que guarda y permite recuperar un aire de humanidad» (*Ibid.*, p. 193).

¹⁰⁹ «No comprendemos la muerte o ausencia de un amigo más que cuando no esperamos una respuesta de él y sentimos que no la habrá; así que evitamos preguntar al principio para no tener que percibir este silencio; nos alejamos de las regiones de nuestra vida en las que podríamos encontrar esta nada, pero eso sí, las adivinamos» (PhP, p. 759).

¹¹⁰ Umbelino, Luís António. “No se sabe lo que puede el dolor. Sobre la experiencia del miembro-fantasma en Merleau-Ponty”, *art.cit.*, p. 195.

¹¹¹ Este cuerpo habitual tiene un rasgo memorístico, como se puede apreciar en el miembro fantasma pues permite mantener disponibles un repertorio de respuestas posibles en el cuerpo. El cuerpo actual no mantiene una relación experiencial con el miembro amputado, sólo visual, posicional; mientras que el cuerpo habitual sí mantiene esa relación, quiere mantener esa relación que en el cuerpo actual es inexistente. Este cuerpo habitual puede ser considerado el puente que sigue manteniendo relación con el mundo.

horizontes del mundo sin necesidad de emplear ningún pensamiento reflexivo, nos ayuda a descubrir el mundo en una gran variedad de dimensiones correspondientes a las distintas maneras en cómo el cuerpo se expresa, sea a través de la vista que nos descubre las cosas visibles o el tacto que nos permite acceder a las cosas tangibles. Esta experiencia del miembro fantasma nos pone en presencia de un flujo de profundidad temporal presente que nos llega de un horizonte pre-personal, anónimo, de un conocimiento sedimentado del cuerpo habitual en la propia experiencia personal; en lugar de llevarnos a una conciencia expresa de nuestra propia historia actual¹¹².

Por lo tanto, el cuerpo lejos de ser considerado como una máquina, cuyas partes y funciones suscitan una descripción en tercera persona, es consciente de él mismo y del mundo en la medida en que tiene un gran abanico de saberes prácticos y sedimentados listos para cumplir el rol que el propio sujeto le asigne o necesite. De ahí que el cuerpo en cuanto tal, dada la descripción de la relación entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual, opere por debajo de la existencia personal para poder hacer presente ese fondo inhumano que nos es dado como tácitamente presente, de un fondo que permanece detrás de nuestra mirada. El poder de contención que se da en el cuerpo habitual, del cuerpo anónimo comparte el poder de contención cuya característica primordial será la de «mantener alrededor de nuestra existencia personal un margen de existencia *casi* impersonal, [...] un mundo en general»¹¹³.

Dada esta caracterización cabe apuntar que, del cuerpo al *yo*, como apunta Saïnt-Aubert, «no se puede decir propiamente que haya una relación, puesto que este término designa el comportamiento de un objeto con respecto de otro objeto»¹¹⁴, por eso se debe hablar más de una intimidad o una adherencia entre ellos. Sin embargo, esto no quita que los propios objetos se conviertan en una especie de «prolongación» de mi corporalidad, pero los filósofos no centraron en esto su análisis, en este cuerpo tal como lo experimento (*épreuve*) y cómo capta el hombre los objetos mientras vive entre ellos. Por ello, Merleau-Ponty pone énfasis en devolver al cuerpo al centro de todo análisis filosófico, considerándolo sujeto de la percepción, papel que le era negado en el pensamiento objetivista e idealista puesto que, como escribe Esteban García, «es en función de este propósito que Merleau-Ponty enfatiza el carácter funcional, integrado y eficiente del cuerpo vivido en su comercio práctico con un mundo»¹¹⁵.

¹¹² «Se trata aquí de reconocer, en la experiencia traumática de la amputación, un sentido básico de continuidad del “Yo” que se revela arraigado del cuerpo anónimo para impedir o *reprimir* el paso de un “antiguo presente” definitivamente “pasado” (...) se señala por la tensión o fractura temporal entre el sentido de continuidad sedimentado en el cuerpo habitual y la pérdida del mundo al que respondía el miembro que sabemos amputado» (Umbelino, Luís António. “No se sabe lo que puede el dolor. Sobre la experiencia del miembro-fantasma en Merleau-Ponty”, *art.cit.*, pp. 196-197).

¹¹³ PhP, p. 763.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 37 [a partir de ahora P1].

¹¹⁵ García, Esteban. “Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty”, *art.cit.*, p. 316.

1.3 Hacia el primado de la percepción

El *primado* de la percepción se enmarca dentro la filosofía merleau-pontyana como respuesta a los análisis realizados sobre dicho fenómeno por parte del «objetivismo», pues lo sitúan como operación realizada desde una «actitud espectacular»¹¹⁶ que despoja al objeto de su aspecto humano y la relación que establece el sujeto con él será la de *constitución*. Contra ello se posicionará Merleau-Ponty proponiendo un *primado* de la percepción, esbozado ya en sus dos primeras obras, pero sobre todo expresado en su obra *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*¹¹⁷, donde la vida perceptiva, tal y como la entiende el filósofo, será aquella que intenta dar cuenta de, en palabras de Saint-Aubert, «la no-univocidad de esto que *somos*, de esto que nosotros *sentimos* y de esto que nosotros *pensamos*»¹¹⁸.

Como introducción a esta problemática, hay que señalar las principales críticas realizadas por el autor al «objetivismo», el cual propone como eje central del proceso perceptivo a una conciencia constituyente que mediante inferencias de carácter intelectual construye a los objetos y al mundo en el cual se sitúa y en el cual vive el sujeto. El acto perceptivo, entonces, será una adición de propiedades objetivas de lo percibido —a saber, el objeto, los otros cuerpos o el mundo— una síntesis que cuanto menos resulta paradójica. En palabras de Gemma Daou «este argumento es un ataque directo a la actitud intelectualista en la que el conocimiento parece tomar el aspecto de una mera convención formal: partiendo de los descubrimientos psicológicos de la época»¹¹⁹, pues el estudio de la percepción que lleva a cabo el pensamiento merleau-pontyano no dirá lo mismo, no tiene el mismo resultado. El mundo percibido no puede ser concebido como una suma de partes —*partes extra partes*— tal como lo entiende el pensamiento científico, donde la relación con el sujeto y con otras conciencias —sobre la unidad de lo percibido— no se puede deber a la aplicación de un cierto teorema y no se puede establecer una equivalencia entre existencia percibida y existencia ideal.

Entonces, el problema del intelectualismo u objetivismo radica, según Merleau-Ponty, en la denominada «actitud científica», aquella que fija o considera el acto perceptivo como una pretensión de objetividad, la cual tendrá como carácter fundamental la adecuación entre la percepción y lo percibido, lo que el sujeto percibe y lo que los demás perciben. Por ello, dentro de este objetivismo o intelectualismo la objetividad se convierte en una especie de dogma que proporciona, con la mayor exactitud posible, la relación entre el perceptor y lo percibido y la correlación entre ellos. Según Merleau-Ponty, esto será una falsa creencia porque no se puede dar una captación o una correlación totales entre el perceptor y lo percibido, «no podemos concebir al sujeto que percibe como una conciencia que “interpreta”, “descifra” u

¹¹⁶ Marcel, Gabriel. *Être et Avoir*, *op.cit.*, p. 25.

¹¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996. [a partir de ahora PP]. Constituye la comunicación de las principales líneas de sus tesis a la Sociedad Francesa de Filosofía.

¹¹⁸ Saint-Aubert, Emmanuel de. “L'épreuve de la réalité. Merleau-Ponty et la perception”, *Études phénoménologiques*, 4, 2020, p. 26.

¹¹⁹ Daou, Gemma. “L'heureux paradoxe de la perception chez Merleau-Ponty et l'inachèvement du perçu”, *Interpretationes*, 2010, p. 100.

“ordena” una materia sensible, de la cual poseería una ley ideal»¹²⁰, donde toda sensibilidad y relatividad se hallarían fuera de dicho paradigma. Esto trae como consecuencia, según nuestro autor, que no se capte la esencia y la originalidad del mundo percibido como un mundo «experiencial», «sensible», pues el propio intelectualismo busca tener un conocimiento verdadero y absoluto de la realidad tanto del sujeto como del mundo.

Por ello, Merleau-Ponty se opone a este tipo de planteamiento porque su interés principal no está puesto sobre lo verdadero entendido como el ideal absoluto y universal al que tiene que tender el conocimiento. El contexto donde el fenomenólogo francés abordará el tema el problema de lo «real» entendido como la evidencia de la experiencia¹²¹. Dicha evidencia de la experiencia se basará en el acto mismo de la percepción, el cual se realiza en un espacio y tiempo relativos a ella. En este sentido, Merleau-Ponty elevará el fenómeno perceptivo a acto esencial a toda conciencia en el que se basaría cualquier certeza del mundo.

La evidencia nunca es apodíctica ni el pensamiento es intemporal, aunque se avance en la objetivación y ese pensamiento sea siempre válido para más de un instante. La certeza de la idea no es la base de la certeza de la percepción, sino que se apoya en ella en la medida en que es la experiencia de la percepción la que nos enseña el paso de un momento a otro y proporciona la unidad del tiempo. En este sentido, toda conciencia es conciencia perceptiva, incluso la conciencia de nosotros mismos¹²²

Así, la conciencia entendida como conciencia perceptiva es la que se encargará de realizar la unificación entre el objeto percibido y el sujeto perceptivo al mismo tiempo. Mediante este acto de vinculación se asegura de la apertura del sujeto perceptivo al mundo, pero esta apertura a lo «real» no se somete a la exigencia de una transparencia total, pues lo real no puede ser captado desde una única perspectiva. Es entendida más bien como una especie de compromiso que «se ofrece como la suma interminable de una serie indefinida de perspectivas, cada una de las cuales le concierne, pero ninguna la agota»¹²³. En este sentido, la cosa percibida como «real» es entendida como una totalidad abierta a un horizonte, ofrecida a una serie indefinida de puntos de vista, cuya intersección será lo que configurará al objeto apuntado por el propio sujeto perceptivo. Dado este «perspectivismo» el propio objeto percibido puede ser concebido como una distorsión perceptiva, pues él puede aparecer bajo distintos puntos de vista, pero la percepción entendida como síntesis lo mantiene con toda su consistencia real.

Por lo tanto, la experiencia perceptiva nos devuelve al momento preciso en que las cosas se constituyen para nosotros, asistimos al «acontecimiento» (*événement*) de la presencia de las cosas ante nosotros: «la experiencia de la percepción nos pone en presencia en el momento en que se constituyen las verdades, los bienes, nos devuelve un *logos* en estado naciente»¹²⁴. Ese *logos* perceptivo nos permitirá asistir al nacimiento

¹²⁰ PP, pp.41-42.

¹²¹ «Si lo real es autoevidente para cualquier sujeto perceptivo, esta evidencia no se sostendrá sobre la base de una operación intelectual y racional» (Daou, Gemma. *art.cit.*, p. 102).

¹²² PP, p. 42.

¹²³ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 67.

de un conocimiento que no se limite al sentir mismo, sino que también pueda ubicarse en el lugar que ocupa la racionalidad. En definitiva, en una *reflexión* revestida de un *irreflejo* o *irreflexivo* (*irrefléchi*)¹²⁵. Esta descripción de la percepción no se limitará a la vuelta a lo inmediato, al momento preciso en que las cosas se le presentan al sujeto, pues no tratará de explicar una relación tanto de conocimiento sino de expresión y comprensión por parte del sujeto perceptivo.

Como hemos comentado, en este planteamiento la reflexión no puede ser entendida sin lo *irreflejo*, pues ambos términos no son entendidos como una antinomia, pues sólo son concebidos como tal desde el punto de vista de un sujeto teórico es «el fondo que sujeta a la reflexión es *irreflexivo*, la enraíza»¹²⁶. Mediante el acto de la reflexión soy capaz de dar cuenta que entre el yo que puede describir la percepción y el yo perceptivo no hay una distancia o discontinuidad entre ellos puesto que el sujeto perceptivo se puede dar cuenta de lo que *está percibiendo* o percibía. El sentido del *cogito* se asentaría —en este pensamiento— en la constatación misma del hecho de que la reflexión sigue manteniendo su carácter opaco, la cual domina todos los elementos de los que está compuesto la percepción. Merleau-Ponty denomina a este “tipo” de reflexión: «reflexión radical»¹²⁷, la cual tiene como tarea «volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo para situar de nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser»¹²⁸. Lo que intenta elucidar esta «reflexión radical» es que la primera relación que mantiene el sujeto con el mundo no será considerada de conocimiento, así como expresar cómo el conocimiento tiene sus raíces o antecedentes en una experiencia anterior del mundo. Se trata de mostrar que la conciencia «trascendental» que es el eje sobre el que pivota el pensamiento idealista deje de ser considerada como autónoma y reconozca una cierta dependencia originaria con el mundo. Por ello, Merleau-Ponty reconocerá la imposibilidad de llevar a cabo una *reducción* completa porque la percepción es la experiencia de un sujeto temporal¹²⁹, en constante movimiento y renovación por eso resultaría imposible “fijar” o “congelar” la experiencia perceptiva y describir las estructuras que lo pueden condicionar.

La fenomenología entendida como «reflexión radical» debe ser plenamente consciente de «su propia dependencia respecto a una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final»¹³⁰. En último término se trata de describir no de explicar ni

¹²⁵ «La reflexión no puede ser plena, no puede ser una clarificación total de su objeto, sino toma de conciencia de sí misma, a la par que de sus resultados. No solo precisamos instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito* inatacable, sino reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural al que ella tiene conciencia de suceder y que forma parte de su definición (...) La reflexión se conoce como *reflexión-sobre-un-irreflejo* y como consecuencia cambia la estructura de nuestra existencia» (PhP, p. 739).

¹²⁶ Pinto Pardelha, Irene. “Ramener le corps à la réflexion. Penser avec Merleau-Ponty”, *Daimon*, 46, 2009, p.80.

¹²⁷ «La reflexión radical es la que se apodera de mí mientras estoy formando y formulando la idea de sujeto y objeto, saca a la luz la fuente de estas dos ideas, es una reflexión no sólo operante, sino también consciente de sí misma en su funcionamiento» (PhP, p. 909).

¹²⁸ *Ibid.*, p. 933.

¹²⁹ *Cf. Ibid.*, p. 664.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 665.

analizar la percepción. En este sentido, el planteamiento merleau-pontyano cumple, satisface las condiciones que él mismo ha propuesto para el fenómeno perceptivo y desvela la arquitectura inicial del fenómeno perceptivo sin necesidad de eludir al aspecto existencial del mismo.

Teniendo como base la arquitectura inicial de la percepción, así como la introducción de lo que se entiende por «reflexión radical»; lo *dado* en este proceso perceptivo y dentro de este planteamiento será lo percibido, no una conciencia constituyente¹³¹. Esto incidirá en que la reformulación de las viejas preguntas sobre la condición subjetiva de la posibilidad de la percepción, que se respondían en una concepción intelectualista o fisiológica de la misma, resultando en la pregunta sobre las consecuencias que tiene la realidad del propio fenómeno perceptivo para el sujeto, como expresa Lambert Wiesing, «la percepción me permite estar presente siempre en lo real mismo de modo real, visible, espacial y temporal. La realidad de mi percepción me constriñe a estar en una relación consciente con las cosas»¹³². La percepción no se realiza, por tanto, desde la conciencia y la interioridad, sino que pertenece al ámbito de un cuerpo vivido, de un sujeto orgánico y se desempeña en su apertura al “mundo”. Esto puede dar razón de que la percepción «lleve consigo la contradicción entre inmanencia y trascendencia»¹³³, ambas son contradictorias puesto que la inmanencia indica que lo percibido no puede ser ajeno al que lo percibe, esto es, lo percibido le es familiar y la trascendencia implica algo más allá de lo actualmente dado, las cosas siempre nos prometen “algo más por ver”. Aquí residiría el carácter paradójico de la percepción pues en ella nos encontramos con una simultaneidad entre inmanencia y trascendencia de lo percibido, de modo que «la evidencia propia de lo percibido, la aparición de “algo” requiere indivisiblemente esta presencia y esta ausencia»¹³⁴. La inmanencia debe relacionarse con lo que le sea externo y, por otro lado, la trascendencia ocultaría en sí misma lo que no aparece, lo invisible. De esto se desprendería, como expresa Josep María Bech que la percepción sea «una paradoja y lo percibido es en sí mismo paradójico»¹³⁵, pues la percepción entendida como apertura al mundo no puede verse reducida a la subjetividad, por ello, el mundo al que ella misma se refiere y apunta no le es ajeno, le es familiarmente extraño.

En definitiva, el *primado* de la percepción constituye su respuesta a un «pensamiento de sobrevuelo»¹³⁶ (*pensée du survol*), a una síntesis perceptiva que se lleva a cabo desde ningún lugar, a una filosofía que pro-pone una reflexión trascendental como eje, desde el cual se llevará a cabo cualquier operación que tiene como consecuencia que las cosas sean consideradas como *en-sí*. Este *primado* nos

¹³¹ «Lo percibido sólo sería explicable por lo percibido mismo y no por procesos fisiológicos. Un análisis fisiológico de la percepción sería pura y simplemente imposible» (SC, p. 102).

¹³² Wiesing, Lambert. “De las condiciones de posibilidad a las consecuencias de la realidad. Sobre fenomenología de la percepción”, trad. Reynner Franco, Azafea, 14, 2012, p. 75.

¹³³ PP, p.42.

¹³⁴ *Ibid.*, p.49.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ «La versión primigenia del “pensamiento de sobrevuelo” es la “inspección del espíritu” cartesiana, en cuyo carácter hasta cierto punto irreal siempre insistió, señalando que su principal característica es ser llevado a cabo “desde ningún lugar”». (Bech, Josep María. *Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p.63).

ofrece la realidad misma del sujeto perceptivo, el cual aparece en el interior de una red de significados vividos, de una red de percepciones puestas en relación. Donde dicho sujeto es entendido como un *punto de vista* en relación con otros puntos de vista, se afianza en este pensamiento una suerte de perspectivismo, no hay una “mirada absoluta” hacia las cosas, no hay una mirada totalizadora de la realidad. Asimismo, también dará cuenta del comercio que tiene el individuo con su mundo y que desde el inicio de la percepción es posible compartirlo con otros sujetos.

1.3.1. *Crítica al empirismo: el concepto de “sensación” y el “prejuicio del mundo”*

Las críticas merleau-pontyanas no se dirigen solamente al intelectualismo, sino que también van dirigidas hacia el empirismo y su concepción de sensación, pues este pensamiento entiende las sensaciones como simples tramos de carácter objetivo insertas en nuestro conocimiento del mundo. Este *primado* de la percepción también lleva implícito la oposición de Merleau-Ponty hacia la caracterización “atomista” de la sensación por parte de la escuela empirista. Lo “sentido” en la fenomenología merleau-pontyana no es producto de una facultad sintética, sino que se nos manifiesta en la experiencia, se nos da en ella. Esto se debe a que la percepción crea sentido, esto es, crea un conjunto, una red de significaciones que antes no existía, no encuentra en el objeto el significado, sino que simplemente lo crea.

Por ello, Merleau-Ponty muestra que en el acto perceptivo se constituye una totalidad, no se ocupa de la suma de sensaciones aisladas que se unen mediante una facultad, sino que se trata más bien del reconocimiento directo del objeto sin ninguna mediación¹³⁷. De ahí que el prejuicio clásico —que enuncia Merleau-Ponty— radique en que la diversidad de sensaciones debe ser ordenada mediante la facultad del juicio —como ocurría en la filosofía kantiana— así como por la síntesis pasiva que propone el empirismo. La tarea central de su filosofía se centrará en encontrar la entrada al fenómeno perceptivo, esto que el propio autor denomina «retorno a los fenómenos» como se aprecia en el título de su introducción a la *Phénoménologie de la perception*. Este retorno sólo es posible a través de una desobstrucción de esta entrada a la percepción, esto es, el dejar al margen los prejuicios que tienen en común: el «prejuicio del mundo». Estos prejuicios se cristalizan en torno a la noción de sensación que pasa por manifestar esto que en la percepción es claro e inmediato. Aunque la noción de sensación no aporta claridad al fenómeno de la percepción.

Para nuestro autor la sensación se ha concebido de tres modos diferentes, en primer lugar, se la ha entendido como «impresión pura», un «puro sentir»¹³⁸, una plena coincidencia entre lo sentido y lo sintiente, pero la percepción sería percepción de algo si en ella se halla o se envuelve una relación. Por lo cual, si entendemos sensación como

¹³⁷ «No se construye la percepción como una casa, reuniendo materiales tomados de los sentidos y materiales tomados de la memoria; no se la explica como un hecho de la naturaleza, situándola en la confluencia de varios seres causales» (SC, p.214).

¹³⁸ «Si nosotros admitimos un “sentir” en sentido clásico, la significación de lo sensible no puede consistir sólo en otras sensaciones, presente o virtuales» (PHP, p. 687). No obstante, el sentir puede ser comprendido de otra forma tal y como lo muestra Merleau-Ponty en el capítulo dedicado al sentir.

impresión pura nos olvidamos de la referencialidad de la sensación a un objeto que se realiza en el campo perceptivo. Además, no hay en la noción de percepción alguna capa que corresponda a un sentido “puro” de la sensación. Esto podría afianzar el camino de la objetivación de los propios contenidos de la sensación sin necesidad alguna de percibirlos: «la sensación pura será la vivencia de un “choque” indiferenciado, instantáneo, puntual»¹³⁹. La posición merleau-pontyana al respecto será la de oposición puesto que no se puede concebir a la sensación como algo que “afecta” de manera directa al sujeto, sino que es algo que tiene una cierta intencionalidad, la sensación se refiere al objeto. Por lo tanto, la impresión o sensación pura se llenará sólo de manera artificial recurriendo a leyes de asociación del mismo modo que ocurre en la explicación de la relación entre los átomos en la teoría newtoniana.

En segundo lugar, la sensación es entendida como sistema de cualidades, las cuales uniéndose constituirían el objeto de la percepción, lo cual iría en contra de la noción de experiencia. Las cualidades se nos dan de alguna otra forma, más o menos visibles, en los objetos, formando parte de una unidad más compleja y como tal son percibidas por el sujeto. Cuando un sujeto examina una «percepción elemental» como puede ser la percepción de una mancha, el sujeto se da cuenta que en ninguna parte se da una pura sensación, esto es, una cualidad que sea perfectamente identificable, una pura identidad en esa mancha, pues «cada parte anuncia más de lo que tiene y, por lo tanto, esta percepción elemental ya está cargada de sentido. Pero si la figura y el fondo, como estructura, no son sentidos, habrá que decir que se sienten en cada uno de sus puntos»¹⁴⁰. Donde este “más” tiene sentido, el sentido de encontrarse dentro de una red perceptiva. Merleau-Ponty explica esta red recurriendo, como se puede apreciar en la cita, a la *Gestalttheorie* pues el significado de lo percibido se presenta bajo la estructura figura-fondo: una percepción es, en esencia, una figura que destaca sobre un fondo. El “algo” perceptivo «está siempre en medio de otra cosa, es siempre parte de un “campo”»¹⁴¹. Por lo que no podrá hacer abstracción derivada de un análisis.

Estos dos primeros modos de entender la percepción nos muestran, en calidad instructiva, que lo que subyace a la mala comprensión del fenómeno perceptivo es el «prejuicio del mundo» porque «en lugar de estar atentos a la experiencia perceptiva, la olvidamos en favor del objeto percibido»¹⁴². En este sentido elaboramos la explicación del fenómeno perceptivo con lo percibido, pensando solamente en este último. Sin embargo, lo percibido no puede enseñarnos la arqueología de la percepción, su estructura y origen, en último término.

Por último, el tercer modo se refiere a la explicación fisiológica, la cual se centra en la identificación de lo sensible como aquello que es captado directamente por los sentidos. La explicación por parte de esta corriente está centrada en la excitación misma, la sensación sería el efecto que produce un objeto en el órgano que lo percibe. Esto encontraría una explicación en el pensamiento causal pues la relación que se establece entre excitación y sensación sería aquella correspondencia que se da entre la

¹³⁹ *Ibid.*, p.675.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 676.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

causa y el efecto que rige la causalidad natural. Esto erigido sobre la base de un mundo objetivo que nos es dado y que la percepción constata como tal. No obstante, es la psicología, según este autor, la que acude y pone en duda estos mismos datos que nos proporciona la fisiología mediante ciertos ejemplos en que las que el fenómeno no va a la par con el estímulo causado: «la fuerza del sonido le hace perder, según en qué condiciones altura; la adición de líneas auxiliares convierte en desiguales dos figuras objetivamente iguales»¹⁴³. No se puede constatar que en el fenómeno perceptivo haya, de manera constante, el mismo efecto entre el objeto sensible y el órgano de la sensación¹⁴⁴.

Observando estos tres modos distintos de comprender y describir la sensación, Merleau-Ponty se da cuenta del error que subyace a todos ellos: la pro-posición de la conciencia como aquello que hace evidente lo que está en los objetos de una manera no tan evidente. Esta pretendida evidencia no se debería fundar en la conciencia sino en el «prejuicio del mundo» ya que suponemos en la conciencia de las cosas lo que verdaderamente está en las cosas, lo percibido sólo se nos puede dar mediante la percepción. A través de este prejuicio, entendido como ese dar “por supuesto” el mundo, hay que reconstruirlo a través de la conciencia y pretender conocerlo por entero nosotros mismos. Esta concepción está expuesta de esta manera para no caer en la trampa idealista de la significación misma de la sensación puesto que el propio sujeto se enfrenta a la realidad sin tener una concepción de lo que es propiamente el sentir, a saber, qué supone tener sensaciones. Por ello debemos remontarnos hacia el origen, hacia las experiencias que nos hagan sentir, pues el captar con los sentidos es meramente un discernimiento instrumental. La sensación no puede dar cuenta de las propias estructuras de la conciencia, por ejemplo: la relación figura-fondo, en la medida en que no se deriva de las propias sensaciones pues «la percepción es un texto original que lleva en sí mismo su sentido»¹⁴⁵

Para ello, hay que dejar a un lado el método científico, pues era un pensamiento vuelto hacia los objetos —como argumenta el propio autor—, lo cual tenía como consecuencia una idea representacional del mundo: «Si ahora nos volvemos [...] hacia la experiencia perceptiva, observamos que la ciencia no consigue construir más que un simulacro de subjetividad [...] somete el universo fenomenal a unas categorías que solo entienden acerca del universo de la ciencia»¹⁴⁶. El rasgo característico del ámbito perceptivo será la «ambigüedad» pues el propio sujeto se deja moldear por el contexto, se deja envolver por este contexto del que participa.

Para poder comprender lo que denota o lo que quiere decir *sentir* en la filosofía merleau-pontyana, se puede traducir mediante dos fórmulas complementarias: la adherencia de lo percibido a su contexto y la presencia en este contexto de algo indeterminado. El primero de ellos apunta al no aislamiento por parte de la sensación de

¹⁴³ *Ibid.*, 680.

¹⁴⁴ Una fisiología de la percepción debe renunciar de igual modo que la psicología al prejuicio del mundo, pues en cualquier ciencia el científico «debe aprender a criticar la idea de un mundo externo en sí mismo ya que los propios hechos le sugieren que también tiene que dejar de entender al cuerpo como transmisor de mensajes» (*Ibid.*, pp.682-683).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.695.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 684.

los objetos de campo, no podemos aislar un trébol de un campo repleto de ellos. Mediante la sensación se podría hacer de manera artificial, pero, en cambio, mediante la percepción no porque el sentir no se encuentra aislado y no podría ser analizable ya que los órganos o las partes de nuestro cuerpo pertenecen a un mismo campo. Esta afirmación se complementa con la segunda en el sentido de que hay un firme rechazo a la objetividad de la ciencia, no todo puede ser objetivamente analizable. La óptica o la geometría no pueden dar cuenta de manera total del campo visual, pues en él hay algo que se les presenta como indeterminado, éste que no tiene existencia en el mundo objetivo debe ser reconocido como un «fenómeno positivo», a saber, «la zona que rodea al campo visual no es fácil de describir, pero seguro que no es ni negra ni gris. Ahí hay una *visión indeterminada*, una visión *de no sé qué*, y, si vamos al límite, lo que está detrás de mí no deja de tener presencia visual»¹⁴⁷.

Estos «prejuicios clásicos» que se dan tanto en el intelectualismo como en el empirismo dan paso a la explicación de lo que significa propiamente el fenómeno de la percepción que expresa volver al origen de los fenómenos a partir de un enfoque fenomenológico. Comprender y afirmar que no hay una ciencia objetiva de la subjetividad, donde el sujeto no se deja diluir en el mundo pues la reflexión descubre su propia irreductibilidad y esto nos permite el retorno del sujeto hacia sí mismo. Así como la no presentación completa por parte del objeto al sujeto, la percepción mantiene la tensión entre inmanencia y trascendencia, «para que haya percepción es absolutamente necesario que el objeto no se dé enteramente a la mirada que se posa sobre él y guarde en reserva aspectos a que la percepción presente tiende»¹⁴⁸.

1.4 Experiencia perceptiva: la cosa o lo real

Ejemplificado el fenómeno del hábito y el papel del esquema corporal que permiten dar cuenta de la “íntima” relación cuerpo-mundo, así como la explicación de la crítica merleau-pontyana al intelectualismo y al empirismo, podemos afirmar que su postura respecto al fenómeno perceptivo es aquella que no se encarga de proporcionar una serie de principios sobre los que fundamentar nuestro conocimiento, sino que «ofrece un recorrido, una experiencia que se aclara a sí misma y que procede del diálogo consigo misma y con los demás»¹⁴⁹. Esto supone ir un paso más allá en la filosofía de la conciencia puesto que la percepción no reduce la teoría del conocimiento a una teoría de la misma, donde el carácter trascendental de la conciencia se identifica con una apertura perceptiva, dado que el propio Merleau-Ponty, en palabras de Chris Nagel, «interpreta el principio fenomenológico de la intencionalidad como la necesidad de que el correlato objetivo (el objeto noemático) de la conciencia trascienda la propia conciencia»¹⁵⁰. En lugar de postular un objeto de la experiencia fijo y universal desde el que se origina el fenómeno perceptivo, nuestro autor postula que el proceso perceptivo se realiza gracias

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 678.

¹⁴⁸ SC, pp. 294-295.

¹⁴⁹ SC, .59.

¹⁵⁰ Nagel, Chris. “Knowledge, Paradox, and the Primacy of Perception”, *The Southern Journal of Philosophy*, XXXVIII, 2000, p. 494.

a un correlato con el mundo, éste es necesario para que se dé una apertura perceptiva. Así como ocurría con el cuerpo habitual, el cual era garante de la existencia particular del sujeto concreto, el mundo será el fondo u horizonte que garantizará la unidad y permanencia de los objetos concretos percibidos.

Esto supone que la percepción sea considerada como nuestro contexto ineludible, aquel fondo sobre el que se destacan todos nuestros actos perceptivos. En este sentido, la percepción será caracterizada como anónima, universal, no se tratará de una conceptualización o auto-poseción por parte del sujeto individual de los objetos. Al contrario, será aquella condición por la cual el propio sujeto logra trascender las significaciones propias de estos objetos, hay un mundo que apela a esta potencialidad del cuerpo ejemplificada mediante la *intencionalidad operante (fungierende intentionalität)*: «la cosa nunca puede ser separada de alguien que la perciba, nunca puede ser efectivamente *en-sí*: porque sus articulaciones son las de nuestra propia existencia»¹⁵¹, el espíritu no puede ir más allá de las relaciones que son evidentes por y en lo sensible.

Asimismo, la significación que hallamos en lo percibido es motriz puesto que se entiende como una relación del cuerpo con lo que acontece en su medio y cualquier fijación que este sujeto ponga sobre un objeto implicará un movimiento corporal. Este fijarse será lo que se entiende por atención perceptiva que requerirá, también, motricidad puesto que es detenerse y dirigirse hacia algo. La percepción dependerá de esta atención porque, gracias a ella, establecerá una relación entre pensamiento naturado y naturante, esto es, entre la existencia *en-sí* y la existencia *para-sí*. De esto se infiere que dentro del planteamiento merleau-pontyano no existirá ni se describirá una naturaleza en sí puesto que «la tesis del mundo exige la tesis del ser humano y a la inversa: ambas son dimensiones dialécticas de la síntesis inacabada del *être-au-monde*»¹⁵².

1.4.1. Desdibujando los límites: atención perceptiva y juicio

Merleau-Ponty intenta radicalizar—aún más—su oposición hacia el pensamiento empirista e intelectualista, a los prejuicios clásicos, pues tanto uno como otro toman como objeto de su análisis perceptual al mundo objetivo, incapaces de dar cuenta de cómo constituye el objeto la conciencia perceptiva. Este no poder dar cuenta de la constitución y/o relación de la conciencia perceptiva con su objeto, hace imposible la adhesión, por parte de estos pensamientos, a la percepción, sino que toman distancia respecto a ella. Una breve reconstrucción de la recepción merleau-pontyana de la noción de «atención perceptiva» para destacar su propia posición respecto a estos dos pensamientos.

¹⁵¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception, op.cit.*, pp. 1018-1019.

¹⁵² López Sáenz, M^a Carmen. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty” en Rivera de Rosales, Jacinto; López Sáenz, M^a Carmen (coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, 2002, pp. 190-191.

El empirismo —más concretamente autores como Locke o Hume— conciben la atención como una «hipótesis de constancia» que se deduce de la prioridad que da este pensamiento al mundo objetivo. Esta hipótesis obliga, en cierto modo, a responder y a admitir que las “sensaciones normales” están ahí, aunque lo que percibimos no responda a esas propiedades objetivas. A saber, aunque estas sensaciones no aparezcan, aunque sean consideradas como no-percibidas, se denominará «atención» a la función que las revela, «como ilumina un proyector los objetos ya preexistentes en la sombra»¹⁵³. Por lo tanto, se trata de una atención que no crea nada, se encuentra desvinculada de la conciencia, sólo hace surgir las sensaciones que se hallaban “escondidas” a la luz del receptor para poder responder a sus interrogantes. Para poder vincular esta atención a la conciencia hace falta concebir —según el planteamiento merleau-pontyano— a la percepción como el primer paso, como aquello que consigue despertar esa atención. En cierto modo, hay que describir la conexión interna que existe entre percepción y atención, pues el empirismo sólo dispone de nociones que se hallan yuxtapuestas a la conciencia dadas por las conexiones externas a ellas.

El intelectualismo recorre el camino inverso, parte de la conciencia del propio sujeto, de aquella que me permite obtener la verdad que se halla en el objeto, «la atención no hace suceder, de manera fortuita, un cuadro a otro»¹⁵⁴. Tal y como expresa Descartes en su *Segunda Meditación*, la atención (o inspección del espíritu) me permite dilucidar esa cera que se halla tras esa flexibilidad o mutabilidad al derretirse. Ese objeto encierra en sí mismo su propia estructura que el ser pensante logra captar proponiendo una estructura de carácter inteligible en el objeto que actualmente está proponiendo. En definitiva, se trata en este pensamiento de pasar de la simple apariencia a la claridad, donde la atención será ese paso necesario para pasar de una a otra.

Ambos modos de entender la atención no logran captar la conciencia «en acto de aprehender», por ello Merleau-Ponty recurre a la actitud fenomenológica para describir que esa atención no tiende hacia un objeto *en-sí* ya constituido, no presupone unas sensaciones normales ya puestas en el objeto y que solo hace falta recorrerlo para darse cuenta, esto es, no ilumina la oscuridad del objeto. Se trata de focalizar, de entenderla como una nueva manera en la que el sujeto esté presente ante los objetos, poder localizar un punto del cuerpo propio en el mismo momento en que está siendo afectado, por ejemplo, por un pinchazo o calambre. Prestar atención no consiste solamente «en clarificar aún más unos datos preexistentes, es realizar en los mismos una nueva articulación a base de tomarlo como *figuras*. Estos datos están preformados como *horizontes*»¹⁵⁵. Por lo tanto, la atención no denota una asociación de datos ya existentes en los objetos, sino esa constitución activa de un objeto que antes sólo se nos presentaba a modo de horizonte, el objeto es captado por ella y puesto bajo su dominio dependiente del sujeto que lo percibe. Esto significa un paso de lo indeterminado a lo determinado, es el movimiento implícito del pensamiento, logrando, así, disipar o difuminar aquellas dicotomías implícitas en el intelectualismo y en el empirismo.

¹⁵³ PHP, p. 700.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.701.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 704.

Para lograr dicha comprensión tenemos que situarnos en el nacimiento del mundo, en su cuna en la conciencia, preguntarnos cómo es posible la propia idea de mundo, «es necesario poner a la conciencia en presencia de su vida irrefleja, en las cosas y despertarla a su propia historia que estaba olvidando (...) así llegamos a una verdadera teoría de la atención»¹⁵⁶. De ahí que la atención no sea entendida como un pensamiento de origen causal de la percepción o como un mero determinante de la misma, sino que nos pone en presencia o nos hace visible la “íntima” relación entre el sujeto y el objeto que conoce.

En último término, la noción de atención subraya la tarea misma de nuestro autor: recuperar el acceso mismo al mundo de la percepción, acceso que había sido restringido o anulado por el pensamiento intelectualista y empirista; volver al objeto que constituye la conciencia perceptiva. La atención será una mezcla entre conocimiento e ignorancia, una mezcla entre aquello que conocemos con aquello que se nos presenta como indeterminado y esta composición de ambos términos—antes dicotómicos y enfrentados—son puestos “en forma”. Pues el propio pensamiento objetivo —el cual aglutina ambos pensamientos— se halla atrapado en lo que el propio Merleau-Ponty ha denominado «diplopía», es decir, «una filosofía en partida doble: saltamos de una visión naturalista, que expresa nuestra condición de hecho, a una dimensión trascendental»¹⁵⁷. Este pensamiento no logra unir lo que se halla separado tanto en el intelectualismo como en el naturalismo, no logra unir lo que existe como cosa y lo que existe como conciencia¹⁵⁸. Esto anticiparía el papel que juega el *juicio* dentro de la descripción del fenómeno perceptivo y la crítica merleau-pontyana a este tipo de análisis.

Esta descripción merleau-pontyana de la atención podemos ejemplificarla y asimilarla a la explicación que proporciona la filosofía yóguica para dar cuenta de esta atención plena denominada por ella como *dharana* (concentración). Para tratar este término hay que situarnos en la rama del yoga denominada *raja yoga*, el yoga mental, vertiente del yoga que explora la conciencia y sus distintas dimensiones de manifestación: consciente, inconsciente y superconsciente. Los sentidos actúan como antenas por las que recibimos cualquier estímulo exterior, los cuales no impiden explorar los niveles más profundos de los que se compone nuestra existencia. Por ello, el *Raja Yoga* se dirige hacia los planos más íntimos que consiguen trascender el mundo exterior y el cuerpo físico. Este yoga se compone también por *pratyahara* (interiorización) y *dharana* (concentración). Ambos son la clave que nos permiten explicar la correcta ejecución tanto de las *asanas* (posturas) como del *pranayama* (respiración) ya que no sólo se trata de llevarlas a cabo sino de llevar esa atención, esa concentración en su ejecución. La interiorización (*pratyahara*) en la práctica yóguica consiste en poder llegar a disociar o distanciar a la conciencia del mundo externo, tanto *asana* como *pranayama* conducen a una progresiva desconexión de los estímulos externos. Cuando ellos han sido más o menos neutralizados, entra en juego *pratyahara*,

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.706.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.716.

¹⁵⁸ Para percatarnos de esta idea podemos observarla en la explicación merleau-pontyana que se encuentra entre las páginas 712-713 de la *Phénoménologie de la perception*: «Todo lo que existe, existe como cosa o como conciencia, no hay término medio» (*Ibid.*, p.713).

el propio aislamiento de la conciencia tanto de los estímulos exteriores como de sus propios estados psíquicos, lo que genera un estado de conciencia más sereno y atento¹⁵⁹. La mente se fija en una sola cosa, excluyendo a todas las demás sin que su base o fondo desaparezca, esta fijación conducirá a *dharana*, la concentración mental, la cual se desarrolla mediante el enfoque de la conciencia sobre un soporte que puede ser un objeto, una persona, un paisaje, etc. A saber, «el practicante se concentra en el soporte hasta que la conciencia queda absorbida en él. Con el tiempo va descubriendo los distintos aspectos y cualidades del objeto de concentración»¹⁶⁰.

Esta aproximación desde el punto de vista de la práctica del yoga podría ilustrar la noción de atención perceptiva merleau-pontyana y visualizar las connotaciones orientales que contiene. A través de *dharana* puedo intentar aislar los estímulos exteriores y fijarme en uno solo, que en este caso puede ser tu propio cuerpo. Si fijamos nuestra atención en nuestro propio cuerpo, difuminamos aquello que tiene de interior y exterior, nos concebimos como uno solo, llevando a cabo ese movimiento. Nos recuerda a esa atención entendida como aquello que nos permite constatar la relación íntima entre el sujeto y el objeto, poder focalizarte en una parte concreta de tu cuerpo. Ese focalizar propio de la conciencia, poder absorberse en el objeto sin que por ello se produzca una ruptura con el mundo exterior¹⁶¹. Esto se refiere a la ambigüedad, aquella que caracteriza que no haya unos límites pre-fijados o claros en la relación entre cuerpo y mundo.

Por otro lado, el papel del *juicio* dentro de este análisis supone el cierre de la crítica merleau-pontyana a los prejuicios clásicos. Esta noción se introduce con frecuencia «como esto que *le falta a la sensación para hacer posible una percepción*»¹⁶², teniendo como función el cumplimiento del acto de percepción, el cual es captado desde el interior por la propia conciencia. Tal y como afirmaba Descartes en su *Segunda Meditación*, cuando hipotéticamente ve sombreros y abrigos por la calle desde su ventana, aunque piense que son hombres fingidos movidos por resortes, juzga que son hombres. El juicio es caracterizado como estimación ya que el propio individuo posado

¹⁵⁹ Entre estos dos grados y el siguiente que es *dhyana* (mediación) se da una difícil diferenciación entre ellos, para muchos yoguis y muchas yoguinis avanzados estos tres grados se suceden de una manera muy rápida, no saben dónde empieza uno y donde acaba otro, no hay unos límites fijados para poder distinguir en su práctica cada uno de ellos, estos tres se suceden y se integran casi al mismo tiempo.

¹⁶⁰ Hernández, Danilo. *Claves del yoga. Teoría y práctica*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 1997, p.31.

¹⁶¹ En la filosofía merleau-pontyana se halla una conciencia comprometida con el mundo, todo el esfuerzo del propio filósofo francés consiste en poder elaborar esta doctrina, «por primera vez se afirma una filosofía existencial donde el modo de ser último del Para-sí no se muestra ser, a despecho de las intenciones y de las descripciones contrarias, el de una conciencia-testigo» (Waelhens, Alphonse de. «Une philosophie de l'ambiguïté» en Merleau-Ponty, Maurice. *Le Structure du comportement*, op.cit., p.XI). Esta conciencia-testigo significativa de las filosofías tanto husserlianas como sartreanas son descritas y concebidas de un modo parecido a cómo lo hace la filosofía yóguica cuando trata *shakshi* ya que ella es «ser testigo, una actitud imparcial ante nuestras emociones [...] despliegue de una actitud de alerta y total presencia, una atenta observación sobre cuanto sucede o se realiza, pero sin involucrarse interiormente. (...) Somos el aspecto permanente que observa y toma conciencia del fluir de ese proceso» (Hernández, Danilo. op.cit., p. 138). El sujeto no se involucra en las sensaciones, acepta todo tipo de pensamientos, siendo consciente que todo esto que le sucede es transitorio, no se involucra en esas sensaciones o emociones, es el espectador pasivo, ese juez imparcial.

¹⁶² PHP, p.706.

en la ventana no ve hombres, sino que estima que están ahí bajos sus sombreros y abrigos. No actúa como una confirmación, como una simple actividad lógica de cierre en la cual «nos vemos arrastrados fuera de la reflexión y construimos la percepción en lugar de revelar su función»¹⁶³. Esto tiene como consecuencia que términos como “oír”, “ver”, “tocar” pierdan toda significación individual para convertirse en partes de la composición del *juicio*. Así como la filosofía kantiana que para poder sintetizar lo múltiple hacía falta una función intelectual, lo que denotaría el déficit de su concepción de lo sensible ya que necesita tal complemento.

Como respuesta a este tipo de afirmaciones, Merleau-Ponty pone de manifiesto que tanto la motricidad como la sensibilidad están grávidas de sentido, no hace falta ninguna intervención del concepto. Comportan por ellas mismas un sentido o una estructura que le es inherente, no le es impuesta de manera intelectual, lo que denota que la sensación va más allá de las definiciones dadas tanto por el intelectualismo como por el empirismo¹⁶⁴. Pues, aunque sean de naturaleza dicotómica, no homogénea ya que sus explicaciones parten de dos ámbitos distintos, en el fondo, hay una cierta afinidad entre ellas puesto que ambas presuponen una conciencia implícita¹⁶⁵ dada en el nivel de la sensibilidad.

El análisis del pedazo de cera parece aclarar que el juicio no es un componente más de la conciencia, aquél que nos hace presente y evidente la realidad; al contrario, este análisis de la cera nos propone que la naturaleza no se halla por detrás de la razón, enraizada en ella, sino que la razón se halla en la naturaleza. Donde «la percepción es un juicio, mas un juicio que ignora sus razones»¹⁶⁶, el objeto se me da en su totalidad antes de que hayamos captado la ley inteligible que lo estructura, esto nos hace comprender que el juicio no apunta a la constitución de un sentido de lo percibido, sino que parece brotar de él. Descartes propone una especie de «juicio natural»¹⁶⁷ anticipando lo que caracteriza la reflexión tal y como es entendida por Merleau-Ponty, aquella reflexión que no se halla fuera de toda situación, se halla *dada* a sí misma en una experiencia y se le da al propio sujeto como un don de la naturaleza, tal como expresa nuestro autor. Donde este estar *dada* denota un cierto movimiento dialéctico con algo que no es ella, con este irreflejo que no nos es conocido más que mediante esta reflexión, pone de manifiesto la opacidad de la reflexión y de la percepción, el carácter pre-reflexivo de ambas.

Desde la perspectiva intelectualista, la experiencia del objeto sólo se hace posible, por lo tanto, mediante la aplicación de categorías y las operaciones sintéticas del entendimiento. La filosofía merleau-pontyana contrasta con esta perspectiva, tal y como

¹⁶³ *Ibid.*, p. 708.

¹⁶⁴ «El análisis se ve dominado por esta noción empirista [de sensación] aun cuando no se admita más que como límite de la conciencia y sirve únicamente para manifestar un poder de vinculación del cual él representa nada menos que lo contrario. El intelectualismo vive de la refutación del empirismo y el juicio tiene frecuentemente la función de anular la dispersión posible de las sensaciones» (*Ibid.*, p.706).

¹⁶⁵ *Cf.* SC, p. 187.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 717. Tal como expresa Descartes: «yo advertía que los juicios que solía hacer de esos objetos se formaban en mí antes de haber tenido tiempo de considerar aquellas razones que pudiesen obligarme a hacerlos» (Descartes, René. *op.cit.*, p. 64).

¹⁶⁷ «El “juicio natural” no es otra cosa que el fenómeno de la pasividad. Siempre pertenecerá a la percepción el conocer la percepción» (PHP, p. 717).

afirma en el *Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*: «no puedo asimilar la percepción a la síntesis que son del orden del juicio, los actos o la predicación»¹⁶⁸. Lo real no debe ser constituido o construido, sino descrito puesto que el cuerpo es entendido como sujeto de la percepción, descubierto en la experiencia motriz y sensible tal y como es vivida por él, pues «lo que excede su reductiva definición objetiva y científico-natural»¹⁶⁹ lo hace irreductible a su aspecto orgánico. Mediante la experiencia motriz de este cuerpo podremos acceder al mundo sin necesidad de tener un conocimiento representacional. Dicha afirmación puede venir ilustrada en las percepciones cotidianas de objetos o de entornos, las cuales dan cuenta que los conceptos dentro de éstas no son suficientes ni necesarios para poner de manifiesto los distintos niveles de nuestra experiencia y, en general, para expresarla. Lo que tiene como consecuencia la necesidad de admitir la aparición de formas no conceptuales a la hora de la elaboración de sentido, como se puede ver en animales o niños, a quienes no atribuimos desde un primer momento la capacidad de juzgar y ellos mismos son capaces de reconocer ciertos objetos o actitudes.

La experiencia de lo real es la puesta en forma de una conducta del niño en la cual no puedo distinguir esto que es objetivo y esto que está ligado a la estructura del pensamiento infantil: para el niño, la percepción es una conducta por la cual se compromete en un verdadero comercio con las cosas¹⁷⁰.

Esto ocurre incluso en las personas adultas al oír un sonido o contemplar un espectáculo de baile, en dichas experiencias el sujeto puede reconocer un sentido incapaz de ser conceptualizable, así como su presentación que se halla indistinguible de los materiales sensibles que nos presenta dicha percepción. Mediante nuestros desplazamientos y comportamientos cotidianos podemos afirmar que «cada gesto, cada percepción se sitúan inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales»¹⁷¹ que, como hemos afirmado, no son conceptualizables¹⁷².

Entonces, ¿qué papel cumplen lo conceptual en la *Phénoménologie de la perception*? Merleau-Ponty no ahondó demasiado en esta temática, sólo afirmó que el intelecto no tiene un papel determinante en la experiencia, tal como le otorgaba la teoría kantiana. El mismo autor mostró el déficit que presentaba su obra en lo que concierne a

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 661.

¹⁶⁹ García, Esteban. “La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y analítica trascendentales”, *Ideas y Valores*, 67, 168, 2018, p. 129.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p.224 [a partir de ahora PPE].

¹⁷¹ PPE, p. 811.

¹⁷² Respecto a esta concepción merleau-pontyana de la naturaleza de la percepción y su crítica a la noción de *juicio*, el trabajo de H. Dreyfus ha intentado completarla y comentarla mediante la introducción de lo que él denomina «habilidades de manejo» (*coping skills*). Este autor afirma que lo que ha querido Merleau-Ponty a la hora de configurar nuestra experiencia perceptiva, no es derivarla de una naturaleza intelectual, sino que ella misma estaría basada en estas «habilidades de manejo», las cuales son no-conceptuales «y las compartimos con niños pequeños y animales» (Cf. Dreyfus, Hubert. “Overcoming the Myth of the Mental: How philosophers can profit from the Phenomenology of everyday expertise”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 79, 2, 2005, p. 47). En este artículo el autor propone cómo lo que es nos es dado como no-conceptual pueda darse como contenido conceptual, partiendo de la base que la percepción pura no existe, y, así, la percepción pueda llevar a cabo una tarea de justificación. Cómo estas habilidades no-conceptuales encarnadas pueden llevarnos a una experiencia del mundo, nos abren las puertas a él.

este tema¹⁷³. Sin embargo, la afirmación de la encarnación de la conciencia y del yo, como sugiere E. García, «permitía entrever en qué sentido debería desarrollarse una teoría acerca de la dimensión intelectual de la experiencia»¹⁷⁴ ya que el propio espíritu debía concebirse como el otro lado del cuerpo, no podemos concebirlo con un espíritu o una subjetividad desencarnada. Por lo tanto, la experiencia intelectual forma parte de la experiencia humana que surge de la experiencia corporal y sensible, que es ya por sí misma significativa o dadora de sentido (sin que haya una separación entre ambas).

En definitiva, la experiencia perceptiva no es conceptualizable, no podemos dar cuenta de ella a través de conceptos, mediante un espíritu desencarnado que actúa como un mero «espectador» de la realidad. Tampoco el sujeto perceptivo tiene consigo unas categorías que le permitan categorizar la realidad, ni operaciones sintéticas, pues no se vale del juicio para construir o constituir el mundo¹⁷⁵. La organización de lo percibido, traducido en sus constantes, sus umbrales sensoriales, sus ejes de orientación y, finalmente su centro —el cuerpo entendido como “punto cero” del que parte todo espectáculo— es, según Étienne Bimbenet, «resultado de un pacto conducido mucho antes de nuestros juicios entre mi cuerpo y el mundo»¹⁷⁶.

Aunque se afirme que la experiencia perceptiva no puede ser de ningún modo conceptualizable, las explicaciones merleau-pontyanas al respecto nos conducen, sin embargo, a una interesante paradoja: ¿el contenido perceptual puede ser considerado conceptual? ¿Al afirmar “esto es real” no estaremos elaborando acaso un juicio perceptivo? Estas cuestiones se hallan sin una respuesta o posicionamiento claro por parte del autor pues ni afirma ni desmiente el carácter judicativo último de la percepción ni si su estructura se puede hallar, de algún modo, conceptualizable¹⁷⁷. Para poder acercarnos a la respuesta de dichas preguntas podríamos situarnos en el momento en el cual Merleau-Ponty introduce la noción de lenguaje como una nueva dimensión de nuestra experiencia y que podría aplicarse algo similar a la intelección. Pues el surgimiento del concepto se halla dentro del sentido de lo percibido y para dar cuenta de

¹⁷³ «Teniendo en cuenta lo que he dicho, se podría pensar que, en mi opinión, el hombre sólo vive en lo real; pero también vivimos en lo imaginario, y en lo ideal; de modo que hay que hacer una teoría de la existencia ideal. Ya he indicado en el curso de la discusión, que al situar la percepción en el centro de la conciencia no pretendía limitar la conciencia a la observación de un dato natural» (PP, p. 99).

¹⁷⁴García, Esteban. “La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y analítica trascendentales”, *art.cit.*, p. 133.

¹⁷⁵ Merleau-Ponty elabora, gracias a la lectura del libro de Paul Schilder *La imagen y apariencia del cuerpo humano*, después de la *Phénoménologie de la perception*, «el descubrimiento de una función orgánica de conexión y vinculación, que no es el juicio, sino algo así como un ojo inmaterial o espiritual en el cuerpo, que permite la unificación de los diversos datos sensoriales, así como de la sinergia de los diferentes órganos del cuerpo y la traducción de lo táctil a lo visual» (Angelino, Lucia. “L’a priori du corps chez Merleau-Ponty”, *Revue Internationale de Philosophie*, 244, 2008, p. 176).

¹⁷⁶ Bimbenet, Étienne. “Merleau-Ponty et le querelle des contenus conceptuels de la perception”, *Rue Descartes. Les usages de Merleau-Ponty*, 70, 2010, p.12.

¹⁷⁷ Estas cuestiones nos trasladan a un debate actual en ciernes entre aquellos defensores de una experiencia que se halla en su origen conceptualizada y otros que radicalizan la posición merleau-pontyana proponiendo que la estructura real de nuestra experiencia se halla estructurada por la estructura real de nuestros cuerpos. Debate encarnado por filósofos tales como McDowell, Todes, H. Dreyfuss o Davidson. Tal como lo muestra H. Dreyfus en su artículo: Dreyfus, Hubert. “Overcoming the Myth of the Mental: How philosophers can profit from the Phenomenology of everyday expertise”, *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 79, 2, 2005.

este surgimiento el propio autor apela a la mediación del lenguaje o de la imagen, los cuales son comprendidos —de igual manera— en términos referidos a lo percibido. En contexto es una estructura del cuerpo que “anima” al lenguaje: «mi cuerpo es el lugar o más bien la actualidad del fenómeno de la expresión en el que la experiencia visual y auditiva, por ejemplo, se imponen mutuamente, y su valor expresivo funda la unidad antipredicativa del mundo percibido (...) la expresión verbal y la significación intelectual»¹⁷⁸. Gracias a la introducción del pensamiento y del lenguaje como modalidades de la experiencia sensible, elabora una reconfiguración de lo percibido hasta el punto en que el objeto percibido estará teñido de caracteres lingüísticos y conceptuales que se lograrán integrar en su estructura percibida.

Quando miro fijamente un objeto en la penumbra y digo: “Esto es un pincel”, no hay en mi mente un concepto de pincel, bajo el cual subsumiría el objeto y que, por otra parte, estaría vinculado por una asociación frecuente con la palabra “pincel”, sino que la palabra lleva el significado y, al imponerlo al objeto, soy consciente de alcanzarlo. Como se ha dicho, a menudo, para el niño el objeto sólo se conoce cuando se nombra, el nombre es la esencia del objeto y reside en él del mismo modo que su color y su forma¹⁷⁹

No obstante, el entrelazamiento de lo sensible, lo lingüístico y lo conceptual no transforma la tesis inicial del autor acerca de la existencia de una dimensión de carácter originario del sentido que es corporal, sin ser caracterizada como predicativa ni como intelectual. No tiene lugar la palabra sin experiencia, sin lo vivido, por lo tanto, la respuesta que hemos intentado subrayar es que dichas preguntas se pueden resolver acudiendo al lenguaje y a la interrelación compuesta entre percepción, lenguaje y pensamiento apoyados sobre el carácter originario de la experiencia corporal. Merleau-Ponty apuesta por una ambigüedad constitutiva de la percepción, tal y como señala Étienne Bimbenet: «los contenidos de la experiencia perceptiva no son conceptuales: son más antiguos que cualquier juicio, pertenecen a la “prehistoria” de la percepción, a su fundamento vital. Pero el contenido de la experiencia sensorial no es toda esta experiencia»¹⁸⁰.

Esto ilustra la paradoja constitutiva del propio fenómeno perceptivo y, más concretamente, la respuesta poco clara sobre el papel del juicio dentro de dicho planteamiento. El juicio no explica si una cosa es verdadera o falsa, solamente lo afirmará o lo negará si se guía por una cierta organización espontánea y configuración por parte de los fenómenos. De ahí que se pueda establecer una diferencia entre “ver” y “creer que uno ve”, «percibir en el sentido pleno de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anterior a todo juicio»¹⁸¹. Será en las percepciones mismas donde se vinculan las relaciones, pues ella hace que dichas relaciones tengan un sentido. Sin embargo, estas afirmaciones no niegan el juicio, simplemente no tiene el papel que le otorga el intelectualismo, por ello, desde nuestro punto de vista, el *juicio*, en último término, puede ser entendido como un modo

¹⁷⁸ PHP, p. 926.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 864.

¹⁸⁰ Bimbenet, Étienne. “Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception”, *Rue Descartes*, 4, 2010, p.22.

¹⁸¹ PHP, p. 709.

de diferenciación, de discriminación entre los objetos o relaciones que se hallan dadas en el fenómeno perceptivo, que se nos presentan y de los cuales tenemos experiencia. Es un modo, hasta cierto punto, afirmativo que puede denotar la actualidad de que dicha experiencia sea real o imaginaria.

Dada esta dimensión significativa del mundo se pone de manifiesto «la motricidad como intencionalidad original. La conciencia es originariamente no un “yo pienso” sino un “yo puedo” (*je peux*)»¹⁸². Por ello más que una intencionalidad que parte de la conciencia para que los objetos tengan sentido para el sujeto, lo que se expresa aquí es que estos mismos objetos están presentes de una manera intencional para el propio sujeto perceptivo.

1.4.2. Una nueva visión de la intencionalidad: la intencionalidad operante

Merleau-Ponty, tras sus análisis previos sobre el carácter de la percepción, emprende un camino en la búsqueda del carácter originario y significativo del mundo, siguiendo la estela iniciada por Scheler, buscando una intencionalidad originaria «aquella que elabora la unidad natural y antipredicativa del mundo y de nuestra vida»¹⁸³. Asimismo, esta intención merleau-pontyana de dar cuenta de una intencionalidad originaria que no se encuentre en la conciencia o supeditada a representaciones, es su modo de intentar cortar con el cartesianismo, de lo cual intenta dar cuenta en la relación establecida entre percepción e intencionalidad. Esta relación está de tres modos diferentes, pero, al mismo tiempo, complementarios: intencionalidad afectiva, motriz y operante. La primera de ellas empezó a gestarse en su ensayo *Christianisme et ressentiment*, atendiendo a la «intencionalidad afectiva» propuesta por Max Scheler; la segunda hace referencia a la «intención de movimiento» (*Bewegungsentwurf*) haciendo del significado intencional algo ambiguo; y, por último, el tercer modo intenta dar cuenta de la unidad de nuestra vida y, como consecuencia, de la unidad del mundo.

No obstante, antes de pasar a describir los distintos modos o tratamientos de la intencionalidad desde la perspectiva merleau-pontyana, se hace necesario nombrar — aunque de forma resumida— el «*a priori* de correlación» husserliano, el cual es el principio de la relación intencional entre mundo y el sujeto, a saber, cómo *aparecen* las cosas en nuestra conciencia, cómo se le dan. Este *a priori* husserliano aparece en el §48 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹⁸⁴, el cual pone de manifiesto la correlación existente entre el mundo y los distintos modos subjetivos que tiene éste de darse a la conciencia, hay una correlación de todos sus aspectos en el darse a la conciencia: «prestamos atención a la correlación que se halla en el cambio mismo entre *verse* y *verse como tal*, (...) observamos el cambio de validez de la intencionalidad que transcurre entre los yo-sujetos y en su comunitarización»¹⁸⁵. Lo que se da es el “fenómeno” que está regido bajo una condición de posibilidad que se

¹⁸² *Ibid.*, p.820.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 669.

¹⁸⁴ Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 206.

denomina *a priori* de correlación que nos muestra algo con un sentido, con unos rasgos característicos que son *suyos*, esto es lo que directamente comparecerá ante la conciencia. Sin embargo, no se *aparecerán* todos sus rasgos ya que no se nos da como algo completamente terminado, acabado sino como algo inagotable, incompleto. «Un fenómeno, en definitiva, está sostenido y atravesado por un límite intrínseco que (...) salvaguarda su riqueza y marca una reserva en el corazón del fenómeno»¹⁸⁶. Esta correlación se nos presenta en términos eidéticos puesto que se refiere a la correlación de un fenómeno considerado como un ente trascendente y los modos subjetivos que tiene de *darse* a la conciencia, en sus diversas *apariciones*¹⁸⁷.

Esta correlación pone de manifiesto la no existencia del sujeto fuera de esa relación con el fenómeno, fuera de las apariciones a través de las cuales se nos perfila el propio fenómeno. Como expresa Renaud Barbaras, «en realidad, él es esa relación misma, ya que un sujeto que no fuese todo él manifestación de lo trascendente no sería en absoluto»¹⁸⁸, ese fenómeno se nos aparece mediante *escorzos* o perfiles que tendrá como conclusión que el mismo sujeto no constituirá el mundo de manera subjetiva ya que éste excluye cualquier tipo de subjetivización, esta será la tarea por cumplir de este *a priori* de correlación. Éste se considera un punto de inflexión para el pensamiento merleau-pontyano puesto que el sujeto no hace aparecer al mundo, como nos deja entrever la filosofía husserliana, sino que el mundo es algo ya *dado* al sujeto, está siempre de su lado. Esto subraya el punto conflictivo que presenta este *a priori*: pensar el ser del sujeto de manera que «pertenezca al mundo que él constituye y exista también del modo en que existen los otros entes intramundanos, de manera que en él se conjuguen o se crucen la univocidad y la equivocidad del ente»¹⁸⁹. Hay una problemática, a la luz de la correlación, que es la difícil pertenencia de la conciencia al mundo que ella misma hace aparece, hay por lo tanto una gran escisión entre lo real y lo absoluto, entre conciencia mundana y conciencia trascendental¹⁹⁰. Desde esta situación partirá la respuesta merleau-pontyana aportando su propio punto de vista: el mundo envolverá al sujeto al mismo tiempo que este sujeto se verá envuelto por el mundo.

A. Intencionalidad afectiva: Merleau-Ponty y Max Scheler

La filosofía de Max Scheler proporcionó a nuestro autor las bases para poder desarrollar las intuiciones despiertas en él por la lectura de *Ser y tener* de Gabriel Marcel. Al igual

¹⁸⁶ Escudero Pérez, Alejandro. “Del comportamiento y el fenómeno: el *a priori* de correlación”, *Endoxa*, 25, 2010, p. 245.

¹⁸⁷ «La primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones Lógicas* alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación» (Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, *op.cit.*, p. 208).

¹⁸⁸ Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013, p. 38.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.40.

¹⁹⁰ «Así, pues, *por una parte, sería la conciencia lo absoluto*, en que se constituye todo lo trascendente o, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, *por otra parte, sería la conciencia un proceso real en sentido estricto subordinado dentro del mundo. ¿Cómo se concilia esto?»* (Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, *op.cit.*, p.125).

que elaboró una redacción de su crítica a los prejuicios clásicos en su *Phénoménologie de la perception*, Max Scheler en su obra *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* trata el prejuicio clásico de la separación entre razón y sensibilidad puesto que esto supone relegar al ámbito de la sensibilidad aquellos aspectos que no se consideran racionales, relegar a este ámbito aquello que no es razón. Para dar cuenta de esto recurre a Pascal apoyándose en la célebre cita «el corazón tiene razones que la razón no entiende»¹⁹¹. Estas razones del corazón Scheler las denomina «valores» que tienen como propósito la ampliación de la esfera de la racionalidad¹⁹².

Este camino comienza con la distinción entre «percepción afectiva»¹⁹³, esto es, el *sentir intencional de algo* y los demás estados sentimentales, ésta es de gran importancia puesto que entre los sentimientos hay una gran mayoría que no pueden clasificarse verdaderamente como un percibir afectivo, dado que en éstos no se presenta ningún valor. Estos son los que Max Scheler denomina «estados sentimentales», de ahí que no halla una distinción de carácter excluyente entre un percibir “afectivo” y los sentimientos, sino simplemente entre el percibir y los estados sentimentales que son caracterizados como meros *estados*. En esta distinción, la clave se encuentra en la noción de intencionalidad, pues estos *estados* se denominan de esta manera debido a la ausencia de “intención” que se haya en ellos, bien sea de carácter afectivo o teórico. «Los estados sentimentales son no intencionales; son algo así como sentimientos ciegos, tales como la ira, la angustia..., que son quizás los que más logran llamar la atención en nuestra vida cotidiana»¹⁹⁴. En contraste con ellos, el percibir afectivo es intencional, aunque sean también considerados como sentimientos, no son tan habituales, esto es, son más difíciles de describir y de ubicar. El objeto intencional que se encuentra en éstos es el *valor* que hace que estos sentimientos ya no sean categorizados como “ciegos”, sino que intuyen el valor, hablando metafóricamente, en cierto sentido lo “ven”. Esto es lo que enfatiza el propio Scheler cuando expresa que el sentir es intencional entendiéndolo de un modo más técnico como un percibir afectivo.

Este percibir afectivo es considerado como una vivencia subjetiva en la que se puede dar un valor que es objetivo. Al tratar de la posible subjetividad de los valores «esta tesis puede significar que es *propia* de todos los valores, esencial y necesariamente, una especie de “conciencia de algo” por la cual nos son dados, a saber: la “percepción afectiva”»¹⁹⁵. Asimismo, el propio autor defiende que este percibir afectivo tiene su

¹⁹¹ Pascal, Blaise. *Pensamientos*, trad. Carlos R. De Dampierre, Madrid, RBA, 2014, p. 478.

¹⁹² Lo que Pascal quiere decir cuando expresa esta aseveración, según Scheler, es que «hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón”; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero este tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos “objetivos” y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico» (Scheler, Max. *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001, p. 357).

¹⁹³ La propuesta de H. Rodríguez es *percepción sentimental*, pero dado el ámbito en el que nos estamos moviendo, así como, la connotación técnica con que tomamos este término, preferimos como muchos traductores y especialistas de Scheler introducir y traducir esta percepción por *percibir afectivo*.

¹⁹⁴ Fernández Beites, Paula. “Razón afectiva y valores: más allá del subjetivismo y del objetivismo”, *Anuario Filosófico*, 45, 2012, p. 45.

¹⁹⁵ Scheler, Max. *op.cit.*, p. 367.

objeto —que es el *valor*— en el mismo sentido en que la razón contiene y se refiere a su objeto teórico.

El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la “representación” y su “objeto”, es decir, una relación intencional. La percepción afectiva no está aquí *unida exteriormente* a un objeto de manera inmediata o por medio de una representación (...) sino que el percibir afectivo se dirige, *primariamente*, a una clase propia de objetos: a saber, los *valores*¹⁹⁶

Esta intencionalidad del sentir viene reforzada por el propio autor con la introducción del término sentir-de (*Fühlen von*) que introduce un paralelismo implícito entre este sentir-de y la caracterización de la percepción puesto que esta siempre es un percibir algo, una percepción-de. Situados en el ámbito teórico, «la percepción tiene un objeto que es la casa y esto se refleja lingüísticamente, pues decimos percepción-de-la casa. Exactamente en el mismo sentido, el sentir es el sentir-de-la belleza»¹⁹⁷. Por lo tanto, el sentir siempre es un sentir intencional, siempre nos referimos a un objeto de este sentir puesto que sentimos algo. Esta apertura intencional del sentir es considerada como un modo de conocimiento, un conocer considerado no teórico, sino que se propone como una razón ampliada, elongada (*raison élargie*) que propone la fenomenología, la cual puede ser también considerada como razón afectiva.

Teniendo como base este percibir afectivo scheleriano y el carácter intencionalidad del mismo, podemos apreciar que Merleau-Ponty a lo largo de sus escritos no considere a la percepción como única entrada, sino simplemente como una entrada privilegiada en una dimensión integral como es el ser humano o el mundo. Podemos llegar a afirmar que la percepción es, en palabras de Saint-Aubert, «lo que el filósofo afirmaría más tarde sobre la sexualidad, entendiendo ésta como coextensiva con el hombre, como una dimensión fuera de la cual nada permanece»¹⁹⁸. El autor optó por la explicación y descripción de la vida perceptiva antes de adentrarse en la vida deseante, el estudio de esta última, aunque no aparece explícitamente en la *Phénoménologie de la perception*, los estudios sobre la sexualidad avanzan o entregan lo esencial del tratamiento que el propio autor tenía en mente.

Como hemos visto, Max Scheler le ofrece a Merleau-Ponty una apertura de la significación epistemológica tanto de la percepción como de la intencionalidad puesto que los sentimientos, los actos y, en general, el sentir, tienen un carácter intencional que es irreductible a la objetividad y, sin embargo, están grávidos de sentido. Mantiene su unidad ante la estrechez unívoca que evoca el tratamiento objetivo de la percepción y de los objetos de la misma. El primer uso que hace nuestro autor de la intencionalidad se ubica en su ensayo de 1935 titulado como hemos comentado *Christianisme et ressentiment*, este uso fue para dar cuenta y sentido a la vida afectiva, artística y religiosa. Tomando el uso scheleriano de intencionalidad, Merleau-Ponty descubrió los propios elementos que se encontraban fuera del estudio epistemológico del

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 359.

¹⁹⁷ Fernández Beites, Paula. *art.cit.*, p. 46.

¹⁹⁸ Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2005., p.102.

conocimiento y de su estricto dominio y que estaban estrechamente relacionados con el ámbito del deseo¹⁹⁹.

Scheler reconoce una intencionalidad propiamente originaria, afectiva o emocional que se dirige a aquellos elementos que le son inaccesibles a la intencionalidad intelectual ya que no todas las esencias pueden considerarse universales, muchas son «alógicas», esto es, son valores morales con contenido que no nos son dadas de un modo originario. Este será el enfoque intencional que seducirá a Merleau-Ponty y el que defenderá en su crítica a la tradición idealista que —en palabras del autor— «reduce todo esto que es espiritual a la inteligencia. Que haya en la vida emocional intencionalidades (...) es lo que ya no vemos»²⁰⁰. Esta tradición en vez de explorar toda la vida emocional en todas sus modalidades, sólo se queda en la superficie, analizando esa vida emocional del hombre en términos de una filosofía del resentimiento que «explica *reduciendo*. Se asiste a las reducciones sistemáticas en la teoría de la vida, en la teoría de los sentimientos o en la teoría del conocimiento más que en la moral»²⁰¹. Como se puede apreciar cuando la filosofía kantiana aísla el bien del amor pues el primero debe ser un ser formal que tiene como consecuencia el vaciamiento del contenido personal de la moralidad. A partir de esta visión, Merleau-Ponty, en 1935, se propone estudiar la vida perceptiva, la cual tendrá como propósito el poder liberar la percepción del otro y encontrar en ese ámbito los primeros trazos de un comercio con el mundo, el valor de la promesa entre individuos, así como el amor interpersonal. Aquí se abrirá hacia una descripción de la conciencia como un posible depósito de estados cognitivos o afectivos, «una pantalla de proyección donde las ideas y los afectos se desplazan en otras tantas impresiones cerradas sobre sí mismas»²⁰². Esta inclusión de la intencionalidad afectiva en su planteamiento supondrá un acceso a la percepción del otro que se expresa cuando, como explicita Renaud Barbaras, «aborda la cuestión del otro, no desde el *cogito*, sino desde una corriente psíquica “indiferenciada”, que se realiza en una evidencia emocional y que precede a las diferencias subjetivas»²⁰³. La percepción nos arranca de nosotros mismos, nos arranca de nuestro subjetivismo haciéndonos presentes de manera irremediable a lo percibido, la percepción del otro nos permite incorporarnos a otra existencia distinta de la mía.

Esta concepción se ilustra, por ejemplo, en el amor interpersonal. En la experiencia que tenemos de él nos damos cuenta de que su propio objeto es intencional, lo que nos permitirá acceder al punto de vista del otro, al punto de vista de nuestro ser amado. El

¹⁹⁹ «La intencionalidad de las emociones tiene el carácter especial de no poder expresarse en significados intelectuales. El contenido hacia el que tienden no puede ser determinado por la inteligencia» (P1, p. 19) Asimismo, como complemento de la interpretación merleau-pontyana de la empresa scheleriana en sus *Cursos sobre la psicología del niño* expresa lo siguiente: «La empresa de Scheler (...) es el intento de introducir en la filosofía un análisis que ya no se ocuparía sólo del conocimiento, sino de la “lógica del corazón” de la que habla Pascal, que Scheler define como intencionalidad emocional, y original en relación con la intencionalidad del conocimiento» (PPE, p. 421).

²⁰⁰ P1, p. 21.

²⁰¹ *Ibid.*, p.22.

²⁰² Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, op.cit., p.106.

²⁰³ Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J.Millon, 1991, p. 52.

cual se convierte en algo tan real, tan efectivo como nosotros mismos, se convierte de un ser en-relación con el yo que ama, a un *para-nosotros*. La unión que se produce entre ambos sujetos no se considera “fusión” sino simplemente “vinculación”, una vinculación de personas que no llegan a borrar su individualidad e independencia. Por ello, el amor no es considerado como un estado puro de la conciencia sino como acto orientado que tiene un sentido, a saber, que tiene un carácter intencional²⁰⁴. Esta caracterización intencional del amor contra el amor entendido como estado afectivo por el pensamiento empirista e idealista supone la siguiente afirmación merleau-pontyana: «la esencia del amor está olvidada. Porque no se ve más en ella que un estado afectivo»²⁰⁵. Donde la noción de «carne» (*chair*) ocupará el centro de las explicaciones de los textos de finales de los años cuarenta basados en el amor y del deseo y en un nuevo confrontamiento renovado contra el fracaso (*échec*) del deseo sartreano.

B. «Intencionalidad motriz»

Enraizando este enfoque afectivo de la intencionalidad se muestra la disconformidad de Merleau-Ponty con la noción de intencionalidad husserliana como se aprecia en la *Phénoménologie de la perception* donde seguía mostrando tal diferencia con respecto a ese enfoque²⁰⁶. Desde su primer intento de formulación. Merleau-Ponty retrata y rescata la intencionalidad motriz a través del análisis del caso Schneider, el cual implica el intento de descripción y caracterización de la motricidad y la espacialidad del propio cuerpo. Se apunta (*vise*) al objeto mediante movimientos, intenciones motrices, «sin necesidad de representárselo efectivamente (por ejemplo, cuando imaginamos el espacio detrás de nosotros, es una especie de identificación del cuerpo con una impresión global: apuntamos al espacio sin representarlo intelectualmente»²⁰⁷. Así, también la imaginación dependerá de este tipo planteamiento, de considerar de manera precisa lo dado a través tanto de la intencionalidad motriz como afectiva.

Retomando el caso Schneider, Merleau-Ponty se plantea que la misma patología nos presenta un “conocimiento” intermedio, aquel que se deja ver entre el movimiento concebido en tercera persona y el pensamiento de dicho movimiento representado intelectualmente, así como la ejecución por parte de Schneider de un movimiento

²⁰⁴ «El empirismo y el idealismo subjetivo interpretan la conciencia como un compuesto de impresiones. Estas filosofías “patéticas” niegan que un contenido de la conciencia pueda tener naturalmente un *sentido*; la conciencia está formada por estados que reciben secundariamente un significado, espacial, por ejemplo, mediante la asociación de ideas. El amor, el odio, la simpatía ya no serán actos orientados, sino estados de placer o dolor cerrados en sí mismos, *acompañados*, como dice Spinoza, sólo por la idea de una causa externa» (P1, pp.22-23). Merleau-Ponty rechaza este planteamiento, siguiendo la línea scheleriana, pues estos “estados de placer o de dolor” son actos orientados, tiene en sí mismos un carácter intencional, son un «sentir-de». Tanto el empirismo como el idealismo, aunque se hayan considerado dos corrientes opuestas, han avanzado de manera conjunta en la bipartición del ser humano en dos partes, una pasiva y otra activa, que no se comunican. Esto va en contra del pensamiento “antropológico” merleau-pontyano.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁰⁶ Como anota Emmanuel de Saint-Aubert «recordando que el *Avant-propos* fue compuesto en último lugar, observamos que la *Phénoménologie de la perception* no habla de intencionalidad antes del capítulo dedicado a “La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad”» (Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, *op.cit.*, p.131).

²⁰⁷ PPE, p.226.

concreto y no de un movimiento abstracto²⁰⁸. Lo que se halla entre ellos es captado por el propio cuerpo como un poder motriz, pues a Schneider no le falta ni motricidad ni pensamiento, sino que no hay un pensamiento de mover cierto miembro y considerar a ambos desde fuera. Al contrario, es el cuerpo quien capta esa intención motriz antes de que se ponga de manifiesto, antes de que se lleva a cabo actualmente. Esto es considerado por el propio autor como *anticipación* que se realiza en el propio cuerpo, como «proyecto motor» (*Bewegungsentwurf*): «lo que se halla en el sujeto normal es que todo movimiento tiene un *fondo* y que movimiento y fondo son dos momentos de una totalidad»²⁰⁹. Esto implica que se pueda establecer una diferencia entre el movimiento concreto y abstracto, donde el fondo del primero es el mundo ya *dado* y el fondo del segundo es el mundo construido. Merleau-Ponty, no obstante, no se queda sólo con esta traducción de *Bewegungsentwurf*, sino que, en otro contexto significativo completamente diferente al expuesto, traduce dicho término por «intención de movimiento»; más concretamente en la respuesta dada al planteamiento de Liepmann referida a la alternativa entre conciencia y cuerpo.

La respuesta a Liepmann se halla dirigida al acto concreto del movimiento o gesto de la mano que se levanta hacia el objeto, el cual contendrá una referencia implícita al mismo, no como representación sino tomando éste como algo al que nos proyectamos o dirigimos. Como dice Merleau-Ponty, no es fácil expresar lo que es la intencionalidad pura —tal y como defiende Liepmann— de la representación del mundo percibido que está contribuyendo a constituir. Cuando el propio Liepmann intenta dar cuenta de que en la conducta del sujeto se halla la *representación* de la acción, esa preparación “ideatoria” de la acción se encuentra ante un callejón que no tiene salida debido a su planteamiento de la intencionalidad motriz que pone de manifiesto la relación entre conciencia-cuerpo-mundo. Esto mismo se aprecia en el caso examinado en el que el sujeto de Liepmann (“el Consejero del Estado”) ha retenido toda fórmula de movimiento como representación, pero al hallarse su mano derecha impedida, no puede moverse pues no se halla dentro de una esfera de la acción. Se llega a la conclusión de que, aunque conserve todo un aparato que es comunicable para otros sujetos en la acción, le falta poder conducir su mano derecha a la realización del plan establecido en la acción; pero esto no es expresable, no se puede considerar un saber en sí. Al contrario, sino que se debe concebir como una posibilidad de carácter práctico determinada, una posibilidad de nuestro propio cuerpo.

En último término, en la explicación del movimiento dada por Liepmann «se recurre una vez más a la alternativa de la conciencia y el cuerpo que creíamos superada con la noción de *Bewegungsentwurf* (...) el caso del Consejero de Estado se vuelve inteligible porque habrá que referir sus perturbaciones o bien a la preparación ideal del movimiento o a alguna deficiencia del automatismo»²¹⁰. Por lo tanto, sólo se podrá comprender la apraxia que se halla en este supuesto por la comprensión de que el

²⁰⁸ Cf. PHP, p. 806.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp.790-791. Donde este *fondo* no es considerado como una representación o ligado externamente mediante leyes de asociación, sino que es inmanente al propio movimiento. Él lo anima y lo lleva en cada momento.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 821.

movimiento que se quiera hacer pueda ser anticipado, sin caer en una caracterización representacionalista del mismo. Esto sólo será posible si la conciencia deja de ser algo separado del mundo ya que se la tiene que pro-poner en el mismo para llegar a concebirla como referencia del objeto, como *ser-en-el-mundo* y esto sólo será posible si el cuerpo llega a ser caracterizado como vehículo de ese *ser-en-el-mundo*. El problema de la intencionalidad entendida como motricidad cesará en cuanto se deje de distinguir entre el cuerpo como máquina, entendido como un mecanismo y la conciencia como *dada* a sí misma. Dado esto el movimiento podrá ser comprendido gracias al poder de incorporación corporal, pues mover el cuerpo «es apuntar a través del mismo hacia las cosas, es dejarle que responda a la solicitación que éstas ejercen en él sin representación alguna»²¹¹. Por ello, se puede hablar de una familiaridad implícita, tácita en relación con las cosas, lugares que hayan sido desvelados por la motricidad corporal, pues en palabras de L. Umbelino, «tal familiaridad desvela objetos, lugares y cuerpos como “polos” de acción»²¹².

Por lo tanto, Merleau-Ponty plantea aquí una cierta ambigüedad en la traducción y el uso del término *Bewegungsentwurf*, pues puede tener dos significados posibles dependiendo del uso más literal o usual que le queramos dar. Por lo tanto, la *Phénoménologie de la perception* conjuga o manifiesta de distintas maneras una verdadera cristalización de sentido que va desde una «intención de movimiento», pasando por un «proyecto motor», hasta llegar a la «intencionalidad motriz». Dicha intencionalidad es cuanto menos husserliana puesto que tanto los datos kinestésicos como sensoriales son, a veces —según Husserl— interpretados en términos de intencionalidad, pero no una idea de una intencionalidad específicamente motriz. Esta intencionalidad motriz muestra que no está relegada al ámbito de la conciencia, no concibe a la motricidad como su sirviente, en el sentido en que gracias a ella podemos transportar nuestro cuerpo a un punto del espacio que ya nos habíamos representado. Pero esta exigencia ¿no le llevará a disolver la intencionalidad en el campo de la motricidad? La respuesta se encuentra dada en la misma exposición, Merleau-Ponty lleva aún más lejos el paso de un «yo pienso» a un «yo puedo» pues, como sugiere S. Aubert, «se lleva en el paso insensible del “yo puedo” al “yo me muevo”, de la intencionalidad al automovimiento efectivo»²¹³. El movimiento será considerado, por tanto, como una forma específica que tenemos de relacionarnos con los objetos, con el mundo que no suprime la diversidad de los contenidos que se hallan en ellos. Esta intencionalidad motriz orienta estos contenidos dados, gracias al movimiento corporal, hacia una unidad intersensorial del mundo que marcará la concepción del ser humano no como conciencia sino como existencia. Asimismo, esta lectura de lo intencional como lo motriz seguirá marcando el pensamiento y la escritura del propio Merleau-Ponty a partir de 1950, hasta llegar a su planteamiento intersubjetivo dado en clave corporal: realiza una transición entre el cuerpo-a al cuerpo yo-otro.

²¹¹ *Ibid.*, p. 822.

²¹² Umbelino, Luís António. “Filosofia do corpo e inventario da dor (II). Anonimato, alteridade e relação *intercorporal* segundo M. Merleau-Ponty”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 52, 2017, p. 296.

²¹³ Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, *op.cit.*, p. 136.

C. Intencionalidad operante

En la *Phénoménologie de la perception* aparece un último intento del autor de dar cuenta de la unidad de la propia vida del individuo y, como consecuencia de ello, la unidad del mundo. Intenta ir más allá de la intencionalidad de acto husserliano, aunque la explicación merleau-pontyana nos resulta un tanto ambigua:

En el lenguaje husserliano, más allá de la “intencionalidad de acto” que es la conciencia tética del objeto, y que convierte a éste en idea, debemos reconocer una intencionalidad “operante” que hace posible lo anterior y que es lo que Heidegger llama trascendencia²¹⁴

Este pequeño fragmento nos muestra el reconocimiento por parte de Merleau-Ponty de una intencionalidad que intenta ir más allá de la intencionalidad husserliana, invocando un aspecto crucial de la filosofía heideggeriana como es la trascendencia. Esta intencionalidad se encuentra por debajo de las representaciones y le da o presta — como pasaba en la intencionalidad motriz o en el movimiento de la existencia— una cierta trascendencia. Hace referencia al vínculo antipredicativo, preteórico corporal que mantiene el sujeto con el mundo pues el sujeto se halla enraizado en el mundo antes de que se predique cualquier relación sobre él, se encuentra antes de toda teorización del mismo por el simple hecho de que se concibe como sujeto corporal, como una conciencia encarnada. Por lo tanto, este vínculo originario que mantiene el sujeto con el mundo no se le dará este último de manera total, sino parcial pues no existe una experiencia total del mundo por parte del sujeto.

El primer encuentro de Merleau-Ponty con la noción de *Fungierende Intentionalität* (intencionalidad operante) fue en 1939 tras la lectura de un artículo de Fink titulado *Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserl*. En este artículo, Fink sólo dedica unas pocas líneas a tratar la «intencionalidad operante», en las últimas páginas que se hallan dedicadas a la analítica intencional. Pues lo que, como apunta S. Aubert, «Fink intenta mostrar es que el análisis intencional no desmiembra los datos ya presentes, sino que tiene la tarea de sacar a la luz el funcionamiento de la intencionalidad operante, es decir, la “función viva” de las conciencias»²¹⁵. En último término, se trata de poder lograr que la propia «reflexión radical» pueda ser capaz de fracturar aquella unidad implícita en cada acto para cuestionar de manera metódica las intencionalidades que se hallan implícitas y son formadoras de sentido. Fink resume esta idea de la siguiente manera: «no se puede volver de lo percibido a lo que es perceptible»²¹⁶. A saber, el propósito de Fink estriba en que hay que llegar hasta la conciencia donadora de sentido, pasando por cada uno de los modos de conciencia que establece con los otros, por ejemplo: la imaginación que accede a un recuerdo. Donde esta conciencia donadora de sentido es la conciencia-de masiva que produce un «desvelamiento de estos modos de conciencia con sentido, pero disimulados en su resultado (...) y esto ha de ser tarea del

²¹⁴ PHP, p. 1122.

²¹⁵ Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, op.cit., pp. 142-143.

²¹⁶ *Ibid.*, p.143.

análisis intencional, análisis cuyo tema es la intencionalidad operante, función productora de sentidos de la conciencia»²¹⁷.

Esta propuesta dada por Fink, Merleau-Ponty la recoge y trata de recomponerla para intentar dar cuenta de la unión *latente* entre el sujeto y el mundo pues la fenomenología se ocupa del terreno confuso de la experiencia. Donde el adjetivo confuso proviene de la lectura de Descartes por parte del propio autor, donde el primero afirmaba que la comprensión del orden en que se nos dan los fenómenos es de naturaleza confusa, se hallan en una confusión inextricable. Partiendo de este escenario, la descripción del fenomenólogo se sitúa «en la observación continuada que se da entre el sujeto y los otros, entre mi pensamiento y la palabra (...) lo que supone el rechazo metódico de las explicaciones porque destruyen la mezcla (*mélange*) de la que estamos hechos»²¹⁸. Tanto la vida cognoscitiva como la vida perceptiva están animadas desde lo más profundo por una intencionalidad, donde se da una reciprocidad entre la actividad y pasividad de nuestra relación con los objetos y con el ser.

Por lo tanto, la intencionalidad operante se puede afirmar que es más originaria que la propiamente representativa puesto que se origina o emana del cuerpo vivido, el cual no es un objeto más para el *cogito*, sino que se relaciona con un “yo puedo”. «Nuestro cuerpo es un sistema de significaciones vividas cuya meta es el equilibrio»²¹⁹, dado que el cuerpo es considerado como el centro de toda acción —sea real o virtual— puede dirigirse hacia sí mismo o hacia el exterior porque es considerado como “proyecto” motor y “punto cero” u origen de todos nuestro movimientos y proyectos que serán considerados como un modo de poder estructurar su propio entorno. Con ello se puede afirmar que el propio cuerpo puede ser considerado como una intencionalidad original, como una manera de poder referirse a las cosas distinta de la intelección. Esta manera de referirse al mundo tiene como exigencia que éste se le presente como un sistema abierto de cosas hacia el cual el sujeto pueda proyectarse. Este es el rasgo distintivo que contiene en referencia con la intencionalidad tética puesto que la intencionalidad operante «toma explícitamente posición después de haber considerado diversas posiciones»²²⁰.

De esto se desprende que esta relación sujeto-mundo dada de manera intencional tenga como rasgo característico que, antes de que el sujeto tome posición, *hay* una relación entre él y el mundo que se encuentra en ciernes, pues éste se nos aparece «como un horizonte latente de nuestra experiencia presente»²²¹ pero, a la vez, formadora de sentido. Asimismo, el mundo no sólo no está dado, sino que nada aparecerá ante quien siga concibiendo las sensaciones como simples pasividades ya que la percepción no es un objeto presente ante mí considerado como un término a conocer²²². La fórmula, por tanto, que propone Merleau-Ponty es retomar la denominada «intención total» con el fin de poder satisfacer tanto la perspectiva fenomenológica como existencial del

²¹⁷ Arias García, Benito. “La intencionalidad operante en Merleau-Ponty”, *Contrastes*, II, 1997, p. 9.

²¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*, París, Gallimard, 2001, p. 306 [a partir de ahora S]

²¹⁹ PHP, p. 838.

²²⁰ Ralón de Walton, Graciela. “La experiencia de la verdad en Merleau-Ponty”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 28-29, 1992, p.115.

²²¹ PHP, p. 772.

²²² *Ibid.*, p. 1019.

sujeto que desborda cualquier intelección. A saber, entendiendo como tal «intención total» la no sistematización objetiva del ente, sino «las múltiples facetas del proyecto de mundo supuesto en el ejercicio de la razón, los diversos modos en que la conciencia no cesa de dirigirse a un mundo, en suma: la facticidad»²²³.

Por lo tanto, el proyecto e inclusión de esta intencionalidad en el planteamiento merleau-pontyano es un reclamo, como ya aparece en el *Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception* de una «fenomenología de la génesis»²²⁴. Esta intencionalidad se distinguirá de la mera intelección en que no se limitará al examen de verdades o naturalezas inmutables. Pues, como hemos comentado, la «intención total» será aquella que apunta a la atención que no estará situada ni bajo el orden de la finalidad ni bajo el orden de la idea. Captar o aprehender un significado y poder configurarse con él consistirá en captar la intención dada en él y poder participar en ella, como expresa S. Aubert, «formar un único compromiso afectivo-cognitivo, corporal y espiritual»²²⁵. Esto es, la comprensión no será considerada como el reconocimiento en la cosa de esto que nosotros ya habíamos proyectado, ni tampoco la reordenación de aquello que opera sin el sujeto. Tanto en el idealismo como en el realismo, la relación compleja activo-pasivo no está *dada*, no se toma en cuenta. En definitiva, a partir de esta reflexión y descripción merleau-pontyana de la intencionalidad se reconoce la “conquista” del hallazgo de una unidad funcional en el cuerpo vivido. Esto se logra gracias al desplazamiento de la conciencia sobre el cuerpo vivido y la utilización de intencionalidad para la búsqueda de unión funcional vital²²⁶.

1.4.3. El carácter «anónimo» de la percepción y la «no-coincidencia» con la cosa

Esta búsqueda de la unión funcional vital también se hará “visible” en la experiencia de la cosa, la cual reposará sobre el fondo impersonal del mundo y del cuerpo, pues no hay una plena coincidencia entre el cuerpo que percibe y la cosa que se nos presenta, hay una especie de «disensión» (*écart*) entre ellas. Esta «disensión», «no-coincidencia» es la referencia al sustrato originario de la propia realidad, todo cuanto existe está revestido por esta trascendencia pues en sí mismo será concebido como una fuente de significación diferenciada²²⁷. Cualquier identidad que se quiera imponer cuestionable acepta que esta no-coincidencia o «coincidencia lejana» es característica en todo proceso perceptivo o cognoscitivo y el intento de llegar a la coincidencia se quedaría

²²³ Arias García, Benito. “La intencionalidad operante en Merleau-Ponty”, *art.cit.* p.14.

²²⁴ «La intencionalidad operante aquella que realiza la unidad natural y antipredicativa del mundo y de nuestra vida, que aparece en nuestros deseos, evaluaciones (...) más claramente que en el pensamiento objetivo» (PHP, p. 669).

²²⁵ Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, *op.cit.*, p.151.

²²⁶ «La primera vía conduce al cuerpo operante, a la *carne (chair)*; la segunda renuncia al ilusionismo de una función central para la magia de las paradojas de la carne y de sus *empiétements*» (*Ibid.*, p. 153).

²²⁷ «Es necesario que la disensión (*écart*) sin la cual la experiencia de la cosa o del pasado se reduciría a cero, esté tan abierta a la cosa misma, al pasado mismo, como entra en su definición [...] Lo que hay no es una coincidencia de principio o presunta y una no coincidencia de hecho, (...), sino una no coincidencia privativa, una coincidencia lejana» (VI, p. 1751).

solo en un anhelo. Con esta pretensión y/o afirmación de una no-coincidencia hay que advertir que sería absurdo concebir este proceso como total puesto que no se trata de una estructura adecuacionista dentro del proceso perceptivo, la percepción no se adecúa a las cosas mediante una aplicación de una serie de leyes ya intrínsecas en la realidad y en nosotros mismos. Las cosas se nos presentan opacas, en un horizonte de diferenciación respecto al sujeto percipiente que se encuentra en el sustrato de un mundo pre-personal. Al igual que el cuerpo habitual garantizaba las existencias particulares, el mundo será el horizonte que garantizará la unidad de las cosas mismas.

El sentido de la cosa percibida reposará sobre, en palabras de Josep María Bech, «una deformación, sin duda sistemática, de nuestro universo de experiencia. Toda percepción es únicamente percepción de algo, si es también la impercepción relativa de un horizonte a los cuales implica»²²⁸. Por lo tanto, la conciencia perceptiva no sigue, por tanto, el modelo de la adecuación, sino que es descrita como indirecta gracias a la noción de «horizonte»²²⁹, el cual hace presente una presencia lateral de la cosa misma. La percepción es percepción de algo sólo porque es impercepción dentro de un horizonte, lo que denota su relato continuo.

Por lo tanto, la descripción merleau-potyana de la sensación y percepción, respectivamente, resulta clave para este enfoque. En primer lugar, sensación es algo que directamente afecta y la vivencia que puede tener el sujeto de un estado de sí mismo. Este fenómeno (afectación y vivencia de uno mismo) nos será *dado* gracias a una estructura puesto que esta sensación está compuesta por “apariencias sensibles”, a saber, cuando percibo una bufanda de color rojo, solamente podré remitir el color rojo a ella si se logra tener en cuenta los juegos de luz que consiguen atravesar dicho fondo que es la bufanda en sí. Por lo tanto, esa “apariencia sensible” que será el color rojo sólo se nos dará como un elemento de una configuración espacial. En definitiva, la sensación entendida como estructura y como algo que se le da al propio sujeto, no mediante la articulación de propiedades desde el exterior, sino como un “horizonte de sentido” que es referida al mundo.

Por otro lado, la percepción se nos presenta con un halo de generalidad, se ejecuta «cuando yo veo el azul del cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas»²³⁰. La sensación se nos propone como una reconstrucción pues esta misma noción supone una historia previa en quien siente y será la percepción la que me situará en una situación ya *dada*²³¹. Podemos *ver* el azul

²²⁸ Bech, Josep Maria. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento, op.cit.*, p. 47.

²²⁹ Merleau-Ponty presenta esta noción de horizonte de la siguiente manera: «la trascendencia pura, sin máscara óptica, aquello que está ahí sin ser objeto» (Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible suivi Notes de travail*, París, Gallimard, 1964, p.278 [a partir de ahora VINT]). Asimismo, Josep Maria Bech precisa aún más esta definición añadiendo que este horizonte es entendido como «textura primordial a la que la percepción y el pensamiento deben su existencia» (Bech, Josep Maria. *op.cit.*, p. 40). Esta noción posibilitará el avance de la percepción de manera indefinida gracias a la existencia de un “horizonte interior” que se nos presentará gracias a la profundidad, así como un “horizonte exterior” que indica la dirección explicitada en su contexto.

²³⁰ PHP, p. 905.

²³¹ «Previo al conocimiento del objeto hay una experiencia vivida que debe darse a un nivel preconsciente» (Gordillo Valdés, Lourdes. “El momento existencial del Cuerpo en Merleau-Ponty”, *Daimon*, 20, 2000, p. 79).

del cielo porque somos *sensibles* a los colores mientras que actos o decisiones personales, como consagrar la vida a las matemáticas, es propiamente una situación o proyecto que el propio sujeto ha decidido llevar a cabo. Ambos ejemplos ilustran la observación merleau-pontyana de la percepción como punto de partido de un proceso de despersonalización: «si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, debería decir que *se (l'on)* percibe en mí y no que yo percibo. Toda sensación comporta un germen de despersonalización»²³².

Por lo tanto, la percepción, en primer lugar, se da por el cuerpo y, después en una conciencia actual que se encuentra sedimentada en unos poderes propiamente corporales: «El cuerpo aparece en una primera capa como anónimo en medio de una generalidad, pero dotado ya de una intencionalidad llena de sentido»²³³. El cuerpo no me pertenece del todo, los actos que él mismo realiza no se pueden denominar en sentido estricto como *suyos*, así como no tendremos plena conciencia de algunos actos como pueden ser el nacimiento o la muerte²³⁴. Este tipo de actos ilustran o expresan una forma del yo natural, aquel que se halla debajo de la capa perceptiva puesto que la percepción se ocupa del yo consciente, aquel que duda, elige, ve, etc., que forma parte de la experiencia originaria de sujeto en la relación con el mundo tomado en general. De ahí que se pueda añadir que el sujeto no siempre se experimenta como el verdadero sujeto de la percepción y se pueda hablar de la existencia o la pro-posición de otro yo que no soy yo mismo, el cual está en el mundo.

Considerando este sustrato anónimo tanto de la sensación como de la percepción, cabe ampliar que la sensación sólo podrá ser descrita como anónima si ella misma es considerada como parcial. A saber, el sujeto que ve y toca, que ve el rojo de la bufanda y la toca no será él mismo puesto que el mundo visible y el mundo tangible no pueden ser considerados como el mundo en general, no son el “mundo” propiamente dicho. Cuando veo esta bufanda espero algo más de lo que actualmente estoy experimentando, esta experiencia da cuenta de la inagotabilidad característica del objeto que inevitablemente hace necesario introducir la noción de *campo*²³⁵. Esta noción alude a la apertura que por medio de los órganos sensoriales tenemos de un sistema de seres, sean caracterizados como visibles, audibles o tangibles, los cuales están a disposición del sujeto por una especie de contrato primordial con el mismo:

Percibo esta mesa en la que escribo. Esto significa, entre otras cosas, que mi acto de percepción *me ocupa*, y me ocupa lo bastante como para que yo no pueda, mientras percibo efectivamente la mesa, advertirme como percibiéndola²³⁶.

Entre esta mesa percibida y el acto perceptivo se halla un saber latente, el propio sujeto se atasca en este objeto que se le presenta inagotable. Este saber latente que el fenómeno perceptivo utiliza es la generalidad que lo envuelve puesto que la percepción reanuda una experiencia ya adquirida sin ponerla en tela de juicio²³⁷. El sujeto

²³² PHP, p. 905.

²³³ Gordillo Valdés, Lourdes, *art.cit.*, p. 80.

²³⁴ Cf. PHP, p. 905.

²³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 906.

²³⁶ *Ibid.*, p. 929.

²³⁷ Cf. *Ibid.*

perceptivo no está desplegado ante sí mismo, como ocurría en la conciencia husserliana, sino que simplemente reanuda una concatenación perceptiva porque se encuentra en un espesor histórico y cultural confrontado ante el presente²³⁸. Toda esta descripción se resumiría en la íntima correlación que existe entre la síntesis perceptiva y la síntesis corpórea porque tanto la percepción exterior como la percepción del propio cuerpo pueden ser consideradas como dos momentos de un mismo acto, se pueden considerar ambos de manera dialéctica.

Por lo tanto, la cosa percibida o la cosa en general puede ser descrita como «el correlato de mi cuerpo y, más exactamente, de mi existencia, de la que mi cuerpo no es más que la estructura envarada, (...) es una estructura accesible a la inspección del cuerpo»²³⁹. Lo real como consecuencia de esta caracterización nos lo encontraremos cargado o plagado de predicados antropológicos, como expresa el autor, así como el no dualismo —entendido como una conciencia enfrentada la realidad en la que ésta se le presentará con total transparencia—. Al contrario, hay un correlato entre las cosas y la conciencia encarnada, podré acceder a la “arquitectura”²⁴⁰ de la cosa, pero no hay una plena coincidencia con la cosa misma. La cosa real se nos presenta opaca pues siempre se nos escapan algunos de sus rasgos, no coincidimos plenamente con ella, sino simplemente coincidimos con la experiencia que el sujeto tiene de la misma²⁴¹.

Esta relación no-coincidente y la traducción de la experiencia de la cosa desemboca en la propia unidad de la cosa misma, la cual nos resulta un misterio si tomamos sus distintas cualidades como datos separados que pertenecerían a mundos distintos referidos a los distintos sentidos: vista, tacto, oído, etc. Sin embargo, si logramos concebirla como unidad, como la unidad que componen los distintos aspectos, las distintas maneras de poder decir lo mismo, la unidad de la cosa será la reafirmación que se encontrará detrás de cada una de ellas. A saber, la cosa audible o táctil seguirá siendo la misma a través de las distintas experiencias que tengamos de la misma, cómo las “propiedades” o “cualidades” de la cosa constituyen la misma cosa que junto con mis órganos de los sentidos forman un conjunto sinérgico, pues son las potencias que se hayan integradas en una sola acción. Esta unidad, por tanto, sería el reflejo de una unidad connatural establecida entre el cuerpo percipiente y el mundo percibido, esta unidad es la realidad conectiva en la que se hallan ambos. Pues, «cuando digo que poseo unos sentidos y que éstos me hacen acceder al mundo (...) expreso solamente esta verdad (...) ser capaz por connaturalidad, de encontrar un sentido o ciertos aspectos del ser sin haberlos dado yo mismo por medio de una operación constitutiva»²⁴².

²³⁸ Cf. *Ibid.*, 930.

²³⁹ *Ibid.*, p.1018.

²⁴⁰ *Ibid.*, 1021.

²⁴¹ Esta afirmación merleau-pontyana contendrá reverberaciones husserlianas puesto que Husserl afirma que hay que distinguir entre la percepción de una cosa y la cosa percibida, para poder expresar mejor esta afirmación el propio autor propone un ejemplo: «Viendo seguido esta mesa, dando vueltas en torno a ella, cambiando como quiera que sea de posición, tengo continuamente la conciencia del estar ahí en persona esta una y misma mesa, como algo que permanece de suyo completamente inalterado. Pero la percepción de la mesa es una percepción que se altera constantemente es una continuidad de percepciones cambiantes» (Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica.*, op.cit., §42 p. 92).

²⁴² PHP, p. 907.

La cosa solamente se nos dará interiormente, «la resumimos, la reconstruimos y la vivimos en tanto se enlaza a un universo cuyas estructuras fundamentales tenemos en nosotros»²⁴³. El horizonte de la cosa aparece de manera confusa, opaca en la subjetividad corpórea del sujeto, se nos presenta por perfiles a nuestro punto de vista; por lo que hay, en este planteamiento, una afirmación de una suerte de perspectivismo en la propia percepción de la cosa. Aunque haya una unidad significativa de las perspectivas que la configuran, es el propio sujeto el que llevará a cabo el movimiento de avance desde el horizonte de ella hasta su figura o, a la inversa, desde esta última hasta su horizonte²⁴⁴. Asimismo, además del movimiento que realiza el sujeto, las cosas realizan una cierta imprimación de conducta en el sujeto perceptivo, pues producen en él reacciones favorables o desfavorables. Se da una comunicación implícita entre ambos que puede *leerse* por los otros sujetos puesto que la pueden captar viendo con qué tipo de cosas se rodea y esto es gracias al carácter anónimo del cuerpo.

Por ello, nuestra relación con las cosas no será distante sino familiar puesto que existe una correlación originaria entre el cuerpo y el mundo, que hace que la cosa se nos aparezca como un «término de una teleología corporal, como la norma de nuestro montaje psicofísico»²⁴⁵. No obstante, esto no denota una relación de inmanencia entre ambos, sino que debido al montaje corporal y a la inagotabilidad del fondo de la cosa hará que se impida una total presentificación de la misma. Esto se debe a que la cosa mantiene su carácter en-sí para nosotros, una extrañeza que nos resulta irreductible, pero esta irreductibilidad extraña corresponderá a la inagotabilidad de los horizontes del cuerpo propio, hay una unidad “enigmática” del cuerpo y de la cosa. En definitiva, hay una relación de carácter subjetivo entre el yo y la cosa pues el yo la reconstituye y donde la percepción es comprendida como «comunión, continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña»²⁴⁶. Donde esta intencionalidad extraña sería la denominada intencionalidad operante aquella que nos asegura la unidad de los objetos en virtud de la aprehensión que se realiza mediante la unidad corporal de nuestro cuerpo. Es el cuerpo quien lleva a cabo o realiza esta intencionalidad e influye en la tendencia que tiene el mundo hacia y para nosotros, hace que el mundo se nos *aparezca*.

Por último, cabe apuntar que, aunque la cosa no se nos presente por entero, sino por perfiles, el sujeto no propondrá de manera activa la configuración de los mismos o la relación entre sus apariciones; sino que él sólo recogerá una lógica del mundo y la adoptará. Por lo tanto, las cosas intersensoriales serán posibles para nosotros, hay una plena coexistencia con el fenómeno, donde no será la conciencia quien tendrá el poder de sintetizar todos los perfiles presentados por la cosa, sino que «tengo una experiencia tan íntimamente ligada a sí misma que no puede hablarse de diferentes visiones perspectivistas unificadas por un invariante»²⁴⁷. Se trata de una síntesis transitiva, es

²⁴³ Pinto Cantista, M^a José. *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, EUNSA, 1982, p. 135.

²⁴⁴ «La cosa nunca puede ser separada de alguien que la perciba, nunca puede ser efectivamente en-sí: porque sus articulaciones son las de nuestra propia existencia y porque cualquier cosa se encuentra siempre en el fin de una mirada o en el término de una exploración sensorial que la recubre de humanidad» (PHP, pp. 1018- 1019).

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 1021.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 1019.

²⁴⁷ Pinto Cantista, M^a José. *op.cit.*, p. 165.

decir, de una síntesis que permite un deslizamiento entre una perspectiva y otra, sin que el sujeto corporal sea consciente de dicha transición²⁴⁸. Sin embargo, ¿cómo puedo saber que es la misma cosa si las perspectivas que me ofrece son cambiantes, varían de forma incesante? La respuesta se puede encontrar en la composición o caracterización del acto perceptivo, pues la identidad del objeto no viene dada por un “collage” compuesto por las diferentes percepciones que tenemos del mismo ya que no podemos aislar una percepción de las otras y porque nuestros órganos sensoriales se comunican entre sí. Por lo tanto, la cosa es descrita como identidad perceptiva, en sí misma sintética y esto sólo es explicable mediante una síntesis transitiva puesto que nuestra percepción es relacional. «Nuestro campo perceptivo está hecho de “cosas” y de “huecos entre las cosas”»²⁴⁹, donde el hueco es entendido como el espacio donde se hace posible la relación²⁵⁰.

Esta síntesis transitiva es importante debido a su poder de articulación puesto que logra articular la función motora del sujeto con la vinculación de los distintos perfiles que se nos dan en la cosa. Por lo tanto, a través de su actuación continuada, el cuerpo vivido permite que una sensación pueda ser entendida en el flujo de la experiencia, por ejemplo: sentir la lisura de la pared. Por ello se hace necesario afirmar que nuestro cuerpo es capaz de pasar de una apariencia a otra, es como el “organizador” de esta síntesis transitiva, el sujeto puede llegar a ser entendido como el que logra realizar una operación de sentido como se ve en la visión binocular²⁵¹. Esta unidad de la cosa y del mundo nos permite transitar hacia la descripción de la sensación, del sentir pues en él nos encontramos de nuevo ante el re-planteamiento de la unidad, en la cual se

²⁴⁸ Esta “síntesis de transición” también se aplica a la noción de temporalidad, pues la síntesis entre los distintos perfiles de las cosas, así como del mundo se confunde con el propio movimiento corporal: «Síntesis de transición (*Uebergangssynthesis*) porque emergen unas de otras, y cada una de estas proyecciones es sólo un aspecto de la escisión o dehiscencia total. Por eso el tiempo, en la experiencia primordial que tenemos de él, no es un sistema de posiciones objetivas por el que pasamos, sino un medio móvil que se aleja de nosotros, como el paisaje en la ventana del vagón» (PHP, p.1123). Si una cosa se me presenta con la máxima claridad posible, si me ofrece el máximo de sus determinaciones, siempre será a costa del abatimiento u ocultamiento de otras, no hay una percepción óptima en sentido estricto. Lo mismo ocurre con el tiempo, si nos focalizamos en un aspecto del presente, habrá que dejar de lado todos los presentes anteriores y posteriores.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 689.

²⁵⁰ Para Merleau-Ponty existe una imposibilidad de llevar a cabo de manera completa la *epoché* husserliana, en su planteamiento nos la encontramos realizada, pero de manera incompleta puesto que el cuerpo no puede ser reducido, no puede ser puesto entre paréntesis, así como la cosas mantendrán un mínimo de trascendencia, inasible para la conciencia. «La revisión merleau-pontyana de la reducción fenomenológica husserliana manifiesta precisamente esta necesidad de refundar el conocimiento a partir de una experiencia del cuerpo en tanto que sujeto de la percepción. Hay un deslizamiento de la actitud natural a la actitud trascendental, esta transición de una cierta ingenuidad del pensamiento que atraviesa el sentido en su misma maduración. Esta ingenuidad sólo puede pensarse desde el punto de vista de una “fe primordial” (*Urglaube*) o de una “opinión original” (*Urdoxa*) (...) que nos da el mundo mismo» (Pinto Pardelha, Irene. “L’horizon de l’expérience perceptive en tant que mémoire sensible. Réflexion à partir de Merleau-Ponty”, *Daimon*, 44, 2008, p. 95).

²⁵¹ «Sueldo las dos apariencias, pero porque ambas están tomadas de una misma percepción del mundo, que en consecuencia no puede admitir la misma discontinuidad. No se puede construir la percepción de la cosa y del mundo a partir de perfiles distintos como la visión binocular de un objeto a partir de dos imágenes monoculares, y mis experiencias del mundo se integran en un solo mundo a medida que la doble imagen desaparece en la cosa única, cuando mi dedo deja de comprimir mi globo ocular» (PHP, pp. 1028-1029).

halla una dualidad entre sujeto y mundo. Este sentir debe salvar una condición doble que se nos aparece en nuestro acto senso-motriz: la de un sujeto que se le da una cosa entendida como un momento de *diferencia* y una unidad entre lo sintiente y lo sentido, en la cual el sujeto y el mundo se hallan en una imbricación inextricable.

1.5. “El sentido del sentir”: El sentir como «comunidad»

El sentir no es pensar, no es verse “*afectado por*”, sino que es sentirse sintiendo, es apertura y reflexividad, es conocer el mundo sin que haya una plena separación ni exterioridad en la relación entre lo sintiente y lo sentido. El esclarecimiento y la descripción de la sensibilidad se vuelve una tarea fundamental para el fenomenólogo francés pues nos permite esclarecer y comprender la “intimidad” de la relación entre cuerpo y mundo y, también, del cuerpo consigo mismo. Es la expresión del compromiso primordial que existe entre el cuerpo sensorial y motriz con el mundo que *habitan*, este compromiso es ilustrado mediante la relación existente entre lo sensible y el sintiente que no se ajusta a los patrones de actividad y pasividad, sino que ambas se entrelazan, están en pleno movimiento dialéctico²⁵². En este sentido la sensación es literalmente entendida como «comunidad»²⁵³, una relación primigenia en la que el sujeto y el objeto, lo sintiente y lo sensible son indiscernibles.

Esto demuestra que una vez que la sensación haya sido criticada por Merleau-Ponty en el seno mismo de las definiciones clásicas, es redescubierta por él mismo como algo que le es inherente a lo percibido, a saber, no podemos presuponer un sensible que esté desprovisto de sentido sobre el que se aplique la actividad intelectual de la conciencia puesto que la percepción se desliza en un horizonte cuyo sentido último es el de opacidad y oscuridad. Por ello nuestro autor expresa la necesidad de realizar una vuelta a la sensación, a saber, a la experiencia sensible que se encuentra más acá de las explicaciones teóricas. Al volver a esta experiencia lo primero que se nos *aparece* o que se nos *da* es esta relación indiscernible entre lo sensible y lo sintiente puesto que la sensación de rojo no será comprendida como una imagen mental o un simple estímulo en nuestro ojo, sino que es una propuesta de nuestra conducta²⁵⁴, cada color tiene una significación motriz y vital. «El color, antes de ser visto, se anuncia por una cierta actitud del cuerpo»²⁵⁵, se ofrece o se da como atmósfera. Esto supone una amplificación de nuestra corporalidad motriz puesto que se da un intercambio con el sintiente:

En este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no se puede decir que uno actúe y el otro sufra, que uno dé sentido al otro [...] Lo sensible me devuelve aquello que le presté pero que yo ya había recibido de él. Yo que contemplo el azul del cielo, no soy *en frente de* él un sujeto acósmico, no lo

²⁵² Cf. *Ibid.*, p. 901. La relación que se establece entre lo sensible y lo sintiente es la misma que la del sujeto durmiente y su sueño pues él “decide” irse a dormir, “invita” a que venga el sueño, pero en última instancia es él quien viene y el sujeto se rinde a él.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 898.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 900.

poseo en pensamiento, no despliego delante de él una idea de azul que me daría el secreto, yo me abandono a él²⁵⁶.

Merleau-Ponty deriva de esta caracterización de sensación la necesidad de resituar tanto el objeto como el sujeto de la percepción. El sujeto de la percepción es aquel que se “percibe en mí”, no que yo percibo de ahí, se nos da como anónimo y dada dicha premisa puedo comprender el sentir como próximo al soñar, dado que el soñador se abandona al sueño, se deja llevar por él. El sintiente se abandonará a lo sensible, se entrega a él y sólo de esta manera se le hará presente²⁵⁷. De ahí que el sujeto de la sensación *co-nace* (*co-naissance*) con ella, con un cierto modo de existencia y se sincroniza con la misma. Donde el objeto se nos presenta como más de lo que actualmente veo, percibo, se nos presenta de manera parcial en un horizonte.

Gracias a esta (re)situación, la sensación aparece esbozada como “comunidad”, disipando cualquier residuo equívoco de una posible separación entre el *en-sí* y el *para-sí*. Esto se debe a que los sentidos ya no son comprendidos desde el mundo objetual y la subjetividad no puede ser concebida fuera de la corporalidad. Esta comunidad se nos muestra mediante la inmanencia dada entre lo sensible y lo sintiente, así como por el carácter intencional de la sensación.

Mi cuerpo se acopla a los objetos, los reviste con su significación humana, pues «es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto»²⁵⁸. Sin la exploración de mi mirada o de mis manos, lo sensible sólo se nos *da* como una sollicitación, «quien ve y toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no es el mundo en su totalidad»²⁵⁹. Cuando el sujeto ve un objeto siempre experimenta la existencia de un *más allá* de lo que actualmente está viendo, no sólo en lo que se refiere al ser visible sino también a todos los otros campos como tangible, audible, etc. Hay una inagotabilidad del ser sensible del objeto, así como su profundidad que ninguna captación que hagamos por los sentidos, agotará. Estas dos ideas se encuentran resumidas en la pertenencia de la sensación a un cierto campo, es decir, por ejemplo, el sujeto corpóreo tiene un campo tangible, ocupa una posición y, con ello, tiene acceso a una multitud de seres tangibles, se encuentra *abierto* hacia ellos, se encuentran a disposición de mi tacto gracias a que hay una especie de contrato primordial entre mi tocar y los seres tangibles. Aunque no es caracterizada como infinita, al igual que pasa con mi mirada, sino que está sujeta a una “limitación” dada por el horizonte de cosas no tocadas, no vistas, rodeada de una parcialidad de la sensación.

No se trata simplemente de que el cuerpo pueda adaptarse a tal o cual sensación, «puesto que la sensación no se da independientemente de otras sensaciones a través de

²⁵⁶ *Ibid.*, p.904.

²⁵⁷ «El sentir (...) fluye en el corazón mismo del sujeto, la pertenencia y la comunicación con lo dado quedan aseguradas, también queda emplazada toda unidad del sujeto consigo mismo» (Ramírez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 104).

²⁵⁸ PHP, p. 904.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 906.

las cuales yo percibo una cosa»²⁶⁰, sino cómo el cuerpo puede verdaderamente relacionarse con la cosa, entendida como núcleo significativo que se nos da en la corriente prepersonal del sentir anterior a la separación fáctica de nuestros sentidos — como más adelante observaremos en el fenómeno sinestésico—. Por lo tanto, el *aparecer* de la cosa, así como la sensación se dan gracias a la descripción del cuerpo propio, sin embargo, debemos preguntarnos cuál será el sentido último de este cuerpo propio que hace posible la donación, cuál es sentido de la donación de esta donación. Podemos expresar una duda relevante en cuanto a estas cuestiones y, para ello, nos enfocaremos en la propia reflexividad del sentir y la relevancia que tiene el cuerpo propio dentro de este ámbito.

1.5.1. «Reflexividad del sentir»: Sensaciones dobles

La duda que surge dentro del planteamiento merleau-pontyano, específicamente, en el tratamiento de la sensación y de la intencionalidad, es cómo se le puede dar al sujeto la dimensión sensible de la vivencia. Como hemos comentado, Merleau-Ponty propone como centro de su filosofía el sentido del ser del sujeto, en cuanto este es considerado como un momento del mundo, así como la condición de su aparición. El cuerpo es un cuerpo en tanto es inherente al mundo, involucrado en las relaciones con las cosas, otros sujetos; así como, también es *mi* cuerpo, un cuerpo propio que es capaz de poder distinguirse de los otros cuerpos gracias a que es capaz de poder percibirlos. Por lo tanto, la corporalidad representa un género de ser singular ya que «lo propio de las cosas es que pueda “rodearlas”, mi cuerpo se caracteriza por el hecho de que esta siempre del lado mío, *conmigo* más que ante mí»²⁶¹. Esto es, el cuerpo está implicado en el mundo sin dejar de mantenerse desde una cierta “distancia”, lo que implica que no es plenamente sujeto porque, en parte, se halla en el mundo, sin ser objeto. Por tanto, aquí, se halla un cierto “enredo” de lo subjetivo y lo objetivo cuyo testigo es el cuerpo, lo cual resultará confirmado y atestiguado en la reflexividad del sentir.

De esto se desprende que Merleau-Ponty reconduzca su tratamiento fenomenológico de la percepción hacia una fenomenología del cuerpo propio, lo que nos permitirá responder a la cuestión del *aparecer* de la dimensión sensible de la vivencia (*hylè*). El contenido sensible es un momento de la mostración del objeto, esto es, el sujeto es capaz de aprehender el sentido en el contenido sensible y sólo puede hacerlo porque es un cuerpo que puede “proyectarse” hacia las cosas, es un sujeto corporal que se mundaniza, no una conciencia trascendental mundanizada. Pues lo percibido tiene una significación inmanente a lo sensible, es lo *dado* al sujeto perceptivo porque este cuerpo es capaz de encarnar intenciones, capaz de expresar una existencia. Por lo tanto, la solución merleau-pontyana al problema del *aparecer* de la *hylè* pasa por reconducir la aparición de la cosa hacia la esfera del cuerpo propio caracterizado como intencional. Esto se debe a que el sentido está encarnado y une a la conciencia y a la cosa a través de

²⁶⁰ Pommier, Eric. “Donación de vida y fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty/Henry)”, *Revista de Filosofía*, 73, 2017, p. 237.

²⁶¹ Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, op.cit., p.114. [La cursiva es nuestra].

la intencionalidad corporal. Esta descripción del *aparecer* de la *hylè* implica la aparición del cuerpo propio a sí mismo a través del movimiento corporal (el cual no es mecánico), la reflexividad del sentir (la mano puede tocar, ser tocada y a *punto de* saberse a sí misma tocante) así como la *apercepción* del cuerpo (el cuerpo no puede percibirse como un objeto, sino que es la condición de toda percepción).

La reflexividad del sentir tal y como subrayan la experiencia de las “sensaciones dobles” nos ofrece una explicación pormenorizada a la cuestión anterior puesto que esta experiencia atestigua el «enmarañamiento de lo subjetivo y lo objetivo cuya atestiguación es el cuerpo»²⁶² y que Merleau-Ponty la ilustrará a través del ejemplo husserliano de las dos manos que *se tocan*²⁶³. Gracias a esta experiencia hay una referencia del yo al cuerpo, puedo referirme a él como *mío* ya que, en palabras de Françoise Dastur, «lo puedo distinguir de un objeto radicalmente, porque me proporciona sensaciones dobles, al igual que mi mano izquierda toca mi mano derecha, ella es también tocante y, no solamente tocada»²⁶⁴. En el acto de poder tocar mi mano izquierda con mi mano derecha podremos describir mi mano izquierda como un objeto que se halla dotado de propiedades táctiles. Sin embargo, esta misma experiencia puede invertirse, pues la mano tocada pasa a ser ella misma sensible a la mano que la toca, pasa a ser “tocante” y será la mano derecha la que descienda al rango de mero objeto: ser tocada²⁶⁵. Esta relación ambigua entre tocada-tocante también se puede dar en el acto mismo de estrechar entre sí mis dos manos, pues no se trataría de dos sensaciones que yo misma experimentaré de manera conjunta, tal como aparece en la percepción de dos objetos que se me dan como yuxtapuestos, sino que se trata de una relación y una organización ambigua²⁶⁶: hay una alternancia entre lo tocante y lo tocado.

De esta experiencia debemos extraer que el cuerpo propio nunca es realmente sujeto puesto que en cualquier punto puede ser sentido, allí donde es capaz de sentir. De la misma manera, nunca será realmente objeto puesto que no hay parte tocada en el cuerpo que no puede convertirse en algún momento en tocante. «En este amasijo de huesos y músculos que es mi mano derecha para mi mano izquierda, adivino, por un instante, la envoltura o la encarnación de esa otra mano derecha ágil y viva, que arrojo a los objetos

²⁶² *Ibid.*, p. 115.

²⁶³ Husserl realiza a partir de este ejemplo de las dos manos que se tocan una perfecta descripción de la constitución del cuerpo propio. En dicho ejemplo muestra cómo ciertas partes de nuestro cuerpo pueden ser percibidas por el tacto y no por la vista, aunque haya otras que se consideren visibles y tangibles al mismo tiempo. Tal como expresa Husserl: «Hay una diferencia entre las apariciones VISUALES y las apariciones TÁCTILES referentes, por ejemplo, a una mano. Tentando la mano izquierda tengo apariciones táctiles, esto es, no solamente siento, sino que percibo y tengo apariciones de una mano blanda, lisa, formada. [...] En el caso que una parte del cuerpo es a la vez *objeto* externo para la otra, tenemos las sensaciones dobles (cada una tiene sus sensaciones) y la aprehensión doble como nota de una u otra parte del cuerpo como *objeto* físico» (Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, *op.cit.*, §36 y 37, pp. 184, 187).

²⁶⁴ Dastur, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, Le Versanne, Encre Marine, 2001, p. 35.

²⁶⁵ «Acabamos de ver que nunca ambas manos son al mismo tiempo, una respecto a la otra, tocadas y tocantes» (PHP, p. 772).

²⁶⁶ Lo ambiguo, dentro del planteamiento fenomenológico de Merleau-Ponty, alude a la organización del contenido, a la estructura, la cual es caracterizada como ambigua dado que los términos sujeto-objeto no se contraponen, como pasa en las posiciones dualistas, sino que se complementan.

para explorarlos»²⁶⁷. En el cuerpo propio, por tanto, se realiza una “especie de reflexión”, esta reflexión es lo que podría distinguir al cuerpo de los objetos, de los cuales sólo puedo afirmar que “tocan” verdaderamente mi cuerpo cuando este está inerte, sin que le sorprendan en su función exploradora. En otras palabras, el cuerpo sin que esté efectuando el acto perceptivo podrán tocarlo los objetos de manera unidireccional, pero, si el cuerpo se halla activo, entonces habrá una bidireccionalidad ambigua ya que los objetos me tocan de la misma manera en cómo yo los toco.

Por lo tanto, gracias a la descripción y explicación de esta experiencia puedo afirmar que el sentir se halla encarnado, pues el cuerpo sólo es capaz de sentir, de tener sensibilidad —en el sentido más amplio de la palabra— por ser meramente cuerpo. Tal y como expresa Renaud Barbaras: «la objetividad del cuerpo, lejos de constituir la negación de su sensibilidad parece más bien ser su condición»²⁶⁸, lejos de una exclusión entre estas dos nociones, así como, entre subjetividad y objetividad, podemos hablar de que uno sea la condición de posibilidad del otro y, viceversa. De ahí la afirmación merleau-pontyana de la descripción del cuerpo vivido como sentido y sintiente al mismo tiempo porque él mismo, como expresa María del Carmen López Sáenz, «opera la sinergia de las cosas por la simple aprehensión de sus sentidos, que son inmanentes al campo sensible. Ahora bien, el cuerpo no es la sede de las sensaciones sino el impulsor motor de las mismas»²⁶⁹, el cuerpo es capaz de “ver” y “sufrir”. Sin embargo, el propio Merleau-Ponty afirma que esta incompletud de mi cuerpo, su carácter ambiguo como tocado y tocante no pueden ser rasgos de una *estructura* del cuerpo pues no afectan a la idea que se tiene del mismo. Solamente esta ambigüedad hizo que estos mismos rasgos pasaran a concebirse como contenidos de la conciencia, los cuales componen la representación del mundo que tiene cada sujeto. Asimismo, estos contenidos son considerados como constantes, afectivos y apareados en las “sensaciones dobles”, pero, salvo eso, «la representación del cuerpo es una representación como las demás, y, correlativamente el cuerpo es un objeto como los demás»²⁷⁰. Lo que la experiencia del cuerpo revela es lo que ya nos resultaba confirmado desde su punto de vista relacional con el mundo que sus movimientos revelan un modo de ser singular.

Con todo ello, Merleau-Ponty, al igual que hizo Husserl, considera y reconoce el cuerpo como aquel capaz de proporcionarme sensaciones dobles puesto que en el paso de una función a otra puedo reconocer la mano tocada como la misma que toca, describiendo el cuerpo propio como “un objeto afectivo”, mientras que las cosas exteriores le son meramente representadas al mismo. Esta contraposición nos hace llegar a la conclusión que «mi cuerpo no se ofrece a la manera de los objetos del sentido externo [...] estos sólo se perfilan sobre el fondo afectivo que lanza originariamente a la conciencia fuera de sí misma»²⁷¹. De ahí que sea un sujeto capaz de ver y sufrir. Sin embargo, a pesar de que la *Phénoménologie de la perception* se muestre cercana a la

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 772.

²⁶⁸ Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, op.cit., p.115.

²⁶⁹ López Sáenz, M^a Carmen. “Pensar filosóficamente, pensar literariamente. Merleau-Ponty y Proust”, *Investigaciones fenomenológicas*.1, 2008, p. 327.

²⁷⁰ PHP, p. 774.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 773.

filosofía husserliana, nos presenta una significativa diferencia con respecto a éste al igualar el sentido del tacto y de la vista, por lo que el tacto perderá la “especificidad” que le otorgaba Husserl. El tacto se halla articulado con el ver así que la explicación husserliana del tacto Merleau-Ponty la complementa con la relación indistinta entre ambos sentidos.

En tanto que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede ser visto ni tocado. Esto mismo le impide ser jamás un objeto, ser completamente constituido, es aquello mediante lo cual hay objetos. No es ni tangible ni visible en la medida en que es lo que ve y lo que toca. El cuerpo, entonces, no es un objeto exterior cualquiera, que ofreciera solo la particularidad de estar siempre allí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos de eclipse, de los verdaderos objetos²⁷²

No hay una especificidad del tocar en el cuerpo, se diluye, equiparándose al ver, pero no se trata de una mera equiparación entre ambas nociones o maneras de acceder a la descripción del cuerpo, sino que simplemente Merleau-Ponty nos conduce «a una generalización de lo Sensible, en el marco de la cual ver y tocar sería dos de sus expresiones»²⁷³. Por ello, las sensaciones dobles nos abren o inician el camino hacia una generalización de lo Sensible, hacia un suelo ontológico *carnal* donde la noción de «carne» (*chair*) invadirá todas nuestras relaciones y nuestra propia estructura. Estas sensaciones nos dan cuenta de que no sólo consiste en tener sensaciones y sentimientos respectivamente, sino en sentir-se, en sentir-se sintiendo, en «ser re-flexión de la sensibilidad sobre sí misma, toma de conciencia de la estrechez de la razón que la excluye y de otra más cercana a la vida»²⁷⁴. Esta re-flexión de la sensibilidad misma se halla en las profundidades y conforma el suelo de lo sensible, el cual será morada de esa razón sintiente, afectiva que ha permitido que esa re-flexión se sedimente gracias al cruce de todas sus dimensiones.

1.5.2. El fenómeno de la «sinestesia»: entrecruce y unidad de los sentidos

Una muestra más de nuestra singular sensibilidad es el fenómeno de la sinestesia, esto es, la resonancia o comunicación existente entre nuestros diversos sentidos. A primera vista, puede resultar un fenómeno paradójico pues parece inconcebible un entrecruce entre los mundos que nos ofrecen nuestros distintos sentidos, pues a ellos siempre se les ha tratado desde la diferencia radical entre sus distintas naturalezas y modos de aparición. Entonces ¿qué relación puede haber entre lo visto y lo audible o entre el gusto y el olfato? Cada sentido nos abre a un mundo irreductible respecto a los demás o a un único mundo, donde cada uno «aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente transponible»²⁷⁵. Sin embargo, los sentidos pueden *comunicarse*, se

²⁷² *Ibid.*, p.771.

²⁷³ Belvedere, Carlos Daniel. “La constitución del cuerpo propio y la descripción de la carne en la crítica husserliana a Merleau-Ponty”, *Universitas Philosophica*, 31, 63, 2014, p. 125.

²⁷⁴ López Sáenz, M^a del Carmen, “Merleau-Ponty y Zambrano: el «logos» sensible y sintiente”, *Aurora*, 14, 2013, p. 106.

²⁷⁵ PHP, p. 915.

entrecruzan y pueden unirse en la aprehensión de una única cosa que, a su vez, está rebosante de cualidades.

Por lo tanto, la «sinestesia» es una sensación asociada producida en el cuerpo como consecuencia de un estímulo aplicado a otra parte del mismo, como en el caso de la aserción de una persona que expresa “esto es amarillo chillón”. De lo cual se puede extraer que lo único que se trata de decir con ello es que hay «una unidad prelógica entre lo sintiente y lo sentido y entre los diversos sentidos»²⁷⁶. Tal descripción toma distancia con la definición o argumentación científica al respecto puesto que ella solamente entiende esta experiencia desde el ámbito físico y real, a saber, sólo explicable mediante el funcionamiento de ciertos mecanismos tanto nerviosos como neurofisiológicos. Sin embargo, lo que Merleau-Ponty quiere enfatizar con la descripción de este fenómeno es cómo los artistas pueden ser el modelo para comprender un nuevo tipo de sensibilidad. Esto se debe a que, si ciertos autores o artistas son capaces de una experiencia sinestésica real como Kandinsky que era capaz literalmente de escuchar los colores, como él mismo sugería «la cualidad acústica de los colores es tan concreta, que a nadie se le ocurriría reproducir la impresión que produce el amarillo claro sobre las teclas bajas del piano»²⁷⁷. Su caso permite dar cuenta de los extraños alcances que tiene la experiencia sinestésica, así como el alcance y “límites” de nuestra sensibilidad en general. Proposición de casos extraños y hasta poéticos son los que tendrán aquí su mejor explicación como la descripción de la intoxicación con mezcalina que reproduce Merleau-Ponty, donde «un sujeto bajo los efectos de la mezcalina se encuentra un pedazo de hierro, golpea sobre el alféizar de la venta y exclama: ‘Ahí va la magia’, los árboles se vuelven más verdes»²⁷⁸.

Desde la perspectiva fenomenológica merleau-pontyana este fenómeno no tiene una explicación tan “extraña” o tan desviada de la realidad propia del sujeto, pues en ella los sentidos pueden comunicar dado que hay una unidad prelógica del cuerpo. Por ello, la explicación dada por el autor tiene una connotación más existencial o expresiva puesto que «cada acto sensorial en el sujeto normal pone en juego la entera sensorialidad del cuerpo viviente»²⁷⁹. Si, bajo un supuesto, sólo el sujeto perceptivo pudiera captar el mundo con la vista percibiría un paisaje plano, llano, sin pliegues, sin rugosidades, ...en definitiva *sin vida*. Por lo que la comunicación entre los distintos sentidos lo que hacen es proporcionarle una mayor riqueza del mundo, hacerle profundizar por cualquier pliegue o hueco situado en la cosa, en el paisaje, en el mundo. Esta conjunción o comunicación entre sentidos hace posible la percepción de un mundo real, repleto de cualidades y potencialidades “aún” por descubrir: «la percepción sinestésica es la regla»²⁸⁰. Esta experiencia es una nueva forma de poner en cuestión el concepto de sensación y de sujeto que mantenía el intelectualismo y el pensamiento científico, donde la percepción de sensaciones aisladas o yuxtaponibles es un proceso más bien forzado o

²⁷⁶ López Sáenz, M^a del Carmen. “Pensar filosóficamente, pensar literariamente. Merleau-Ponty y Proust”, *art.cit.*, p. 322.

²⁷⁷ Kandinsky, Wassily. *De lo espiritual en el arte*, México, Premia, 1989, p.44.

²⁷⁸ PHP, p. 919.

²⁷⁹ Ramírez, Mario Teodoro. “La sensación virtual. La imaginación sensorial como facultad de la experiencia estética”, *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 2020, p. 230.

²⁸⁰ PHP, p. 920.

artificial porque el propio sujeto afirma, describe el sonido y el color como uno solo, como dado en una sola experiencia, ambos son lo mismo: lo mismo es ver un sonido que oír lo visible.

Ciertos usos lingüísticos o artísticos pueden dar cuenta de la existencia de una posible traducción entre los sentidos, los sentidos se traducen uno a otro sin la necesidad de que haya un intérprete o una norma a seguir. Hecho que hace que la propia experiencia tenga un carácter constitutivo u omnipresente pues simplemente lo que hacemos es trasponer unas ciertas cualidades de unos sentidos en otros ya que hablamos de colores fríos o calientes (cualidades táctiles), de sonidos oscuros o claros (cualidades visuales), olores suaves (cualidades táctiles), etc., como sugiere M. T. Ramírez, «decimos que un encuentro fue *terso*, que una persona fue dura, que una idea es *clara*, que una situación es *grave*»²⁸¹. Hay una comprensión entre los sentidos sin necesidad de pasar por una idea, por lo que la unidad estructural de nuestro cuerpo —dada por nuestro esquema corporal— nos permite pensar en una unidad de los sentidos del mismo modo en cómo concebimos la unidad del objeto. El cuerpo propio es nuestro fenómeno de expresión porque en él, por ejemplo, la experiencia acústica y visual están llenas una de la otra y su valor expresivo radica en la unidad anti-predicativa, pre-reflexiva del mundo percibido.

1.5.3. «Anticipación sensorial»: el carácter virtual de la sensación

Dada esta unidad y reflexividad sensorial nos queda puntualizar el propio alcance que tendría la experiencia sensible—adhiriéndome a la línea expuesta por M. T. Ramírez—, la cual cuál no sólo se enmarcaría dentro el ámbito estético, sino también dentro de todos los ámbitos imaginables en los que ella puede presentarse como un *casi-sentir*, un *sentir como*, proponiendo una base implícita en el cuerpo estesiológico, tal y como sus obras posteriores relatarán. Por ello, se pretende sentar las bases del carácter y tratamiento fenomenológico que contiene este cuerpo estesiológico propuesto en sus últimas obras.

El cuerpo sintiente no es la pura conciencia de sí, sino que es un cuerpo que se siente sintiendo, no sólo en el ámbito de lo real, sino también en el ámbito de lo “virtual”, a saber, de la imaginación sensorial. Pues la sensación virtual mantiene un contacto con lo real, pero puede desprenderse de éste —nunca del todo— y empezar una comprensión o descripción más allá de este ámbito. Como puede ilustrarse mediante la lágrima que se nos cae cuando recordamos vivamente la canción favorita de nuestro padre o el recuerdo vivo de esa caricia que hacía que se te erizara la piel. Todo ello emerge de la corporalidad viva del sujeto, de su carácter cinestésico, de su manera de relacionarse con el mundo.

La base de esta virtualidad de la sensación la podemos encontrar en el ejemplo alucinatorio dado por Merleau-Ponty en la que cualquier sujeto bajo unas condiciones normales puede ver algo que no está ahí: por agotamiento físico, visual, déficit de

²⁸¹ Ramírez, Mario Teodoro. “La sensación virtual. La imaginación sensorial como facultad de la experiencia estética”, *art.cit.*, p. 231.

atención, o, simplemente, por ver en una sombra una presencia que “actualmente” no se encuentra y puede reconocer plenamente en su campo de visión. Para comprender e ilustrar esta idea proponamos un ejemplo: cuando camino por la calle, con la mirada alta, pudiendo percibir todos los rostros que van pasando a mi alrededor, me percaté de que una persona que conozco se encuentra en medio de dicha multitud con la intención de cruzar el paso de cebra que tengo cerca de mí. Acelero el paso, me dispongo a “verificar” que esa persona que he visto la conozco. Pero, de repente, cuando me acerco, no es ella, es otra persona distinta. Acaso, ¿esto es producto de mi imaginación? ¿O una mera “proyección” de mi mente de un recuerdo preciso que me lleve a ese momento, a esa persona? Lo que alcancé a ver no era la persona que pensaba, era un esbozo parecido de la persona que yo creía percibir, pues antes de proceder a percibir con cuidado en el preciso momento de mi acercamiento hacia ella, noté como si mis sentidos se adelantaran y perfilaran su rostro y su anatomía “delante” de mí. Como si mis sentidos trabajaran para traer consigo una persona virtual lista para transformarse en una persona real, en la persona conocida que intentaba cruzar el paso de cebra. No se trata de una representación mental, de traer a la mente una idea de esa misma persona, sino que se trata «de cuasi-ver o cuasi-sentir»²⁸². La persona virtual se halla preparada en todo nuestro cuerpo: en cómo mis piernas tiemblan de nervios por el hecho de haber estado tanto sin ver a esa persona, el sudor que denota vergüenza o mi respiración entrecortada que es mi euforia corporalizada.

Entonces, ¿el error sólo se hallaría en el juicio de decir que “vi a esa persona”? El “creer ver a esa persona y lo que vi era realmente otra” no solventa ni ofrece una buena descripción de la experiencia puesto que toda creencia se crea *a posteriori* ya que en el momento exacto de la experiencia no creí ver a esa persona, sino que la *vi* realmente. Esto sólo es posible por la capacidad anticipatoria sensorial de nuestro cuerpo, a partir de ésta se puede comprender fenómenos como la alucinación o la ilusión ya que nuestro cuerpo delinea o esboza una serie gestos, de movimientos hacia unos objetos de los que no se puede afirmar que, de manera evidente, se encuentren allí; pero, tampoco, se puede negar taxativamente que “no están”. Igual que sucede con la intencionalidad operante, la anticipación sensorial, los gestos propios 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 (...) Es como la pelota del mimo ni puramente mental (subjetivo) ni puramente objetiva; más bien, cuasi-mental, virtual»²⁸³.

La noción «virtual» es utilizada por Merleau-Ponty en su referencia a la experiencia del mundo percibido y de la experiencia corporal del mismo. Por ejemplo, cualquier rasgo de la corporalidad humana consiste en que despierta en el sujeto en lugar de un movimiento actual «una especie de ‘movimiento virtual’: la parte interrogada del cuerpo sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular y como un cierto poder de acción»²⁸⁴. Entonces, podemos afirmar que hay una cierta preparación o predisposición de nuestro cuerpo ante los estímulos que le llegan del mundo. El sujeto es capaz de

²⁸² *Ibid*

²⁸³ Ramírez, Mario Teodoro. “Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty: Filósofo de la realidad virtual”, *Investigaciones fenomenológicas*, 1, 2008, p.234.

²⁸⁴ PHP, p. 788.

trascender la barrera o la esfera de lo real y situarse en la esfera de lo virtual, pero eso no quita que, aunque se halle en todas esas posibilidades abiertas en la virtualidad, abandone una cierta actualidad. Lo virtual necesita esas actualidades que le brinda lo real, «lo virtual nunca se agota en un ser actual, siempre da para más; y lo actual nunca se agota en sí mismo ni nunca agota lo virtual»²⁸⁵. Lo real sería su punto de apoyo, su *Anhaltspunkte* que sirve para abrir el campo de infinitas posibilidades de la virtualidad del cuerpo propio de abrir la anticipación sensorial que propone esta corporalidad.

Pero ¿cuál sería la condición de esta apertura a lo virtual? Sería la comunicación existente entre los distintos sentidos —como ya explicó el fenómeno sinestésico— hay una coordinación entre el tacto y la visión en la realización o efectuación del acto perceptivo. Merleau-Ponty expresa esta idea a partir de la descripción de distintas patologías como la imposibilidad de realizar movimientos abstractos por parte de Schneider, así como la llamada “ceguera psíquica” que sería la incapacidad de un sujeto de solamente ver un objeto, pues para poder verlo necesita tocarlo al mismo tiempo. Lo que esto nos muestra es que la comunicación primordial, originaria entre ambos sentidos se encuentra fracturada, así como el *poder* tocar, esto es, la tactilidad virtual: yo *puedo* tocar ciertas cosas o aspectos de mi cuerpo, aunque no realice efectivamente esa acción, tengo la posibilidad de tocar. Por lo que desaparecería en el sujeto enfermo la capacidad de que el tacto no se agote en lo actualmente tocado, siempre *puedo* tocar más de lo que toco, pero tampoco tiene o recurre a esa “posibilidad” de tocar que se realiza con la ayuda de la visión. Esto sólo lo llegamos a concebir gracias a que el propio autor recurre a la exposición de casos patológicos, lo que muestra que es más que una relación —entre el tacto y la visión— ya que reconfiguran el campo de la sensibilidad y pone de manifiesto que no se trata de una simple suma entre las capacidades visuales y táctiles.

Por lo tanto, la percepción sinestésica, la anticipación sensorial y la re-flexión del sentir se conjugan y hacen posible nuestra experiencia de mundo, de la realidad, de los otros y del mundo cultural e histórico. Esto no sería posible sin la capacidad de la sensibilidad de extenderse a aquellos horizontes que creíamos inalcanzables, de anticiparse para permitirnos tener un contacto básico y total con el mundo. Ésta se apropia del mundo de la misma manera en que el mundo se apropia de nosotros mismos. Por lo tanto, el *sentir* es caracterizado desde este planteamiento fenomenológico como interiorización de la exterioridad, de un comercio con el mundo donde las fronteras que existían entre estos dos términos (interioridad y exterioridad) se hallan difusas, no se hallan claramente delimitadas: se dan de manera conjunta como una unidad.

Toda esta explicación ha servido para procurar enfatizar todas las dimensiones que se hallan inscritas en nuestra corporalidad y que logran poner de manifiesto la relación “íntima” que mantiene con el mundo. Sin embargo, Merleau-Ponty no consiguió llevar hasta el final la explicación de su análisis sobre el cuerpo propio pues sigue siendo pensado y descrito desde y a partir de la conciencia, como el mismo autor reconoce en

²⁸⁵ Ramírez, Mario Teodoro. “Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty: Filósofo de la realidad virtual”, *art.cit.*, p. 235.

una nota de Julio de 1959: «los problemas planteados en la *Ph.P.* son insolubles porque parto de la distinción “conciencia”-“objeto”»²⁸⁶. Esto se debe a la proposición de una visión pre-objetiva, pre-reflexiva del mundo, la cual solamente es capaz de concebir y describir este horizonte la conciencia, así como la concepción de lo anónimo y de la existencia de una conciencia prepersonal. Según Renaud Barbaras, «la postura de Merleau-Ponty se distingue solamente por el hecho de que sitúa la existencia en el plano mismo de esa oscuridad—como lo pone de manifiesto el recurso constante al léxico del “pre”, no renuncia a ese horizonte de la conciencia racional»²⁸⁷.

En suma, el autor adopta un punto de vista interior para describir la corporalidad pues la describe desde la vivencia que tenemos de ella. Asimismo, la vida se encuentra expresada en términos de una filosofía de la conciencia y su propio dinamismo es explicado en términos perceptivos, por ello el cuerpo acaba siendo una modalidad de la conciencia. A pesar de ello, Merleau-Ponty parece encontrar una salida en su libro *Le visible et l'invisible* ya que éste supone una depuración de todo residuo idealista que arrastraba su planteamiento fenomenológico para poder replantear y reformular los problemas que se habían anunciado en sus obras anteriores. Aquí se pondrá el acento en la unidad por encima de toda dualidad o dicotomía heredada de carácter moderno, pero esto no supone una ruptura con la corriente fenomenológica, sino un aunar fuerzas puesto que entre la fenomenología y ontología no se halla una disyunción, sino más bien una relación quiasmática, circular. Así como, en sus obras posteriores a la *Phénoménologie de la perception* también enfatizará la no separación entre psicoanálisis y fenomenología, pues nuestro autor nos invita a un tratamiento conjunto que subraya la convergencia entre estas dos disciplinas —como expresa Saint- Aubert, «convergencia que adquiere un rostro personal de integración y superación, tanto de Husserl como de Freud»²⁸⁸—.

²⁸⁶ VINT, p. 254.

²⁸⁷ Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, op.cit., p.117.

²⁸⁸ Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, op.cit., p.158.

Conclusión

«A partir de ese momento concebí la filosofía no como un drama, sino (...) como un intento de expresión rigurosa, de poner en palabras lo que no se suele poner en palabras e incluso lo que a veces se considera del orden de lo inexpresable. Este es el tipo de interés que la filosofía despertó en mí desde el principio»¹⁵⁸¹

Como resultado general de nuestro trabajo esperamos haber mostrado que una reflexión sobre la naturaleza del cuerpo estesiológico abre la puerta a una posible lectura distinta, no cronológica, del pensamiento merleau-pontyano que inicialmente expresamos a través de la metáfora del palimpsesto. Aquella corporalidad que supera cualquier relación diádica, dicotómica entre dos entidades o conceptos para aunarlos en un solo movimiento bajo el suelo topológico de nuestra existencia. Ya no se trata de proponer la corporalidad humana como una animalidad conjugada con la racionalidad, sino de una corporalidad que es ella misma un animal de percepciones, parafraseando a nuestro autor, como aquel animal que es capaz de una relación de *Ineinander*, de imbricación con su entorno y con otros sujetos. La proposición de esta nueva manera de ser cuerpo nos ofrece hoy en día la ocasión para poder repensar atentamente las nociones de cuerpo, Naturaleza e intersubjetividad. Todo ello a través del carácter fragmentario, metafórico y circular que nos ofrece la lectura de la obra merleau-pontyana hemos podido descubrir que el tratamiento que se ha ofrecido del cuerpo ha sido superficial puesto que era una entidad sin una voz propia, sin peso a la hora de describir nuestra relación con el mundo circundante. Por ello, lo que nos hemos propuesto en este trabajo es poner de manifiesto una teoría que toma como eje principal a la corporalidad como un medio de comunicación singular de interrogar, pensar y reformular la propia naturaleza de nuestras relaciones. Comprender a la propia relación como aquel espacio intersticial que se sitúa entre el *yo* y el mundo o el *yo* y el *otro* y que no es analizable, sino solamente constituyente o un *medium* para poder describir ambos términos.

No obstante, las posturas de Marc Richir y Renaud Barbaras revelan las posibles insuficiencias de la descripción merleau-pontyana, por un lado, del *inconsciente* como una condición de posibilidad de carácter trascendental, tal y como comenta el primero de ellos en “Community, Society and History in the later Merleau-Ponty”, así como el tratamiento del *deseo* y la ontologización de la correlación tal y como expresa el segundo de ellos. Marc Richir afirma que «este inconsciente ya propiamente fenomenológico, es, para Merleau-Ponty, la condición de posibilidad trascendental de la *experiencia* de los objetos y las cosas»¹⁵⁸². A partir del análisis cruzado del legado de

¹⁵⁸¹ ECC, pp. 147-148.

¹⁵⁸² Richir, Marc. “Community, Society and History in the later Merleau-Ponty” en Flynn, Bernard; Froman, Wayne J. *et al. Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy*, Albany, SUNY Press, 2009, p. 64.

las filosofías de Husserl y Heidegger, Richir comprende el concepto de *existencial* según Merleau-Ponty como un simbolismo estructurante, esto es, un «*a priori* de la experiencia de las cosas y de los objetos dados»¹⁵⁸³. Pero ¿qué entiende aquí el autor por *trascendental* o *a priori*? Para Richir el inconsciente y los existenciales son trascendentales en la medida en que ellos mismos «estructuran nuestra experiencia del mundo por adelantado»¹⁵⁸⁴. Su presencia anticipa la realización misma de la experiencia, lo cual abriría a una nueva interrogación fenomenológica: ¿existiría para Merleau-Ponty un inconsciente más fundamental y original que el de la experiencia? La presencia de una historicidad subyacente que Merleau-Ponty denomina inconsciente fenomenológico¹⁵⁸⁵ constituye un nuevo campo para la investigación fenomenológica.

Por supuesto, explica Richir, Merleau-Ponty sólo está abriendo o esbozando una nueva concepción de lo *trascendental* en la medida en que está todavía atrapado en una interpretación demasiado masiva de lo invisible —por la que se entiende una interpretación que tiende a restaurar una unidad y una positividad no muy lejana de la ilusión trascendental del intelectualismo—. No ha podido radicalizar la distinción entre el inconsciente simbólico y el inconsciente fenomenológico y para Richir esto es inaceptable puesto que sin esta distinción Merleau-Ponty habría encontrado sin duda su camino de vuelta a una teoría idealista cercana a la husserliana.¹⁵⁸⁶ Teoría de la que sabemos que el autor de la *Phénoménologie de la perception* quiere, sin embargo, preservarse en particular en lo que concierne a la concepción del inconsciente.¹⁵⁸⁷ Sin embargo, ¿el descubrimiento del “inconsciente fenomenológico” arroja realmente luz sobre el problema del inconsciente en Merleau-Ponty? ¿Existe realmente una tentación idealista en la concepción de lo invisible merleau-pontyano? Para Richir, el verdadero problema está en «comprender el encuentro entre la dimensión simbólica salvaje y la dimensión simbólica cultural»¹⁵⁸⁸ de la experiencia. Tratar de describir el hiato entre la pasividad ontológica de lo invisible —inconsciente fenomenológico— y la pasividad de los significantes ciegos —inconsciente simbólico—. ¹⁵⁸⁹ En suma, cómo podemos entender el funcionamiento de una estructura que debe llamarse diacrítica.

Por otro lado, Renaud Barbaras plantea un punto de inflexión y de reconocimiento de las posibles insuficiencias del pensamiento merleau-pontyano, así como salidas a su concepción del *deseo* y al sujeto de correlación. Este último ha sido abordado desde una perspectiva dualista, la cual la fenomenología ha pasado por alto o no ha propuesto ninguna salida satisfactoria. Asimismo, el problema de la vida para la fenomenología no

¹⁵⁸³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁸⁴ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹⁵⁸⁵ *Cf. Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁸⁶ «Esto parece ignorar la dualidad original e irreductible—dualidad arquitectónica y en absoluta “metafísica”—entre la dimensión fenomenológica y la dimensión simbólica de la experiencia que Merleau-Ponty queda atrapado en la trampa de la ilusión trascendental» (*Ibid.*, p. 73).

¹⁵⁸⁷ «El “idealismo” fenomenológico es insuficiente. Sin embargo, la formulación idealista es también un peligro para la herencia freudiana, quizás el más grave de los que la amenazan» (P2, p. 281).

¹⁵⁸⁸ Richir, Marc. *Op.cit.*, p. 75.

¹⁵⁸⁹ «Hay un hiato igualmente irreductible entre la pasividad ontológica plegada y estructurada por lo invisible como ausencia radical—es la pasividad de lo que llamamos inconsciente fenomenológico—y la pasividad misma codificada por la repetibilidad de los significantes ciegos—pertenecientes a los que llamamos, por extensión del psicoanálisis, inconsciente simbólico» (*Ibid.*, p. 69).

ha sido propuesto como un tema fehaciente y preponderante en su investigación, pues no la han interrogado por sí misma. De esto se desprende que el planteamiento barbarasiano coja el guante y reconduzca el problema de la correlación al de la vida y al del *deseo* para poder volver a pensar las categorías tradicionales de la ontología tanto moderna como contemporánea. Aunque el pensamiento merleau-pontyano abra el camino para poder pensar el sujeto de correlación como simultaneidad de estar en la vida y poder experimentar a través de la introducción de la noción de *carne*: el sujeto pasaría a ser el mundo mismo. No obstante, la fisura que encuentra Barbaras aquí es cómo esta *carne* puede ser abordada desde una posición tan ambigua que forme parte tanto de un monismo ontológico como de la existencia de un dualismo dentro de la noción de *sentir*.

Para llevar a cabo su trabajo crítico recupera los términos merleau-pontyanos de proximidad, profundidad y distancia pues ellos son constitutivos del *aparecer* de todo fenómeno. Pensar en la correlación en Merleau-Ponty, nos sugiere Barbaras, «es comprender cómo la distancia puede ser reclamada por la proximidad, en lugar de contradecirla, cómo la opacidad puede ser la condición de la aparición»¹⁵⁹⁰. A saber, la correlación sería pensar en qué sentido puede la plenitud de la cosa encerrar su inagotabilidad, cómo su presencia puede encerrar cualquier ausencia. Sin embargo, aunque Merleau-Ponty nos ofrezca una descripción del fenómeno basado en la correlación conforme a lo que ella exige, Barbaras afirma que el planteamiento del fenomenólogo francés no responde a la siguiente cuestión: «¿cuál es el sentido del ser del sujeto en cuanto sujeto de esa correlación, en cuanto su proximidad al mundo es al mismo tiempo distancia?»¹⁵⁹¹ El pensamiento merleau-pontyano no puede responder a tal cuestión puesto que no expresa el sentido del ser del sujeto de esa correlación. Sólo da cuenta de que el sujeto es el cuerpo propio, en lugar de superar ese cuerpo y poner de manifiesto su sentido de ser. No obstante, la introducción de la *carne* parece solventar ese problema pues ella, en su equivocidad, da cuenta da cuenta del sentido del ser del cuerpo propio, así como el carácter ontológico del mundo. La *carne* parece designar la realidad de esta relación o, mejor, ser su realidad debido a que es ese *elemento* o tejido conjuntivo que permite la unión del sujeto con las cosas.

Sin embargo, la *carne* sigue encerrando la unión de dos polos, sigue pensando la correlación entre el sujeto corporal y el mundo por lo que el momento más problemático es cómo podemos pasar de la *carne* del cuerpo a la *carne* del mundo puesto que lo único que nos encontramos aquí es una ontologización de la correlación, a saber, la *carne* contiene la forma de un elemento común al sujeto y al objeto. Lo único de lo que se hace cargo Merleau-Ponty con la introducción de esta noción es tratar a la correlación como tal en lugar de intentar llegar a ella por otra vía de carácter más abstracto. Aquí es donde Barbaras comienza su análisis tomando al sujeto y a la correlación misma en su forma efectiva donde la proximidad no es alternativa de la distancia gracias a su concepción del deseo. Esta noción permitirá superar y afianzar la explicación de la

¹⁵⁹⁰ Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, op.cit., p. 449.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 451.

correlación y de la esencia del vivir, rellenando las lagunas que presentaba el pensamiento merleau-pontyano.

El deseo es el sentido del ser del vivir, su esencia, recuperando la vinculación entre vida y experiencia gracias a la vinculación entre *leben* y *erleben*, vivir y experimentar respectivamente. Donde no hay un objeto propio del deseo hacia el cual se dirige, así como tampoco un sujeto propiamente dicho. No se puede caracterizar como vínculo, su relación es *pura*, de ahí que se ajuste de manera precisa a lo que caracteriza como correlación fenomenológica. Asimismo, de esto también se desprende que no hay una subordinación de la vida a la conciencia, sino que el Deseo pone de manifiesto al movimiento o relación con algo que falta y con el que se da una coincidencia contingente. En palabras de Luís Umbelino, «el Deseo es movimiento, por tanto, vida; es justamente negatividad que corresponde a las indicaciones de la co-aparición invisible del mundo, mas, reversiblemente, hay deseo como vida porque no hay ser constituido del mundo, sino como omni-abarcante»¹⁵⁹². El movimiento del Deseo denota un intento de superar la constitución propia de la esencia del vivir, así como la introducción de una neutralidad que hace imposible encuadrarlo dentro de un intercambio en términos dualistas y que tiene como emblema la insatisfacción. Se enfoca hacia algo, es un *tender-hacia* que nunca se encuentra apaciguado, consumado y por ello no puede encuadrarse dentro del orden del conocimiento.

Por lo tanto, lo que diferencia al planteamiento expuesto por R. Barbaras del merleau-pontyano es que este último ontologiza la relación entre la *carne* del cuerpo y la *carne* del mundo ya que es un elemento común al sujeto y al objeto, lo que denota que sólo se atiene a la correlación como tal. En cambio, Barbaras toma esta correlación en un sentido abstracto tomando cada uno de sus términos, donde el vivir es considerado «como el punto de articulación de la equivocidad y univocidad del ente, el lugar donde lo mismo se transmuta en lo otro y donde lo otro permanece en lo mismo, el lugar efectivo en el que la relación entre lo mismo y lo otro resulta o impugnada o desdibujada»¹⁵⁹³. La solución que propone Barbaras dista en algunos puntos de los principales supuestos merleau-pontyanos pues, aunque toma el deseo tal y como lo propone Merleau-Ponty en *La Nature*, Barbaras sublima esta noción, lo que implica una dirección más profunda del deseo como fondo del conocimiento. Esclarece el camino hacia donde se dirige, el deseo hace aparecer a su objeto por su propia aspiración. Convierte el deseo corporal en algo metafísico, etéreo, el cual nunca se encuentra satisfecho y sólo se comprende como aquella Llamada que nunca puede llegar a ser respondida de manera plena. Es un concepto con una naturaleza elusiva, no poseemos al deseo, él nos posee y estamos aquí a través de él.

Por todo ello, reconocemos que la realidad fenomenológica y ontológica de la corporalidad presenta algunas fallas en su descripción, pero, no por ello, negamos la importante contribución merleau-pontyana al poner de manifiesto el indudable carácter epistemológico de la misma, aquella que permite la percepción y descripción de

¹⁵⁹² Umbelino, Luís António. “Percepção et desejo. Leituras de R. Barbaras”, *art.cit.*, p. 159.

¹⁵⁹³ Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, *op.cit.*, p. 47.

nuestras relaciones con el mundo y con los *otros*. Aquella que no sólo es una materia con forma y receptáculo de nuestra conciencia, sino que tiene un carácter autónomo en el sentido de que es la que *siente*, la que *percibe* y es una expresión creadora de sentido. De ahí que en este contexto no tenga cabida hablar de un *yo trascendental* que estaría detrás del cuerpo, ni tampoco poner esta corporalidad entre paréntesis puesto que la *reducción* nunca es completa.

Es el propio *yo* del *yo pienso* el que queda secundado y sumergido en el propio orden perceptivo, pues se puede decir que en sus dos primeras obras Merleau-Ponty no deja de comprender la relación como la propia captación de lo sensible con el cuerpo fenomenal o vivido, el cual era concebido como una mera instancia que proyecta su entorno. A saber, un poder de movimiento que condiciona a la propia conciencia, la cual se caracteriza por su propia trascendencia de carácter activo y su movimiento hacia las cosas y el mundo. Con el fin de poder descubrir un anonimato de lo sensible que, sin embargo, sigue dependiendo de una referencia al sujeto. Por ello, en sus obras posteriores nuestro autor desplaza su indagación en una dirección distinta, pues el cuerpo fenomenal o el cuerpo que ve y siente pasa a ser comprendido como aquel cuerpo que es capaz de ser visto y sentido, dando cuenta de *lo sensible* en general. Pertenece a lo sensible y esto hace posible su propia experiencia sensible de las cosas y el mundo.

Este tránsito en su pensamiento se conjuga con la importancia e introducción de los descubrimientos científicos en su planteamiento puesto que son interesantes para su filosofía ya que la ciencia contemporánea no ejerce una dictadura sobre la primera, sino que da lugar a la investigación filosófica y apela a una filosofía más que a una ciencia clásica. La ciencia nunca se encuentra desligada de la filosofía, no se encuentra en un dominio separado de ella, sino que hay un tipo de ser al que sólo la filosofía tiene acceso que es lo que él denomina *ser bruto*. El *ser bruto* «se podría expresar con menos alegría en mi opinión diciendo lo vivido, lo percibido, lo sensible»¹⁵⁹⁴, a saber, es un sector del ser del que parece que el físico o el biólogo quiere apartarse. Por ello, no puede haber ninguna competencia entre la descripción filosófica de este ser y la empresa científica, sino sólo colaboración. La nueva formulación de la *animalidad* como *entrada* a la comprensión de un nuevo modo de concebir la corporalidad es un ejemplo expresivo de dicha colaboración, así como la importancia del pensamiento infantil que actúa como pivote del paso interpretativo de una intersubjetividad a una intercorporeidad.

Por otro lado, hemos observado cómo el paso de un cuerpo estesiológico a un cuerpo libidinal propone a la sexualidad como atmósfera de nuestra existencia, la cual no se reduce a un comportamiento humano en una esfera biológica. Lo que Merleau-Ponty sostiene es que la sexualidad, como todas las funciones humanas, está integrada en nuestra *investidura* del mundo y no que todo deba leerse con una intención sexual. La sexualidad es sólo una de las funciones del ser total que se encuentra, sin embargo, insuperable. Incorpora la pulsión sexual en su pretensión de la descripción total de la vida en su intento de rescatar una unidad relacional en su descripción del cuerpo propio

¹⁵⁹⁴ ECC, p. 166.

como del mundo. Es en este punto donde se distancia de la teoría freudiana ya que el fenomenólogo francés toma el problema del cuerpo como un problema del cuerpo libidinal y para Freud era antes de todo un cuerpo libidinal. La sexualidad nos abre a un nuevo sector de ser que sólo puede ser accesible por la afectividad, un acceso que no se da en el nivel de un *yo pienso que*, sino en una intencionalidad más originaria puesto que la sexualidad motiva mi conducta sin ser objeto expreso de mi conciencia. Hay una *investidura* ciega, una intencionalidad que no es visible a la conciencia, esto permite la introducción del *deseo* como aquel que liga ciegamente el cuerpo a otros cuerpos, propuesto desde su carácter ontológico puesto que deseamos a otros cuerpos, deseamos participar de su *carne*. Nuestra posibilidad de ser otro que nosotros mismos es lo mismo y al mismo tiempo una indivisión. Hay una inherencia de sí al mundo y del mundo a sí, del sí al otro y del otro a sí gracias a que el cuerpo es inherencia, está en un *enmarañamiento* de cuerpos para poder cerrar su circuito.

No obstante, también nos damos cuenta de una de las líneas que han quedado abiertas en nuestra investigación, la cual será objeto de trabajos posteriores: la importancia del lenguaje y el papel activo que toma en la metamorfosis de su pensamiento. Esto se debe a que el lenguaje no es todo un involucramiento exterior del pensamiento ni la palabra un mero operador o instrumento, sino que ella puede ser considerada como actualización del pensamiento. El lenguaje debe aparecer como un *corpus* del pensamiento, en el sentido más activo de la noción de cuerpo y no simplemente como una vestidura que el pensamiento se da a sí mismo. Hay una vida propia del lenguaje, el cual da cuenta de cómo las significaciones que encuentra en él no son lógicas, sino que son el pasaje posible de una significación prelógica o metalógica a un significado propiamente lógico. Ésta es la problemática que nos interesa, cómo sus primeras descripciones sobre la naturaleza de la percepción pueden abrirnos la puerta para una comprensión del problema del *logos*, esto es, del sentido tal y como aparece en el nivel de la actividad expresiva del hombre tanto en las formas artísticas como en las propiamente lingüísticas.

En definitiva, nuestro trabajo nos ha permitido poner en valor *lo sensible* como inteligibilidad y sentido, como una cohesión que se da sin concepto, lo cual da cuenta de lo que la tradición filosófica había rechazado: una inserción recíproca entre el cuerpo y el mundo. El cuerpo estesiológico transforma la escisión en dehiscencia y la cohesión en mera reciprocidad expresada a través de las figuras del *quiasmo*, *reversibilidad* o *empiétement*. En este nuevo contexto nos hemos encontrado con el cambio interpretativo, con la transformación de la prioridad o jerarquía en mera simultaneidad. Este nuevo tratamiento nos abre la puerta a una interpretación de la relación entre lo inteligible y lo sensible como impregnación, como combinación y mezcla radical. El marco de la filosofía de Merleau-Ponty es la vida estesiológica, una vida que no se puede aprehender, sino que está siempre en construcción puesto que la filosofía es la propia experiencia y el ejercicio de esta vida sensible que se manifiesta en la relación estesiológica. A saber, en este desdoblamiento —se puede decir *infinito*— de la propia vida de los sentidos a través del trabajo de la visión y su especularidad que es concebida como la clave de todas las dinámicas estesiológicas. La vida es un espejo vivo, no

mimético puesto que pone de manifiesto el carácter metamórfico de la imagen especular que es participación en la *carne*. La imagen no es representación, sino que la presencia de una ausencia participa en lo que nos da a ver. Por ello, y a partir de aquí, la actividad filosófica se mezcla con el ejercicio y el movimiento de esta metamorfosis, participa en esta transformación del sentido de lo sensible.

ABREVIATURAS

ECC	<i>Entretiens avec Charles Charbonnier et autres dialogues</i>
HT	<i>Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste</i>
IP-I	<i>La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública</i>
IP-II	<i>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</i>
N	<i>La Nature. Cours du Collège de France</i>
NC	<i>Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1959-1961</i>
OE	<i>L'Oeil et l'esprit</i>
P1	<i>Parcours 1935-1951</i>
P2	<i>Parcours deux (1951-1961)</i>
PHP	<i>Phénoménologie de la perception</i>
PM	<i>La Prose du monde</i>
PP	<i>Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques</i>
PPE	<i>Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952</i>
RC	<i>Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960</i>
S	<i>Signes</i>
SC	<i>Le structure du comportement</i>
UAC	<i>La unión del alma y el cuerpo según Malebranche, Biran y Bergson. Apuntes del curso de Maurice Merleau-Ponty en la École Normale Supérieure (1947-1948)</i>
VI	<i>Le visible et l'invisible</i>
VINT	<i>Le visible et l'invisible suivi Notes de travail</i>

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Structure du comportement*, París, Gallimard, 1942
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible suivi Notes de travail*, París, Gallimard, 1964
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, París, Gallimard, 1980
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1982
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1959-1961*, París, Gallimard, 1996
- Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997
- Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la direction de R. Barbaras*, París, PUF, 1998
- Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2000
- Merleau-Ponty, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*, París, Gallimard, 2001
- Merleau-Ponty, Maurice. *Causeries 1948*, París, Seuil, 2002
- Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002
- Merleau-Ponty, Maurice. *La unión del alma y el cuerpo según Malebranche, Biran y Bergson. Apuntes del curso de Maurice Merleau-Ponty en la École Normale Supérieure (1947-1948)*, trad. Jesús M^a Ayuso Díez, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública*, trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, 2012
- Merleau-Ponty, Maurice. *Entretiens avec Charles Charbonnier et autres dialogues, 1946-1949*, Lagrasse, Verdier, 2016

Merleau-Ponty, Maurice. *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*, trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, 2017

Otras fuentes

Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, trad. Ernesto La Croce, Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987

Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2014

Bachelard, Gaston. *L'eau et les rêves*, París, Librairie José Corti, 1942

Bachelard, Gaston. *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, París, Le Livre de Poche, 1992

Beauvoir, Simone de. *Le Sang des autres*, París, Gallimard, 1945

Beauvoir, Simone de. *La vieillesse*, París, Gallimard, 1970

Beauvoir, Simone de. *L'Invitée*, París, Gallimard, 1972

Beauvoir, Simone de. *Memoires d'une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1972

Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe*. Tomo 2, París, Gallimard, 2007

Beauvoir, Simone de. "Pyrrhus et Cinéas" en Beauvoir, Simone de. *Pour une moralité de l'ambiguïté*, París, Gallimard, 2017

Cassirer, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*, Vol. III (La phénoménologie de la connaissance), París, Éditions de Minuit, 1972

Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977

Descartes, René. *Las pasiones del alma*, trad. José Antonio Martínez Martínez, Pilar Andrade Boué, Madrid, Tecnos, 1997

Descartes, René. *Discours de la méthode: Méditations métaphysiques; Traité des passions*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017

Dolto, Françoise. *La imagen inconsciente del cuerpo*, trad. Irene Algorff, Barcelona, Paidós, 1986

Freud, Sigmund. *Obras completas. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899). Volumen III*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991

Freud, Sigmund. *Obras completas. Volumen 4. La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991

Freud, Sigmund. *Obras completas. Volumen 13 (1913-14) Tótem y tabú y otras obras*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991

Freud, Sigmund. *Obras completas. Volumen 7 (1901-1905). Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992

- Freud, Sigmund. *Obras completas. Volumen 14 (1914-1916) Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992
- Freud, Sigmund. *Obras completas Volumen 17 (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1992
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Volumen 18 (1920-22): Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992
- Hegel, G.W.F. *Filosofía Real*, trad. y ed. José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1984
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 1994
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 1997
- Heidegger, Martin. *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Morelia, 2007
- Heidegger, Martin. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Granada, Comares, 2008
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1949
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil 1929-35*, Den Hag, Martinus Nijhoff, 1973
- Husserl, Edmund. *La Tierra no se mueve*, trad. y notas Agustín Serrano de Haro, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, col. Excerpta Philosophica, Madrid, 1995
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos, Miguel García Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 1996
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión, México, Fondo de Cultura Económica, 2005
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008
- Kandinsky, Wassily. *De lo espiritual en el arte*, México, Premia, 1989

- Klein, Melanie; Heinmann, Paula; Isaacs, Susan et al. *Developpements in Psychoanalysis*, London, Karnac, 1952
- Klein, Melanie. *El psicoanálisis de niños*, trad. Arminda Aberastury, México, Paidós, 2008
- Kojève, Alexander. *Introduction à la lectura de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, París, Gallimard, 1947
- Lacan, Jacques. *Seminario 20. 1972-1973*, trad. Diana Rabinovich, Barcelona, Paidós, 1998
- Lacan, Jacques. *Seminario 16: De un Otro al otro*, trad. Diana Rabinovich, Barcelona, Paidós, 2008
- Lacan, Jacques. *Escritos 1*, trad. Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 2009
- Lacan, Jacques. *Escritos 2*, trad. Tomás Segovia, Armando Suárez, México, Siglo XXI, 2009
- Marcel, Gabriel. *Être et Avoir*, Aubier, Editions Montaigne, 1935
- Marcel, Gabriel. *Journal Métaphysique*, París, Gallimard, 1935
- Marcel, Gabriel. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-París, Nauwlaerts-Vrin, 1949
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*, trad. Carlos R. De Dampierre, Madrid, RBA, 2014
- Piaget, Jean. *La representación de l'espace chez l'enfant*, París, Presses Universitaires de France, 1948
- Plessner, Helmuth. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. Vallori Rasini, Torino, Bollati Boringhieri, 2006
- Plessner, Helmuth. *Studi di estesiología. L'uomo, i sensi, il suono*, trad. Alessia Ruco, Bologna, Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2007
- Plessner, Helmuth. *Antropologia dei sensi*, trad. Marco Russo, Milano, Raffaello Cortina, 2008
- Saint-Exupéry, Antoine. *Pilote de guerre*, París, Gallimard, 1942
- Sartre, Jean Paul. *L'imaginaire*, París, Gallimard, 1940
- Sartre, Jean-Paul. *Situations I*, París, Gallimard, 1947
- Sartre, Jean-Paul. *Situations IV*, París, Gallimard, 1964
- Sartre, Jean-Paul. *La trascendencia del ego*, trad. Óscar Massotta, Buenos Aires, Edición Calden, 1968
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1968
- Sartre, Jean-Paul. *La Nausée*, París, Gallimard, 1999

- Scheler, Max. *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós, 2001
- Schilder, Paul. *Imagen y apariencia del cuerpo humano. Estudios sobre las energías constructivas de la psique*, trad. Eduardo Loedel, Buenos Aires, Paidós, 1979
- Simmel, Georg. *On Individuality and social forms*, Donald. N. Levine (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1971
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*, trad. Tom Bottomore, David Frisby, New York, Routledge, 2004
- Straus, Erwin. "The Upright Posture", *Psychiatric Quaterly*, 26, 1-4, 1952, pp. 529-561
- Straus, Erwin. *The Primary World of Senses*, trad. J Needleman, Glencoe, Free Press, 1963
- Straus, Erwin. *Phobias*. Erwin Straus archives, Silverman Center, Duquesne University, 1966
- Straus, Erwin. Preface. *Phenomenological Psychology: The Selected Papers*, New York, Basic Books, 1966
- Straus, Erwin. *Man, time and world*, trad. David Moss, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1982
- Uexküll, Jacob von. *Instinctive behaviour. The development of a modern concept*, trad. Claire H. Schiller, New York, International Universities Press, 1957
- Uexküll, Jacob von, *Mondes animaux et monde humain*, trad. Phillippe Muller, Paris, Denoël, 1965
- Valéry, Paul. *Oeuvres*. Tome II, París, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, 1960
- Válery, Paul. *Filosofía de la danza*, trad. Esteve Serra, Barcelona, Centellas, 2016
- Wallon, Henri. *Les origines du caractère chez l'enfant*, París, PUF, 2015
- Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*, New York, Pelican Mentor Books, 1948
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*, New York, Free Press, 1967
- Whitehead, Alfred North. *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015
- Zambrano, María. *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989

Estudios

- Alloa, Emmanuel. "Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje", *Eidos*, 21, 2014, pp. 200-220
- Álvarez González, Eduardo. "La cuestión del sujeto en la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre", *Estudios de Filosofía*, 38, 2008, pp. 9-45

- Álvarez González, Eduardo. “La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty”, *Estud. Filos.*, 41, 2011, pp. 149-177
- Amaro Monteiro, Amaro. “La Einfühlung (intropatía) como comprensión intercultural y superación de conflictos”, *Investigaciones fenomenológicas*, 7, 2010, pp. 195-206
- Angelino, Lucia. “L’a priori du corps chez Merleau-Ponty”, *Revue Internationale de Philosophie*, 244, 2008, pp. 167-187
- Arias García, Benito. “La intencionalidad operante en Merleau-Ponty”, *Contrastes*, II, 1997, pp. 5-25
- Balbotín, Cristóbal. “El problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl”, *Alpha*, 41, 2015, pp. 251-268
- Barbaras, Renaud. *De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J.Millon, 1991
- Barbaras, Renaud. *Le désir et la distance*, París, Vrin, 1999
- Barbaras, Renaud. “Merleau-Ponty et la Nature”, *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 47-61
- Barbaras, Renaud. *Autrui*, Quintette, París, 2003
- Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013
- Barbaras, Renaud. *La perception. Essai sur le sensible*, París, Vrin, 2016
- Battán Horenstein, Ariela. “La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento”, *Investigaciones fenomenológicas*, 10, 2013, pp. 15-32
- Bech, Josep María. *Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005
- Bello, Eduardo. “Figuras de la libertad en Merleau-Ponty”, *Investigaciones fenomenológicas*, 1, 2008, pp. 167-185
- Belvedere, Carlos Daniel. “La constitución del cuerpo propio y la descripción de la carne en la crítica henriana a Merleau-Ponty”, *Universitas Philosophica*, 31, 63, 2014, pp. 119-142
- Berardi, Franco. *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, trad. Diego Picotto, Emilio Sadier, Ezaquiel Gatto et al, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007
- Berardi, Franco. *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, trad. Alejandra López Gabrielidis, Buenos Aires, Caja Negra, 2017
- Berardi, Franco. *El tercer inconsciente. La psicofera en la época viral*, trad. Tadeo Lima, Buenos Aires, Caja Negra, 2022
- Biemel, Walter. “Sartre: Interpretación del cuerpo”, *Convivium*, 21, 1966, pp. 63-76

- Bimbenet, Étienne. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004
- Bimbenet, Étienne. "Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne", *Archives de Philosophie*, 69, 2006, pp. 57-78
- Bimbenet, Étienne. "L'homme ne peut jamais être un animal", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 2, 2010, pp. 164-179
- Bimbenet, Étienne. "Com ser ver como um ser humano?", *Dois pontos*, Curitiba, 9,1, 2012, pp. 251-265
- Bimbenet, Étienne. "Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception", *Rue Descartes*, 4, 2010, pp. 4-23
- Bleger, José. *Simbiosis y ambigüedad. Estudios del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1975
- Boccali, Renato. "Sur l'intercorporeité et l'interanimalité. Merleau-Ponty et la chair primordiale", *Revue de métaphysique et de morale*, 101, 2019, pp. 39-49
- Boeri, Marcelo D. "ΑΙΣΘΗΣΙΣ en Aristóteles (A propósito de De Anima II, 5; 12)", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2010, pp. 179-203
- Boulé, Jean-Pierre. "Érotisme, désir et sadisme chez Sartre", *Sartre Studies International*, 23, 1, 2017, pp. 38-59
- Bonan, Ronald. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, L'Harmattan, 2001
- Brendtson, Petri. "The inspiration and the expiration of Being: The immense lung and the cosmic breathing as the sources of dreams, poetry and philosophy" en Novotny, Karel; Hammer, Taylor S.; Gléone, Anne (eds.), *Thinking in dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Praga, Zeta Books, 2010, pp. 281-293
- Brendtson, Petri. *Phenomenological Ontology of Breathing. The Phenomenologico-Ontological Interpretation of the Barbaric Conviction of We Breathe Air and a New Philosophical Principle of Silence of Breath, Abyss of Air*, [Disertación], Faculty of Jyväskylä, 2018
- Buchanan, Brett. *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, New York, Suny Press, 2008
- Buissière, Evelyn. *Cours sur le corps*, Grenoble, PhiloSophie, 2005
- Casey, Edward. *Getting back into Place. Toward Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana, Bloomington, 1993
- Carbone, Mauro. *The thinking of the sensible. Merleau-Ponty's a-philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2004

- Carron, Guillaume. "Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 198, 4, 2008, pp. 443-464
- Ciaunica, Anna; Charlton, Jane. "When the self slips: what depersonalization can say about the self", 2018, Recuperado a partir de: <https://aeon.co/essays/what-can-depersonalisation-disorder-say-about-the-self>
- Ciaunica, Anna., et al. "When the Window Cracks: Transparency and the Fractured Self in Depersonalisation", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, 1-19, 2021, p. 14. Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09677-z>
- Chemama, Ronald (dir.). *Diccionario del psicoanálisis. Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998
- Chambless, Dianne; Goldstein, Alan (eds.). *Women in Psychotherapy: An Assessment of Research and Practice*, New York, The Guildford Press, 1982
- Clèro, Jean-Pierre. *Le vocabulaire de Lacan*, París, Ellipses, 2002
- Csordas, Thomas. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- Dalissier, Michel. "Le désir de Merleau-Ponty", *Études merleau-pontiennes*, 2017, 21, pp. 139-115
- Dalissier, Michel. "Merleau-Ponty et la "conscience engluée". Au coeur de la Phénoménologie de la perception", *Dialogue*, 56, 3, 2017, pp. 527-558
- Daou, Gemma. "L'heureux paradoxe de la perception chez Merleau-Ponty et l'inachèvement du perçu", *Interpretationes*, 2010, pp. 99-111
- Dastur, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, Le Versanne, Encre Marine, 2001
- Dastur, Françoise. "Ontologie et différence chez Heidegger et Merleau-Ponty: le pli et le creux" en Cormann, Grégory; Laoureux, Sébastien et al (eds.). *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2006, pp. 105-125
- Davidson, Joyce. "Putting a Face: Sartre, Goffman and Agoraphobic Anxiety in Social Place", *Environmental and Planning D: Society and Space*, 21, 1993, pp. 107-122
- Davidson, Joyce. "A phenomenology of fear: Merleau-Ponty and agoraphobic life-worlds", *Sociology of Health & Illness*, 22, 5, 2000, pp. 640-660
- Davidson, Joyce. "...'the world was getting smaller': women, agoraphobia and bodily boundaries", *Area*, 32.1, 2000, pp. 31-40
- Davidson, Joyce. *Phobias Geographies. The Phenomenology and Spatiality of Identity*, New York, Routledge, 2003

- Decousu, Cécile. “Beauvoir-Merleau-Ponty: le psychanalyse comme chiasme”, *L’Homme & la Societé*, 179-180, 1-2, 2011, pp. 205-211
- Decousu, Cécile. “La marge: centre de l’empiétement, espace de la Fiktion”, *Les chantiers de la creation*, [En línea] 7, 2014. Recuperado a partir de: <http://journals.openedition.org/lcc/671>
- Díaz Romero, Paula. “Cuerpo existido, cuerpo situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre”, *Síntesis*, 4, 2013 Recuperado a partir de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12221>
- Dillon, Martin C. “Erotic Desire”, *Research in Phenomenology*, 1, 1985, pp. 145-163
- Dillon, M.C. *Merleau-Ponty’s Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1988
- Dorfman, Eran. *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty fase au miroir lacanien*, Springer, 2007
- Dreyfus, Hubert. “Overcoming the Myth of the Mental: How philosophers can profit from the Phenomenology of everyday expertise”, *Proceeding s and Adresses of the American Philosophical Association*, 79, 2, 2005, pp. 47-65
- Dufourq, Anabelle. *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*, Springler, 2012
- Duportail, Guy-Félix. “Une chair à réparer: Le noeud manqué de Merleau-Ponty”, *Érès*, 2009/2, 23, pp. 51-68
- Escribano, Xavier. “Maurice Merleau-Ponty: El anclaje corpóreo en el mundo”, *Thémata*, 22, 1999, pp. 67-79
- Escribano, Xavier. *Sujeto encarnado y expresión creadora*, Barcelona, Prohom, 2004
- Escribano, Xavier. “De la experiencia íntima del vestir al espacio público del vestido. Esbozo de una fenomenología”, *Investigaciones fenomenológicas*, 3, 2011, pp. 159-173
- Escribano, Xavier. “La ruptura con el objetivismo en Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty”, *Convivium*, 24, 2011, pp. 119-138
- Escribano, Xavier. “L’experiència de la respiració: aproximacions des d’una fenomenologia del cos viscut”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXX-XXXI, 2019-2020, pp. 201-209
- Escribano, Xavier, “El rostre i les mans de la COVID-19: un tast de distopia”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXXII, 2022, pp. 105-120. Recuperado a partir de: <https://raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/398911>
- Escudero Pérez, Alejandro. “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación”, *Endoxa*, 25, 2010, pp. 235-266
- Fernández Beites, Paula. “Razón afectiva y valores: más allá del subjetivismo y del objetivismo”, *Anuario Filosófico*, 45, 2012, pp. 33-67

- Fernández Villar, Eduardo. “Kierkegaard, Sartre y las conductas de Mala Fe”, *A parte Rei*, 2006, pp. 1-14
- Firenze, Antonino. “Hombre y animal: El problema antropológico de Heidegger a Merleau-Ponty” en Ramírez, Mario Teodoro (coord.). *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 487-511
- Flores-González, Luis Manuel. “Proyecciones fenomenológicas de la afirmación: “yo soy mi cuerpo” en la filosofía de Gabriel Marcel: Hacia una recuperación de una intersubjetividad encarnada”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII, 2005, pp. 555-574.
- Franco, Reynner. “*Lógica subjetiva*” y sistema de relaciones. *Posibilidad de la intersubjetividad a partir de la Ciencia de la Lógica de Hegel*, Bern, Peter Lang, 2007
- Galazzi, Lucía Laura. “La disputa por el lugar del sujeto en Merleau-Ponty y Deleuze: resonancias en la filosofía del arte”, *Daimon*, 48, 2009, pp. 39-54
- Gallagher, Shaun. “Body schema and intentionality” en Bermúdez, José Luis; Elian, Naomi; Marcel, Anthony (eds.). *The Body and the Self*, Massachusetts, MIT Press, 1995, pp. 225-244
- García, Esteban Andrés. *Merleau-Ponty y el proyecto de una filosofía de la corporalidad*, Tesis, Universidad de Buenos Aires, 2004
- García, Esteban. “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, *Tópicos*, 29, 2015, pp. 1-24
- García, Esteban. “Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty”, *Eidos*, 28, 2018, pp. 305-333
- García, Esteban. “La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y analítica trascendentales”, *Ideas y Valores*, 67, 168, 2018, pp. 127-150
- Garcés, Marina. *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013
- Gèly, Raphaël. “La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty”, *Laval théologique et philosophique*, 56, 2, 2000, pp. 353-365
- Gély, Raphaël. “Imaginaire, incarnation, vision. Réflexions à partir de Merleau-Ponty” en Gély, Raphaël; Van Eyde, Laurent (dir.). *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2010, pp. 87-124
- Gléonec, Anne. “Corps animal et corps humain: l'«effacement» de la propriété. À la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty”, *Studia Phaenomenologica*, XII, 2012, pp. 239-272
- González Jara, Anselmo. “La posicionalidad excéntrica del hombre. En torno a la antropología de Helmuth Plessner”, *Anuario Filosófico*, 4,1, 1971, pp. 117-181
- Gordillo Valdés, Lourdes. “El momento existencial del Cuerpo en Merleau-Ponty”, *Daimon*, 20, 2000, pp. 75-88

- Grassí, Martín. “El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, *Revista de Humanidades*, 19-20, 2009, pp. 9-28
- Greenshields, Will. *Writing the structures of the subject. Lacan and Topology*, The Palgrave Lacan Series, 2017
- Grosz, Elisabeth. *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994
- Haar, Michel. “Le primat de la Stimmung sur la corporeité du Dasein”, *Heidegger Studies*, 2, 1986, pp. 67-80
- Hammond, Michael; Howarth, Jane; Russell, Keat. *Understanding Phenomenology*, Massachusetts, Basil Blackwell, 1991
- Hamrick, William S., Van Der Veken, Jan. *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, New York, State University of New York Press, 2011
- Hernández, Danilo. *Claves del yoga. Teoría y práctica*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 1997
- Hervy, Alievtina. “Le corps de la honte”, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII, 2, 2017, pp. 433-457
- Honorato, Diego. “El fenómeno de la percepción en Aristóteles y Merleau-Ponty”, *Ideas y valores*, LXVII, 166, 2018, pp. 13-48
- Inverso, Hernán. “Derivas del “caso Schneider”: Espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica”, *Investigaciones fenomenológicas*, 12, 2015, pp. 51-70
- Irigaray, Luce; Busson, Catherine; Mooney, Jim; et al. “Being two, How many eyes have we?”, *Paragraph*, 25, 3, 2002, pp. 143-151
- Iyengar, B.K.S. *El árbol del yoga*, trad. José Manuel Abeleira, Barcelona, Kairós, 2000
- Iyengar, B.K.S. *Luz sobre el yoga*, trad. José Manuel Abeleira, Érika Pastrana, Barcelona, Kairós, 2005
- Kahn, Charles. “Aristotle on Thinking” en Nussbaum, Martha C.; Rorty Oksenberg, Àmelie. *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 359-380
- Kristensen, Stefan. “Foi perceptive et foi expressive”, *Chiasmi International*, 5, 2003, pp. 259-280
- Krueger, Joel. “Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership tesis”, *Continental Philosophical Review*, 46, 2013, pp. 509-531
- Lapierre, Christopher. “De l'objectivation à l'ouverture: la critique du désir sartrien chez Merleau-Ponty et Grimaldi”, *Sens public*, 2014, <https://doi.org/10.7202/1052426ar>

- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1971
- Larison, Mariana. “La consistencia ontológica de Phénoménologie de la perception”, *Investigaciones fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad*, 2010, pp. 321-332
- Leder, Drew. *The Absent Body*, Chicago, University of Chicago, 1990
- Lingis, Alphonso. “Sense and Non-Sense in the Sexed Body”, *Cultural Hermeneutics*, 4, 1977, pp. 345-365
- López Sáenz, María del Carmen. “Intersubjetividad trascendental y mundo social”, *Enrahonar*, 22, 1994, pp. 33-61
- López Sáenz, M^a Carmen. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty” en Rivera de Rosales, Jacinto; López Sáenz, M^a Carmen (coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, UNED, 2002, pp. 179-206
- López Sáenz, M^a Carmen. “Apuntes antropológicos basados en una relación: Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre” en Sellés, Juan Fernando (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J-P. Sartre y H. Arendt*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 166, 2003, pp. 83-114
- López Sáenz, María del Carmen. “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La Lámpara de Diógenes*, 5, 008-009, 2004, pp. 57-70
- López Sáenz, María del Carmen. “Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros”, *Daimon*, 44, 2008, pp. 173-184
- López Sáenz, M^a del Carmen. “Pensar filosóficamente, pensar literariamente. Merleau-Ponty y Proust”, *Investigaciones fenomenológicas*, 1, 2008, pp. 307-341
- López Sáenz, María del Carmen. “Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica”, *Devenires*, XI, 21, 2010, pp. 162-193
- López Sáenz, María del Carmen. “Fenomenología de la coexistencia desde la identidad en las diferencias”, *Investigaciones fenomenológicas*, 7, 2010, pp. 261-275
- López Sáenz, M^a del Carmen, “Merleau-Ponty y Zambrano: el «logos» sensible y sentiente”, *Aurora*, 14, 2013, pp. 104-119
- Lorelle, Paula. “L’intercorporeité au-délà du “je peux”: Husserl, Merleau-Ponty et Levinas”, *Alter*, 23, 2015, pp. 245-260
- Mansilla Torres, Katherine. *Resignificar la violencia. El pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty*, México, Sb Editorial, 2021
- Macías Flores, Alejandro. “El cuerpo en *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre”, en Xolocotzi, Ángel., Román Chávez., Gibu, Ricardo (coords.). *Mundo y «Mundo de la vida». Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2017, pp. 95-111

- Maclaren, Kym. "Intercorporeality, intersubjectivity and the problema of "letting others be"", *Chiasmi International*, 4, 2002, pp. 187-210
- MacLaren, Kym. "Touching matters: Embodiments of intimacy", *Emotion, Space and Society*, XXX, 2003, pp. 95-102
- Marks, Isaac. *Fears, Phobias and Rituals. Panic, Anxiety and their Disorders*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987
- Marks, Isaac. "Agoraphobia and Panic Disorder" en Baker, Roger (ed.). *Panic Disorder: Theory, Research and Therapy*, Sussex, John Wiley & Sons Ltd, 1992, pp. 100-115
- Matos Días, Isabel. "Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique" en Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, París, PUF, pp. 270-288
- Metteucci, Giovanni. "Estetica, fenomenologia, estesiología", *Leimotiv*, 3, 2003, pp. 265-273
- Mistura, Stefano. *Introduzione a Autismo. L'umanità nascosta*, Einaudi, 2006
- Morão, Artur. "A lição da ambiguidade na filosofia de M. Merleau-Ponty" en Merleau-Ponty, Maurice. *Palestras*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2003, pp. 9-14
- Morera de Guijarro, J.I. "Problemática del Yo en Maine de Biran", *Anales del Seminario de Metafísica*, XXII, 1987-1988, pp. 185-198
- Morley, James. "Inspiration and Expiration: Yoga practice through Merleau-Ponty's Phenomenology of the Body", *Philosophy East and West*, 51, 1, 2001, pp. 73-82
- Morris, David. *The Sense of the Space*, Albany, SUNY Press, 2004
- Morris, David. "The enigma of reversibility and the genesis of sense in Merleau-Ponty", *Continental Philosophy Review*, 43, 2010, pp. 141-165
- Morton, John; Johnson, Mark. "CONSPEC and CONLERN: a two process theory of infant face recognition", *Psychology Science*, 98, 2, 1991, pp. 164-181
- Moya, Patricia; Larrair, M^a Elena. "Sexuality and meaning in Freud and Merleau-Ponty", *Journal of Psychoanalysis*, 97 (3), 2016, pp. 737-757 <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12494>
- Nagel, Chris. "Knowledge, Paradox, and the Primacy of Perception", *The Southern Journal of Philosophy*, XXXVIII, 2000, pp. 481-497
- Nicolás Lucero, Jorge. "Merleau-Ponty y la extrañeza: entre una fenomenología de lo otro y una "etología"", en Lutereau, L., Bertorello, A. (comps.). *Inconsciente y Verdad. Actas del I Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Editorias UCES, 2012, pp. 64-74
- Nóbrega, Terezinha Petrucia da. "Corpo e natureza", *Movimiento*, 20, 3, 2014, pp. 1175-1196

- Nóbrega, Terezinha Petrucia da. *Sentir a dança ou quando o corpo se põe a dançar...*, Natal, IFRN, 2015
- O'Neill, John. "The especular body: Merleau-Ponty and Lacan on infant self and other", *Synthese*, 66, 1986, pp. 201-217
- Ortiz, Tomás., Poch-Broto, Joaquín; et al., "Neuroplasticidad cerebral en áreas occipitales en adolescentes ciegos", *Rev Neurol*, núm. 50, Supl. 3, 2010, pp. 19-23
- Ostachuk, Agustín. "El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty", *Ludus Vitalis*, XXI, 39, 2013, pp. 45-65
- Pailard, Jacques. "L'illusion de Sinsteden et le problème de l'implication perceptive", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 109, 1930, pp. 359-409
- Paredes Martín, M^a del Carmen. "Cuerpo y sujeto humano", *Daimon. Revista de Filosofía*, 18, pp. 41-56
- Patanjali, *Yoga sutras*, trad. Sri Swami Satchidananda, Integral Yoga Publications, 2013
- Perruchoud, Stéphanie. *Repenser la Nature, la vie et le corps aujourd'hui. Études des cours sur la Nature de Maurice Merleau-Ponty*, Tesis, Universidad Internacional de Barcelona, 2017
- Pinardi, Sandra. "Visibilidad, invisibilidad y expresión: Reflexiones en torno a la «ontología del sentir» propuesta por Merleau-Ponty", *Azafea. Rev. Fil.*, 14, 2012, pp. 49-65
- Pinto Cantista, M^a José. *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, EUNSA, 1982
- Pinto Pardelha, Irene. "L'horizon de l'expérience perceptive en tant que mémoire sensible. Réflexion à partir de Merleau-Ponty", *Daimon*, 44, 2008, pp. 93-103
- Pinto Pardelha, Irene. "Ramener le corps à la réflexion. Penser avec Merleau-Ponty", *Daimon*, 46, 2009, pp. 79-90
- Pinto Peñaranda, M^a Luz. "La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty", *EN-CLAVES del pensamiento*, III, 6, dic. 2009, pp. 41-60
- Pizarnik, Alejandra. *Poesía completa (1955-1972)*, Barcelona, Lumen, 2016
- Platinga, Judy; Laurel J. Trainor. "Melody recognition by two-month-old infants", *The Journal of the Acoustical Society of America*, 125, 2, EL58-EL62, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1121/1.3049583>
- Pommier, Eric. "Donación de vida y fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty/Henry)", *Revista de Filosofía*, 73, 2017, pp. 231-249
- Puelles Romero, Luis. "Conciencia moderna y experiencia de extrañamiento. Los vértigos de Antoine Roquentin", *Contrastes*, XXIV, 2, 2019, pp. 81-95
- Ralón de Walton, Graciela. "La experiencia de la verdad en Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 28-29, 1992, pp. 114-120

- Ralón de Walton, Graciela. “Una interpretación de la percepción: Cassirer-Merleau-Ponty”, *Tópicos*, 22, 2002, pp. 35-53
- Ralón de Walton, Graciela. “El Enigma de lo Sensible. Cuerpos que sienten y desean”, *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 2008, pp. 129-137
- Ramírez, Mario T. “Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty: Filósofo de la realidad virtual”, *Investigaciones fenomenológicas*, 1, 2008, pp. 419-444
- Ramírez, Mario T. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013
- Ramírez Cobián, Mario T. “El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal”, *Open Insight*, vol. VIII, 14, 2017, pp. 49-68
- Ramírez, Mario T. “La sensación virtual. La imaginación sensorial como facultad de la experiencia estética”, *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 2020, pp. 219-238
- Reginster, Bernerd. “Le regard et l’aliénation dans L’Être et le Néant”, *Revue Philosophique de Louvain*, 105, 3, 2007, pp. 398-427
- Rogozinski, Jacob. “La reversibilité qui est verité ultime”, *Collège international de Philosophie*, 70, 2010, pp. 61-73
- Rothbart, Mary Klevjord. “Temperamente and developement” en Bates, John; Rothbart, Mary Klevjord; Kohnstamm, Gedolph (eds). *Temperament in childhood*, New York, Wiley, 1989, pp. 240-265
- Ruco, Alessia. “Estetica e antropologia filosofica nella teoría estesiologica di Helmuth Plessner” en Plessner, Helmuth. *Studi di estesiología. L’uomo, i sensi, il suono*, trad. Alessia Ruco, Bologna, Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2007, pp. 20-45
- Sadowsky, Steward. “Agoraphobia, Erwin Straus and Phenomenological Psychopathology”, *The Humanistic Psychologist*, 25, 1, 1997, pp. 30-44
- Saint-Aubert, Emmanuel de. *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin, 2004
- Saint-Aubert, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2005
- Saint-Aubert, Emmanuel de. “La “promiscuité”. Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, *Centre Sèvres. Archives de Philosophie*, 69, 2006, pp. 11-36
- Saint Aubert, Emmanuel de. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2006
- Saint-Aubert, Emmanuel de. “Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty” en Berthoz, Alain; Andrieu, Bernard (dir.). *Le Corps en Acte*, París, Presses Universitaires de Nancy, 2010, pp. 123-152

- Saint-Aubert, Emmanuel de. "Superposición y deseo. La conferencia de México sobre *el Otro*", trad. Hélène Trottier y Mario Teodoro Ramírez en Ramírez, Mario Teodoro (coood.). *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 15-44
- Saint-Aubert, Emmanuel de. *Être et chair. Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*, París, Vrin, 2013
- Saint-Aubert, Emmanuel de. "L'épreuve de la réalité. Merleau-Ponty et la perception", *Études phénoménologiques*, 4, 2020, pp. 25-48
- Sanhueza Salgado, Jorge. "El otro y la intersubjetividad: una reflexión fenomenológica en torno a la Meditación V, Meditaciones Cartesianas de Husserl", *Logos*, 6-7, I y II, 1992, pp. 139-163
- San Martín, Javier. "Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl", *ER. Revista de Filosofía*, 19, 1994, pp. 177-204.
- San Martín, Javier. "El contenido del cuerpo", *Investigaciones fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad*, 2010, pp. 169-188
- Sartre, Jean-Paul. "Avec un inédit sur Merleau-Ponty", *Revue Internationale de Philosophie*, 38, 152/153 (1/2), 1985, pp. 3-29
- Sarukkai, Sundar. "Inside/Outside: Merleau-Ponty/Yoga", *Philosophy East and West*, 52, 4, 2002, pp. 459-478
- Scarso, Davide. "Entre théorie du sensible et logos esthétique: Lévi-Strauss et Merleau-Ponty", *Figures de la psychanalyse*, 17, 2009, pp. 57-73
- Segal, Hanna. *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Buenos Aires, Paidós, 2003
- Sierra, Mauricio. *Despersonalization: A new look at a neglected syndrome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Simms, Eva. "Intimacy and the face of the other: a philosophical study of infant institutionalization and neglect", *Emotion. Space. Society*, <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2013.11.008>
- Slatman, Jenny. *L'expression au-delà de la représentation: Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Netherlands, Peeters Leuven, 2003
- Sosa Silva, Maylen. *Transparencia del aire*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2008
- Stawarska, Beata. "Anonymity and sociality. The Convergence of psychological and philosophical Currents in Merleau-Ponty's ontological Theory of Intersubjectivity", *Chiasmi International*, 5, 2003, pp. 295-310
- Stiehl, Walter Dan; Lierberman, Jeff; Breazeal, Cynthia, et al. "The Huggable: a therapeutic robotix companion for relational, affective touch" en Demonstration Proposal to Appear in *IEE Consumer Communications and Networking Conference (CCNC2006)*, January 8-10, 2006, Las Vegas, NV, pp. 1290-1295

- Testu, Marie. *Merleau-Ponty: une ontologie du désir*, Philosophie, 2015. Recuperado a partir de: <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01193125>
- Thomas-Fogiel, Isabel. “Spatialiser nos concepts? La tentative de Merleau-Ponty”, *Symposium*, 1, 2008, pp. 147-161
- Thomas-Fogiel, Isabel. “Merleau-Ponty: De la perspective au chiasme, le rigueur épistémique d’une analogie”, *Chiasmi International*, 13, 2012, pp. 381-496
- Tome Filippi. Leonardo. “Hacia una nueva concepción ontológica de la Naturaleza. Merleau-Ponty y la idea de «ser necesario» en Descartes, Kant y Schelling”, *Claridades*, 13/2, 2021, pp. 207-224
- Trigg, Dylan. “The body of the other: intercorporeality and the phenomenology of agoraphobia”, *Continental Philosophy Review*, 46, 2013, pp. 413-429
- Trigg, Dylan. “Bodily Moods and Unhomely Environments: The Hermeneutics of Agoraphobia and the Spirit of Place” en Clingerman, Forrest; Treanor, Brian, *et al* (eds.). *Interpreting Nature. The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, New York, Fordham University Press, 2014, pp. 160-181
- Trigg, Dylan. “On the role of depersonalization in Merleau-Ponty”, *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 16, 2, 2015, p. 278. Doi: 10.1007/s11097-015-9451-x
- Trigg, Dylan. “Hypnagogia, Anxiety, Depersonalization: A phenomenological perspective” en Legrand, Dorothée; Trigg, Dylan (eds.). *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*, Springer, 2017, pp. 163-180
- Trigg, Dylan. *Topophobia. A Phenomenology of Anxiety*, New York, Bloomsbury, 2017
- Trilles Calvo, Karina P. “M. Merleau-Ponty, un pensador en guerra. (Los otros y la violencia)”, *Daimon*, 44, 2008, pp. 185-198
- Umbelino, Luís António. “A Natureza em Merleau-Ponty. Prolegómenos a uma leitura das Notes de Cours du Collège de France, 1956-1960”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59, 2003, pp. 713-730
- Umbelino, Luís António. “Percepção e desejo. Leituras de R. Barbaras”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 35, 2009, pp. 135-160
- Umbelino, Luís António. “The melody of life: Merleau-Ponty reader of Jacob von Uexküll”, *Investigaciones fenomenológicas*, 4, 2013, pp. 351-360
- Umbelino, Luís António. “Filosofia do corpo e inventario da dor (II). Anonimato, alteridade e relação intercorporal segundo M. Merleau-Ponty”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 52, 2017, pp. 291-310
- Umbelino, Luís António. “No se sabe lo que puede el dolor. Sobre la experiencia del miembro-fantasma en Merleau-Ponty”, *Azafea*, 19, 2017, pp. 187-199.
- Urabayen, Julia. “Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal”, *Investigaciones fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad*, 2010, pp. 439-450

- Vásquez, Eduardo. *Para leer y entender a Hegel*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1993
- Vasseleu, Cathryn. *Textures of Light. Vision and Touch in Irigay, Levinas and Merleau-Ponty*, New York, Routledge, 1998
- Verissimo Saretta, Danilo. “Merleau-Ponty e a psicología infantil: análises da psicogênese em Wallon”, *Psicología em Estudo*, 16, 3, 2011, pp. 457-467
- Vidler, Anthony. “Agoraphobia: Spatial Estrangement in Georg Simmel and Siegfried Krakauer”, *New German Critique*, 54, 1991, pp. 31-45
- Vitali Rosati, Marcello. *Corps et virtual. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*, París, L’Harmattan, 2009
- Waldenfels, Bernhard. “La extrañeza del cuerpo propio”, trad. Eduardo Lostao, *Contrastes*, 11, 2000, pp. 165-181
- Waldenfels, Bernhard. “Habitar corporalmente el espacio”, trad. José M^a Muñoz Terrón, *Daimon*, 32, 2004, pp. 21-38
- Waldenfels, Bernhard. *Das Leibliche Selbst. Vorlesugen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt, a.M., 2016
- Whalley, Joanne ‘Bob’; Miller, Lee. “Experiencing ‘an opening’”, *Studies in South Asia Film & Media*, 5, 1, 2013, pp. 57-67
- Whitshide, Kerry. *Merleau-Ponty and the foundation of Existential Politics*, Princeton, Princeton University Presses, 1988
- Whyschogrod, Edith. “Blind Man Seeing: From Chiasm to Hyperreality” en Evans, Fred; Lawlor, Leonard (ed.), *Chiasms. Notion of Flesh*, New York, University State of New York, 2000, pp. 165-177
- Wiesing, Lambert. “De las condiciones de posibilidad a las consecuencias de la realidad. Sobre fenomenología de la percepción”, trad. Reynner Franco, *Azafea*, 14, 2012, pp. 67-78
- Winnicott, Daniel Woods. “Mirror-Role of Mother and Family in Child Development” en Lomas, Peter (ed.). *The Predicament of the Family*, London, The Hogarth Press, 1967, pp. 24-36
- Xiaoyan Xia. “Une lectura de “L’Homme et l’adversité”: L’adversité et el problème de l’homme et du monde chez Merleau-Ponty”, *Revue Transversales du Centre Georges Chevrier*, 10. Recuperado a partir de: <http://tristan.u-bourgogne.fr/CGC/prodscientifique/Transversales.html>.
- Zaner, Richard M. “The Discipline of the “Norm”: A Critical Appreciation of Erwin Straus”, *Human Studies*, 27, 1, 2004, p. 37-50
- Zola, Émile. *Germinal*, París, Gallimard, 1964

Recursos audiovisuales

Akers, Mathew: Jeff, Dupre. *The Artist is Present*, [Película Documental], Estados Unidos, AVRO Television, Show of Force, Dakota Group, 2012