

Ser-virtualmente-en-el-mundo: un comentario desde Merleau-Ponty

Sergio González Araneda. Universidad de Chile (Chile)

Recibido 15/06/2024

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2109-1389>>

Resumen

La presente investigación se propone mostrar que la rehabilitación del ser sensible realizada por la filosofía de Merleau-Ponty es comprensible a partir de una dimensión originariamente virtual. Para esto se plantea una primera descripción del ser sensible a partir de su latencia constitutiva, colocando atención al desplazamiento de su definición que va desde lo dado a la percepción hacia lo que viene-a-ser en su transaparecer. De tal modo, el ser sensible no es originariamente la pura presencia, antes de esto el ser sensible se comprenderá a partir de un proceso de diferenciación entre lo visible y lo invisible. Así, el sentido del ser sensible viene a expresión medialmente, en la medida en que lo sensible es una singularización de un trasfondo operativamente virtual. Finalmente, la presencia singularizada en la experiencia del cuerpo propio y de toda experiencia sensible adquiere un sentido a modo de constante actualización de potencias virtuales, que abren al mundo como permanente desborde, desajuste y descentramiento.

Palabras clave: cuerpo, experiencia, percepción, sentido, virtualidad.

Abstract

Being-virtually-in-the-world: a comment from Merleau-Ponty

The present paper aims to show that the rehabilitation of the sensible being realized by Merleau-Ponty's philosophy is comprehensible from an originally virtual dimension. For this, a first description of the sensible being is proposed from its constitutive latency, paying attention to the displacement of its definition towards what comes-to-be in its transappearance. In such a way, the sensible being is not originally pure presence; before that, the sensible being will be understood starting from a process of differentiation between the visible and the invisible. Thus, the sense of the sensible being comes to expression medially, insofar as the sensible is a singularization of an operationally virtual background. Finally, the singularized presence in the experience of the body and of all sensible experience becomes meaningful as a constant actualization of virtual potencies, which open to the world as a permanent overflow, maladjustment and displacement.

Key words: Body, Experience, Perception, Sense, Virtuality.

Ser-virtualmente-en-el-mundo: un comentario desde Merleau-Ponty¹

Sergio González Araneda. Universidad de Chile (Chile)

Recibido 15/06/2024

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2109-1389>>

§ 1. Introducción: a propósito de la virtualidad

Desde sus primeras investigaciones Merleau-Ponty se propone dilucidar la génesis y la expresión de la dimensión perceptiva, es por lo que asume como tarea central la búsqueda de lineamientos que permitan la rehabilitación del ser sensible. Con esto, adviene una preocupación filosófica crucial en la medida en que esta génesis se da a partir de un proceso cuya dirección es la relación entre percipiente y percibido. Así, el fenomenólogo francés busca dar cuenta de los modos en que el fundamento no está incondicionalmente dado, sino que aparece en una relación recíproca con lo fundamentado². En otras palabras, Merleau-Ponty va profundizando en la reflexión genética acerca del sentido de toda experiencia, movilizándolo desde una filosofía centrada en la percepción y la experiencia del cuerpo propio, hacia una que posiciona al centro la condición sensible de toda expresión significativa.

Lo que irá descubriendo la filosofía de Merleau-Ponty es la necesidad de sostener el sentido de la experiencia como relación abierta, por cuanto no es posible una aprehensión idealizante y estática de nuestra interacción con el mundo. En este

¹ La realización de esta investigación se encuentra financiada por el Proyecto ANID Fondecyt Regular 1220218 «Elementary apperceptions: The Genesis of Consciousness in Marc Richir». La dirección del proyecto está a cargo del profesor doctor Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile).

² Siguiendo a Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels se ha referido a este matiz conceptual y metodológico como un «desfondamiento de sentido» al que debe arrojarse la fenomenología: «El tenor de mi crítica reza: el intento de Husserl de una fundamentación fracasa porque el presunto fundamento, o sea, la experiencia del mundo de la vida como percepción, está determina de un modo inadecuado. La alternativa que se podría buscar en una determinación más adecuada no conduce, sin embargo, a que se logre una mejor fundamentación, sino que la pretensión misma de una fundamentación última experimenta una limitación. 'Desfondamiento del sentido' debe significar que el proceso de formación de sentido en absoluto puede situarse sobre un fundamento último, porque desde un principio confluyen en él presupuestos contingentes previos», (Waldenfels, 1995: 26).

contexto, todas las experiencias de las que informamos en el mundo se mantienen, ontológicamente, sostenidas en un horizonte latente de sentido que las posibilita, potencia y singulariza.

De esta manera, es preciso pensar la condición sensible no solo como la *presencia* de mi cuerpo y del mundo que me rodea, sino también como la posibilidad inherente de una ausencia fundadora, de un horizonte silente que permite el aparecer de toda presencia. Lo sensible, consecuentemente,

[...] no son únicamente las cosas, sino también todo lo que en ellas se dibujan, incluso en hueco, todo lo que en ellas deja su rastro, todo lo que figura en ellas, incluso a título de separación como una cierta ausencia. [Merleau-Ponty, 1964: 209]

Este pasaje, que pertenece al texto aquí recopilado «El filósofo y su sombra», invita a pensar el estatuto ontológico de lo sensible más allá de una «presencia sensible» en medio del horizonte del mundo. De hecho, ofrece una reflexión sobre este horizonte mismo por cuanto es el lugar desde el cual permea toda presencia, todo ser-en-el-mundo. El mundo como destello, como ese «hueco» y «ausencia», permite plantear cierto reverso de lo sensible, una dimensión genética que interroga acerca de la sensibilidad en una capa fundadora, una capa latente que posee ya una prefiguración de sentido virtualmente.

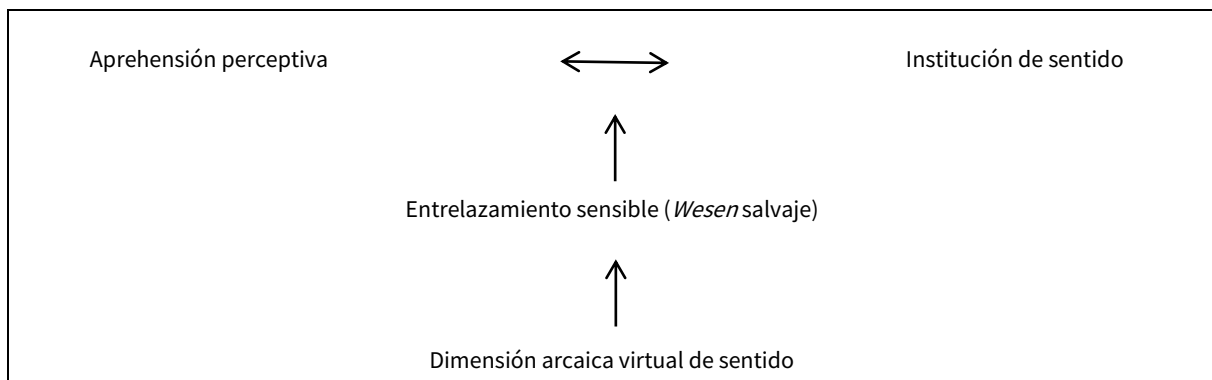
Pero ¿qué relación se establece entre la descripción del sentido a partir de la sensibilidad y una actividad virtual originaria? Bueno pues, desde el terreno de la reflexión ontogenética merleau-pontiana, notamos que la relación entre sintiente y sentido, entre cuerpo y mundo, se abre de acuerdo con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

Cuando mi atención se centra en una experiencia determinada del mundo, al momento de escribir estas líneas, por ejemplo, el contacto sensible con el mundo no es absoluto, sino solo parcial en la medida en que mi atención se posiciona sobre el

teclado y la pantalla de mi computadora. Sin embargo, el teclado y la pantalla se muestran solamente porque, tras de sí, hay un horizonte de experiencias siempre abiertas que, de momento, se mantiene silente, latente. Bastaría con que detenga mi escritura un momento y encienda un cigarrillo para que mi campo experiencial se desplace y el mundo interactúe de otro modo con mi cuerpo, mostrándome la avenida ruidosa que está a mi costado derecho, las mascotas paseando por el parque y el cerro iluminado al final del paisaje queriendo clausurar el horizonte.

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

Este proceso de (trans)formación del sentido es lo que será planteado desde la noción de virtualidad, esto es, el modo en que la expresión de la sensibilidad se transluce desde un horizonte que, aunque silente y latente, opera como condición de posibilidad para toda aparición. Entonces, la relación entre el fundamento sensible del sentido y su devenir virtual consiste en que la capa originaria y arcaica del ser adquiere una presencia en el mundo a condición de un *hacerse virtualmente* o, mejor aún, de un transitar entre la presencia y la no-presencia. Se puede esquematizar del siguiente modo:



³ Todas las traducciones de textos que se manejan en lenguas distintas al español son del autor.

Es importante notar que las reflexiones en torno a lo virtual aparecen en Merleau-Ponty ya en *Fenomenología de la percepción* [1945]. En el contexto de esta obra nuestro filósofo utiliza la palabra *virtual* para referirse a la experiencia corporal proyectiva del mundo y del mundo percibido mismo como suelo proyectivo. Por ejemplo, un rasgo primario de la corporalidad humana consiste en que cada estimulación sensitiva despierta en la corporalidad viva una especie de «movimiento virtual», un desplazamiento proyectivo en un campo abstracto.

En este sentido, la concepción de «virtual» se aplicará a toda variación que pueda efectuarse sobre el ámbito de lo concretamente real, como cierta superación de la facticidad del cuerpo propio. La virtualidad como horizonte desde donde se pliega lo real, no se postula ni como ser pleno ni como puro no-ser. La virtualidad es la *realidad propia de lo posible* que se expresa como «apertura» de lo que ya existe instituido y como «inherencia» al ser sensible del mundo. En la obra póstuma *Lo visible y lo invisible* [1964] se plantea esta cuestión a partir del modo en que lo visible se trasluce desde un fondo indiferenciado, esto es, cómo lo visible se diferencia desde un horizonte operacionalmente virtual.

Marcello Vitali, en su obra *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty* (2009), coloca especial atención en el modo en que la dinámica entre lo visible y lo invisible supone un despliegue virtual de sus potencias. Esto es, no solo lo invisible es potencia virtual que se hace visible, sino que lo visible mismo, lo perceptible como encarnación visual, adviene como foco desde el cual se abren campos virtuales de experiencia:

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

Lo visible, de acuerdo con Vitali, acusa un desborde permanente de lo virtual, por tanto, en lugar de aparecer como presencia clausurada es, propiamente tal, el «punto focal» que virtualiza la experiencia. La operación de la virtualidad del ser, entonces, remite a un constante proceso de descentralización de toda referencia experiencial. De allí que lo visible se vuelve virtualmente invisible; «la visibilidad de lo que tenemos

delante, la apertura de un espacio no puede interpretarse como objetividad real. Lo visible sólo es visible en relación con lo invisible que lo estructura» (*idem*).

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

§ 2. Latencia de ser y rehabilitación ontológica de lo sensible

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

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

De lo que se trata es de comprender la percepción como un proceso que pliega un horizonte visual animado por la figuración que puebla el mundo circundante. La

percepción no es el recorte que hace el cuerpo de una experiencia sobre el telón del mundo, sino la superposición del ser sensible en un horizonte. No hay, consecuentemente, un primado subjetivo en el análisis merleau-pontiano, en su lugar aparece una rehabilitación ontológica del ser sensible que, como se mostrará, es una dimensión de ser que adviene originariamente como latencia virtual⁴.

En este contexto, la reflexión ontogenética merleau-pontiana no va a postular el ser sensible (el ser de lo percibido) como lo puramente dado frente a la corporalidad viva, sino que se aproxima como lo que se mantiene latente, descentrado, desenfocado dentro del horizonte visual. La condición originaria de latencia del ser sensible es, precisamente, lo que moviliza la relación entre visible e invisible, por cuanto el contenido visible del mundo, lo manifiesto con que interactúa el cuerpo propio, no es otra cosa que la figuración de un campo trazado en un horizonte invisible. Es necesario plantear la superficialidad de lo percibido y su génesis virtual como resultado de un movimiento (hiper)dialéctico entre visible e invisible⁵.

⁴ Marcello Vitali señala que la comprensión de Merleau-Ponty acerca de lo virtual experimenta un desplazamiento que va desde el anclaje al cuerpo propio hacia la dimensión ontológica del ser sensible. Por esto, en relación con el experimento de Wertheimer, Vitali sostendrá: «Sigo convencido de que la noción de lo virtual no puede desarrollar toda su potencia en el marco de una filosofía de la subjetividad de la que Merleau-Ponty sigue siendo aquí prisionero» (2009: 155). A propósito de la operatividad de la virtualidad en el experimento de Wertheimer presentado por Merleau-Ponty se recomienda revisar Parmentier (2018).

⁵ Es metodológicamente pertinente señalar que el pensamiento merleau-pontiano hace una particular comprensión de la idea de «dialéctica». Para Merleau-Ponty la reflexión filosófica es un ejercicio dialéctico no porque alcance un tercer ingrediente a partir de dos premisas preestablecidas. Al contrario, es dialéctico en la medida en que las dos supuestas premisas fundamentales no están excluidas ni en oposición —y por lo tanto no generan una síntesis en un tercer ingrediente—, sino que se confunden entre sí generando la expresión de la realidad como lo ambiguo. De allí se comprende que en *Lo visible y lo invisible* el filósofo francés escriba que «la única buena dialéctica es la hiperdialéctica» (2010: 90). En *From Structure to Style. Merleau-Ponty* (2023), Kanoor se refiere a esta particular comprensión de la dialéctica en Merleau-Ponty: «Merleau-Ponty es el filósofo de las oposiciones: naturaleza y conciencia, cuerpo y alma, ojo y mente, sentido y no-sentido, filosofía y no-filosofía, visible e invisible. Su gesto filosófico, sin embargo, no consiste en considerar estas dicotomías en su oposición binaria o en una dialéctica trascendente a un tercer elemento sintético, sino pensarlas a través de la tensión existente entre ellas y ver la aparición de una en la otra. En este contexto, su filosofía se establece como un pensamiento de lo intermedio y da forma a una serie de conceptos adecuados a esta función para pensar lo irreflexivo. Los conceptos de estructura y estilo también tienen un significado importante en este contexto. Son dos momentos esenciales de su filosofía del *sens* (sentido/significado) y al mismo tiempo indicaciones de una transición de un pensamiento filosófico estático a otro más dinámico», Kanoor (2023: 11).

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

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

En este contexto, el sentido mismo de la experiencia recibe una nueva dirección, ya no hay conciencia que apresa o ilumina experiencias, sino cruce entre figuraciones del mundo que advienen entretejiendo un horizonte visual. En *La institución. La pasividad* Merleau-Ponty escribe que el ser sensible es «lo que es y pide ser; tiene que devenir lo que es» (2012: 6) o, en otras palabras, existe un movimiento inagotable que actualiza el campo perceptivo donde se inscribe el cuerpo propio. Que el ser sensible tenga que «devenir lo que es» implica, primariamente, que la percepción es el movimiento que habilita la manifestación de una latencia originaria.

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

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

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

Por lo tanto, la «impercepción» se mantiene del lado de lo no tematizado en la medida en que apunta hacia el trasfondo latente de lo manifiesto, la profundidad invisible de lo visible o, aún mejor, es la no presencia de una capa originaria de sentido que solo se anuncia como virtualidad. Al respecto, insiste Merleau-Ponty (2010: 189) en que

[...] la clave está en esa idea de que la percepción es por sí misma ignorancia de sí misma, como percepción, salvaje, impercepción, tiende por sí misma a verse como acto y a olvidarse como intencionalidad latente, como ser para.

La reflexión acerca del estatuto ontológico del sentido que inicia en la percepción del cuerpo vivo y desciende hacia el entrecruzamiento sensible de la experiencia perceptiva, encuentra un nuevo nivel de análisis relacionado con la dimensión arcaica virtual desde donde se potencializa toda experiencia. Esta dimensión adviene como anterior a cualquier presentación de mundo en tanto que sentido donado, presencia perceptible o sujeta a la tematización. Ahora, es preciso dar cuenta del modo en que el sentido mismo de toda experiencia se halla en lo que Merleau-Ponty denomina relativa «impercepción» de la percepción, en la potencialización de ser y no en su donación clausurante. Esto, como apuntará en *Lo visible y lo invisible*, conducirá a reformular la relación entre experiencia viva y sentido:

Hay que retomar y desarrollar la intencionalidad *fungierende* o *latente* que es la intencionalidad interior al ser. Esto no es compatible con la «fenomenología», es decir, con una ontología que constriñe todo lo que no es una nada a *presentarse* a la conciencia a través de las *Abschattungen* y como

derivando de un don originario que es un *acto i. e.* un *Erlebnis* entre otros [...]. Hay que tomar como principal, no la conciencia y su *Ablaufspanomen* con sus hilos intencionales diferentes, sino el torbellino que ese *Ablaufspanomen* esquematiza, el torbellino espacializador-temporalizador (que es carne y no conciencia ante un *noema*). [Merleau-Ponty, 2010: 216]

§ 3. El ser sensible como la transaparición

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

A propósito de esta noción merleau-pontiana, Marc Richir ha retornado a la expresividad del «ser salvaje» en tanto que atmosfera no-tematizable, aunque estructurante de todo contenido percibido. La esencia (*wesen*), afirma, en un sentido activo es un «existencial encarnado», la raíz salvaje donde se origina el ser-en-el-mundo (Richir, 1987: 34). La esencia o ser salvaje es, pues, la encarnación de un horizonte originariamente virtual, sin principio ni fin. Lo propio de esta esencia salvaje, en tanto experiencia viviente e indeterminada, se manifiesta no a la manera de síntesis constitutivas, sino como el fruto de una transición desbordante, en movimiento y como génesis permanente⁶.

De acuerdo con esto, Richir, siguiendo el camino de Merleau-Ponty, cuestiona la transparente certeza onto-epistemológica del pensamiento del sí mismo, de la *experiencia* de sí mismo como apertura originaria del mundo, sosteniendo que se trata de una constitución injustificada, una *ilusión trascendental* que estabiliza lo propiamente salvaje del ser en un «simulacro ontológico» (Richir, 1992: 74). En otras

⁶ Resulta fundamental la idea de «ser salvaje» o «esencia salvaje» que toma lugar central en los cursos impartidos por Merleau-Ponty en el Collège de France. Esta conceptualización resulta ser una de las herencias conceptuales más relevantes dentro de la fenomenología contemporánea, especialmente gracias al trabajo del fenomenólogo belga Marc Richir, que la recoge como núcleo para sus investigaciones acerca de la afectividad, el inconsciente fenomenológico y la *phantasia*.

palabras, tanto Merleau-Ponty como Richir apuntan sus críticas hacia toda ontología que postule el ser como lo dado, lo estable, lo clausurado, lo hipostasiado. El estatuto del ser, por el contrario, solo es aproximable como «salvaje», en tanto sensibilidad latente, en tanto horizonte virtual que se pierde en toda presentación fenoménica.

Por lo tanto, resulta problemático plantear la experiencia del cuerpo propio como la matriz originaria del mundo, en la medida en que este —la experiencia del cuerpo— forma parte de una atmósfera simbólica instituida históricamente. Hay desde siempre un horizonte de contenido latente y virtual que va transparentándose en la experiencia viva y que, consecuentemente, viene a desplazar un presunto centro *egológico* en la figuración del mundo. Dicho de otro modo, desde Merleau-Ponty se precisa superar el modelo de un sujeto constituyente, dado que: i) la idea misma de sujeto remite a una estabilización de la experiencia a modo de *ilusión trascendental* o, de acuerdo con el término richiriano, remite a un *simulacro ontológico*; y ii) con ello, se extravía la originaria génesis permanente del sentido virtual de la experiencia haciéndola el residuo de una experiencia subjetiva⁷.

Si la percepción del cuerpo propio está ya atravesada por la dimensión ontológica del ser sensible, cabe preguntarse: «¿podemos entonces localizar el *a priori* en el cuerpo como lugar de virtualidades y no tan sólo de hábitos?» (Dufrenne, 2010: 147). Ciertamente, el cuerpo es el lugar en el cual se radican los movimientos virtuales, la posibilidad de perspectivas virtuales y de localizaciones virtuales, es el factor de potenciación de una trayectoria virtual en el mundo. En otras palabras, la tematización del cuerpo es propiamente la tematización de un ser que se da en otro modo, como escabulléndose, deslizándose, desajustándose.

Ahora se ha descubierto un aspecto estructurante respecto del cuerpo y su potencia virtual. El cuerpo mismo y su experiencia viva *es* una potencia virtual, o, más precisamente, no solo se trata de que el cuerpo se potencia proyectiva y virtualmente (por ejemplo, en un cuerpo que danza y proyecta sus movimientos en el espacio), sino que originariamente transparece como diferenciación virtual de una esencia salvaje.

⁷ A propósito de este punto, comentando la obra tardía de Merleau-Ponty, Butler explicita la crítica que el filósofo francés realiza a la noción sustancialista del «sujeto». Butler escribe que para Merleau-Ponty «hay algo previo al sujeto, pero este “algo” no debe entenderse según el modelo de la sustancia» (2016: 55).

En referencia a los textos tardíos de Merleau-Ponty, Landgrebe escribe que «el cuerpo hace visible al mundo, pero de modo tal que allí trasparece lo invisible» (1975: 209).

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

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

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

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

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

Comprender este nacimiento y renacimiento del sentido: su nacimiento en una Naturaleza, su renacimiento en un saber. Para comprender este desarrollo, describir no sólo el *Leibhaftgegeben* [objeto en «carne y hueso»], sino [el] universo perceptivo con sus lagunas, elipses, alusiones, como «distancia», «variante» de la tesis del mundo. Esto permitirá entender que la «cosa natural» sólo aparece como tal ante una cultura. Existe una historia de la percepción. [Merleau-Ponty, 2017: 24]

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

A propósito de esto, en su fundamental estudio acerca de la ontología de lo imaginario en Merleau-Ponty, Annabelle Dufourcq ha realizado una reapropiación del concepto y la operatividad que posee «lo virtual» en el pensamiento del filósofo francés. De acuerdo con Dufourcq, lo virtual forma parte de la expresividad de la actividad imaginativa que abre los sentidos mediante los cuales el cuerpo propio se sitúa en el mundo. En este contexto, lo virtual no solo aparece como enquistado a toda expresión sensible, sino que además es condición de toda relación posible entre experiencia y sentido. En esta importante obra Dufourcq (2016: 69-70) afirma:

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

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

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

Por consiguiente, es necesario afirmar con toda claridad que el sentido mismo del ser sensible, núcleo de la rehabilitación ontológica planteada por la filosofía merleau-pontiana «no está dado, sino que aparece o se transparenta a través del tiempo» (Merleau-Ponty, 2008: 22). De allí la centralidad que reviste la noción de institución en lugar de constitución, dado que coloca el énfasis de su operación, precisamente, en la sedimentación del sentido al cual la experiencia vivida del cuerpo propio se inscribe pasivamente⁸, se agrega al despliegue de una tradición o historia perceptiva⁹.

⁸ Al respecto, Merleau-Ponty afirma ya en *Fenomenología de la percepción* (1993: 435) que «la pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un invertir [*investissement*], un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos».

⁹ El concepto de «historia perceptiva» (*histoire perceptive*) aparece en *Fenomenología de la percepción* como el momento presente en que el sujeto, el cuerpo propio, da cuenta de su presencia atravesado por un pasado que habilita y da contenido significativo a la percepción actual: «trato mi propia historia perceptiva como un resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista acerca del tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los demás, mi duración en un reflejo o un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo» (1993: 90). En *La pasividad. La institución* vuelve a señalarse la noción de «historia perceptiva», esta vez, explícitamente en el anonimato y desborde de la percepción. Allí Merleau-Ponty (2012: 21) señala «[La] historia, horizonte de mi vida, tiene que ser redescubierta tanto como el horizonte “perceptivo”, el que, como éste, espera su verdad. Retomo esto, la historia percibida con “su” sentido —i. e. las “huellas”, intuiciones sin consciencia y actos sin actores— como la “cosa” percibida, {que} sólo así recibe sentido definitivo. Pero, como sucede con la cosa percibida, si no hay pasividad respecto de

Por el contrario, la idea clásica de constitución, de la cual Merleau-Ponty se distancia progresivamente, remite al momento de donación de sentido y a la intuición de esencia en la captación temática del mundo. Esto es, a una actividad del sujeto intencional en la cual se hace aparecer el mundo fenoménico. Ahora, no solo no hay originariamente actividad intencional constitutiva en la donación o intuición de esencias, sino que primariamente tampoco existe la presunción de un sujeto que postule el ser como «lo dado»¹⁰. A propósito de esta distinción fundamental en el desplazamiento de una presencia dada del ser sensible, hacia su transaparecer desde un horizonte virtual instituyente, Merleau-Ponty (2017: 28) ha escrito acertadamente que:

El mundo es aquello a lo que abren todas estas perspectivas, y sé que sólo hay uno, en tanto que las otras perspectivas se insertan en la mía. Si el sentido es esto, no {algo} positivo, sino intervalo entre..., entonces, {no importa} que sea «natural» (de percepción) o «cultural» (de pensamiento), «pasivo» o «activo», en todo caso no es nunca puro acto del sujeto. [Es] inconcebible sin las perspectivas entre las que se dibuja, perteneciendo a las cosas tanto como a mí, retomado por mí, pero no creado por mí.

116

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

§ 4. Virtualidad y medialidad del ser sensible

Plantear la génesis del sentido de la experiencia vivida como movimiento que adviene desde un horizonte arcaico de virtualidad implica, de acuerdo con lo

ella, hay probabilidad de reanudación, de re-tomar cualquier *Sinngebung* suya; la desbordamos en su sentido».

¹⁰ En relación con Merleau-Ponty, y a modo de crítica directa a las vertientes ontológicas que postulan al ser como «lo dado» (o a modo de simulacro ontológico), Marc Richir escribe agudamente que la filosofía consiste en «una intuición de esencia [*Wesensschau*] totalmente virtual y, al mismo tiempo, siempre ya operante en la intuición (o en la visión, o, más generalmente, en la aprehensión) de tal o cual fenómeno» (1987: 79).

señalado, dar cuenta del modo en que se da tal movimiento. Esto es, preguntarse sobre la expresión misma del ser sensible salvaje que originariamente no es positividad fenoménica, ni un simple dato del mundo, sino la manifestación dimensional de horizontes figurales de mundo.

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

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

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

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

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

Deleuze coincide con Merleau-Ponty cuando sostiene que «la actualización le pertenece a lo virtual», en la medida en que la experiencia vivida del cuerpo propio es un despliegue constante que va modulando el horizonte de mundo¹¹. Así, podría decirse que en estricto rigor no existe «lo actual», sino solamente el entrelazamiento

¹¹ En el contexto de las reflexiones deleuzianas acerca de lo virtual, existe un análisis sobre la relación entre objeto e imágenes. Las segundas, en su estatuto virtual no solo atraviesan la experiencia de los primeros, sino que van modulando el plano de inmanencia donde se ancla toda experiencia. Deleuze escribe: «Las imágenes virtuales son tan poco separables del objeto actual cuanto este de aquellas. Es en virtud de este mutuo enlace que las imágenes virtuales son capaces de reaccionar sobre los objetos actuales. Desde este punto de vista, las imágenes virtuales delimitan, en el conjunto de círculos o en cada círculo, un continuum, un *spatium* —espacio— determinado en cada caso por un máximo de tiempo pensable. A estos círculos más o menos amplios de imágenes virtuales, les corresponden capas de más o menos profundas del objeto actual. Estas capas, ellas mismas virtuales, y en las que el objeto actual se vuelve a su vez virtual, constituyen el impulso total del objeto. Objeto e imagen son aquí ambos virtuales, y constituyen el plano de inmanencia en el que el objeto actual se disuelve. Pero lo actual ha pasado entonces por un proceso de actualización que afecta tanto a la imagen como al objeto» (1996: 180).

Específicamente sobre las aproximaciones y distancias en la concepción de lo virtual entre Merleau-Ponty y Deleuze, Irene Breuer (2020: 9) sostiene: «Merleau-Ponty concibe lo virtual en términos de lo posible, mientras que la virtualidad se define como una potencialidad que indica la dirección de la posible actualización de las acciones. Lo virtual es, pues, una proyección o extensión de los campos fenoménicos, que proporciona al sujeto un horizonte abierto de posibilidades y de sentido. Esta concepción, sin embargo, se basa en el ego como principio unificador y en un proceso teleológico de actualización cuyo *telos* está preestablecido. Deleuze, en cambio, elude tanto el posibilismo como el actualismo al definir lo virtual como poseedor de una realidad propia: lo virtual es una estructura dinámica y diferencial de lo real que sólo puede ser aprehendida en su continuo devenir. Este vuelco de las ideas fenomenológicas se aparta de la concepción de Deleuze de los conceptos como fuerzas dinámicas que, en última instancia, también invisten al cuerpo, concebido ahora como intensidad, es decir, como un cuerpo sin órganos».

que se produce en la movilización, en la actividad misma de lo originaria y puramente virtual.

Por esta razón, el entrecruzamiento que va modulando la experiencia vivida no es otra cosa que un momento en que se actualiza la percepción. El entrecruzamiento es la cristalización del ser salvaje en un campo visual, la superficialidad de un hueco invisible que, en la visualización, no queda suprimido de una vez por todas, sino que se mantiene latente como condición para el aparecer del campo visual determinado. La expresión de ello remite a la noción de *quiasmo*, en la medida en que Merleau-Ponty plantea el quiasmo como un entrelazamiento no sustancialista que va definiendo el aparecer del sentido. Al respecto, Vitali (2009: 155) ha señalado que el entrelazamiento quiasmático

Es más bien un entrelazamiento virtual de movimientos de diferenciación; la carne es la unidad de la no coincidencia, el entrelazamiento de elementos inasimilables que sólo pueden pensarse juntos gracias a la virtualidad de su quiasma. El quiasma es un punto virtual en el que lo visible y lo invisible se entrecruzan: lo primero se vuelve virtualmente invisible, mientras que lo segundo se vuelve virtualmente visible.

Es la realidad que se muestra como exigiendo un sentido lo que atestigua el quiasma o, de otro modo, el sentido de lo real se mantiene como una relación de entretejimiento y superposición entre lo visible y lo invisible. El sentido, entonces, no es otra cosa que la actualización del entramado de relaciones virtuales. La operación provocada por la virtualidad del quiasmo va a consistir en tomar lo visible y virtualizar su sentido: «lo que en la actualización sólo tendría una función y un sentido unitarios, en contacto con lo virtual se multiplica. Lo visible asume virtualmente la multiplicidad de lo invisible» (*ib.*: 157)¹².

Que el sentido de la experiencia advenga «actualizándose» de acuerdo con determinados medios implica, por lo pronto, que la experiencia misma no es otra cosa que un «esto» indeterminado, salvaje, anterior tanto a la experiencia viva del sujeto como de la estabilización del objeto. Dicha indeterminación originaria es determinada

¹² Específicamente sobre la definición del quiasma a partir del modelo de la virtualidad se recomienda, del mismo autor, «*The Chiasm as a Virtual. A Non-concept in Merleau-Ponty's Work (with a Coda on Theatre)*» (2016).

a modo de «individualidad constituida» cuando se plantea la experiencia a la manera de presencia dada, como se ha señalado, cuando lo virtual se pierde como virtual actualizándose. En relación con esto, Merleau-Ponty critica el «acto de ideación» que donaría la presencia dada, aproximándose hacia una expresión del ser sensible en campos aperturantes:

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

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

Este factor es, precisamente, la profundidad que acompaña, a modo de halo co-constitutivo, a cada expresión presente del ser sensible. En otras palabras, cuando la dimensión originariamente virtual adviene como presencia mediada lo hace a propósito de una profundidad que no solo está en medio de la presencia fenoménica del mundo y el cuerpo propio, sino, también, en medio de todas las relaciones posibles de establecer en la experiencia del mundo. Por ejemplo, la experiencia que tengo de mi computadora está entreverada con una profundidad que permite el reconocimiento de este objeto, de mi cuerpo en relación con él, de un fondo que se abre tras la computadora y que me coimplica, de profundidades entre mi computadora y mi biblioteca, a pesar de que no se encuentra en mi campo visual actual. La profundidad, por lo tanto, se comprende como el *medio* por el cual los cuerpos permanecen abiertos a la experiencia sensible:

Es la dimensión por excelencia de lo simultáneo. Sin ella, no habría un mundo o Ser, sólo habría una zona móvil de nitidez que no podría situarse aquí sin eliminar todo el resto —y una «síntesis»

de esas «visiones». En lugar de que, por la profundidad, estas coexistan progresivamente, se deslicen una en la otra y se integren. Es ella entonces la que hace que las cosas tengan una carne: es decir, oponen a mi inspección obstáculos, una resistencia que es precisamente su realidad, su «apertura», su *totum simul*. [Ib.: 194]

La mirada no constituye ni vence a la profundidad, la modifica. Esto, debido a que el cuerpo propio va transitando por el mundo de *cualidades perceptivas* que articulan un fondo de figuraciones y profundidades¹³. No ocurre, consecuentemente, que la profundidad esté enraizada a la actividad de la corporalidad viva, sino a la expresión y despliegue sensible del ser en su esencia salvaje. En otras palabras, *la profundidad es el medio por el cual el horizonte virtual latente adviene manifestación de un ser sensible*.

En este contexto, se podría afirmar que la visualización del mundo circundante, la superficie visible de la profundidad invisible no consiste en la captación de cosas dispuestas a nuestro alrededor. Antes, más bien, lo visible del mundo es la profundidad misma que permite las figuraciones que van afectando la experiencia vivida del cuerpo propio¹⁴. Dicho de otro modo, «ver es no ver lo que hace ver, ver es impercibir la separación de la forma y el fondo [el medio de profundidad], el horizonte interior y exterior de las cosas» (Lefort, 2012: 127).

Una filosofía que concibe la manifestación del ser sensible como mediado debe concebir la medialidad misma no como impropiedad (a modo de residuo de la experiencia inmediata, por ejemplo), sino como aspecto esencial y, por lo tanto, tiene que partir de un fundamento distinto al del noema constituido. Es por esta razón que adquiere radical importancia la idea de «dimensionalidad fundamental», como escribe Didi-Huberman (1997: 107) en referencia a Merleau-Ponty, tanto de la profundidad en

¹³ En un análisis estético y ontológico acerca de la relación del cuerpo, las cosas y el mundo, Didi-Huberman ha puesto especial atención en el concepto de «profundidad» desde la óptica merleau-pontiana. En *Lo que vemos, lo que nos mira* (1997: 108) escribe: «La profundidad no es lo que se escaparía “detrás” de un cubo o un paralelepípedo minimalista; al contrario, solo debería recibir su definición más radical al estar *implicada* en ellos, en la medida en que la organización visual de esos volúmenes geométricos —cromáticos, fluorescencias, reflexiones, diafanidades o tensiones de los materiales— se vuelve capaz de producir una *voluminosidad* “extraña” y “única”, una voluminosidad “apenas calificable” que Merleau-Ponty había terminado por concebir de acuerdo con una dialéctica del *espesor* y la *profundidad*».

¹⁴ Existe un rol activo-pasivo ya no de la conciencia intencional, sino de las afecciones que permiten la actualización de campos virtuales abiertos en lo visible, por esto «la mirada recoge y precisa ciertas virtualidades preparadas en lo visible, pero este, a su vez, permanece como un campo abierto respecto de las adquisiciones que aquella va logrando» (Ramírez, 2013: 44).

el ordenamiento de las relaciones en el mundo, como su entretrejimiento lateral y horizontal.

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

En marzo de 1959, dentro del registro de las notas de curso de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty hace referencia explícitamente a esta nueva forma de comprender la génesis de la experiencia perceptiva. Allí, se refiere no solo al mundo como un campo siempre abierto, sino que, además, hace uso del vocablo «devenir» para referirse a la actividad sensible formadora de toda experiencia, reforzando la descentralización —y desobjetivación— en la génesis del sentido:

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

La experiencia vivida del cuerpo propio es, en estricto rigor, este devenir aperturante del mundo (y de la naturaleza como señala en la cita y como trabajará Merleau-Ponty durante sus cursos en el Collège de France entre 1956 y 1957). Este devenir aperturante es manifestado por medio de la condición sensible de todo ser del mundo y por la profundidad que va *entretrejiendo* todo horizonte de mundo¹⁵.

¹⁵ A propósito de la fundación virtual de todo quiasmo, Vitali señala: «La idea de profundidad explica aún más el significado de lo visible, que en el quiasmo se vuelve virtualmente invisible: la profundidad es invasión» (2009: 156).

La idea de medialidad, que viene a actualizar lo originariamente virtual en la manifestación del ser sensible, se presenta como despliegue que habilita determinados campos de mundos visibles. Lo actualizado, el campo presente en la experiencia viva del cuerpo, el «qué» es lo que se vuelve visible es algo que no está constituido definitivamente. El despliegue ontogenético de la expresión del ser sensible solamente establece el hecho de que hay experiencias que pueden volverse visibles, que pueden manifestarse desde su latencia virtual¹⁶.

Es la sensibilidad misma la que viene a expresión manifiesta del mundo, por lo que «vemos, en diálogo con Merleau-Ponty, no a pesar de, sino a través de y mediante el medio de lo visible» (Alloa, 2021: 364). De esta manera, no basta con plantear una filosofía cuya dirección metodológica sean «las cosas mismas» (*den Sachen selbst*), puesto que, en estricto rigor, no existen «las cosas mismas», sino solamente procesos, despliegues, movimientos que van sirviendo como medio por el cual trasparece un mundo y comparece la manifestación del ser sensible. Merleau-Ponty lo señala de la siguiente manera:

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

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

¹⁶ Existe una prioridad en la génesis del ser sensible que viene a actualización y no, como se ha mencionado, en el ser postulado. De allí que sea preciso pensar el ser sensible como lo que viene a manifestación, como aquel movimiento que visualiza un mundo según medios que van de lo virtual a lo actual: «Los medios no solo son en gran parte invisibles, porque actúen, surtiendo efecto, en lo oculto; con frecuencia actúan directamente ante nuestros ojos y, sin embargo, a menudo, al igual que el vidrio de la ventana que es atravesado por la mirada, son obviados» (Alloa, 2021: 452).

§ 5. Ser-virtualmente-en-el-mundo

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

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

En *La Nature. Notes: Cours du Collège de France* (1995) Merleau-Ponty reflexiona en torno a la necesaria distancia que su filosofía toma i) de todo principio positivo, estático y predeterminado que, de acuerdo con el lenguaje de estos cursos, regule la expresión sensible de cada organismo natural, y ii) de la negación absoluta de tendencias que van insuflando el presente vivo de los organismos empujándolos hacia ciertos futuros. De acuerdo con el filósofo francés, existe un «principio negativo o ausente» que no determina al organismo, antes va ofreciendo espacio de modificación y actualización a su presente vivo. En las notas reunidas bajo el título «*Le concept de Nature, 1957-1958: L'animalité, le corps humain, passage à la culture*» Merleau-Ponty (1995: 207) escribe:

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

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

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

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

Por esto, la experiencia del sí mismo no se enmarca en la herencia de un *cogito* tácito que subtiende la actividad consciente, ni en la figura de un sujeto trascendental que ordena significativamente la experiencia. Antes, la experiencia del sí mismo no es otra cosa que las modalidades en que se va entretejiendo una superficie y un trasfondo. Volviendo sobre los fundamentos filosóficos de Merleau-Ponty, es preciso notar que el ser-del-mundo no lo es propiamente por su actividad perceptiva, sino por la potencialidad de ser sensible.

En este contexto, la actividad perceptiva es, pues, «un recorte limitado de la virtualidad. En resumen, la virtualidad puede concebirse como una potencialidad que indica la dirección de las posibles actualizaciones de las acciones» (Breuer, 2020: 3). Y esta direccionalidad implicada en la virtualidad es inagotable, desbordante por cuanto se actualiza inacabadamente, en la variabilidad misma de toda experiencia.

La expresión del ser sensible, entonces, está permanentemente abierta en la medida en que es un venir a presencia originariamente ausente, latente, virtual. De hecho, podría decirse que el ser no es más que eso, la potencia implicada en cada actividad, transición, movimiento, despliegue que colorea la visualización de un mundo:

El ser o la realidad del órgano -un brazo, una pierna- es virtual, es su potencia, su «capacidad». Y es el mundo, con sus objetos manejables y su configuración específica, lo que define la función y el ser de cada órgano. [Ramírez, 2013: 87]

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

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

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

[...] mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*. [Merleau-Ponty, 1993: 117]

Las experiencias del cuerpo vivo en un campo situacional producen una dinámica entrelazada entre la vida biológica impersonal y la vida personal, una dinámica en la que el cuerpo vivo tiene el poder de adoptar y adquirir comportamientos y hábitos

radicalmente nuevos, tales como aprender una coreografía, especializarse en la práctica de un instrumento musical o poder andar en bicicleta. Estos tres hábitos no solo son situaciones que movilizan al cuerpo vivo, sino que representan instancias desde donde se articula la vida de lo que es «mi cuerpo».

La única manera posible de expresar nuestro ser-en-el-mundo se da mediante una praxis que manifiesta lo latente. Esto, debido a que las acciones humanas tienen lugar en el espacio abierto de la experiencia, de modo que, en estricto rigor, el ser viene a expresión como actualización de lo originariamente virtual. Una vez más, la situacionalidad que envuelve en todo momento al cuerpo vivo es potencia de acción, de decisión, de aprendizaje, que van conformando no solo la vida personal, sino que también lo hace en un registro intersubjetivo¹⁷.

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

¹⁷ En *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955) II, el problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria* Merleau-Ponty se aboca, precisamente, a mostrar la correlación entre praxis corporal e intersubjetividad: «No tenemos solamente esquema corporal co-constituyente de las dimensiones espaciales; tenemos esquema práxico que produce las dimensiones de la intersubjetividad» (2017: 67). Asimismo, en un manuscrito publicado en *Parcours Deux* titulado «*Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*», el filósofo francés se referirá a un «espacio virtual» que opera como extensión de mi propio «aquí» al «allí» del otro, destacando el núcleo de la intersubjetividad que articula todo su pensamiento. Al respecto, Breuer vuelve sobre este escrito: «El espacio virtual salva así la distancia entre los “aquí” respectivos de dos cuerpos distintos; establece un “sistema correlativo” (*système de correspondence*) entre ambas situaciones espaciales de modo que cada una “simboliza todas las demás”. Nuestra existencia corporal engendra así un sistema simbólico: Expresa el mundo no sólo a través del lenguaje, sino también a través de sus gestos» (Merleau-Ponty, 2000: 42). Nuestra capacidad de señalar con el dedo un punto determinado del espacio, cosa que los animales no pueden hacer, demuestra que «ya estamos instalados en lo virtual, al final de la línea que prolonga nuestro dedo en un espacio centrífugo o de cultura» (*ib.*: 43). «[...] El espacio virtual es un espacio simbólico que se expresa mediante el lenguaje y los gestos corporales. Esta concepción de la virtualidad como extensión o proyección de lo real caracteriza también la capacidad de reorientación espacial del propio cuerpo» (*ib.*: 2).

No hay polaridad que custodie la prioridad del sentido del ser más que el despliegue mismo de relaciones entretejiendo el mundo: «no *hay jerarquía* de órdenes, estratos o planos, siempre fundada en distinción individuo-esencia), hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión» (Merleau-Ponty, 2010: 238). Esta es, precisamente, la única forma de comprender el modo en que el ser sensible *viene a expresión*, como permanente dimensión virtual que moviliza el tejido de mundo en el que el yo, *mi* cuerpo, puede darse concreta y potencialmente.

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

Sobre este venir-a-ser orbita la reflexión ontogenética merleau-pontiana, es decir, en torno a un trasfondo de latencia no anunciado, no tematizable en tanto que virtual, aunque cuya operación es ser condición de posibilidad para la manifestación de todo ser sensible, de todo venir-a-ser. De ello trata la invisibilidad dimensional expuesta en *Lo visible y lo invisible* (2010: 136):

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

§ 6. Reflexiones finales

Merleau-Ponty invita a pensar una nueva dimensión del ser-en-el-mundo, y es que cualquiera que sea la modalidad «concreta» bajo la que se presente, es posible solamente debido a una virtualidad operativamente enraizada en toda experiencia. En otras palabras, a partir de la filosofía merleau-pontiana no es posible «ser-en-el-mundo

más que a través de la mediación de esa esfera virtual del cuerpo que proyecta posibilidades de acción en el mundo» (Conde, 2007: 306).

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

La filosofía de Merleau-Ponty viene a destacar el hecho de que la vida se despliega simultáneamente en un mundo concreto-material como en uno virtual, y este último no solo en un sentido proyectivo, sino como condición de posibilidad de toda expresión sensible. En otras palabras, ser-virtualmente-en-el-mundo implica pensarnos, a la vez, como proyección y como momento de actualización. La experiencia del cuerpo propio, consecuentemente, antes de ser grado cero de orientación de sentido viene a comprenderse como «punto focal» desde el cual es comprensible el sentido.

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

Por tal razón se hace necesario sostener la expresión del ser sensible como lo que viene-a-ser, es decir, como una latencia o ausencia que, lejos de identificarse como inexistencia, es la condición de posibilidad para que un horizonte virtual se actualice como horizonte de mundo. Y en este ejercicio, no solo existe una apertura respecto de las potencias del cuerpo propio (haciéndose cuerpo virtual, por ejemplo), sino también respecto de su inscripción en la institución de sentido. Por ello, Merleau-Ponty

afirmará en sus cursos de 1954 y 1955, impartidos en el Collège de France, que no buscaba «mostrar idealidad del cuerpo, ni reintegrarlo a la consciencia como uno de sus objetos. Buscábamos mostrar que es sujeto generalizado, invasión de situaciones naturales e históricas» (Merleau-Ponty, 2017: 11).

La expresión del ser sensible y la génesis de todo sentido en la experiencia vivida, consecuentemente, se despliegan sobre la condición de un horizonte de contenido virtualmente dado, que aún no se ha manifestado en la presencia actual, pero que acompaña todo pliegue y repliegue de la experiencia de mundo. No existe, de acuerdo con esto, una jerarquía de sentido que descienda verticalmente desde la idealidad trascendental a un cuerpo, sino irrupciones que brotan desde un magma latente de sentido históricamente instituido, desde un substrato virtual que encamina, sin determinar, el mostrarse salvaje de la sensibilidad.

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

Siguiendo la redefinición de la percepción a modo de entrelazamiento sensible, se arriba a una filosofía de la sensibilidad sin sujeto. Esto es, una filosofía que recoge el compromiso de la expresión sensible evitando caer en cualquier determinación que contamine la pura expresión¹⁸. En este sentido, la filosofía de Merleau-Ponty se mueve en la desobjetivación de la experiencia, abriendo un pensamiento de la ambigüedad, de la relación irrecusable, de la aproximación sin coincidencia total.

¹⁸ A propósito, en su lúcido ensayo sobre la categoría «persona» como problema filosófico, Roberto Esposito considera a Merleau-Ponty dentro de un espectro contemporáneo que, a pesar de no tomarlo como eje central de su pensamiento, cuestionan el lugar del «sujeto» o «persona» como inicio de toda reflexión: «Me refiero a aquella línea que, desde Bergson hasta Deleuze, pasando por Merleau-Ponty, Simondon, Canguilhem y el propio Foucault, pensó la experiencia humana no desde el prisma trascendente de la conciencia individual, sino desde la indivisible densidad de la vida. Para todos ellos, a pesar de las profundas diferencias de formulaciones y de léxico, lo que llamamos “sujeto”, o “persona”, no es más que el resultado, siempre provisorio, de un proceso de individuación, o de subjetivación, completamente irreductible al individuo y a sus máscaras» (Esposito, 2011: 49).

Bibliografía

- Alloa, Emmanuel (2021), *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales* (Niklas Bornhauser Neuber, trad.). Santiago, Metales Pesados.
- Alloa, Emmanuel (2009), *La resistencia de lo sensible: Merleau-Ponty, crítica de la transparencia.* (Viviana Ackerman, trad.). Buenos Aires, Nueva Visión [2008].
- Breuer, Irene (2020), «Body and world: The correlation between the virtual and the actual through phenomenological reflections via Merleau-Ponty and Deleuze», en *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 20 (1), pp. 1-10, <<https://doi.org/10.1080/20797222.2020.1863564>>, [15/04/2024].
- Butler, Judith (2016), *Los sentidos del sujeto* (Paula Kuffer, trad.). Barcelona, Herder.
- Conde, Francisco (2007), «Lo virtual como virtualidad del cuerpo en Merleau-Ponty. Para una liberación del horizonte virtual», en C. Moreno (ed.), *Filosofía y realidad virtual*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Deleuze, Gilles (1996), *Dialogues*. Paris, Flammarion.
- Didi-Huberman, George (1997), *Lo que vemos, lo que nos mira* (Horacio Pons, trad.). Buenos Aires, Manantial.
- Dufrenne, Mikel (2010), *La noción de a priori* (Tania Cecchi, trad.). Salamanca, Sígueme.
- Dufourcq, Annabelle (2016), *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. Dordrecht, Springer.
- Esposito, Roberto (2011), *El dispositivo de la persona* (Heber Cardoso, trad.). Buenos Aires, Amorrortu.
- Kanoor, Abbed (2023), «From Structure to Style. Merleau-Ponty», en *Horizon. Studies in Phenomenology*, vol. 12, n.º 1, pp. 9-29, <<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-1-9-29>>, [20/04/2024].
- Landgrebe, Ludwig (1975), «La confrontación de Merleau-Ponty con la fenomenología de Husserl», en L. Landgrebe, (ed.), *Fenomenología e historia* (Mario Presas, trad.). Caracas, Monte Ávila, pp. 193-210.
- Lefort, Claude (2012), *Merleau-Ponty y lo político* (Juan Manuel Spinelli, trad.), Buenos Aires, Prometeo.
- Merleau-Ponty, Maurice (2017), *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955): II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria* (Mariana Larison, trad.). Barcelona, Anthropos.
- Merleau-Ponty, Maurice (2016), *Filosofía y lenguaje* (Adolfo Oddone, trad.). Buenos Aires, Prometeo.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012), *La institución. La pasividad. Notas de curso en el Collège de France (1954-1955): I. La institución en la historia personal y pública* (Claude Lefort, pref.; Mariana Larison, trad.). Barcelona, Anthropos.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010), *Lo visible y lo invisible* (trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle). Buenos Aires, Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008), *El mundo de la percepción* (Víctor Goldstein, trad.). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000), *Parcours deux, 1951-1961*. Paris, Verdier.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995), *La Nature. Notes: Cours du Collège de France*. Paris, Éditions du Seuil.

- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Fenomenología de la percepción* (Jem Cabanes, trad.). Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos* (Claridad Martínez y Manuel Oliver, trad.). Barcelona, Seix-Barral.
- Parmentier, Marc (2018), «Espace, mouvement et corps virtuels chez Merleau-Ponty», en *Methodos*, n.º 18, <<https://doi.org/10.4000/methodos.5014>>, [20/04/2024].
- Ramírez Cobián, Mario T. (2013), *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez Cobián, Mario T. (2008), «Intencionalidad y virtualidad: Merleau-Ponty filósofo de la realidad virtual», en *Investigaciones fenomenológicas*, n.º 1, pp. 223-246, <<https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5564>>, [20/04/2024].
- Richir, Marc (2010), *Variation sur le sublime et le soi*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (1992), *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (1987), *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et Phénoménologie*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Steeves, James (2001), «The virtual body: Merleau-ponty's early philosophy of imagination», en *Philosophy Today*, vol. 45, n.º 4, pp. 370-380.
- Toadvine, Ted (2007), «Strange Kinship: Merleau-Ponty on the Human-Animal Relation», en A. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Dordrecht, Springer.
- Vitali, Marcello (2016), «The Chiasm as a Virtual. A Non-concept in Merleau-Ponty's Work (with a Coda on Theatre)», en D. Davis y W. Hamrick (eds.), *Merleau-Ponty and the Art of Perception*. New York, Suny Press.
- Vitali, Marcello (2009), *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*. Paris, L'Harmattan.
- Waldenfels, Bernhard (1995), «El desfondamiento del sentido. Crítica a la idea husserliana de fundamentación», en *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n.º 1, pp. 25-46, <<https://doi.org/10.5944/rif.1.1995.5324>>, [20/04/2024].