

# INTENCIONALIDAD Y VIRTUALIDAD. MERLEAU-PONTY: FILÓSOFO DE LA REALIDAD VIRTUAL

Mario Teodoro Ramírez Cobián  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México  
[marioteo56@yahoo.com.mx](mailto:marioteo56@yahoo.com.mx)

## Introducción

Es un tópico considerar la intencionalidad como el concepto clave de la filosofía fenomenológica. No por nada Merleau-Ponty centró en él, a la vez, su valoración del pensamiento de Husserl y sus diferencias con él. Sin embargo, consideramos —y sería una de las hipótesis de este trabajo— que la propia autocomprensión que tenía el filósofo francés —hoy centenario— de sus diferencias con el fundador de la fenomenología sobre el sentido y los alcances de la intencionalidad son más fuertes de las que él está dispuesto a reconocer y asumir expresamente en la época de su obra inicial e intermedia (años cuarenta e inicios de los cincuenta). Esta asunción moderada de las diferencias con Husserl se convertirá, en la última etapa de la vida intelectual de Merleau-Ponty, en una clara y asumida diferencia con el carácter general de la filosofía husserliana en cuanto filosofía de la conciencia. Merleau-Ponty emprende entonces el camino de una nueva filosofía, una *ontología fenomenológica*, que sin dejar de marcar sus diferencias con Husserl se mantiene fiel, sin embargo, a la prioridad del “fenómeno” que define todo proyecto filosófico que se acredite como fenomenológico. La comprensión efectiva que tiene Merleau-Ponty del concepto de intencionalidad, esto es, la manera como lo transfigura y reinterpreta, nos proporciona, a la vez, una clave para comprender las diferencias generales de su proyecto filosófico con el de Husserl y las bases para precisar las peculiaridades y alcances de su filosofía.

Respecto al concepto de intencionalidad es recurrente en los estudios sobre estos temas<sup>1</sup> la referencia a la distinción que Merleau-Ponty subraya —en la obra del propio Husserl— entre dos tipos o dos momentos de ese concepto: por una parte, la intencionalidad tética, explícita, directa, etc., entendida como el carácter que poseen los actos y vivencias de la conciencia de apuntar constitutivamente a tales o cuales “objetos”; y, por otra parte, la intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*), práctica, implícita, inconsciente, propia de la vida corporal de la subjetividad humana y que se despliega respecto a un mundo concreto y real. Como lo dice Merleau-Ponty, encontramos “bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio”<sup>2</sup>. Abundando, en el “prólogo” a la *Fenomenología de la percepción* señala que con esta noción “ampliada de la intencionalidad, la ‘comprensión’ fenomenológica se distingue de la ‘intelec-ción’ clásica, que se limita a las ‘naturalezas verdaderas e inmutables’, y la fenomenología puede convertirse en una fenomenología de la génesis”<sup>3</sup>.

Podemos expresar nuestra precisión sobre la efectiva diferencia de la concepción de Merleau-Ponty con la de Husserl en dos puntos: 1) No se trata solamente de una diferencia en cuanto a los niveles o estratos de la vida de la conciencia —el consciente explícito y el corporal implícito— sino, todavía más, de una diferencia en la estructura y los efectos de cada tipo de “intencionalidad” —la naturaleza del objeto intencional es radicalmente distinta en cada nivel; y 2), aunque aparentemente Merleau-Ponty se conforma con señalar que la intencionalidad operante es previa y fundamental respecto a la intencionalidad tética —asumiendo que los caracteres de ésta última per-

---

<sup>1</sup> Cfr. Benito Arias, *La intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, España, 1995.

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Madrid, Península, 1977, pp. 436s.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 17s. Todavía más: como sostiene Merleau-Ponty en una nota a pie de página de la *Fenomenología de la percepción*, “en opinión nuestra, la originalidad de Husserl está más allá de la noción de intencionalidad; se halla en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, debajo de la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia” (*Ibid.*, p. 138, nota 55).

manecen intactos—, en realidad lo que se sigue de su observación es un cuestionamiento al concepto mismo de intencionalidad tética y una generalización de la idea de intencionalidad operante a todos los niveles —es decir, la propia intencionalidad tética (y las instancias que ella incluye) funciona en verdad de acuerdo con las forma de la intencionalidad operante; la primera es una variante importante de la segunda, no su consagración o *telos* único. Trataremos de mostrar aquí que el medio a través del cual se lleva a cabo esa generalización es el vínculo que establece Merleau-Ponty del concepto de intencionalidad con el de “virtualidad” —que define el modo de ser de aquello que cae bajo los actos intencionales. Si bien este vínculo es sólo indicado y no se encuentra explícitamente desarrollado, en el contenido de fondo se está apuntando a una filosofía de lo “virtual”, de la unión de lo posible y lo actual, de la realidad y el pensamiento —que es probablemente el rasgo último y más original del filosofar merleau-pontiano. Mostraremos esta línea a través del análisis de la conceptualización que nuestro filósofo hace del campo perceptivo, de la vida animal y del orden del lenguaje y la cultura. Sobre estas bases, podemos observar cómo replantea Merleau-Ponty la misma “intencionalidad de la conciencia” —incluso la de los actos intelectuales— y, todavía más, cómo reformula de un modo totalmente nuevo —más allá de todo subjetivismo y de todo sustancialismo— la comprensión entera del “campo fenomenológico”.

Esta nueva comprensión del campo fenomenológico —la nueva comprensión del Ser— y la reformulación del concepto de intencionalidad que Merleau-Ponty nos ofrece, muestran con toda claridad la importancia filosófica de este concepto, su valor insustituible, y junto con él, la importancia y propia especificidad de la reflexión filosófica del siglo XX. Pues, precisamente, lo que está en juego con esta noción y con la manera de entenderla, es la concepción que nuestra época se haga de los conceptos clásicos de conciencia, espíritu, pensamiento, verdad, razón, libertad, etc., esto es, la posibilidad misma de la acción humana y de la comprensión filosófica del mundo. El concepto de intencionalidad tiene su valor —ya desde la obra de Husserl— en que permite guardar la preocupación filosófica de siempre, y particularmente del pensamiento moderno, por mantener la irreductibilidad

de la vida espiritual sin, no obstante, tener que hacer concesiones a las pre-suposiciones del sustancialismo metafísico tradicional. El espíritu, la conciencia, opera en el mundo; pero no es algún tipo de "entidad". Es un *modo de ser* del propio mundo, cuya captación no resulta ciertamente obvia, pero tampoco es algo meramente inaccesible.

Podemos decir que lo que está en juego, a fin de cuentas, es la comprensión "relacional" de la conciencia, del vínculo de la conciencia con el mundo, y del propio funcionar del mundo originario. Esta concepción estrictamente relacional es lo que coloca al pensamiento del siglo XX más allá tanto del sustancialismo metafísico como del formalismo subjetivista. El espíritu no es un "ente" (una cosa real) ni es pura "representación" (un orden interior); es relación, *relacionalidad* pura. Después del pensamiento fenomenológico, es el pensamiento estructural (el estructuralismo) el que abundó, durante el siglo XX, en esta nueva comprensión del mundo. Sin embargo, las presiones del objetivismo epistemológico agotaron pronto las posibilidades de esta nueva dirección del pensamiento. Colocado en el umbral histórico y conceptual entre fenomenología y estructuralismo, Merleau-Ponty estuvo en la condición —practicando a la vez un *estructuralismo fenomenológico* y una *fenomenología estructural*<sup>4</sup>— de calar hondo en las posibilidades de la comprensión del "ser" de la relación, esto es, del "ser de relación". De esta manera, lo que el filósofo nos enseña es una comprensión intencional (no objetivista) de la estructura tanto como una comprensión estructural (no subjetivista) de la intencionalidad.

En lo que sigue, proponemos incidir en estas tesis generales y detallar sus aspectos y consecuencias. En primer lugar, precisamos el planteamiento husserliano de la intencionalidad y la propia reformulación de Merleau-Ponty. En segundo lugar exploraremos, a través del vínculo con la noción de virtualidad, las implicaciones de la concepción merleau-pontiana. Finalmente observaremos la forma en que Merleau-Ponty rebasa, por arriba y por abajo, la noción de intencionalidad como cualidad de la conciencia, aventurando

---

<sup>4</sup> El estructuralismo fenomenológico es el que muestra en *La estructura del comportamiento*, su primera obra, y la fenomenología estructural es la que avanza en *Lo visible y lo invisible*, su último texto (póstumo). Entre ambos se encuentra la obra fenomenológica por excelencia de Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*.

la noción de "intencionalidad animal" y retomando sus observaciones sobre la intencionalidad de los sistemas culturales.

### 1. La intencionalidad y su "objeto"

Nuestra primera observación sobre la diferencia entre Husserl y Merleau-Ponty respecto al concepto de intencionalidad establece que no se trata solamente de una diferencia sobre la manera de asumir los niveles de la intencionalidad sino, más a fondo, sobre la manera de entender la estructura del acto intencional y sobre la contextura del "objeto" intencionado en cada nivel. Es decir, no se trata para Merleau-Ponty solamente de reconocer que existen dos tipos de actos intencionales, uno consciente y reflexivo, y otro práctico y corporal, sino de observar que el modo de operar de la vida intencional en cada nivel es radicalmente distinto: mientras que el primero es a todas luces "objetivante", el segundo no lo es de ningún modo.

Aunque Husserl aceptaba esto, es decir, que hay una intencionalidad no-objetivante, colateral o adyacente, termina, en esencia, considerando a este nivel como suplementario o en una relación de subordinación a la intencionalidad objetivante o tética. Esto resulta claro en la caracterización de la intencionalidad que aparece en las *Meditaciones cartesianas*. Después de recordar la centralidad fenomenológica del concepto de intencionalidad —definido como el rasgo de la "conciencia" de no tener su ser en sí (de no tener "ser") sino el consistir en la pura función de "referirse a", de ser "conciencia de"—, Husserl observa la "complejidad de la intencionalidad", esto es, el que ella no se puede identificar con las "vivencias actuales". "Con esto queda señalado —explica— otro rasgo fundamental de la intencionalidad. Toda vivencia tiene un 'horizonte' cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma"<sup>5</sup>. Todo horizonte, como sabemos, posee un modo de ser *sui generis* en cuanto "objeto" de la conciencia: el que es en principio y siempre "in-objetivable" (acercarse al horizonte no es destruirlo, es alejarlo otra vez, abrir un nuevo horizonte, y así sucesivamente). Igual puede decirse para toda la multiplicidad de actos posibles, "virtuales" en verdad, que todo acto perceptivo pone

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986, pp. 92s.

en juego y con lo que la conciencia perceptiva actual cuenta necesariamente. Nos colocamos aquí, como el propio Husserl observa, más allá del puro *ego cogito* (del “yo pienso”). “En todas estas posibilidades —explica— entra en juego un ‘yo puedo’ y ‘yo lo hago’, o bien ‘yo puedo otra cosa que la que hago’<sup>6</sup>. Las “posibilidades” son la expresión de un “yo actuante” en el mundo —en cuanto escenario necesario de aquellas posibilidades—; “mundo” que, a su vez, tampoco puede ser asumido como un “objeto” para una conciencia constituyente. No obstante, toda esta diversificada y compleja red de actos intencionales termina consagrada en la “unidad” indiscutible del objeto intencional, que funge como “hilo conductor trascendental” de todo el análisis y del campo mismo de la conciencia fenomenológica. Si bien Husserl señala el carácter abierto, transitivo, “presuntivo” de la “identidad” intencional, su perspectiva epistemológica le lleva a imponer sobre el fenómeno, de la misma manera que hacía Kant en la Analítica, la “teoría de la constitución trascendental de un objeto en general”<sup>7</sup>, esto es, el requisito objetivante que demanda la racionalidad epistémica.

La intencionalidad no objetivante es lo que Merleau-Ponty va a explorar con acucioso interés fenomenológico. Es la clave que permite captar y seguir la originalidad de sus descripciones sobre los más diversos temas —la percepción, la unidad del cuerpo, la espacialidad, el mundo percibido, la temporalidad, el pensamiento y la acción humana— en la *Fenomenología de la percepción*. Como se ve, su proyecto filosófico consiste en una amplia reconstrucción de la experiencia del mundo desde sus estratos más primordiales, buscando redefinir desde ahí ciertos focos fundamentales de la reflexión filosófica de todos los tiempos —la conciencia, el mundo, el tiempo, la libertad. Estas consecuencias filosófico-generales son normalmente desatendidas por ciertos análisis que reducen a Merleau-Ponty a un miembro más de la “escuela fenomenológica” o, a lo más, a un fenomenólogo *sui generis*. Nos interesa señalar esto, porque consideramos que, sin ese contexto filosófico-general, el sentido e importancia de su filosofar sobre la intencionalidad puede diluirse.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 101.

En los términos más generales, Merleau-Ponty asume el concepto de intencionalidad como una clara e innegociable alternativa frente a toda filosofía de la "representación" (de la *Vor-stellung*)<sup>8</sup>, frente a todo idealismo, esto es, frente a cualquier posición que encierre en el mundo de la conciencia toda realidad, sentido y verdad. Si bien el idealismo es una vía necesaria de la reflexión filosófica, sus resultados no son incuestionables y sólo podemos permanecer cómodamente en él a costa de abdicar finalmente de la exigencia filosófica de comprender el mundo —el Ser— y el sentido último del propio conocimiento. El inmanentismo idealista —la reducción del Ser a idea o contenido de conciencia— resulta siempre insuficiente o termina por convertirse en un mecanismo de falsificación de nuestra experiencia. Hay, indefectiblemente, un ser fuera de la mente, un más allá de nosotros. Es ésta, ahora, la verdad inicial, incontrovertible, de toda postura realista (de la *fe perceptiva* en general). Y, más que contentarnos con negar masivamente el realismo, debemos encontrar la "experiencia" en la que se funda, tratando de comprender esa experiencia de un modo distinto a cómo intenta hacerlo, ingenua y acríticamente, el propio realismo.

Luis Villoro, estudioso y traductor mexicano de Husserl en una cierta etapa de su pensamiento, muestra claramente la pertinencia filosófica de la postura realista cuando sostiene: "creo que la concepción de la verdad como *adaequatio* expresa una intuición básica imprescindible: que la verdad no puede comprenderse como una relación intra-lingüística o intra-mental, sino que, en los enunciados verdaderos, alcanzamos una realidad extra-lingüística"<sup>9</sup>. Villoro acepta que esta intuición básica se encuentra profun-

---

<sup>8</sup> Según Hubert L. Dreyfus aún Husserl mantiene una concepción "representacionista" de la intencionalidad (del "arco intencional"). "Thus Husserl needs mental machinery to explain how past experience modifies our experience of the perceptual world" (H. L. Dreyfus, "Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation", documento en Internet).

<sup>9</sup> Luis Villoro "Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé", *Crítica* vol. XXII, 65 (1990) 73-92 (cfr. en especial, p. 74). Cfr. también L. Villoro, "Respuesta a discrepancias y objeciones", en Ernesto Garzón Valdéz / Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993,

damente oscurecida debido a los equívocos que el término "adecuación" (o "correspondencia", etc.) produce: la suposición de que el conocimiento —la verdad— consiste en la comparar "dos entidades previamente existentes; por un lado enunciados o creencias, por el otro, una realidad no afectada por ninguna creencia"<sup>10</sup>. Esa oscuridad, la ingenuidad de la tesis realista, es lo que la fenomenología de Husserl ha permitido superar, precisamente, con el concepto de intencionalidad. El acto del conocimiento consiste en el modo a través del cual nuestra conciencia se relaciona con (se abre a, expresa o significa) un ser al que tiene como existente. Así, no hay dos entidades (previamente dadas) sino una sola, apareciendo primero como entidad presuntivamente existente (concebida, expresada, enunciada) y segundo, como entidad efectivamente o realmente existente (*cumplimiento* de la presunción de realidad). "Husserl expresaba esto al decir que entonces la situación objetiva está 'dada por ella misma' (*Selbstgegeben*). La verdad sería la adecuación de lo significado con lo 'dado por sí mismo' "<sup>11</sup>. De esta manera, pensando estrictamente el proceso de la relación —entre conciencia y cosa—, la fenomenología nos permite mantener el carácter trascendente de la realidad y la función comprensora del conocimiento.

Ahora bien, la solución fenomenológica al problema del conocimiento, esto es, la corrección de la tesis realista, solamente resulta completa si observamos adicionalmente la modificación que la fenomenología hace del concepto de realidad. Frente al realismo metafísico tradicional o frente al realismo ingenuo (es casi lo mismo), que afirman que la realidad es lo que existe independientemente del sujeto (de un modo absoluto) —suposición que lleva claramente a contradicciones—, y, por otra parte, frente a las posturas idealistas, que superan aquellas contradicciones redoblando la realidad exterior en una realidad interior (subjetivismo, realismo interno, consensualismo, etc.), la postura fenomenológica se remite a un concepto de realidad como "realidad vivida", como realidad fenoménica. En palabras de

---

pp. 331-350; y "Verdad", en Luis Villoro (ed.), *Conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, vol. 20, Madrid, Trotta, 1999, pp. 213-232.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 75.



Villoro: se trata de “una realidad que no es puesta por mi acto de enunciarla; de algo que se impone a pesar de mis conceptos, con lo que me encuentro. En un sentido vivido, ‘realidad’ no es una *x* que existiera ‘fuera de mí’, realidad es aquello que me resiste, se me opone, me hace frente, aquello que no es construido, fraguado, puesto por mí”<sup>12</sup>. En fin, exhorta Villoro, “el concepto discursivo de ‘realidad’ tiene que recoger esa vivencia originaria”<sup>13</sup> de lo real.

Volviendo a nuestra línea, resulta interesante remarcar las coincidencias entre el filósofo mexicano y el filósofo francés. Al igual que Villoro, Merleau-Ponty define también la “realidad” como “lo que me resiste”, es decir, como “realidad vivida” que conlleva un elemento indefectible de “trascendencia”, de “irreductibilidad” (cierto, nunca absoluta). “Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable” —afirma. Y agrega: “la cosa es para nuestra existencia no tanto un polo de atracción como un polo de repulsión”<sup>14</sup>. En fin, “la cosa nos ignora, reposa en sí”; “es hostil y extraña”<sup>15</sup>. No obstante, es esta “resistencia”, esta “trascendencia”, esta “hostilidad” de lo real, lo que debemos poder comprender en cuanto a su posibilidad desde el análisis fenomenológico de nuestra experiencia. ¿Cómo es posible ese “en sí” —ese “en-sí-para-nosotros”, precisa Merleau-Ponty? En otras palabras, ¿cómo es posible “tender a” algo que nos “trasciende”? ¿Referirnos a una realidad que la conciencia “ni abarca ni posee, pero hacia la cual no cesa de dirigirse” y “cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta”?<sup>16</sup>. Esa relación “frustrada”, trágica mejor, con una realidad (un ser, un mundo) a la que se apunta imperiosamente pero que no se acaba nunca por “dominar”, “poseer”, “controlar”, es lo que Merleau-Ponty asume como la cualidad incom-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 17. Merleau-Ponty se refiere aquí al concepto de “mundo” y no al de “realidad”, aunque ambos aparecen vinculados en la misma exposición de la *Fenomenología de la percepción*, cuando el análisis del mundo se realiza sobre el análisis del concepto de realidad (o cosa).

parable de la "intencionalidad operante", de la intencionalidad no objetivante<sup>17</sup>.

La ubicación que hace Merleau-Ponty del análisis fenomenológico en la dimensión de la vida corporal y perceptivo-motriz es lo que permite captar en todo su esplendor el carácter de la intencionalidad operante pues, al ser "partes" del mundo que ésta busca captar, los actos y las acciones del cuerpo —de la subjetividad corporal— se hacen como desde dentro del mundo mismo y no necesitan, por ende, doblarlo en un orden interior para poder "tenerlo". La percepción es un acceso al mundo, insiste siempre Merleau-Ponty. De ahí el carácter paradigmático que ella adquiere para una redefinición de la intencionalidad y de la fenomenología en su conjunto. No es la percepción una más dentro de las múltiples modalidades de la "conciencia" —como pretendía Husserl—, sino aquella fundamental de la que las demás son como sus variantes, extensiones o desarrollos plausibles (la imaginación, la reflexión, la expresión, el pensamiento mismo). Y por más contextos, condiciones, procedimientos subjetivos, existenciales, etc., que hagan posible la percepción de la "cosa", jamás podremos concluir que la "cosa percibida" es constituida por nuestra conciencia; esto es lo que tercamente, y contra toda reflexión, nos enseña nuestra experiencia perceptiva a cada instante. Lo que sucede es que la "cosa" de la percepción debe ser entendida como un "polo que imanta" toda la vida intencional de la corporalidad sin que pueda llegar a ser "fijada" y "definida" por una conciencia o para una conciencia. Aunque todos nuestros actos estén lanzados a ella como una densa y fina red, la cosa logra siempre escaparse y subsistir en su trascendencia irreductible. *Ésta es, sin embargo la mejor obra de la intencionalidad operante: hacer que una realidad sea posible para nosotros.* Un buen ejemplo para ilustrar este movimiento, que apunta todo él a "algo" que sin em-

---

<sup>17</sup> La "disolución" del objeto es asumida por Merleau-Ponty en un sentido radical: "Toda conciencia es conciencia de algo o del mundo, pero ese *algo*, ese *mundo*, ya no es, como parecía enseñar el 'positivismo fenomenológico', un objeto que es lo que es, exactamente ajustado a los actos de la conciencia. La conciencia es ahora 'el alma de Heráclito', y el Ser, que está a su alrededor más que frente a ella, es un Ser onírico, por definición oculto; Husserl dice a veces: un 'pre-ser'" (M. Merleau-Ponty, "Prefacio" a A. Hesnard *La obra de Freud*, México, FCE, 1972, p. 10).

bargo no deja de escapársele, es ese juego óptico que consiste en una espiral móvil que continuamente avanza hacia un punto en el extremo final, el que sólo queda dibujado virtualmente, inminentemente definido, pero cuyos contornos nunca acaban por quedar fijados —el movimiento nunca “concluye”. En Merleau-Ponty, como en Hegel, y en él más que en Hegel, lo que importa es el proceso y no el resultado, lo que importa —ahí donde mora de modo eminente, inmanente e inminente la cosa y su verdad— es la vida intencional de la subjetividad corporal y la multiplicidad innumerable de actos que ella realiza. El *telos* de esta vida intencional es como la “edad del espíritu” (el “advenimiento”<sup>18</sup>) de Joaquín di Fiore: siempre anunciada, siempre postergada, nunca olvidada<sup>19</sup>.

## 2. Intencionalidad, virtualidad

Quiero detenerme en otro ejemplo para ilustrar la idea de la intencionalidad corporal. De muy joven, como muchos otros de mis contemporáneos, tuve noticias de otro filósofo francés del cuerpo, que en aquella época me resultó tan fascinante como después, ya adulto, me iba a resultar Merleau-Ponty. Aquel “filósofo del cuerpo” era un Marcel, no Gabriel Marcel, a quien Merleau-Ponty estudió en su juventud, sino su contemporáneo Marcel Marceau, el mimo por excelencia, de quien durante más de cincuenta años se dijo que era “el mejor mimo del mundo”. Un año o dos antes de su muerte (ocurrida el año pasado) tuve la fortuna de verlo en vivo en el Teatro Morelos de esta ciudad. Ahí estaba un cuerpo vivo, viviente, expresivo todo él, móvil y activo, un rostro claro con su silencio elocuente, con su entorno imaginario a cuestas, con su flor roja en la cabeza. Un ser solitario con todo un mundo burbujeando a su alrededor. Capaz también, como Klee —según lo cita Merleau-Ponty—, de *volver visible lo invisible*. Al verlo desplazarse en el foro y desplegar todos sus poderes dramáticos y expresivos, no pude evitar la sensación de que estaba viendo ahí la mejor “interpretación” del guión merleauPontiano, de la misma manera que, en su momento, no podía

---

<sup>18</sup> Merleau-Ponty utiliza esta expresión en “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, incluido en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral, 1964.

<sup>19</sup> Cfr. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino, 1994.

evitar pensar en Merleau-Ponty cuando leía las descripciones del "esquema corporal" y de la unidad del cuerpo y el mundo, en la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*.

Pues lo que la pantomima nos muestra es, precisamente, la realización de una serie de actos y gestos que apuntan, delinean, esbozan, configuran de forma perentoria, un mundo de objetos de los que no se puede decir —evidentemente— que están, pero tampoco llanamente que "no están". "Vemos" el vaso, la pelota, la cuerda, etc., a veces de un modo más contundente y diáfano que si estuvieran presentes "físicamente". Hay tal inminencia, tal cuasi-presencia, tal virtualidad de todo aquello a que el mimo apunta, que casi es indistinto el que eso esté o no esté presente; tenemos, con la actuación del mimo, todo para ver y tener ese mundo, y mucho más, pues *ahí* podemos ver, cuasi-materializarse, hasta lo imposible... El contorno que los gestos dibujan con precisión perfecta, esa pelota botando o esa mariposa aleteando vivamente, son una zona de ausencia circunscrita —como dice en alguna parte Merleau-Ponty—, un invisible vivo, una "nada" activa. No son una pura "proyección" —aunque ciertamente el mimo necesita toda nuestra atención para que su actuación logre los efectos buscados— ni una pura ficción, obra de nuestra "imaginación": la pelota bota *ahí* en el escenario. Pero, lo sabemos, el objeto "no está" en verdad, no es un ente real.

Igual sucede en la intencionalidad operante en todos los casos. Los actos, las acciones, los movimientos, las anticipaciones sensoriales o emocionales, los gestos de nuestra corporalidad "apuntan" en todo momento a un "objeto" que sin embargo permanece en su ser propio, no se convierte en un ser poseído, comprendido todo él. Es, como la pelota del mimo, un ser virtual, una pelota virtual. Ni puramente mental (subjetivo-corporal) ni puramente objetiva, real; más bien, cuasi-mental y cuasi-real a la vez. O real-mental, mental-real: *virtual* exactamente.

En varios pasajes de la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty utiliza la palabra "virtual" para dar cuenta de la experiencia corporal del mundo y del mundo percibido mismo. Por ejemplo, un rasgo de la corporalidad humana, que contraviene cualquier explicación mecanicista del comportamiento, consiste, según Merleau-Ponty, en que cada estimulación corpórea despierta en el sujeto "en lugar de un movimiento actual, una especie

de 'movimiento virtual': la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico"<sup>20</sup>. Hay como una preparación, una anticipación o una predisposición general de nuestro cuerpo ante los estímulos y datos del mundo. Una corporalidad virtual —el esquema corporal en sentido amplio y fenomenológicamente considerado— de la que el cuerpo "actual" y objetivo —ése al que la ciencia quiere reducirnos— es, efectivamente, una "actualización", una realización, sólo posible y sólo comprensible en función de aquel cuerpo sublime nutrido de "potencialidades" puras. El sujeto, desarrolla Merleau-Ponty, es capaz de trascender las estrechas determinaciones del orden físico y "situarse en lo virtual", jugar con las posibilidades de la experiencia corpórea; "cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la consciencia un hormigueo de intenciones que va, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto"<sup>21</sup>. El sujeto corporal "cuenta con lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad"<sup>22</sup>. En fin, podemos describir nuestra experiencia corporal como un proceso continuo de pasajes recíprocos, reversibles, entre lo virtual y lo actual. Lo virtual nada es (no es una estructura que subsista en algún lado) sin las actualidades en que se muestra; y, a su vez, lo actual tampoco es nada por sí mismo sin todo el campo virtual que lo hace posible y que él sólo lleva a la realización expresa. 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. El dinamismo, el devenir, no para jamás<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 125.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> Sobre esta aproximación conceptual a lo "virtual", Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988. Ver capítulo IV. Síntesis ideal de la diferencia, el penúltimo párrafo, pp. 338 y ss. Deleuze insiste en distinguir con precisión entre lo "virtual" y lo "posible". Lo virtual no es un estadio de no ser, de pura posibilidad, tiene una realidad propia —realidad intensiva: "el mundo es un huevo". Sólo desde el punto de vista de una "actualidad" hecha —del ave— puede juzgarse que lo virtual —el huevo— no es "algo". A la vez, Deleuze también remarca la diferencia de naturaleza entre el estadio de lo "virtual" y el estadio de lo "actual". El segundo no es pura "realización" del primero. La "actualización" genera novedades y nunca elimina lo virtual, nunca la agota en su proceso. Virtual y actual son como dos

¿Cuál es la condición (y por ende la "naturaleza") de esta apertura a lo virtual sin la cual es incomprensible nuestra vida corporal y el mismo mundo percibido? Precisamente, la posibilidad de una comunicación inmanente entre los distintos sentidos que participan en el acto perceptivo. Merleau-Ponty se detiene de modo particular en la íntima —difícilmente aprehensible— comunicación y coordinación entre la visión y el tacto para la efectua- ción del acto perceptivo. Esta intimidad es tan natural en el sujeto normal que sólo el contraste con ciertas formas mórbidas del comportamiento per- mite evidenciarla<sup>24</sup>. La llamada "ceguera psíquica" resulta perfecta para este contraste. Esta enfermedad consiste en la incapacidad del sujeto para poder ver un objeto sin tener que tocarlo directamente a la vez; otros modos con- comitantes son la incapacidad para realizar "movimientos abstractos" (mo- vimientos hechos a solicitud) o para simular comportamientos o para hacer mímicas, incluso para realizar el acto elemental de señalar (el sujeto tiene que tocar para poder señalar; el mundo está demasiado "encimado" sobre sí mismo). Lo que este caso muestra es, precisamente, una situación donde la coordinación natural, la cooperación espontánea, el pacto de siempre en- tre la visión y el tacto se encuentra roto; nos muestra también lo que es el tactilidad virtual (la motricidad virtual y, en fin, la virtualidad general de la vida motriz y perceptiva del sujeto corpóreo). Lo que en el enfermo desapa- rece es el "tacto virtual", el hecho de que nuestra tactilidad no se agota en el tacto actual, en el tocar efectivamente algo, sino que —y esto gracias a la

---

puntos de vista sobre el mismo ser. Cfr. también: Gilles Deleuze, Pericles y Verdi, *La filosofía de Francois Chatelet*, Valencia, Pre-textos, 1989.

<sup>24</sup> Estos análisis contrastantes son tan recurrentes en la *Fenomenología de la per- cepción* que prácticamente definen un método de análisis; sólo la observación de los casos anormales permite precisar los caracteres del comportamiento común, debido a la forma tan acabada e interiormente integrada de este comportamiento, a su presentación "cuasi-natural" y espontánea. La *intencionalidad operante* es "enigmática" por esto: logra a tal grado su propósito —integrar la conciencia en la acción y en el mundo— que normalmente la pasamos por alto, estamos sumidos, entregados totalmente a ella. De ahí que al ir siguiendo las múltiples descripciones hechas en la *Fenomenología de la percepción* se tiene la sensación de ir "desper- tando" paulatinamente un mundo escondido "en las profundidades del alma", reen- contrando una productividad humana que se abre camino "a través de la espesura del ser" (p. 129).

ayuda de la visión— contamos también con la “posibilidad de tocar”, con el “poder tocar” (coger, tomar, recorrer, cargar, etc.). Sin la participación de esta tactilidad virtual —y esto sólo lo llegamos a saber gracias al análisis del caso patológico— la visión casi se encuentra anulada, o reducida a sus mínimas posibilidades (de hecho, como insiste Merleau-Ponty, las situaciones son incomparables: la “visión” reducida que se da en la ceguera psíquica es estructuralmente distinta a la visión normal). La interrelación entre visión y tacto en la percepción normal produce muchos más efectos que lo que sería la simple suma de capacidades visuales a capacidades táctiles. Hay una recomposición general de la sensibilidad. El mundo percibido adquiere, gracias a esta coordinación, densidad, profundidad, articulación, significación incluso. Está ahora investido de sentido, de intencionalidad y pensamiento: de espíritu. En el sujeto corporal, todas sus operaciones, describe Merleau-Ponty, “exigen un mismo poder de trazar en el mundo dado unas fronteras, unas direcciones, establecer unas líneas de fuerza, preparar unas perspectivas, en una palabra, organizar el mundo dado según los proyectos del momento, construir el marco geográfico un medio contextual de comportamiento, un sistema de significaciones que exprese al exterior la actividad interna del sujeto”<sup>25</sup>. Esta última oración no debe, sin embargo, entenderse literalmente. En el contexto del pensamiento de Merleau-Ponty no cabe entender la expresividad del mundo fenoménico en los términos de la *Einführung*, esto es, de una proyección subjetivizante y antropologizante que cubriría el mundo existente con una capa de significaciones e interpretaciones esencialmente ajenas y externas al ser propio de ese mundo. Nada de esto. De hecho, en algún sentido, podemos entender la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty como un proceso continuo de destrucción, o mejor, de reconstrucción plausible, de esa argumentación. Planteemos esta “crítica”: ¿cómo es posible la *Einführung*? Ésta sólo es posible si asumimos que el sujeto de esta proyección no es una conciencia sino una subjetividad corporal, que se incorpora al mundo e incorpora al mundo a sí misma.

Pero el modo más prístino y definitivo de la intencionalidad operante —y del ser virtual que ella configura— es el de la temporalidad. Apoyado en

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 129.

Husserl, pero yendo más allá de él o llevándolo hasta sus consecuencias imperiosas, Merleau-Ponty sostiene que, ciertamente, el tiempo no es una "realidad objetiva", pero que tampoco basta con concluir que se trata una realidad simplemente "subjetiva" —psicológica o trascendental. ¿Es la intencionalidad de la conciencia lo que hace posible al tiempo o es la intencionalidad que el propio tiempo lleva en sí aquello que hace posible la conciencia? Ya desde Husserl resulta claro que la temporalidad es la condición y como la "forma" misma de la conciencia, aquella estructura primigenia por la cual son posibles los diversos actos y procesos de la vida intencional de la conciencia. Para Merleau-Ponty no hay duda: la conciencia no es dueña del tiempo, ella es efecto de la intencionalidad que opera en el propio fluir temporal, gracias a la cual los momentos temporales se ligan entre sí, unos a otros, y las dimensiones temporales se remiten también y se expresan mutuamente. Esta movilidad no es ajena a la conciencia por el hecho simple de que la conciencia es esa movilidad misma y la auto-conciencia no es más que un enroscarse del tiempo sobre sí mismo.

¿Qué es pues el tiempo? ¿De dónde proviene? Sólo el reconocimiento de la "vida" como anticipación y condición de la conciencia permite responder a esta pregunta. Es la irreversibilidad de los procesos biológicos y, a la vez, la capacidad del organismo para replegarse e integrarse sobre sí mismo aquello que abre el sentido de la temporalidad en el Ser. Es este sentido lo que la conciencia humana asume plenamente y lo convierte en un poder de expresar y comprender, en un proyecto que desafía, como quería Hegel, todo lo que la *vida* atendida a sí misma hubiera podido proponerse.

### **3. La generalización de la intencionalidad**

El descubrimiento de la dimensión virtual de la experiencia y el mundo percibido es uno de los aportes más relevantes de la fenomenología merleau-pontiana. En realidad es un vector que nos lleva más allá de todos los enfoques clásicos, incluida la fenomenología, sobre las relaciones entre la experiencia y el sentido, el mundo y el pensamiento, lo real y lo humano. Tiene por condición, consideramos, la integración plena de la conciencia al campo de la vida corporal, la unidad de vida y conciencia —aquello que otra



fenomenología, la de Hegel, se planteó primeramente. De alguna manera, para Merleau-Ponty el "mundo vivido" se asienta en el "orden vital" previo, del que retoma, revela y desarrolla sus potencialidades. La intencionalidad queda desbordada hacia atrás y hacia adelante. Hacia atrás: retrayéndonos a una intencionalidad más primitiva, prehumana —la de la vida animal—, la del orden vital en general. Hacia adelante: al campo de las realidades culturales —lenguaje, arte, saber, política—, más allá de mundo puro de la conciencia. Nos ocuparemos de estos desbordamientos, ahondando a la vez en el concepto de virtualidad y sus implicaciones filosófico-generales.

Desde *La estructura del comportamiento*, su primer libro, Merleau-Ponty diseñó las líneas de una "filosofía de lo vital", de una teoría de la intencionalidad animal, que no dejará de tener en mente pero que sólo retomará expresamente en sus últimos cursos del Collège de France. El concepto de lo virtual aparece estelarmente en la caracterización que hace el filósofo francés de la especificidad del orden vital respecto al orden físico. Hablamos de estructuras orgánicas —explica— cuando el equilibrio no se obtiene, como en el orden físico, "respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones sólo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia; cuando la estructura en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquéllas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio"<sup>26</sup>. El organismo y su medio forman, pues, un sistema de relaciones, que no es una simple adición o estructura de complementación sino que define, despliega, un nuevo orden de existencia: la "existencia virtual". Se trata de la conformación de lo que Gilles Deleuze llamará después un "plano de consistencia", esto es, un espacio heteróclito de interrelaciones, ritmos, acordes, contrapuntos, movimientos diversos —exactamente, una especie de "melodía", una figura musical. "La naturaleza como música"<sup>27</sup>.

Desde el principio y hasta el final Merleau-Ponty, al igual que Deleuze, tiene en mente el pensamiento del biólogo Von Uexküll. De él cita Merleau-

---

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 207.

<sup>27</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 321.

Ponty, ya en *La estructura del comportamiento*, la siguiente definición del organismo: “una melodía que se canta a sí misma”<sup>28</sup>; quince años después, retomará e interpretará esta definición, y la concepción de Uexküll en general, en su curso sobre *La nature*. Nuestro filósofo se detiene particularmente en la noción de *Umwelt*, y en su importancia para una concepción adecuada de la vida orgánica. De acuerdo con Uexküll, el *Umwelt* no es el “medio” en sí, sino el medio en tanto que seleccionado y reconfigurado por el organismo. Estos procesos no pueden entenderse ni de acuerdo con una explicación causal ni de acuerdo con una explicación vitalista. El *Umwelt* es una “creación”, un salto *cualitativo* respecto a la pura realidad física. El organismo, a su vez, es un ser autocreado: configura un medio que lo configura a él. “En breve, es el ‘tema’ de la melodía, mucho más que la idea de una naturaleza-sujeto o la de un ser suprasensible, lo que mejor expresa la intuición del animal según Uexküll. El sujeto animal y su realización, transespacial y trans-temporal. El ‘tema’ de la melodía animal no está más allá de su realización concreta, es un tematismo variable que el animal no busca realizar mediante la copia de un modelo, pero que frecuenta sus realizaciones particulares, sin que estos temas sean el propósito de ese organismo”<sup>29</sup>. El carácter virtual de la obra musical —utilizada aquí como único modelo plausible para un entendimiento del proceso vital, más allá del mecanicismo y del vitalismo— ha sido señalado por diversos pensadores (desde el propio Husserl). Aunque, en realidad, podría tomarse también la perspectiva inversa —y que igualmente ha sido desarrollada en la reflexión estética: la concepción de la obra musical como prolongación y recreación sublime de la vida y sus poderes. La música como espíritu viviente o vida espiritual activa<sup>30</sup>.

Decíamos que la reflexión de Merleau-Ponty apunta a un desbordamiento de la noción de intencionalidad por abajo y por arriba. En sus reflexiones sobre el lenguaje —y de ahí, sobre la historia, la cultura, la política— el fe-

---

<sup>28</sup> *La estructura del comportamiento*, p. 225. Sobre este tema, cfr. Mauro Carbone “Nature et logos. ‘¿Porquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?’ ”, en *La visibilité de l’invisible*, Alemania, Olms, 2001, pp. 171-186.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, *La nature*, p. 233.

<sup>30</sup> Ver, por ejemplo, el apartado sobre “El ritornelo”, en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*

nomenólogo francés se aleja de modo decisivo de toda filosofía de la conciencia. Igualmente, este alejamiento no implica asumir ninguna postura objetivista o meramente estructuralista respecto a la realidad del lenguaje. El "sistema lingüístico" no es una estructura real, un sistema acabado; es ejemplo paradigmático de lo que es un sistema virtual, una totalidad de inminencia. En ningún otro lado resulta más clara la fecundidad de la noción de virtualidad que en la fenomenología merleau-pontiana del lenguaje. En ningún otro lado resulta también más claro su deslinde de la visión husserliana. Para nuestro filósofo, la expresión no es la manifestación de una significación previa o sólo un medio para alcanzar un sentido prístino y acabado. Hay una intencionalidad que atraviesa los actos expresivos —los signos—, que les proporciona una vida y les hace significar algo por sí mismos; a la vez, y por esta razón, el sentido nunca se presenta de modo completo y directo. El significado es "indirecto" y las cosas y los signos "hablan" en su silencio relativo. El sentido mora en el lenguaje y en ninguna otra parte. No, ciertamente, en el lenguaje como una estructura físico-objetiva —en los sonidos o en los gráficos en cuanto entidades separadas—, sino en el lenguaje en cuanto totalidad intensiva, en cuanto especie de magma viviente; en cuanto producto o concreción de una intencionalidad casi "ciega", de una existencia encarnada que se lanza a la tarea expresiva sin saber bien qué "quiere decir" y, mucho menos, si va a poder lograrlo. Como el pintor que, a ras de la tela, desliza su lápiz o su pincel, tanteando mil posibilidades, pero donde, en un cierto momento, al distanciarse un poco, observa el *paso* que se ha dado en la "niebla" de los posibles, asume entonces aquel logro parcial y, apoyado en él, continúa la búsqueda expresiva hacia el todo que ahora queda anunciado y que en su ser virtual comienza ya a orientar cada vez más lo pasos sucesivos.

Igual opera la intencionalidad lingüística, al menos en su momento productivo o creador (el de la *palabra hablante*). El escritor va conformando poco a poco una totalidad expresiva que existe para sí misma (como poema, como novela) y para todo aquél que la asuma y quiera reencontrarse con ella. El todo de una pintura, como el todo de una novela, no es una "suma", una estructura de "partes", ni siquiera se puede decir que esté en

algún lado. Vive una vida intensiva, una virtualidad que sólo la percepción estética o la lectura comprometida podrán revelar y dar figura y verdad. Igual sucede con la lengua, y, en fin, con todo sistema cultural, simbólico o institucional. Dice Merleau-Ponty: "este sentido que nace al borde los signos, esta inminencia del todo en las partes se encuentra en toda la historia de la cultura"<sup>31</sup>. Sólo desde esta perspectiva cabe comprender esos fenómenos enigmáticos que son las transformaciones y las innovaciones histórico-culturales. Es el *todo* en cuanto tal lo que va cambiando; y lo hace de un modo aleatorio y casi imperceptible. Por eso nunca se puede fechar de forma precisa el momento en que se dio un cambio. A la vez, nunca podemos identificar el significado de una expresión, aislarlo del movimiento total de la palabra. Si la lengua "finalmente quiere decir y dice algo, no es porque cada signo sea vehículo de un significado que le pertenecería, sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, hacia el cual yo me adelanto sin que ellos lo contengan nunca"<sup>32</sup>. Sólo ilusoriamente el significado se presenta como un ser actual pleno, su realidad es, en verdad, "virtual", el polo "de un cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta"<sup>33</sup>.

La realidad virtual del sistema lingüístico es del todo original. No podemos asumirla como una realidad objetiva, dada de suyo; no existiría sin los actos intencionales de la subjetividad que busca expresarse. Es una realidad que nos rebasa ciertamente, una herencia que ha sido trabajada por muchos actos anónimos y un sinfín de generaciones antes de nosotros. Pero, curiosamente, tenemos la capacidad, en cuanto voluntad de expresión, de colocarnos en el corazón de ese sistema y de darle vida y sentido a partir de nuestros propios actos, incluso para llegar a decir lo que nunca antes había sido dicho. El obrar humano es capaz de conformar un orden, algo —un mundo perceptivo, una lengua, una cultura— que nos rebasa, que da más

---

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Signos*, p. 51.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 107.

de sí, pero que sólo puede hacerlo gracias a nuestra aquiescencia y nuestra disposición activa. Y, ciertamente, el sujeto siempre puede rebasar lo que tiene ante sí, pero como sólo puede hacerlo desde el centro virtual de eso mismo, todo rebasamiento es en verdad un autorrebasamiento: la "audacia" propia de la intencionalidad operante ("sólo por un deseo libre estamos tan íntimamente ligados al todo": Hölderlin).

La noción de intencionalidad operante se extiende a todos los ámbitos del ser y del quehacer humano. La filosofía de la praxis histórica y política de Merleau-Ponty sería incomprendible sin la idea de una intencionalidad que está operando a ras de los propios acontecimientos y procesos. En todos los ámbitos nuestro filósofo combate, como buen fenomenólogo, cualquier postura determinista y mecanicista de la vida social, pero igualmente problematiza la pura solución idealista y voluntarista. Particularmente, en *Las aventuras de la dialéctica* es clara la insistencia de Merleau-Ponty, contra el "subjetivismo" sartriano, en el carácter "cuasi-objetivo" de la realidad social y del mundo histórico-político. La inercia de los procesos colectivos crea una realidad efectiva que resulta de principio no transparente para la conciencia: su acción "constituyente" se encuentra aquí totalmente limitada, aterida. El mundo social está conformado por una serie abierta e indefinida de "intenciones" e "intencionalidades" que me rebasan por principio y siempre. Ahora bien, en cuanto sigue siendo mi prerrogativa reconocer esto, la realidad social no puede llegar a adquirir simplemente el carácter de un ser autosuficiente y ajeno totalmente a mi decisión y, particularmente, a las posibilidades de mi *acción*. Como esto vale también para el otro, el mundo histórico-social adviene entonces un sistema virtual, un campo de determinaciones sólo posibles, de orientaciones, indicaciones, esbozos, "intencionalidades" difusas, etc., que únicamente la acción podrá concretar en "algo", convertir en un campo de determinaciones efectivas. Ciertamente, la acción no es pura, no es pura invención, pura decisión, puesto que el campo del que ella debe partir no es, a su vez, un orden de pura indeterminación, de puro "no ser"; se trata de un campo de indeterminación "relativa", de apertura, de cuasi-realidad, esto es, exactamente, de "virtualidad". Y en éste, como en los otros casos, lo virtual no es puro ser ni puro no-ser, pura

realidad o pura posibilidad. Es la realidad propia de lo posible que se expresa como "apertura" de lo que existe y como "inherencia" al mundo de toda acción, de toda libertad ("encarnación").

#### 4. Conclusión, hoy

¿Es la noción de virtualidad el concepto filosófico-cultural de nuestro tiempo? Al menos, su uso generalizado a partir las nuevas tecnologías informáticas indica esa asunción. La coordinación, el pacto entre visualidad y tacto que veíamos hace un momento, se convirtió en algo más que una "curiosidad" teórica (psicológica o fenomenológica). Fue la base y condición para uno de los descubrimientos más revolucionarios y eficaces y que dio lugar al uso hoy generalizado de las computadoras: la visualización icónica de los instructivos de un programa (las "ventanas" o *Windows*) y la concomitante contribución del interfaz llamado popularmente ratón o *mouse*. La visualización controlada e inmediata de movimientos táctiles fue una verdadera novedad tecnológica y ha puesto en juego toda una nueva comprensión de la corporalidad funcionante y de sus relaciones con los procesos informáticos e intelectuales en general. La virtualidad del espacio visual-táctil del monitor es parte hoy de nuestra experiencia más cotidiana. El "sujeto" de esta experiencia ya no es sólo un sujeto mental (ayudado por la visión y el tacto actual) sino un sujeto corporal-mental, que incluye la visión, el tacto actual (que teclea) y el tacto virtual (que desplaza el cursor); resulta más claro también que el "cerebro" no está sólo en la cabeza sino en la corporalidad viviente y activa toda (en sus sentidos, en su motricidad y en la "virtualidad" que ya traía consigo y que ahora eleva a un nuevo nivel de "extensión": el espacio informático).

Más allá de las derivaciones y experimentaciones —que se antojan a veces un poco inútiles y hasta infantiles— de las tecnologías de la "realidad virtual" (el retorcido y muy humano anhelo de poder hacer algo sin tener que pagar el esfuerzo requerido), resulta claro que los procesos de construcción tecnológica de realidad virtual se apoyan en nuestra capacidad perceptivo-corporal primigenia de configuración de un ser virtual, de una corporalidad virtual y de un entorno-mundo virtual también. Es significativo también que la construcción de realidad virtual sólo es posible en la medida

en que se toma como "sujeto" de esa realidad no la mente o la conciencia (y la pura visión, desde siempre, el sentido intelectual por excelencia) sino la corporalidad táctil y motriz en general. Ya decía Merleau-Ponty, respecto a esa potenciación primera de lo virtual que es el arte, la pintura en particular, que su condición se encuentra en "este equivalente interno, esta fórmula carnal de su presencia que las cosas suscitan en mí"<sup>34</sup>. El ser corporal lleva siempre una réplica del mundo y puede siempre desplegarla más allá de sí —actualizarla en el mundo real o desarrollarla en los diversos mundos "imaginarios" de la creatividad humana. El mundo de la realidad virtual informática no hace más que llevar un poco más lejos esa capacidad humana que es, pues, la capacidad de un sujeto corporal y viviente, total. Pero quizá el aspecto más interesante y novedoso de las nuevas tecnologías se encuentra en las posibilidades del llamado ciberespacio, el Internet, el hipertexto y las autopistas de la información, que cada vez más se configuran como un espacio o un universo de "pensamiento e información" que posee su propia lógica autónoma; una lógica ésta, ¿carente de intencionalidad?

¿Cómo deberíamos repensar la subjetividad humana —en cuanto corpóreo-mental— para que pueda re-colocarse en este nuevo orden de virtualidad? Es decir, ¿cómo podríamos "dar sentido", articulación, orientación, positividad, al espacio informático? ¿Estaremos, como muchos han profetizado, ante una nueva fase de la condición humana, ante la formación de una nueva figura —cuasi incorpórea— de la subjetividad? ¿Podrá la fenomenología ayudarnos a pensarla todavía?

---

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 19.