
CAPÍTULO I.

EL MUNDO PERCIBIDO EN *LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN* DE MERLEAU-PONTY

Juan Manuel Hernández Aguilar*

* Profesor de Filosofía en la Universidad del Valle y docente de Filosofía en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), además de líder del Grupo de Investigación Cibercultura y Territorio. Es egresado del Doctorado en Filosofía de la Universidad del Valle, institución donde también obtuvo la Maestría en Filosofía, el pregrado en Filosofía y la Licenciatura en Literatura. Su trabajo se sitúa en el cruce entre la hermenéutica filosófica y jurídica, la fenomenología y la filosofía contemporánea, con especial énfasis en los aportes de Gadamer, Heidegger, Foucault y Kaufmann. En los últimos años, ha orientado sus investigaciones hacia la filosofía de la tecnología y la inteligencia artificial, temas que ha abordado en artículos académicos y capítulos de libro, entre ellos, su publicación sobre la experiencia en *Ser y tiempo*.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3103-7302>

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000083060



La construcción husserliana del concepto de percepción

La percepción, para Maurice Merleau-Ponty, no es simplemente una actividad pasiva de recibir estímulos sensoriales, sino un proceso activo e inmerso en el cuerpo. En su obra *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty presenta una visión radicalmente diferente de cómo experimentamos el mundo, y desafía teorías anteriores que separaban al sujeto del objeto o al cuerpo de la mente. En las primeras fases de su obra, Husserl estaba particularmente interesado en analizar cómo la conciencia no es simplemente algo que “tiene” objetos, sino que está dirigida hacia ellos, es decir, que posee una intención. A lo largo de su pensamiento, Husserl profundiza en el análisis de la conciencia y en la manera en que esta constituye la realidad, lo que revela no solo su dirección hacia los objetos (la intencionalidad), sino también la forma en que las condiciones de posibilidad de los fenómenos dependen de la estructura de la conciencia misma.

Merleau-Ponty (1945), en *Fenomenología de la percepción*, toma este concepto de intencionalidad y lo desarrolla aún más, especialmente en lo relativo a cómo percibimos el mundo en nuestra experiencia corporal. Mientras que para Husserl (1928) la percepción se puede entender como una manifestación de intencionalidad (una conciencia dirigida hacia objetos), Merleau-Ponty va más allá y se centra en el cuerpo como el medio fundamental de esa intencionalidad. La percepción, para Merleau-Ponty (1945), no es solo un acto mental aislado, sino una experiencia encarnada, vivida en y por medio del cuerpo, que no es solo un “objeto” dentro del mundo, sino un ente en relación activa y vivencial con el mundo.

En este sentido, uno de los aspectos cruciales del desarrollo de Merleau-Ponty radica en la manera en que articula el papel del cuerpo en la constitución de la percepción. Mientras que Husserl (1913) pone énfasis en cómo la conciencia da forma a los objetos y las experiencias (constitución fenomenológica), Merleau-Ponty (1945) considera que el cuerpo no solo actúa como un receptor de sensaciones, sino como una instancia activa y constitutiva de la experiencia perceptiva.

En cuanto al tiempo, Husserl (1928) considera que la conciencia está siempre involucrada en un proceso temporal, caracterizado por un flujo continuo de “presentes” que se retienen y anticipan, y que constituyen lo que él llama la “circularidad temporal”. Merleau-Ponty retoma este análisis, pero lo vincula de manera más explícita con la percepción corporal del tiempo, en la cual el cuerpo experimenta y organiza el tiempo por intermedio de sus movimientos y posiciones. El cuerpo no solo percibe el tiempo de manera pasiva, sino que lo vive activamente, lo anticipa y lo retiene.

En relación con la intersubjetividad, Husserl (1931) señala que la constitución del mundo como tal solo es posible por medio de la intersubjetividad, es decir, mediante la experiencia compartida de los sujetos. Merleau-Ponty (1945), siguiendo esta línea, subraya que la intersubjetividad no se da únicamente por medio del intercambio de representaciones cognitivas, sino mediante una experiencia corpórea compartida, en la que los otros no son simplemente representados, sino vividos en su corporalidad.

Tanto en Husserl como en Merleau-Ponty, la percepción no se reduce a una actividad puramente mental, sino que está profundamente conectada con el cuerpo y con el mundo en el que estamos inmersos. Para Merleau-Ponty (1945), la percepción se da como una experiencia fenomenológica vivida que no puede ser disociada de la corporalidad del sujeto. Esto le permite ir más allá de la fenomenología husserliana, al dar un lugar central al cuerpo y al movimiento como factores constitutivos de la experiencia perceptiva.

Husserl (1928), a medida que radicaliza su análisis de la intencionalidad, reconoce que el fenómeno de la percepción no puede explicarse si se entiende el tiempo como una mera sucesión de instantes puntuales. En su investigación fenomenológica, advierte que la percepción implica una relación viva y compleja con el tiempo: el objeto no se presenta como un destello aislado en el ahora, sino que su presencia se da como una continuidad temporal.

Para comprender esta continuidad, Husserl desarrolla su análisis del tiempo de la conciencia. Aquí no se trata del tiempo objetivo, histórico o cósmico —el tiempo que miden los relojes o que describen las ciencias—, sino del tiempo vivido, tal como se da en la experiencia inmediata.

Frente a una concepción ingenua del tiempo, Husserl (1928) propone realizar una epojé respecto de la creencia en un tiempo objetivo con el fin de retornar a la estructura misma de la vivencia temporal.

Para investigar la estructura de este tiempo vivido, Husserl (1928) recurre a ejemplos de objetos temporales como una melodía, en la que los momentos no existen simultáneamente, sino que se extienden a lo largo del tiempo. Al escuchar una triada musical (C, D, E), no percibimos únicamente la nota E en el ahora, sino que, de manera simultánea, retenemos las notas C y D ya pasadas y anticipamos lo que sigue.

Así, Husserl (1928) demuestra que la conciencia no se limita al “ahora” puntual: su estructura abarca simultáneamente lo que ha pasado y lo que está por venir. Esta estructura de amplitud del presente es lo que hace posible la percepción de objetos duraderos.

Para describir esta dinámica, Husserl (1928) introduce los conceptos de impresión primaria, retención y protención. A continuación, se explicará el curso fenomenológico de estos conceptos.

La impresión primaria corresponde a la vivencia del instante actual

La retención mantiene de forma inmediata lo que acaba de suceder, prolongándolo en la conciencia sin convertirlo todavía en un recuerdo temático. La protención anticipa de manera implícita lo que está por acontecer y proyecta un futuro inmediato.

Estas tres dimensiones son inseparables en cada experiencia perceptiva concreta. No hay percepción del ahora puro; cada vivencia está sostenida por una retención del pasado y una protención del futuro, lo que constituye un presente vivido o presencia extendida. También es importante la distinción entre la retención y la rememoración (o entre protención y expectativa temática): mientras que la rememoración y la expectativa son actos temáticos que implican una “vuelta” activa hacia un pasado o un futuro, la retención y la protención son estructuras pasivas del flujo de la experiencia misma.

No son actos independientes, sino momentos estructurales del vivir: permiten que la percepción no sea un punto aislado, sino un proceso fluido en el que los objetos se nos presentan en su duración.

Así, Husserl (1928) concluye que la percepción no puede identificarse simplemente con lo que se da en el “punto ahora”. El objeto que percibimos es, en realidad, una síntesis temporal continua, en la que el pasado reciente y el futuro inmediato son componentes esenciales.

La constitución del objeto en la percepción exige entonces una conciencia internamente temporalizada: solo así puede haber identidad y continuidad en lo que se muestra.

La construcción fenomenológica del concepto de percepción en Husserl

Husserl (1928), en su radical análisis de la intencionalidad, advierte que la percepción no puede comprenderse sin atender a la constitución temporal de la experiencia. La percepción de un objeto no se da como una suma de “ahoras” aislados, sino como un flujo continuo en el cual pasado, presente y futuro inmediatos están integrados.

Para ello, Husserl (1928) propone realizar una epojé sobre el tiempo objetivo —el tiempo cósmico, histórico o medido por los relojes— y, en cambio, dirigir la atención al tiempo vivido, tal como es experimentado directamente.

Su pregunta fenomenológica clave no es qué es el tiempo “en sí”, sino cómo aparece el tiempo y cómo es constituido en la conciencia.

La investigación de Husserl (1928) sobre la temporalidad revela que nuestra experiencia de los fenómenos duraderos, como la música, depende de una estructura tridimensional de la conciencia. En lugar de percibir únicamente el “ahora” de una nota musical, el sujeto mantiene presentes los tonos anteriores y se anticipa a los venideros. Es esta capacidad de la conciencia para dilatarse más allá del punto presente lo que constituye la continuidad de nuestra experiencia perceptiva. Así, la conciencia no está restringida al ahora puntual, sino que posee una estructura que integra simultáneamente la retención (pasado inmediato) y la protención (futuro inmediato).

Para describir este fenómeno, Husserl (1928) introduce los conceptos de impresión primaria (*urimpression*), retención y protención:

- La impresión primaria es la conciencia del ahora del objeto.
- La retención es la conciencia pasiva de lo que acaba de suceder.
- La protención es la anticipación pasiva de lo que está a punto de suceder.

Cada fase actual de conciencia contiene siempre esta estructura triple: impresión-retención-protención. Es importante notar que estos no son actos separados, sino momentos estructurales simultáneos de una única vivencia.

En esta estructura:

- El objeto tiene una fase presente (O_2), una fase pasada (O_1) y una fase futura (O_3).
- La conciencia, correlativamente, se articula en impresión (A), retención (B) y protención (C).

La retención no debe confundirse con la rememoración (recolección temática del pasado): la retención es pasiva, inmediata e integrada en la percepción misma, mientras que la rememoración es un acto temático voluntario que reactiva un pasado ya concluido.

De igual modo, la protención se distingue de la expectativa activa: es una anticipación implícita que estructura nuestra apertura hacia lo que está por acontecer.

Este análisis muestra que la percepción no es percepción de un ahora puro, sino de un ahora horizontado: un ahora que ya incluye un pasado retenido y un futuro anticipado.

Cuando escuchamos una melodía, cada nueva nota no borra las anteriores, sino que las transforma: la nota C, primero vivida en la impresión, pasa a ser retenida (D^c), y luego retenida de su retención (E^c), a medida que avanzamos hacia las siguientes notas. Así, los objetos temporales se constituyen en un flujo sucesivo, no como una suma de momentos simultáneos.

La conciencia, entonces, preserva el orden temporal de los objetos vividos: aunque una nota deje de sonar, su lugar en la secuencia temporal permanece identificable. Esta estructura retencional permite que posteriormente podamos recordar la melodía como una totalidad coherente.

Así, para Husserl (1928), esta forma interna de organización temporal es el primer paso hacia la constitución de un tiempo objetivo, como el tiempo del reloj.

En Husserl, la percepción es siempre un fenómeno temporalizado, sostenido por un horizonte de retención y protención, gracias al cual los objetos aparecen como unidades continuas y duraderas en el flujo de la experiencia. La percepción no es, entonces, algo meramente “presente”, sino un acto profundamente estructurado en el tiempo.

Hablar de la percepción de objetos temporales, como una melodía que se desarrolla en el tiempo, remite a las nociones de impresión primaria, retención y protención. Estas tres dimensiones son imprescindibles para entender cómo la conciencia no se limita a una percepción aislada del momento presente, sino que siempre está abierta a lo que ha sido (el pasado) y a lo que será (el futuro).

La impresión primaria corresponde a la conciencia de lo que está ocurriendo en el ahora de la experiencia, pero esto no es suficiente para captar la totalidad de un objeto temporal.

La retención no es una simple memoria del pasado, sino una intuición pasiva del pasado inmediato. La protención, por su parte, es la anticipación de lo que está por venir, y Husserl (1928) hace énfasis en que no es una representación consciente de lo que sucederá, sino una forma de expectativa pasiva que acompaña a la percepción del presente.

Esta idea se puede enriquecer si se explica que, para Husserl (1928), estos tres momentos —impresión primaria, retención y protención— no son procesos aislados, sino que están interrelacionados. Este es un aspecto clave en la fenomenología del tiempo: el

tiempo no es lineal ni separado; lo que experimentamos como el presente siempre está estructurado por lo que ya ha sido y lo que está por venir. Esto se convierte en un punto crucial para entender cómo la conciencia temporal no está atrapada solo en el presente, sino que puede abarcar todo un horizonte temporal.

El cuerpo como condición de la percepción

Para Husserl (1913), toda percepción es siempre perspectival. Es decir, un objeto nunca se da en su totalidad, sino desde un punto de vista particular que depende de la posición del sujeto. Esta perspectiva está intrínsecamente vinculada al hecho de que el sujeto es un ser encarnado, lo que implica que la percepción de un objeto está mediada por la ubicación corporal del sujeto. Cada objeto perceptual se presenta siempre desde un perfil específico, el cual está determinado por el cuerpo que lo percibe.

La clave de esta reflexión es que la percepción no es simplemente una relación entre un sujeto y un objeto, sino una relación mediada por el cuerpo del sujeto. Husserl (1952/2005) argumenta que no existe un punto de vista puro ni un “punto de vista desde ninguna parte”. Todos los objetos espaciales solo pueden ser percibidos por sujetos que estén situados en el espacio, es decir, encarnados. El cuerpo actúa como el punto cero desde el cual todo objeto es orientado en el espacio. Esta idea resalta el carácter encarnado de la percepción y resalta cómo la ubicación física del cuerpo configura la manera en que los objetos son dados en la experiencia.

Perspectividad y el espacio

El concepto de perspectividad es central en la fenomenología husserliana. Husserl (1913) sostiene que los objetos no nos son dados como totalidades completas y objetivas, sino siempre desde un perfil específico, condicionado por la perspectiva del sujeto. Esta relación entre el sujeto y el objeto es siempre egocéntrica, es decir, orientada desde el “aquí” del sujeto que percibe. Este “aquí” no es solo un punto físico en el espacio, sino el centro desde el cual se organiza la experiencia del mundo.

Husserl (1952/2005) argumenta que los objetos espaciales se constituyen no solo en función de sus propiedades intrínsecas, sino también en relación con el cuerpo que los percibe. El cuerpo actúa como el punto de referencia que organiza el espacio de una manera subjetiva. Esta organización del espacio, que depende de la localización del sujeto en el mundo, implica que la experiencia del espacio está siempre mediada por la corporalidad del sujeto. Así, la percepción de los objetos no es simplemente una transmisión de datos sensoriales, sino un proceso que involucra la interacción del sujeto encarnado con su entorno.

El cuerpo como centro de la acción perceptiva

La reflexión de Husserl sobre la condición de posibilidad del cuerpo no se limita a la constitución de los objetos perceptuales, sino que se extiende a la acción misma. El cuerpo, como punto de referencia para la constitución del espacio, también juega un papel fundamental en la interacción con los objetos. La percepción y la acción están intrínsecamente vinculadas a la corporalidad. Husserl (1952/2005) sostiene que todo acto perceptivo no solo implica una recepción pasiva de estímulos sensoriales, sino que está mediado por el hecho de que el sujeto se encuentra en el mundo como un cuerpo activo. La percepción no es, por lo tanto, una actividad puramente pasiva, sino que está siempre mediada por el cuerpo que interactúa con el mundo de manera dinámica.

El cuerpo y la subjetividad encarnada

Un aspecto esencial del análisis husserliano es la relación entre la subjetividad y el cuerpo. Husserl (1913) afirma que ser un sujeto es ser autoconsciente, es decir, tener una conciencia de sí mismo en la que cada experiencia es, en su esencia, una experiencia en primera persona. Esta autoconciencia no es una reflexión explícita sobre uno mismo, sino que es una conciencia tácita y prerreflexiva que caracteriza todos nuestros actos conscientes. De este modo, la conciencia del cuerpo se convierte en una parte fundamental de esta autoconciencia, ya que el cuerpo es el punto de referencia por medio del cual el sujeto tiene acceso al mundo y a sí mismo.

El cuerpo es, por lo tanto, la condición primordial de la conciencia y la percepción. No solo los objetos son dados en relación con el cuerpo, sino que la subjetividad misma de la experiencia está organizada en torno a la corporalidad. Esta idea se conecta con la noción de cognición encarnada, que postula que todo conocimiento y percepción están fundamentados en la experiencia vivida del cuerpo. La subjetividad, para Husserl, no es algo separado de la corporalidad, sino que es intrínsecamente corporal.

La fenomenología de Husserl (1952/2005) ofrece una comprensión profunda de cómo la percepción es mediada por el cuerpo. Al integrar la perspectividad en la experiencia perceptual, Husserl no solo resalta la importancia del cuerpo en la constitución de los objetos espaciales, sino que también establece que la acción y la percepción están inseparablemente conectadas a la corporalidad del sujeto. Este enfoque fenomenológico anticipa muchas de las discusiones contemporáneas sobre la percepción encarnada y la cognición incorporada, y hace hincapié en que no podemos entender la percepción ni la acción sin considerar cómo el cuerpo está involucrado en ambos procesos.

La reflexión de Husserl sobre el cuerpo nos invita a reconsiderar nuestra experiencia del mundo como una experiencia encarnada, en la que el cuerpo no es solo un medio para percibir, sino una condición esencial para que la percepción y la acción sean posibles.

En sus reflexiones fenomenológicas, Husserl (1952) no solo considera el cuerpo como el centro de orientación desde el cual los objetos perceptuales se constituyen, sino que también amplía su análisis hacia la función de la movilidad corporal en la constitución de la realidad perceptual. En este sentido, el cuerpo no es solo un “punto de vista” fijo, sino un agente dinámico que participa activamente en la construcción de nuestra experiencia del mundo. Este artículo explora cómo Husserl lleva su reflexión sobre el cuerpo y la percepción a un nivel más complejo al integrar el concepto de movilidad y experiencia kinestética en el proceso de constitución de los objetos perceptuales.

La movilidad corporal y la percepción

La reflexión de Husserl sobre la percepción no se limita a la constelación estática de un objeto percibido desde una perspectiva fija. En su análisis, la movilidad del cuerpo es crucial para entender cómo experimentamos los objetos del mundo. Al igual que Gibson (1979), quien señala que vemos con ojos móviles y un cuerpo capaz de moverse, Husserl (1952/2005) resalta la importancia de los movimientos corporales, como el desplazamiento de los ojos, el tacto de las manos o los pasos del cuerpo, para la percepción de los objetos espaciales. Husserl (1952/2005) establece que la percepción no es simplemente una recepción pasiva de datos sensoriales, sino que está indisolublemente vinculada a la movilidad del cuerpo, el cual modifica constantemente nuestra relación con el mundo.

Según Husserl (1952/2005), la percepción está intrínsecamente conectada a una autosensibilidad corporal, lo que implica que nuestra experiencia perceptual está acompañada por una experiencia corpórea tácita del movimiento y de la posición del cuerpo. Esta experiencia, que Husserl (1952/2005) denomina experiencia kinestésica, es fundamental para la constitución de los objetos perceptuales.

Cuando tocamos el piano, por ejemplo, las teclas no solo son percibidas visualmente, sino también en conjunción con la sensación del movimiento de los dedos. De manera similar, al observar una carrera de caballos, el objeto de percepción (el caballo en movimiento) es experimentado en relación con la sensación del movimiento ocular. Para Husserl (1952/2005), esta experiencia kinestésica no es un fenómeno accesorio o secundario; por el contrario, es absolutamente indispensable para la constitución de los objetos perceptuales, ya que permite que percibamos el mundo de manera coherente y continua.

Kinestésia y autoconciencia corporal

El concepto de kinaestesia es clave en la reflexión husserliana sobre la percepción, ya que conecta la percepción de los objetos con la autoconciencia corporal. La kinaestesia se refiere a la sensación del movimiento y la posición del cuerpo en el espacio, que acompaña todas las experiencias perceptuales. Esta forma de autoconciencia corporal no es simplemente una conciencia secundaria del cuerpo; más bien, es una parte esencial de la constitución de los objetos perceptuales. Husserl (1952/2005) argumenta que la percepción del mundo no puede ser comprendida adecuadamente si se descarta la experiencia corporal del movimiento. La kinestésia no solo acompaña la percepción, sino que configura activamente la manera en que los objetos se nos presentan en el mundo.

La movilidad del cuerpo, especialmente la movilidad de los órganos sensoriales (como los ojos y las manos), es un componente esencial de la constitución perceptual. El acto de mover el cuerpo permite que los objetos sean percibidos desde diferentes ángulos y perspectivas, y este movimiento corporal facilita la unificación de los objetos percibidos en un solo objeto, a pesar de los cambios en sus apariencias. La relación entre los diversos perfiles de un objeto (por ejemplo, la parte superior y la parte inferior de una mesa) solo puede ser coherente y unificada gracias a la movilidad corporal, que permite la percepción sucesiva de esas distintas apariencias.

La función de la movilidad en la constitución de los objetos perceptuales

Husserl se enfrenta a una pregunta crucial en su análisis de la percepción: ¿qué permite que varios perfiles diferentes de un objeto se perciban como apariencias de un mismo objeto? Para responder a esta pregunta, Husserl (1952/2005) señala que los objetos deben tener ciertas propiedades comunes para ser considerados como una misma entidad, a pesar de sus diversas apariciones. Sin embargo, un simple ajuste cualitativo no es suficiente para que percibamos un objeto bajo sus diversas apariencias. La movilidad del cuerpo juega un papel crucial en la percepción de estas apariencias cambiantes. Los movimientos del cuerpo, al permitir ver el objeto desde diferentes puntos de vista, hacen posible que las distintas apariciones se reconozcan como aspectos de una misma realidad percibida.

Este proceso de unificación de las apariencias de un objeto no depende solo de la coherencia cualitativa de las percepciones, sino también de la coherencia temporal que proporciona la movilidad corporal. A medida que el cuerpo se mueve, las apariciones de los objetos se perciben como variaciones continuas de un mismo objeto, que

mantiene una identidad unificada a pesar de sus múltiples aspectos. Husserl (1952/2005) argumenta que la movilidad es esencial para la percepción no solo porque permite una visión más rica y dinámica del objeto, sino también porque proporciona el marco en el que esas diversas apariciones se integran en una experiencia coherente.

La reflexión de Husserl sobre el cuerpo y la movilidad introduce una dimensión fundamental en la teoría de la percepción. Al integrar la experiencia kinaestésica y la movilidad corporal en la constitución de los objetos perceptuales, ofrece una visión más dinámica y activa de la percepción, en la que el cuerpo no solo es un punto de referencia estático, sino un agente que participa activamente en la constitución de la realidad perceptual. La movilidad, tanto de los órganos sensoriales como del cuerpo en su totalidad, es crucial para que las apariencias de los objetos se perciban como variaciones de una identidad unificada.

Así, Husserl (1952/2005) resalta que la percepción no puede comprenderse adecuadamente sin considerar la relación dinámica entre el cuerpo, el movimiento y los objetos en el espacio. Este enfoque tiene implicaciones importantes para la comprensión contemporánea de la percepción y la cognición encarnada, sugiriendo que nuestra experiencia del mundo está fundamentada en nuestra corporalidad y en nuestra capacidad de movimiento.

En la fenomenología husserliana, el cuerpo ocupa un papel esencial en la constitución de la percepción. No solo se entiende como el punto de referencia desde el cual los objetos espaciales son percibidos, sino también como una instancia activa en la construcción misma de la realidad perceptual. Mediante ejemplos concretos, como el análisis de la percepción de un objeto tridimensional como un armario, Husserl profundiza en cómo la movilidad corporal y la experiencia kinaestésica contribuyen a nuestra experiencia del mundo. Este apartado explora el papel del cuerpo como constituyente de la percepción y analiza las implicaciones de la movilidad y la autopercepción en la fenomenología husserliana.

La percepción del cuerpo y el movimiento: el caso del armario

Para ilustrar la argumentación de Husserl sobre la constitución de los objetos espaciales, tomemos el ejemplo de un armario. La cara visible del armario es percibida en relación con una posición corporal específica. Sin embargo, las partes ausentes del armario, como su parte trasera o la base, son accesibles solo por intermedio de un

movimiento corporal: “Si me muevo de esta manera, entonces este perfil del objeto se hará accesible” (Husserl, 1936/2008, p. 164).

De este modo, Husserl (1925/2017) muestra que la percepción de los perfiles ausentes del armario no depende solo de lo que está presente en el momento, sino de una conexión intencional que se activa cuando el sujeto se desplaza o se mueve. La relación entre la percepción de los objetos y el movimiento corporal implica un sistema de perfiles espaciales del objeto que están coordinados con el sistema kinestésico del sujeto. Esto significa que el movimiento del cuerpo condiciona las posibles perspectivas de un objeto, las cuales se constituyen en el marco de una intencionalidad kinestésica (Husserl, 1925/2017, p. 390). Este análisis revela que la percepción no es un fenómeno pasivo, sino un proceso que involucra una doble dimensión. Por un lado, tenemos una serie de experiencias kinestésicas (movimiento del cuerpo), y, por otro, una serie de apariciones perceptuales que están correlacionadas funcionalmente con estas experiencias. Aunque las experiencias kinestésicas no se interpretan como propiedades del objeto percibido, juegan un papel crucial en la constitución de la coherencia y la unidad de los objetos perceptuales. En este sentido, Husserl (1907/1986) afirma que la intencionalidad perceptual presupone un sujeto que está en movimiento, un sujeto que está encarnado en el mundo.

Distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo objetivo

Una cuestión clave en la fenomenología de Husserl es la distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo experimentado como objeto. El cuerpo vivido (*Leib*) es la manera en que experimentamos nuestro cuerpo desde dentro, como un campo unificado de actividad y afectividad. El cuerpo experimentado como objeto (*Leibkörper*), en cambio, es percibido desde fuera, como un objeto en el espacio. Esta distinción es crucial para entender la autoobjetivación del cuerpo: la manera en que el cuerpo, inicialmente no percibido como un objeto, se constituye como tal por medio de una experiencia temática posterior. Husserl (1952/2005) subraya que la conciencia del cuerpo como objeto no surge de un sujeto desencarnado, sino de un sujeto que ya está encarnado, es decir, que ya existe corporalmente.

Husserl (1952/2005) insiste en que la experiencia original del cuerpo no es una experiencia del cuerpo como un objeto espacial. Originalmente, no percibo mi cuerpo como un objeto; soy mi cuerpo. El cuerpo, en su modalidad vivida, no se presenta perspectivamente; más bien, es un campo de actividad y potencialidad. La autoconciencia del cuerpo es una experiencia primaria que no se reduce a la percepción de un objeto

externo. Esta conciencia del cuerpo es la condición de posibilidad para la percepción de objetos en el mundo, ya que el cuerpo es la instancia desde la cual el sujeto puede orientarse y actuar en el espacio.

El cuerpo como fundamento de la percepción espacial

La fenomenología de Husserl ofrece una comprensión profunda de cómo el cuerpo no solo es el medio por el cual los objetos espaciales son percibidos, sino que es también constitutivo de la percepción misma. La movilidad corporal, por medio de la experiencia kinestésica, permite que los objetos se constituyan como realidades coherentes en nuestra experiencia. Además, la distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo como objeto permite comprender cómo el cuerpo, inicialmente experimentado como un campo de actividad y afectividad, se convierte en objeto de percepción mediante una autoobjetivación que no surge de un sujeto desencarnado, sino de un sujeto que ya está encarnado y se mueve en el mundo.

La percepción, según Husserl (1952/2005), no puede comprenderse sin tener en cuenta el papel del cuerpo como sujeto y objeto en la constitución de los objetos espaciales. En la fenomenología de Husserl, uno de los problemas fundamentales es cómo el cuerpo, que inicialmente se da como un organismo vivo y subjetivo, llega a ser experimentado como un objeto en el espacio, como parte de un espacio objetivo intersubjetivo. Husserl (1952/2005) aborda este tema de forma detallada, destacando la conexión entre la autoobjetivación del cuerpo vivido y la constitución del espacio objetivo como un sistema homogéneo de coordenadas, que ya no depende de la referencia indexical del “aquí” subjetivo del cuerpo.

El espacio objetivo y la autoobjetivación del cuerpo

El concepto de espacio objetivo es esencial para entender la fenomenología husserliana. Este tipo de espacio es percibido no desde una perspectiva egocéntrica (basada en el “aquí” del cuerpo), sino como un espacio independiente de cualquier orientación o movimiento individual. Es un espacio intersubjetivo, compartido por todos los sujetos. Sin embargo, para que se pueda constituir este espacio objetivo, es necesario que el cuerpo experimentado como vivido (*Leib*) pase por un proceso de autoobjetivación, en el cual el cuerpo ya no es percibido como la fuente inmediata de la experiencia, sino como un objeto más en el mundo.

Este proceso de suspensión de la referencia indexical del cuerpo, es decir, la referencia al “aquí” como centro de la experiencia, tiene lugar en momentos como cuando uno camina a través del espacio. La percepción del espacio como objetivo implica que la experiencia del propio cuerpo se transforme en una experiencia de un objeto entre otros objetos, lo cual permite que se constituya un espacio de coordenadas homogéneas, que no depende de la posición del sujeto.

Husserl (1952/2005) indica que el cuerpo originalmente se da como una estructura volicional, como un campo de movilidad potencial: es un “yo puedo” y “yo hago”. Sin embargo, este cuerpo inicialmente unificado se fragmenta en partes que luego son percibidas de manera aislada, como los dedos, los ojos, las piernas, entre otros. Es solo en un segundo momento que las sensaciones se localizan y se interpretan como pertenecientes a diferentes partes del cuerpo.

Por ejemplo, al tocar una mesa, una serie de apariciones sensoriales se experimentan como propiedades de la mesa. Sin embargo, si el sujeto desvía su atención hacia la mano que toca, puede empezar a interpretar las sensaciones de presión y movimiento, no como propiedades objetivas de la mano, sino como sensaciones localizadas en la mano y como manifestaciones de la función de la mano como órgano de experiencia. Husserl (1952/2005) introduce una distinción entre *Empfindung* (sensación) y *Empfindnis* (sentimiento de la sensación), para destacar que una misma sensación puede ser interpretada de dos maneras diferentes: como una apariencia del objeto percibido o como una sensación localizada en la parte del cuerpo que la experimenta (Husserl, 1973a, 1973b).

Husserl (1952/2005) también señala que la experiencia del movimiento corporal puede ser interpretada de dos maneras diferentes. Por ejemplo, el gesto de la mano puede ser percibido visualmente como un movimiento a través de un espacio, es decir, el espacio se presenta como algo independiente del gesto. Por otro lado, la experiencia kinestésica del mismo movimiento no presenta un espacio independiente, sino que el espacio se experimenta como el campo de movilidad de la mano misma. Esta distinción pone de manifiesto que la percepción del movimiento no solo está asociada a un cambio en la posición de un objeto en el espacio, sino también a la experiencia subjetiva del cuerpo como capaz de moverse.

A medida que las sensaciones son localizadas en diferentes partes del cuerpo, Husserl (1952/2005) introduce el concepto de reflexión corporal, es decir, la capacidad de percibir las partes del cuerpo como objetos, como cuando una mano toca otra. Sin embargo, no basta con que un órgano sea tocado para que este se convierta en un objeto percibido como tal.

El proceso de autoobjetivación del cuerpo implica una sensación de reversibilidad: el toque y el ser tocado se convierten en experiencias interdependientes. Por ejemplo, cuando la mano derecha toca la izquierda, la mano derecha siente la superficie de la izquierda, pero la mano izquierda también tiene la capacidad de sentir el toque, lo que establece una reversibilidad entre el cuerpo que toca y el cuerpo tocado.

Este fenómeno de interacción recíproca entre el cuerpo como sujeto y objeto resalta que el cuerpo es percibido tanto como un organismo volitivo como un objeto exterior. Husserl (1952/2005) hace énfasis en la distinción entre el cuerpo como interioridad y el cuerpo como exterioridad (*Innen- y Aussenleiblichkeit*), mostrando que, en ambas experiencias, el cuerpo sigue siendo el mismo, pero se presenta de maneras diferentes. El sentido de la exterioridad del cuerpo como objeto percibido está determinado por la interacción entre la sensación de toque y el toque mismo, lo que implica una experiencia de *auto-givenness* (auto-dación) que permite al sujeto reconocer su cuerpo como algo más que una mera parte del mundo objetivo.

La constitución del cuerpo como objeto en la fenomenología husserliana es un proceso complejo que implica tanto la autoobjetivación del cuerpo vivido como la constitución del espacio objetivo como algo independiente de la referencia indexical del “aquí”. Husserl (1952/2005) resalta que la clave de este proceso radica en la reversibilidad de la experiencia del toque y el ser tocado, lo que permite al cuerpo ser percibido tanto como sujeto de experiencia como objeto en el mundo.

La dualidad entre la sensación experimentada y la sensación interpretada abre un campo de reflexión sobre la interdependencia entre el cuerpo como sujeto y como objeto, y sobre la manera en que ambos se constituyen mutuamente en la experiencia perceptual. La doble sensación es un fenómeno central en la fenomenología de Husserl, el cual permite comprender la dualidad de la naturaleza del cuerpo. En este fenómeno, una misma parte del cuerpo, como la mano, alterna entre dos roles: tocar y ser tocada. Husserl (1952/2005) describe este fenómeno como fundamental para comprender la relación entre interioridad y exterioridad del cuerpo, y para la constitución de la intersubjetividad.

Husserl (1952/2005) señala que esta doble naturaleza del cuerpo permite la interacción entre ipseidad (ser uno mismo) y alteridad (ser otro). En su análisis, cuando, por ejemplo, mi mano izquierda toca mi mano derecha, no solo estoy tocando un objeto ante mí, sino que también me estoy percibiendo a mí mismo en la acción. Este acto anticipa cómo otro podría percibirme y cómo yo podría percibir a otro. Husserl (1952/2005) afirma que la posibilidad de la socialidad presupone una intersubjetividad corporal, lo que significa que la interacción entre cuerpos permite el reconocimiento de la alteridad

(Husserl, 1952/2005). A pesar de que el cuerpo comparte algunas propiedades con los objetos del mundo, como la extensión, la masa, o la suavidad, sigue siendo radicalmente diferente de los objetos materiales, debido a su rol como campo de localización de sensaciones kinestésicas y táctiles. El cuerpo, aunque puede ser objetivado, no pierde su carácter subjetivo, ya que siempre está ligado a las sensaciones que se experimentan por medio de él.

Husserl (1952/2005) resalta que el sentir del cuerpo no se reduce a un simple objeto de percepción, sino que constituye una automanifestación del sujeto, lo cual está presente en la doble sensación (Husserl, 1907/1986, 1952/2005). El cuerpo no solo se experimenta en su objetividad, sino también en su subjetividad por medio de la sensación de autoafectación. Husserl (1952/2005) postula que existe una codependencia recíproca entre la constitución de los objetos espaciales y la constitución del cuerpo. Esto implica que la exploración de objetos en el mundo está vinculada a una autoexploración del cuerpo. El cuerpo no es un objeto que simplemente investigamos, sino que el mundo se nos da por medio de la experiencia corporal, y el cuerpo se revela en esa misma exploración del mundo (Husserl, 1936/1954, 1973).

El cuerpo no se percibe únicamente como un objeto en el mundo, sino que se experimenta al interactuar con los objetos que lo rodean. Es importante señalar que la autoafectación (la experiencia de uno mismo) está penetrada por la afectación del mundo. Husserl (1952/2005) destaca que el sujeto y el mundo no son dos entidades separadas que se relacionan entre sí de manera externa, sino que están inseparablemente conectados. Husserl (1929/1997) afirma que toda experiencia tiene una dimensión egoica y una dimensión no egoica, las cuales son distinguibles, pero no separables. La subjetividad no es algo cerrado sobre sí misma, sino que está fundamentalmente abierta al mundo y a los otros, lo que permite que el sujeto se reconozca en su exterioridad.

La experiencia del cuerpo vivido y el modo en que el cuerpo se percibe a sí mismo permiten acceder a la intersubjetividad. Husserl (1956) explica que, cuando percibimos que nuestra mano toca otra parte de nuestro cuerpo, estamos experimentando una forma de anticipación de cómo otro sujeto podría experimentar nuestro cuerpo y cómo nosotros podríamos experimentar a otro sujeto. Esta relación recíproca entre el sujeto que toca y el objeto tocado es esencial para la constitución de la experiencia del otro.

El cuerpo no solo se experimenta por medio de una relación con objetos del mundo, sino también en la relación con el otro. Esta coexistencia recíproca entre autoafectación y heteroafectación se manifiesta claramente en el sentido táctil: el cuerpo no puede tocar sin ser tocado a la vez, lo que implica que el tocar y el ser tocado no son procesos separados, sino que se constituyen simultáneamente en el mismo acto (Husserl, 1973a, 1973b).

La interdependencia entre el sujeto y el mundo desafía cualquier intento de establecer una relación de fundamento y fundado. Según Husserl (1952/2005), el sujeto y el mundo están inseparablemente vinculados. El ego no es algo autónomo y cerrado, sino que está fundamentalmente abierto al mundo y a los otros. Husserl (1952/2005) subraya que la conciencia del mundo solo es posible por medio de la conciencia de uno mismo, y que la conciencia de uno mismo solo puede existir en la relación con la alteridad.

Como señaló Merleau-Ponty (1945/1993), con la aprobación de Husserl, la subjetividad no es algo cerrado, sino que está orientada hacia el mundo y los otros seres. El sujeto se revela por su relación con lo que no es él mismo (Husserl, 1952/2005, 1973a). Hasta este punto, se ha descrito la constelación de subjetividad, cuerpo y mundo. Sin embargo, Husserl (1952/2005) también sostiene que el cuerpo juega un papel crucial en la comprensión de la intersubjetividad, aspecto que se pospondrá hasta la siguiente sección.

Husserl (1907/1986) argumenta que la constitución de un espacio egocéntrico presupone un cuerpo funcional y que la constitución del espacio objetivo presupone una autoobjetivación corporal. En resumen, el sujeto constituyente está encarnado y, dado que este sujeto corporal se interpreta siempre a sí mismo como parte del mundo, se debe concluir que la tesis sobre un sujeto sin mundo es problemática. Dicho de otra manera, en su análisis del cuerpo, Husserl (1913/2013) proporciona argumentos en contra de su propia postura cartesiana expuesta en *Ideas I*.

Para evitar malentendidos, debe añadirse que no se está argumentando que Husserl sostenga que todo tipo de experiencia es una experiencia corporal. Lo que se afirma es que él considera el cuerpo vivido como indispensable para la experiencia de sentido y, por lo tanto, de crucial (fundante) importancia para otros tipos de experiencia. Como escribe Husserl (1952/2005) en *Ideas II*:

De este modo, la conciencia total del ser humano está, en cierto sentido, vinculada a través de su sustrato hílico al cuerpo vivido, aunque, por supuesto, las experiencias intencionales en sí mismas ya no están directa y propiamente localizadas; ya no forman una capa sobre el cuerpo vivido. (p. 153)

Por supuesto, desde el punto de vista de la conciencia pura, las sensaciones son la base material indispensable para todas las formas fundamentales de noesis (Husserl, 1936/1954). A estas alturas, debería quedar claro que el análisis de Husserl sobre el cuerpo es mucho más que una mera investigación ontológica regional. Por el contrario, se enfrenta a una investigación filosófica trascendental con amplias implicaciones para la comprensión más fundamental de la relación entre subjetividad y mundo.

Permítase concluir el tratamiento de la fenomenología del cuerpo de Husserl mencionando dos argumentos adicionales que respaldan esta interpretación. Primero, en la sección introductoria sobre la estructura de la percepción, se mencionó el papel que juegan las sensaciones en la teoría de la intencionalidad de Husserl. Según Husserl (1913/2013), las sensaciones son no intencionales (*hylé*), es decir, carecen de referencia a objetos y solo adquieren esta referencia en el momento en que se les somete a una interpretación objetivante (noesis). Esta teoría ha sido a menudo criticada por los fenomenólogos posteriores (especialmente por Maurice Merleau-Ponty), quienes afirmaron que las sensaciones sin forma ni significado, lejos de ser el resultado de un análisis fenomenológico adecuado, simplemente reflejan un prejuicio teórico que Husserl heredó del empirismo británico.

No solo parece muy difícil localizar estas sensaciones (supuestamente) sin sentido en la vida cotidiana, en la que siempre se está ya enfrentado a experiencias significativas —lo que se percibe siempre ya está interpretado como algo—, sino que, además, el intento de interpretar la sensación como una afección *per se* sin sentido también hace incomprensible cómo lo sentido podría guiar y limitar la interpretación. Si las sensaciones se toman como carentes de significado, la mediación entre la experiencia sensorial y el pensamiento conceptual se vuelve arbitraria.

En cierto sentido, esta crítica tiene fundamento, pero no expone toda la complejidad del problema. El concepto de sensación de Husserl es notoriamente ambiguo y cambió a lo largo de su desarrollo filosófico. Al hablar de sensación, se puede hacer referencia tanto al proceso mismo de sentir, como a lo que se siente. Y, por supuesto, existe una diferencia si se habla de un episodio impresional en la propia sensibilidad o de la presencia sensible de algo trascendente.

Dicho de otra manera, la investigación de Husserl sobre el cuerpo deja claro que se debe distinguir entre dos tipos muy diferentes de sensaciones. Por un lado, se encuentran las *kinaestheses*, que deben ser interpretadas noéticamente. Estas constituyen la autoconciencia corporal y no tienen intención hacia objetos. Por otro lado, están las sensaciones *hiléticas*, que Husserl ocasionalmente describe como *Mermalsempfindungen* o *Aspekt Daten*. Estas sensaciones no son ni amorfas ni carentes de sentido, sino que siempre están impregnadas de significado y configuradas en correlación con el campo kinestésico.

Como sentido, el dato *hilético* no es un contenido o calidad inmanente o sin mundo, ni es un medio entre subjetividad y mundo. Más bien, el sentir ya es una apertura hacia el mundo, incluso si aún no se trata de un mundo de objetos, y el dato *hilético* es la manifestación primordial de este ser mundano. No obstante, sigue existiendo una

diferenciación entre las sensaciones *hiléticas* y los objetos. Sigue siendo posible distinguir entre escuchar un aumento de volumen y escuchar un automóvil que se acerca, sentir un dolor localizado y sentir la punzada de una aguja.

A principios de la década de 1930, Husserl cambió gradualmente su postura, dejando de considerar el nacimiento y la muerte como eventos exclusivos del sujeto empírico. Como señala Husserl (1973b), el nacimiento, la muerte y la generatividad (el sucederse de las generaciones) son condiciones esenciales para la posibilidad de la constitución de un mundo objetivo e histórico.

En mi análisis sobre la noción de *Lebenswelt* (mundo de la vida) en Husserl, interpretaré esta afirmación; no obstante, debe señalarse desde ahora que Husserl (1936/1954) concebía nuestra ubicación en una tradición viva como un proceso con profundas implicaciones constitutivas. La historia no es un agregado externo, sino el horizonte en el que el sujeto se constituye a sí mismo en relación con otros sujetos, pasados y futuros.

Sería una exageración afirmar que Husserl resolvió el problema tan desconcertante sobre el nacimiento y la muerte de la subjetividad; sin embargo, sus reflexiones esporádicas sobre estos temas pueden servir como ilustración del desarrollo constante de su pensamiento. En última instancia, debe seguir siendo una pregunta abierta si se trata de un problema que pueda ser tratado por la fenomenología en general, o si, más bien, nos enfrentamos a algo que solo puede ser abordado por la metafísica especulativa.

El cuerpo como núcleo de la experiencia perceptiva

Para Merleau-Ponty (1945/1993), el cuerpo no es un simple objeto que se mueve dentro del mundo; es, en cambio, el núcleo de un organismo continuo y vivo que se encuentra en un constante intercambio con su entorno. En este intercambio, el cuerpo es la mediación que permite la experiencia del mundo y se convierte en el espacio donde se unifican las percepciones y las interacciones con los objetos. Merleau-Ponty (1945/1993) describe esta mediación en los siguientes términos:

El cuerpo es nuestro punto de acceso al mundo. A través del cuerpo, vivimos el mundo, no lo representamos de forma externa o distante, sino que lo sentimos, lo tocamos, lo olemos, lo vemos, en una experiencia visceral. (p. 109)

La percepción no se reduce a un proceso de mera contemplación de los objetos; más bien, es el resultado de una interacción dinámica entre el cuerpo y el mundo. Esta

interacción implica que tanto el cuerpo como los objetos no son entidades separadas, sino que se constituyen mutuamente por medio de la experiencia perceptiva.

En la *Fenomenología de la percepción* (1945) de Merleau-Ponty, el objeto y el cuerpo no están separados. Ambos forman parte de una correlación estructural. El objeto percibido no es un simple correlato de la mente o un reflejo del mundo exterior, sino que es parte de una estructura vivida en la que el sujeto y el objeto se entrelazan.

El análisis del filósofo puede resumirse así:

Es el movimiento de lo vivido, esa cosa dada por las partes del cuerpo y los sentidos, lo que constituye una conexión viva, comparable a las partes que se enlazan con lo que existe y con las partes del cuerpo. (Merleau-Ponty, 1983, p. 291)

La percepción no es algo que ocurre solo en la mente; está profundamente ligada al cuerpo y a la manera en que el cuerpo se orienta y se mueve en relación con los objetos. Esta conexión activa entre el cuerpo y el objeto implica que, por medio de nuestros sentidos y nuestro cuerpo vivido, percibimos de manera directa lo que se nos muestra.

La conciencia y la significación del objeto

La percepción, para Merleau-Ponty, es también un proceso interpretativo. No se trata solo de recibir estímulos, sino de otorgarles significación por medio de la conciencia y la interacción con el cuerpo. Este proceso es siempre subjetivo: el cuerpo no solo es un medio para percibir, sino también una instancia que determina cómo comprendemos y qué significado le damos al mundo.

El filósofo comenta:

El objeto no se determina, entonces, como algo identificable a partir de una serie de experiencias posibles; al contrario, es precisamente el sujeto de la percepción quien, mediante una noción de sentido, envuelve lo impensable, mostrándolo a través de sus sentidos. (Merleau-Ponty, 1983, p. 138)

La percepción, entonces, no se limita a la simple identificación de objetos, sino que involucra una interpretación activa del mundo basada en la posición y disposición del cuerpo en relación con el entorno. Es por medio de esta relación que el objeto cobra su significado, ya que el cuerpo y los sentidos son los vehículos que nos permiten interpretarlo.

Un aspecto fundamental de la fenomenología de Merleau-Ponty es la idea de que el cuerpo es no solo un medio de percepción, sino también el sujeto de la percepción misma. El cuerpo es el “yo” natural que se encuentra inmerso en el mundo, y, por medio de él, el sujeto puede experimentar y ser consciente de su propia existencia.

El cuerpo, entonces, no se concibe como un objeto separable del mundo, sino como un elemento que forma parte de la experiencia del *ser-en-el-mundo*. En palabras de Merleau-Ponty (1983):

Para la percepción presente y actual, en esa superficie de contacto, se establece de algún modo que ese saber sobre los horizontes de los objetos solo se comprende si el sujeto queda implicado, no como un cuerpo separado de la teoría, sino como un estado de conciencia de la existencia. (p. 157)

Este *ser-en-el-mundo* nos recuerda que la percepción no es una operación aislada, sino que está directamente vinculada a la existencia y a la conciencia del cuerpo como un ser que está siempre en relación con los objetos que lo rodean.

La *Fenomenología de la percepción* (1945) de Merleau-Ponty nos invita a reconsiderar nuestra relación con el mundo. La percepción no es un proceso abstracto de la mente ni una simple reacción pasiva ante estímulos. Es, más bien, un acto encarnado, un entrelazamiento activo entre el cuerpo y el mundo que da lugar a una experiencia significativa y dinámica. El cuerpo no solo percibe el mundo, sino que, al hacerlo, lo interpreta, lo transforma y, en última instancia, lo hace propio.

Mediante esta fenomenología, Merleau-Ponty nos ofrece una nueva forma de comprender la percepción: no como una operación externa, sino como un proceso fundamental de la experiencia humana, siempre enraizado en el cuerpo, siempre inmerso en el mundo.

En la fenomenología de Merleau-Ponty, la interpretación del sujeto en relación con la verdad no debe limitarse a una simple sustitución de visiones del mundo ni a una visión ingenua que ha sido superada por una reflexión más profunda. El autor propone un enfoque radicalmente distinto: es el cuerpo, tal como está situado en el mundo, el que “piensa”. No se trata de un sujeto distanciado que observa el mundo desde una conciencia pura, sino de un cuerpo encarnado que está intrínsecamente ligado a la experiencia perceptiva.

Merleau-Ponty (1945/1993) sostiene que el cuerpo, dotado de los sentidos, es el vehículo por medio del cual experimentamos la realidad y, por ello, no se puede negar ese “yo encarnado”. Este “yo” se manifiesta en la encarnación, la cual, lejos de ser un

mero principio de ilusión, constituye una existencia absoluta y una experiencia viva que no se limita a una sensación opaca. En este sentido, el cuerpo no es un receptáculo pasivo de impresiones, sino un agente activo que estructura la percepción y le otorga una cualidad sensible única, la cual emerge precisamente en la experiencia de lo que se ve, se toca o se siente.

Es el cuerpo el que provee estos cinco sentidos y, de algún modo, no se puede dejar de reconocer ese ‘yo encarnado’, que, en la encarnación, siendo un principio de ilusión o posibilidad, sigue siendo incomprensible, pero también un ser absoluto. (Merleau-Ponty, 1983, p. 138)

La percepción, entonces, se plantea como un reconocimiento, no como una simple producción adaptativa del cuerpo. Merleau-Ponty (1945/1993) pone énfasis en que la percepción no es un acto de adaptación ni una operación intelectual, sino más bien una captación de lo experimentado, que parte de una sensibilidad primitiva; una dimensión pre-predicativa que precede a la conciencia reflexiva. Este primer contacto con el mundo es lo que constituye la base de la experiencia perceptiva, la cual permite que el sentido emerja directamente de nuestra inserción en el medio.

Merleau-Ponty (1945/1993) explica que la sensación posee un “espesor” ontológico que impide reducirla a una conciencia meramente experimental; funciona, más bien, como una modalidad de existencia que nos vincula indisolublemente con el mundo físico. Este “espesor” es lo que nos conecta de forma directa y pre-predicativa con la realidad, de modo que la experiencia no puede ser reducida a una operación de conocimiento o juicio, sino que es parte de una experiencia vivida que precede a cualquier interpretación consciente. El pensamiento de Merleau-Ponty nos lleva a considerar que lo sensible no es solo una producción del cuerpo, sino algo que nos enseña directamente. Esta enseñanza no ocurre en términos de adaptación, sino en una captación originaria, en la que la vida personal y los actos de conciencia emergen de una interacción fundamental con lo que está siendo percibido.

La sensación y lo anónimo en la percepción

Una de las claves en la fenomenología de Merleau-Ponty es la noción de que, en la percepción, el “yo” no es el centro absoluto de la experiencia. La sensación de quien ve y quien toca no es directamente identificable con el “yo mismo”, porque, al percibir, el sujeto se reconoce como parte de un mundo visible y tangible, pero no limitado a él. Esta experiencia de lo anónimo, de la cual el sujeto no es el único protagonista, le permite

al individuo comprender que el mundo no se presenta como una totalidad cerrada, sino como algo que se ofrece por medio de la percepción, pero sin agotarse en esta.

Merleau-Ponty (1964/2010) plantea que el mundo, al ser visible y tangible, posee una profundidad que no puede ser agotada por la captación sensorial inmediata. Mediante la percepción, el “yo” se posiciona más allá de lo que ve, pues la experiencia no se limita a una representación literal de los objetos, sino que abre una dimensión ontológica del ser. Esta complejidad destaca una característica esencial en el pensamiento del autor: el sujeto nunca es dueño absoluto de la realidad, sino que está involucrado en un acto de descubrimiento y revelación continua. Al respecto, Merleau-Ponty (1964/2010) explica: “El ‘yo’ que se ve y el ‘yo’ que se oye están, de algún modo, especializados en el reconocimiento de los sectores del ser” (p. 138).

Esta especialización no fragmenta la experiencia; por el contrario, subraya que nuestra inserción en el mundo es multisensorial y, por tanto, siempre está situada desde una perspectiva que no abarca la totalidad del ser, sino que participa de ella.

El cuerpo y la integración sensorial

Para Merleau-Ponty (1945/1993), la percepción no es un acto aislado de un solo sentido, sino un proceso integral en el que todos los sentidos se coordinan de manera espacial. Este fenómeno de coordinación sensorial permite que el sujeto se acerque al mundo de una forma profundamente significativa. Los sentidos, entonces, no son entidades separadas, sino que se entrelazan formando una red que abre el mundo al sujeto de manera unificada. Como señala Dufrenne (1953) en su análisis de la espacialidad, el mundo no es un conjunto de objetos ante nosotros, sino un horizonte vivido que nuestro cuerpo habita y recorre.

El autor se aleja del empirismo, que intenta reducir la experiencia a simples hechos o deducciones mecánicas. En lugar de concebir la percepción como un acto de recolección de datos, Merleau-Ponty (1945/1993) analiza cómo los sentidos, al operar de manera conjunta, constituyen una forma de conocimiento que trasciende la simple lógica, un proceso que Langer (1967) denomina como una estructura simbólica no discursiva, donde la experiencia se organiza antes de ser nombrada.

La vivencia del mundo no puede ser reducida a la mera cognición, ya que, como sugiere Heidegger (1927/1962) al tratar el concepto de *Dasein* como “ser-en-el-mundo”, nuestra comprensión es una apertura originaria que antecede a toda teoría. En este sentido, el sentido se despliega no solo en palabras, sino en las experiencias vividas. El silencio o

la sensación de vacío son aspectos que no se pueden verbalizar completamente; son, en esencia, experiencias que deben ser vividas (Merleau-Ponty, 1945/1993).

Por medio de estas experiencias, el ser humano entra en contacto con la realidad de una manera única e irrepetible, que va más allá de cualquier interpretación teórica o filosófica.

En la tradición fenomenológica, Merleau-Ponty (1945/1993) propone que la conciencia no debe ser vista como una representación de algo exterior, sino como un acto vivo que forma parte de una relación continua con el mundo. Esto implica que la apariencia y la realidad no son dos esferas separadas, sino que se constituyen mutuamente en el proceso perceptivo. Como se menciona en su obra, la conciencia no es simplemente un “yo” que observa el mundo desde fuera, sino un “yo” que está inserto en el mundo y experimenta activamente las vivencias que lo constituyen.

Esta perspectiva rechaza la visión cartesiana de la conciencia como una proposición abstracta sobre el “yo” y sugiere que el *cogito*, lejos de ser un ejercicio puramente intelectual, es un fenómeno vivido, inserto en el mundo y experimentado a través del cuerpo. Así, lo vivido no es una representación, sino una experiencia directa de nuestra existencia. En palabras de Merleau-Ponty (1945/1993), la fenomenología busca “hacer evidente la ambigüedad de la percepción” (p. 23), y entiende que no hay separación fundamental entre la conciencia y el mundo, sino que ambos se constituyen recíprocamente por medio de la percepción.

La verdad perceptiva, entonces, no es algo que se pueda reducir a un acto racional o a una estructura simbólica, sino que está enraizada en el propio acto perceptivo. Como Merleau-Ponty (1945) sugiere, percibir es comprometerse, de una vez, con el futuro de nuestras experiencias, sin ninguna garantía de que esas percepciones sean definitivas o absolutas. Esta incertidumbre forma parte de la experiencia misma del mundo, que es, en última instancia, un campo abierto a la interpretación.

La vinculación con el mundo que propone Merleau-Ponty implica una relación dinámica y fluida con la percepción, en la que el sujeto no solo se enfrenta a la apariencia de las cosas, sino que interactúa con un horizonte abierto de verificaciones que permiten ajustar y corregir las ilusiones perceptivas. Esta corrección de la ilusión, lejos de contradecir la verdad, la potencia y la complementa, y proporciona una experiencia que no se limita a la mera apariencia, sino que reconoce la existencia de una realidad más profunda que está en constante proceso de interpretación.

Según Merleau-Ponty (1945), esta conexión con el mundo permite que la conciencia se ajuste continuamente, sin caer en una visión fija o estática, sino reconociendo que la verdad no se separa de la experiencia inmediata del ser.

Este proceso implica un retorno a un “verdadero estado mental cartesiano”, en el cual el pensamiento no se enfrenta directamente a una verdad abstracta o aislada, sino que se encuentra integrado en la conciencia del mundo. En este contexto, la verdad no se presenta como algo que se alcanza por medio de un proceso exclusivo de reflexión, sino como algo que se revela dentro de la propia experiencia del mundo.

Merleau-Ponty (1945) rechaza la visión cartesiana tradicional, en la que la conciencia se centra exclusivamente en el “yo” como el punto de partida del conocimiento, y propone una visión más holística en la que el ser y el mundo están inextricablemente conectados.

La conciencia, para Merleau-Ponty, no es un acto aislado de reflexión, sino una experiencia viva e integrada en el mundo. Al ser consciente del mundo, el sujeto se reconoce a sí mismo, ya que el “yo” no es un ente separado, sino que se define y se configura en relación con su entorno.

La idea de que la conciencia del mundo es preconsciente, en el sentido de que no siempre se da una interpretación explícita o consciente de cada fenómeno, sugiere que hay una capa profunda de percepción y conocimiento que está más allá de lo que se puede tematizar en la reflexión directa. Esta comprensión del mundo preconsciente ofrece una perspectiva más compleja y rica de la experiencia humana, en la que el ser no se reduce a una proposición sobre uno mismo, sino que es el resultado de un continuo proceso de integración con el mundo (Merleau-Ponty, 1945).

Así, la percepción y la conciencia del mundo no están separadas en un ámbito de abstracción o pura razón, sino que son inseparables y se encuentran en un flujo continuo que no puede ser despojado de la realidad del cuerpo y de la experiencia vivida. Esta es la base del pensamiento fenomenológico, que busca trascender la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y que nos invita a experimentar la verdad no como algo que se observa desde afuera, sino como algo que se vive y se encarna en nuestra relación con el mundo.

Conclusiones

La visión fenomenológica del cuerpo, como se expone en el pensamiento de Husserl y, más tarde, en Merleau-Ponty, tiene profundas consecuencias epistemológicas, pues desafía las concepciones tradicionales de la cognición y la relación entre sujeto y

objeto. Si consideramos que la subjetividad está encarnada y que la percepción no es un acto meramente intelectual o abstracto, sino una experiencia corpórea y vivida, las implicaciones para la epistemología son significativas.

En las tradiciones epistemológicas clásicas, el sujeto cognoscente es frecuentemente concebido como un ser desencarnado o desprendido del mundo, capaz de acceder a los objetos de conocimiento de manera objetiva y desinteresada. Sin embargo, la fenomenología, y en particular la de Merleau-Ponty, nos invita a reconsiderar esto. Al centrarse en el cuerpo como medio de percepción, la epistemología se desplaza desde un sujeto racional aislado hacia un sujeto encarnado, profundamente involucrado y relacionado con el mundo que conoce. Este sujeto no se limita a captar pasivamente un mundo preexistente, sino que lo interpreta activamente por medio de su propio ser corporal. La percepción y la cognición están inextricablemente vinculadas a sentir y actuar en el mundo.

Si la percepción es siempre corpórea, esto tiene implicaciones para el tipo de conocimiento que podemos tener del mundo. En lugar de concebir la cognición como algo que ocurre exclusivamente en la mente (en una separación radical entre cuerpo y mente), la fenomenología nos dice que el conocimiento se genera por medio del cuerpo, que es el medio primordial para acceder a la experiencia del mundo. El concepto de *embodiment* (encarnación) se vuelve crucial, ya que sugiere que todo conocimiento está necesariamente filtrado por la experiencia sensorial del cuerpo. En este sentido, el conocimiento no es un proceso puramente cognitivo, sino que es corpóreo, es decir, enraizado en el sentir y el moverse en el mundo.

Una consecuencia directa de la fenomenología es la comprensión del mundo vivido o *lifeworld* (como lo denomina Husserl). El mundo no es algo que simplemente se describe de manera abstracta desde una distancia neutral, sino algo que experimentamos y habitamos. La epistemología, por lo tanto, no puede basarse únicamente en un enfoque objetivo y desinteresado. El mundo es siempre un mundo sentido, en el que las percepciones están impregnadas de sentido, intencionalidad y contextualidad. Este giro hacia lo vivido implica que, para conocer realmente, debemos considerar no solo los aspectos objetivos del mundo, sino también cómo el sujeto está situado en él, interactúa con él y lo interpreta.

Husserl y Merleau-Ponty ponen un fuerte énfasis en la intersubjetividad, entendida como la idea de que el conocimiento no se construye únicamente a nivel individual. Según la fenomenología, la experiencia compartida de los individuos, mediada por sus cuerpos, es clave para la constitución de un conocimiento intersubjetivo. La epistemología, en este marco, debe tener en cuenta cómo el conocimiento se construye no solo por medio de la percepción individual, sino por medio de la interacción con

los demás. El mundo que conocemos no es solo el que experimentamos en solitario, sino el mundo compartido con otros cuerpos, que tienen percepciones y perspectivas propias. La intersubjetividad se convierte, por lo tanto, en un fundamento para el conocimiento social.

En la fenomenología del cuerpo, el conocimiento no es solo una cuestión de aserciones objetivas sobre el mundo, sino un proceso relacional entre el sujeto, el objeto y los otros. El acto de conocer es una interacción dinámica entre el cuerpo que percibe, el mundo que se da y el otro que comparte la experiencia. El sujeto cognoscente está siempre en relación con lo que percibe, y este conocimiento es no definitivo ni absoluto, sino siempre relacional, contextual y abierto.

La fenomenología cuestiona la concepción tradicional de objetividad en la epistemología. Si el conocimiento está encarnado y mediado por el cuerpo, entonces no es posible adoptar una postura completamente desinteresada y neutral frente al mundo. En lugar de un sujeto cognoscente que simplemente recibe información de manera pasiva, tenemos un sujeto encarnado y activo que está involucrado en el proceso mismo de conocimiento. Este cambio implica que la objetividad en la epistemología no puede ser entendida como una eliminación de la subjetividad, sino como un proceso de negociación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, en el que los cuerpos y las perspectivas individuales desempeñan un papel esencial.

La fenomenología también cuestiona la tendencia de muchas ramas de la epistemología a reducir el conocimiento a abstracciones lógicas o matemáticas. En cambio, sugiere que el conocimiento es siempre situado y encarnado: está vinculado a cómo los seres humanos viven, sienten e interactúan con el mundo en un nivel corpóreo y concreto. Esto implica que el conocimiento no puede reducirse a un conjunto de proposiciones abstractas, sino que debe entenderse como un proceso continuo de interacción y experiencia.

Las implicaciones epistemológicas de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty son profundas y transformadoras. Al situar al cuerpo como el medio primordial de conocimiento, la fenomenología desafía las concepciones tradicionales de la epistemología, que a menudo han privilegiado una visión racionalista, abstracta y desencarnada del conocimiento. En cambio, propone que el conocimiento es siempre encarnado, relacional e intersubjetivo, y que nuestra experiencia del mundo es inseparable de nuestra corporeidad. Este enfoque, más dinámico y abierto, invita a una epistemología situada, en la que el cuerpo, la percepción y la interacción social son fundamentales para la constitución del conocimiento.

Referencias

- Dufrenne, M. (1953). *La phénoménologie de l'expérience esthétique* [La fenomenología de la experiencia estética]. Éditions de la Revue de Métaphysique et de Morale.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Psychology Press.
- Heidegger, M. (1962). *Ser y tiempo* (A. A. López, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1927).
- Husserl, E. (1913). *Investigaciones lógicas*. Martín Casillas.
- Husserl, E. (1928). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo]. Max Niemeyer.
- Husserl, E. (1931). *Cartesianische Meditationen* [Meditaciones cartesianas]. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Springer. (Trabajo original publicado en 1936).
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24)* [Primera filosofía]. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Erfahrung und Urteil* [Experiencia y juicio]. Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad]. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1986). *Cosa y espacio: Lecciones de 1907*. Editorial Anthropos. (Trabajo original publicado en 1907).
- Husserl, E. (1997). *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1929).
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri6n, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1952).
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducci6n a la filosofa fenomenol6gica* (J. Iribarne, Trad.). Prometeo Libros. (Trabajo original publicado en 1936).

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1913).

Husserl, E. (2017). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (A. Serrano de Haro, Trad.). Editorial Trotta. (Trabajo original publicado en 1925).

Langer, S. K. (1967). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. Harvard University Press.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception* [Fenomenología de la percepción]. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1983). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. C. Martínez, Trad.). Planeta-Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (C. Ríos, Trad.). Ediciones Coyoacán. (Trabajo original publicado en 1964).

