

Lenguaje, cuerpo y mundo: un acercamiento desde la fenomenología de Maurice
Merleau-Ponty y la neuroantropología de Oliver Sacks

Jair Torres Duran

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Filosofía

Bucaramanga

2025

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	6
1. Objetivos	9
1.1 Objetivo general.....	9
1.2 Objetivos específicos	9
2. El fenómeno de la percepción como estructura primordial del campo sensorial	10
2.1 La consciencia perceptiva	10
2.2 La perspectiva	14
2.3 Quiasmo mirada-mundo (el campo visual).....	17
2.4 Del ver y ser visto o viaje al mundo de los ciegos al color en oliver sacks	23
3. El vínculo existencial cuerpo-mundo.....	31
3.1 El cuerpo como ser-en-el-mundo.....	32
3.2 El mundo natural.....	35
3.3 La espacialidad corporal y la motricidad	37
3.4 Del tocar y ser tocado o sobre el caso de una experiencia corpo-sensorial en oliver sacks ...	40
4 La experiencia corporal del lenguaje	44
4.1 El fenómeno de la palabra.....	45
4.2 La carne del lenguaje	48
4.3 La percepción del otro y el diálogo o el mundo cultural	51
4.4 Del escuchar y ser escuchado o viaje al mundo de los sordos en oliver sacks.	53
5. Conclusiones.....	59

Referencias bibliográficas.....	63
---------------------------------	----

Resumen

Título: Lenguaje, cuerpo y mundo: un acercamiento desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la neuroantropología de Oliver Sacks*

Autor: Jair Torres Duran**

Palabras Clave: Percepción, Ver y ser visto, Quiasmo, Lenguaje, Corporalidad

Descripción: A partir de la figura del quiasmo, Merleau-Ponty desarrolla una ontología de la percepción en la que el cuerpo, concebido como carne (chair), ocupa un lugar central. Esta figura del quiasmo debe entenderse como una estructura fundamental que expresa el entrelazamiento entre quien percibe y lo percibido, entre el cuerpo propio y el mundo, entre el ver y el ser visto. A diferencia del enfoque husserliano que define a la conciencia como “conciencia de algo” desde una correlación noético-noemática, Merleau-Ponty no busca negar este planteamiento, sino superarlo desde dentro, desplazando el centro de gravedad fenomenológico hacia la experiencia encarnada. De este modo, el campo fenoménico deja de ser una estructura idealista o abstracta, como una construcción intencional pura, para volverse un entretejido vital y sensorial, en el cual el cuerpo no es un objeto más del mundo, sino el lugar donde el mundo se manifiesta y cobra sentido. Así, el primado de la percepción no es simplemente epistemológico, sino ontológico: toda conciencia es, en su raíz, conciencia perceptiva, encarnada y situada en un mundo compartido. Para explorar este giro fenomenológico desde la perspectiva del cuerpo como carne viviente y expresiva, nos apoyaremos en el método fenomenológico tal como lo interpreta Merleau-Ponty, complementándolo con casos clínicos y descripciones corpo-sensoriales extraídas de las obras de Oliver Sacks, como *La isla de los ciegos al color* (2010), *Con una sola pierna* (2006) y *Veo una voz* (2003). Las experiencias relatadas por Sacks permiten observar cómo el lenguaje, el cuerpo y el mundo no aparecen como entidades separadas, sino como dimensiones entrelazadas de una misma realidad vivida. La gestualidad prelingüística, la percepción alterada por lesiones corporales, y las formas de vida construidas en torno a la sordera o la ceguera, se presentan como ejemplos concretos de las relaciones quiasmáticas entre sujeto y mundo. En esta dirección, proponemos que el análisis conjunto de Merleau-Ponty y Sacks nos permite pensar una ontología del cuerpo como fuente de sentido, donde el gesto, la percepción y la expresión configuran el modo en que el ser humano se ancla en el mundo natural y cultural.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco, Doctor en Filosofía

Abstract

Title: Language, Body, and World: An Approach from Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology and Oliver Sacks's Neuroanthropology *

Author: Jair Torres Duran **

Key Words: Perception, Seeing and being seen, Chiasm, Language, Embodiment

Description: Starting from the figure of the *chiasm*, Merleau-Ponty develops an ontology of perception in which the body, conceived as *flesh (chair)*, occupies a central place. This figure of the chiasm must be understood as a fundamental structure that expresses the intertwining between the perceiver and the perceived, between the lived body and the world, between seeing and being seen. Unlike the Husserlian approach, which defines consciousness as “consciousness of something” through a noetic-noematic correlation, Merleau-Ponty does not seek to deny this framework, but rather to surpass it from within, shifting the phenomenological center of gravity toward embodied experience. In this way, the phenomenal field ceases to be an idealist or abstract structure, as a purely intentional construction, and instead becomes a vital and sensorial interweaving, in which the body is not merely one object among others in the world, but the very site where the world manifests itself and gains meaning. Thus, the primacy of perception is not merely epistemological but ontological: every consciousness is, at its root, perceptual consciousness—embodied and situated in a shared world. To explore this phenomenological shift from the perspective of the body as living and expressive flesh, we will draw on the phenomenological method as interpreted by Merleau-Ponty, complementing it with clinical cases and corpo-sensorial descriptions taken from the works of Oliver Sacks, such as *The Island of the Colorblind* (2010), *A Leg to Stand On* (2006), and *Seeing Voices* (2003). The experiences recounted by Sacks allow us to observe how language, the body, and the world do not appear as separate entities, but as interwoven dimensions of the same lived reality. Pre-linguistic gesturality, perception altered by bodily injuries, and the forms of life built around deafness or blindness are presented as concrete examples of the chiasmatic relations between subject and world. In this direction, we propose that the joint analysis of Merleau-Ponty and Sacks enables us to conceive an ontology of the body as a source of meaning, where gesture, perception, and expression configure the way in which the human being is anchored in both the natural and cultural world.

* Thesis

**Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco, PhD in Philosophy

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito realizar un análisis crítico y reflexivo de la *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty (1993), obra fundamental dentro de la filosofía contemporánea que redefine la manera en que comprendemos la relación entre el cuerpo, el lenguaje y el mundo. Desde esta perspectiva, el estudio se orienta a desentrañar cómo la percepción constituye el punto de partida del conocimiento y de la existencia misma, en tanto experiencia viva que precede a toda reflexión intelectual. La fenomenología merleauPontiana invita a pensar el cuerpo no como un objeto entre otros, sino como la condición originaria desde la cual se abre el mundo, se establecen vínculos con los otros y se funda el sentido de la realidad.

En este contexto, se plantea la necesidad de volver la mirada hacia la experiencia perceptiva como fenómeno constitutivo de la vida humana, y de comprender el ser-en-el-mundo no desde la abstracción racional, sino desde la vivencia concreta de la corporalidad. El cuerpo, en Merleau-Ponty, no es una cosa ni un mero instrumento, sino una forma de conciencia encarnada que siente, actúa y se expresa en un campo perceptivo compartido. De este modo, la percepción no es un acto pasivo de recepción sensorial, sino una apertura intencional hacia el mundo, una forma de habitarlo.

Partiendo de esta base filosófica, el presente trabajo tiene como objetivo general argumentar desde qué aspectos pueden vincularse fenoménicamente el lenguaje, el cuerpo y el mundo, a partir de la obra *Fenomenología de la Percepción* (1993) de Merleau-Ponty, y de los casos corpo-sensoriales (agudeza visual, lesión corporal y anomalía auditiva) presentados por Oliver Sacks. La obra de Sacks, aunque perteneciente al ámbito de la neurología y la narrativa clínica, dialoga de manera profunda con la fenomenología, pues muestra cómo las alteraciones perceptivas y sensoriales revelan las estructuras esenciales de la conciencia y del cuerpo vivido.

Para alcanzar este propósito, el estudio se desarrolla en tres momentos interrelacionados. En primer lugar, se analiza el fenómeno de la percepción y la estructura quiasmática del campo perceptivo en la fenomenología merleau-pontiana, con el fin de reflexionar sobre la anomalía visual conocida como acromatopsia, descrita por Sacks en *La isla de los ciegos al color* (2018). Este primer análisis busca comprender cómo el color, la luz y la mirada se configuran como modos de presencia del mundo y como expresiones del entrelazamiento entre el cuerpo y la percepción.

En segundo lugar, se examinará el cuerpo como creador de conocimiento y como ser-en-el-mundo, atendiendo a la forma en que Merleau-Ponty concibe la motricidad, la experiencia corporal y la relación con el entorno. A partir de ello, se reflexionará sobre el problema corpóreo sensorial presente en *Con una sola pierna* (1998) de Sacks, donde el cuerpo lesionado se convierte en un espacio de reconstrucción existencial y en una metáfora del límite y la posibilidad del habitar humano.

En tercer lugar, se abordará la fenomenología de la palabra y la carne del lenguaje, conceptos centrales en Merleau-Ponty para comprender la manera en que el pensamiento se encarna en la expresión y el diálogo. Este apartado permitirá reflexionar sobre la percepción del otro y la comunicación en *Veo una voz: viaje al mundo de los sordos* (2016) de Sacks, en donde la lengua de señas se presenta como una manifestación concreta de la encarnación del lenguaje y de la creatividad perceptiva humana.

El estudio, en conjunto, busca ampliar la comprensión de la experiencia humana desde la perspectiva fenomenológica, mostrando cómo la percepción, el lenguaje y el cuerpo conforman una unidad indisoluble que posibilita la construcción de sentido, la aparición del otro y la participación activa del sujeto en el mundo. La articulación entre la filosofía de Merleau-Ponty y

las narraciones clínicas de Oliver Sacks permite reconocer que cada experiencia sensorial, ya sea visual, motriz o auditiva, constituye una forma de relación con la realidad y una vía privilegiada para pensar la naturaleza de la conciencia.

En última instancia, este trabajo pretende resaltar que la fenomenología no se limita a una reflexión teórica, sino que se encarna en la vida misma, en los gestos, en la palabra y en la percepción cotidiana. Volver la mirada a estos fenómenos desde una perspectiva ontológica y existencial posibilita comprender que el cuerpo no es simplemente una entidad biológica, sino el lugar donde el mundo se revela, donde el lenguaje adquiere carne y donde el otro se hace visible como presencia compartida.

1. Objetivos

1.1 Objetivo General

Argumentar desde qué aspectos pueden vincularse fenoménicamente el lenguaje, el cuerpo y el mundo, a partir de la *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty, con los casos corpo-sensoriales (agudeza visual, lesión corporal y anomalía auditiva) de la experiencia humana expuestos por Oliver Sacks.

1.2 Objetivos Específicos

-Analizar el fenómeno de la percepción y la estructura quiasmática del campo perceptivo en la *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty, para reflexionar sobre el caso de la anomalía visual denominada acromatopsia, presente en la obra *La Isla de los Ciegos al Color* de Oliver Sacks.

-Analizar el cuerpo como creador de conocimiento y como ser-en-el-mundo en la *Fenomenología de la Percepción*, con el fin de reflexionar sobre el problema corpo-sensorial en la obra *Con una Sola Pierna* de Oliver Sacks.

-Analizar la fenomenología de la palabra y la carne del lenguaje en la *Fenomenología de la Percepción*, para reflexionar sobre el problema del diálogo y la percepción del otro en la obra *Veo una Voz: viaje al mundo de los sordos* de Oliver Sacks.

2. El fenómeno de la percepción como estructura primordial del campo sensorial

A continuación, y a modo de introducción del presente capítulo haremos un análisis conceptual desde el campo fenomenológico merleauPontiano y cómo desde este estadio (el fenoménico) se pueden articular elementos como la ceguera, la consciencia, la perspectiva, el quiasmo o la realidad intersubjetiva del ver y ser visto. De igual manera se hará un acercamiento a la obra de Oliver Sacks desde su obra *La isla de los Ciegos al Color* (2018), teniendo como punto de partida algunos casos neuroantropológicos sobre las afecciones del campo visual asociados a los enfermos de acromatopsias congénitas.

2.1 La consciencia perceptiva

El concepto El concepto de conciencia perceptiva en Husserl puede comprenderse a partir de las conferencias que el filósofo dictó en París en 1929 y que posteriormente fueron reunidas en *Meditaciones cartesianas* (2004). En ellas, Husserl busca delimitar el alcance de los fenómenos. Consideremos, entonces, que los objetos son realidades que se manifiestan aquí y ahora; independientemente de nuestra naturaleza, su modo de aparecer persigue un objetivo común, es decir, su irrupción en el mundo de la vida exige una radicalidad suficiente, y todo lo que ocurra después de ese aparecer estará mediado por los rasgos fundamentales de toda toma de conciencia.

Toda vivencia es el resultado de un camino previamente recorrido por la conciencia perceptiva. Los objetos, en ese sentido, se presentan inicialmente como una suerte de arquitectura de lo extraño que irrumpe frente a nuestros imaginarios, una unidad que se dirige hacia el yo que interroga. En toda vivencia hallamos así un núcleo de potencialidades que se superponen a la espera de ser desplegadas y que, mediante la descripción fenomenológica, se

interiorizan en cada una de las fases de comprensión que permiten que el objeto adquiriera su propio horizonte de significados. De este modo se constituyen segmentos de realidad que, al articularse entre sí, configuran un conjunto. Sin embargo, este conjunto solo deviene totalidad cuando la suma de sus lados puede ser descrita sin que ello implique perder la coherencia del campo perceptivo.

Los actos de intencionalidad, en este marco, constituyen el modo en que la conciencia se orienta hacia el mundo, permitiendo que cada vivencia adquiriera sentido en relación con aquello que se presenta ante ella. En la fenomenología, estos actos no son simples operaciones mentales, sino manifestaciones del Ser-en-el-mundo, que integran la experiencia perceptiva a las dinámicas del entendimiento y de la libertad. La intencionalidad, por tanto, expresa el vínculo esencial entre el sujeto y el objeto, de modo que no hay conciencia sin algo de lo cual se es consciente, así como tampoco hay objeto que aparezca sin una mirada que lo acoja. De este modo, lo que convierte a un objeto en un acto perceptivo no es su mera presencia empírica, sino su estructura apriorística, es decir, la posibilidad de ser intuitivo y comprendido antes incluso de cualquier juicio racional. Tal como desarrolla Emmanuel Levinas en su *Teoría Fenomenológica de la Intuición* (2004), esta dimensión apriorística corresponde a una conciencia teórica, aquella que interroga y se interroga, que hace del preguntar un acto constitutivo del conocer. En esa línea, cuando nos dirigimos a los objetos en función de lo que son, no solo los percibimos, sino que los recreamos fenomenológicamente, abriendo el espacio de la novedad y del sentido, por lo que:

La idea central para la actitud fenomenológica plenamente consciente de sí misma, tal como la encontramos en *Ideas*, es que el ser es precisamente lo vivido y que su realidad en sí se concreta siempre en lo que es para la vida, en toda la riqueza de sus modificaciones (Levinas, 2004, p.91).

El párrafo anterior permite dilucidar que los procesos yoicos pueden entenderse como formas fenoménicas que se manifiestan en situaciones ideales. Se trata de estructuras mediante las cuales el pensamiento se enfrenta tanto a objetos puramente imaginados como a aquellos que se presentan en la realidad, siempre en la medida en que puedan ser examinados por los sentidos como simples representaciones de algo inexistente o carente de plena realidad. Reflexionar, por tanto, sobre la idea que se tiene del objeto implica reconocer que toda percepción constituye ya una modalidad de interpretación del mundo, un modo en que el sujeto, al mirar, se descubre asimismo en aquello que mira.

Volviendo sobre los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty en su obra *Fenomenología de la Percepción* (1993), se advierte que los estadios de la conciencia no pueden reducirse a simples mecanismos del psicologismo, sino que deben comprenderse como procesos dinámicos en los que intervienen múltiples dimensiones del ser. Para Merleau-Ponty, la percepción no es una operación mental aislada, sino una relación viva entre el cuerpo y el mundo, donde los sentidos actúan como mediadores de significación. Cada objeto percibido contiene en sí una pluralidad de sentidos que emergen en el encuentro con la conciencia. Pensemos, por ejemplo, en el color rojo: de él pueden emanar sensaciones diversas de fuerza, de placer, de pasión o de violencia, ya que su presencia remite tanto a la vitalidad de la sangre como a los impulsos más profundos del ser humano. En este sentido, el color no es solo una cualidad física, sino una experiencia encarnada, una forma de expresión que revela la manera en que el cuerpo participa activamente en la constitución del mundo perceptivo.

Algunos obstáculos para comprender la naturaleza espacial de un objeto se relacionan con la cuestión de la percepción, especialmente en lo concerniente a cómo se configura la verdad más allá de la mera permanencia del objeto en los procesos de aprehensión que realiza el cerebro y el

cuerpo en su conjunto, sin dilaciones ni construcciones quiméricas de la razón. No obstante, lo que aquí interesa es determinar hasta qué punto la conciencia es siempre conciencia de algo, y si los sentidos son capaces de delimitar el campo visual de la imagen como representación. Los sujetos con ceguera al color, por ejemplo, también poseen imágenes preconcebidas de los objetos, imágenes que solo pueden ser contrastadas al confrontarlas con la experiencia visual de un observador con percepción cromática, aun cuando este contraste evidencie que el gris no equivale al azul o al verde del mar cuando sobre su superficie inciden los destellos del sol en un día claro. En contraste con la dicotomía percepción y sensación Merleau-Ponty (1993) manifiesta lo siguiente:

Esto equivale a admitir que habría que buscar la sensación más acá de todo contenido calificado, ya que el rojo y el verde, para distinguirse uno de otro como dos colores, deben ya formar un cuadro delante de mí, aun sin localización precisa, y dejan, pues, de ser yo mismo (p. 25).

Por consiguiente, los elementos de la conciencia perceptiva suelen estar dominados por estadios de la naturaleza vital de los objetos. Sin embargo, el camino de las ideas que suelen ser el suelo de lo *a priori* se constituye en los fantasmas de lo *a posteriori* cuando la naturaleza de los sentidos se comporta de acuerdo con las afecciones que padecen los órganos de los sentidos en un individuo sano o enfermo. En resumidas cuentas, la conciencia perceptiva es la forma en que el mundo se instituye ante nosotros, no como una imagen pasiva, sino como un entrelazamiento vivo donde el objeto se muestra según los horizontes históricos, científicos y culturales que orientan nuestra manera de habitarlo.

2.2 La perspectiva

Cuando hablamos de perspectiva, a diferencia de la conciencia perceptiva entendida como apertura originaria al mundo, las experiencias cenestésicas introducen variaciones constantes en el modo en que el objeto se ofrece. No hay una regla estable que fije de antemano la relación entre sujeto y objeto, pues el desplazamiento corporal transforma continuamente el horizonte desde el cual algo aparece. Cada objeto dispone de un espacio propio que no es estático, sino que se modula según la quietud o el movimiento del cuerpo, de modo que el punto preciso del campo visual emerge siempre de ese entrelazamiento. En este juego recíproco, sujeto y objeto no son polos separados, sino sistemas interpretativos que se coajustan; la mesa, la puerta o el árbol adoptan nuevos perfiles a medida que el cuerpo se inclina, gira o avanza, y es en esa dinámica compartida donde la perspectiva se constituye como acontecimiento sensible más que como mera representación.

En la *Fenomenología de la Percepción* (1993), Merleau-Ponty nos invita a repensar el modo en que el cuerpo participa activamente en la constitución del espacio y del tiempo. El filósofo rompe con la visión tradicional que entiende el cuerpo como una entidad pasiva o meramente biológica, para concebirlo como el punto de anclaje desde el cual se despliega toda experiencia perceptiva. En este marco, el espacio deja de ser un contenedor externo de las cosas y se convierte en una dimensión vivida, una extensión existencial que el cuerpo habita, modela y comprende a través de sus movimientos y orientaciones. De ahí que no pueda hablarse de un “afuera” del cuerpo o de una percepción puramente objetiva, ya que el sujeto y el mundo están enlazados en un mismo entramado fenomenológico. En ese sentido, Merleau-Ponty (1993) sostiene que:

En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de las que mi conciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo, y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca (pag.157).

El cuerpo no es un mero instrumento de percepción, sino una condición existencial de posibilidad: somos cuerpo, y por tanto somos espacio y tiempo. La corporalidad no se limita a habitar el mundo, sino que lo constituye activamente al otorgarle orientación, sentido y presencia. Toda perspectiva, entonces, se instala dentro de los actos de la conciencia como un horizonte de posibilidad intersubjetiva, recreando las tareas propias de la realidad. La acción narrativa del contexto consiste en comprender que el cuerpo es un sistema complejo que colabora en la reducción fenomenológica del objeto; es decir, que toda perspectiva de un fenómeno pasa a ser, de algún modo, parte de la conciencia perceptiva, y esta, a su vez, se proyecta en el campo de las ideas como formas puras del entendimiento humano.

Merleau-Ponty (1993) comprendió en la cuestión de la perspectiva una vía para superar las limitaciones de la psicología clásica, que reducía la percepción a un simple mecanismo de recepción sensorial. Para él, percibir no es registrar pasivamente el mundo, sino habitarlo desde un punto de vista corporal y situado. Todo objeto, al presentarse en la experiencia, lo hace desde una multiplicidad de perfiles y horizontes que varían según la posición del cuerpo y su relación activa con el entorno. Así, la perspectiva no es una ilusión óptica ni una abstracción geométrica, sino una forma vivida del aparecer, donde el mundo se revela como una totalidad abierta e inacabada. En esta dinámica, las dimensiones históricas, culturales y personales no se

yuxtaponen a la percepción, sino que la configuran desde dentro, dando lugar a un sentido compartido del mundo

Esto último ofrece un ejemplo pertinente de lo que el autor señala. Nos remitimos a la cuestión que dio lugar a la Segunda Guerra Mundial, un acontecimiento que exige un análisis riguroso desde una perspectiva fenomenológica. En este sentido, la perspectiva misma pone a prueba los mecanismos de causalidad asociados a los objetos y a los eventos, lo que permite interrogar las condiciones que desencadenaron la barbarie histórica de aquella guerra. Este episodio supuso, además, un desafío profundo para las ciencias europeas, para la llamada “racionalidad alemana” y, en general, para el horizonte filosófico de Occidente. La psicología clásica, dice Merleau-Ponty (1993):

(...) no dispone de ningún concepto para expresar estas variedades de la consciencia de lugar porque la consciencia de lugar siempre es, para ella, posicional, representación, *Vor-stellung*, que por eso nos da el lugar como determinación del mundo objetivo, y que, una tal representación, es o no es, pero si es, nos ofrece su objeto sin ambigüedad ninguna y como un término identificable a través de todas sus apariciones (p.121).

Ahora bien, respecto de los presupuestos de la lógica tal como los entendía Husserl, autores como Levinas (2004) introducen consideraciones adicionales en torno a la cuestión de las esencias. A partir de sus análisis de las investigaciones husserlianas, Levinas despliega un amplio marco crítico relacionado con los supuestos del psicologismo y con el intento de reconstruir una suerte de “realismo platónico”, en la medida en que las ideas que se tienen de un objeto serían la consecuencia del acto trascendental mediante el cual dicho objeto se manifiesta. Desde esta lectura, basada en una forma de idealismo lógico-trascendental, Levinas sostiene que el núcleo de la conciencia posibilita el sentido inmanente de las cosas. Esto implica que, para

adoptar cualquier postura respecto de los objetos, debe completarse previamente el campo del ser de la conciencia que los acoge y les otorga inteligibilidad. Veamos lo que dice Levinas (2004):

Si *Ser* significa existir al modo de la naturaleza, todo aquello que se ofrezca como refractario a las categorías y al modo de existencia de la naturaleza, no contará por sí mismo con objetividad alguna y será *a priori* e inevitablemente reducido a lo natural. Sus características se resolverán como *fenómenos puramente subjetivos* que, en la riqueza de su estructura, no serán más que productos de la causalidad natural (p.45).

El campo de la conciencia es, por definición, ámbito de posibilidad, y en ese sentido la perspectiva permite ampliar el horizonte más allá de los límites psicológicos que la propia naturaleza del objeto parece imponer. Las tareas que acompañan toda descripción fenomenológica del objeto revelan, en última instancia, el drama de la objetividad. Ahora bien, las configuraciones del imaginario colectivo respecto de una imagen determinada muestran que toda variación en la perspectiva constituye, en sí misma, un campo legítimo de análisis fenomenológico. La perspectiva consiste en desplegar progresivamente las descripciones posibles de la cosa misma, haciendo del lenguaje el medio a través del cual el mundo de los fenómenos se abre, se transforma y deja ver las caras antes ocultas de cada objeto.

2.3 Quiasmo mirada-mundo (el campo visual)

Desde la perspectiva del pensar fenomenológico, existen diversas variantes y caminos que conducen a la cuestión de cómo comprender, en nuestro tiempo, el problema de la dualidad. Se trata de un dilema antiguo que continúa interrogando los fundamentos de la lógica trascendental, esa estructura que pretende fijar criterios únicos acerca de la verdad en sentido ontológico, es decir, sobre el ser de las cosas. Hoy, frente a las nuevas configuraciones del

transhumanismo y las transformaciones en la relación hombre-máquina, el problema de lo dual adquiere una vigencia renovada.

Por ello, es necesario revisar nuevamente los fundamentos de la fenomenología para analizar si sus planteamientos continúan siendo útiles frente a los desafíos actuales del pensamiento. La experiencia humana debe ser entendida como un proceso dinámico en el que la percepción, el cuerpo y la conciencia están interrelacionados. En este contexto, la cuestión del método resulta esencial, puesto que no basta con rechazar la duda metódica de Descartes (2020). Es preciso examinar cómo las oposiciones clásicas, como alma-cuerpo, mente-cerebro, tiempo-espacio, historia-historicismo, sujeto-objeto, miedo-terror, angustia-nostalgia o ciudad-mundo, limitan la comprensión integral de la experiencia. Superar estas dicotomías no implica negar la diferencia entre sus términos, sino comprenderlos como dimensiones complementarias de un mismo proceso existencial. Desde la *Fenomenología de la Percepción* (1993), la dualidad debe entenderse como una relación constitutiva del ser, donde el sentido emerge en la interacción entre conciencia y mundo.

En esta línea, Mario Teodoro Ramírez, en *La filosofía del quiasmo* (2013), aborda de manera amplia la problemática de la dualidad a través del concepto de “quiasmo”, que entiende como una forma de mediación ontológica. Su propuesta consiste en pensar la realidad no como una suma de entidades separadas, sino como un proceso de interrelación constante entre las dimensiones del ser. El quiasmo permite comprender la existencia desde la presencia activa del ser en el mundo, es decir, desde la experiencia en la que la conciencia y la realidad se constituyen mutuamente. Aunque no existe una definición definitiva del término “quiasmo”, puede entenderse como una estructura de entrecruzamiento o reciprocidad entre elementos que la tradición ha concebido como opuestos. De este modo, la dualidad deja de interpretarse como una

contradicción o una oposición irreconciliable, para asumirse como una relación dinámica y constitutiva que expresa la interdependencia de los distintos niveles de la experiencia humana.

Mario Teodoro Ramírez propone, así, que la mediación del quiasmo hace posible superar la división tradicional entre alma y cuerpo, pues los actos del inconsciente, y de la conciencia misma, no pueden medirse con los parámetros de la geometría ni con los métodos de la ciencia positivista. Lo que debemos pensar, señala el autor, es “el alma-y-el-cuerpo, la experiencia-y-el-sentido; es decir, la *conjunción* en cuanto tal, el proceso de la diferenciación, la actualidad del devenir, el *ser* de la dualidad” (Ramírez, 2013, p. 42). De este modo, la fenomenología de la percepción se convierte en un modo de pensar la unidad vivida en la diferencia, la encarnación de la conciencia en el mundo.

Ahora bien, ¿cómo ampliar el campo visual del problema de la dualidad? Tradicionalmente se ha tendido a normalizar la cuestión alma-cuerpo a partir de una jerarquía racional que distingue entre los seres de la naturaleza según su capacidad de comprensión o reflexión. Desde allí se instala la pregunta por el ser-en-el-mundo, por la relación entre las cosas y la conciencia que las percibe. En el terreno de la sensibilidad, este problema se manifiesta con especial intensidad en la experiencia estética. Frente a una obra de arte, por ejemplo, suele suponerse que la sensibilidad estética pertenece exclusivamente al artista, mientras que quienes no poseen esa “disciplina” son meros espectadores pasivos. Sin embargo, desde la *Fenomenología de la Percepción* (1993), toda conciencia es perceptiva y, por tanto, estética en su modo de estar en el mundo. La mirada del espectador no es una mirada vacía, sino una forma de presencia encarnada; el sentido surge en el encuentro entre la obra y el que la percibe, en el tejido vivo del quiasmo entre lo visible y lo invisible, entre el cuerpo y el mundo. Por consiguiente, la estructura del pensamiento dual se refleja también en la forma en que se analiza

la experiencia estética. En muchos casos, la crítica del arte tiende a separar dos momentos: por un lado, la obra como objeto material y, por otro, la experiencia estética como vivencia subjetiva. Esta división reproduce la lógica dualista que la fenomenología busca superar. Desde la perspectiva del quiasmo, en cambio, la obra y la experiencia no son instancias separadas, sino dimensiones que se constituyen mutuamente en el acto perceptivo. El sentido estético no reside exclusivamente ni en el objeto ni en el sujeto, sino en la relación viva que se establece entre ambos.

Continuando con el quiasmo como campo de la experiencia visual, advertimos que, bajo esta nueva mirada, las experiencias que surgen de las corrientes vivas del pensamiento, entre el observador y aquello que genera la experiencia, pueden comprenderse como la unidad última del pensar. Se trata de ideas que exceden cualquier utilitarismo metodológico y los giros propios del lenguaje en el sentido más estricto del Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* (2014). En esa obra, la lógica orienta el desarrollo del lenguaje, entendido como el despliegue de imágenes representativas de los modelos configurados por las ideas que tenemos del mundo, lo que implica que las proposiciones lógicas fijan, desde algún ámbito, los límites de la realidad circundante.

El quiasmo puede entenderse también desde la perspectiva del campo visual, como el punto de entrecruzamiento entre dos dimensiones de la experiencia, es decir, la del sujeto que percibe y la del mundo que se muestra. En este sentido, no se trata solo de dos fuerzas contrarias o de líneas que se cruzan, sino de un entrelazamiento perceptivo en el que cada elemento adquiere sentido en relación con el otro. La realidad no es un simple escenario donde los acontecimientos se suceden, sino un espacio vivido en el que la mirada y lo mirado se configuran mutuamente. Desde una perspectiva fenomenológica, la vida y la muerte, al igual que la

percepción y lo percibido, no son opuestos absolutos, sino aspectos complementarios de una misma experiencia encarnada. Asumir esta dualidad no implica resolverla mediante una lógica binaria, sino comprenderla desde la intencionalidad del cuerpo vivido, donde cada situación concreta revela un sentido propio. De este modo, la singularidad de nuestras acciones puede trascender la fragilidad de la existencia al integrarse en una comprensión más profunda del ser humano como unidad de percepción y mundo. En ese sentido, el concepto de quiasmo, tal como lo desarrolla Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* (2010), debe comprenderse como una estructura ontológica de entrelazamiento y reversibilidad entre el cuerpo y el mundo. No se trata de dos entidades separadas, sino de dimensiones constitutivas de la experiencia perceptiva. El cuerpo, en tanto sujeto sensible y sentiente, no solo percibe el mundo, sino que también se percibe a sí mismo en ese acto; del mismo modo, el mundo no es simplemente un conjunto de objetos exteriores, sino un campo de sentido que se despliega en y a través del cuerpo vivido. Esta relación recíproca configura una unidad fundamental que se profundiza y amplía en cada experiencia encarnada, revelando la inseparabilidad entre lo visible y lo invisible, entre el sujeto y lo sensible. Para ilustrar esta estructura del quiasmo, nos dice Merleau-Ponty (2010) que, “el apretón de manos también es reversible, yo puedo sentirme tocado del mismo modo y al mismo tiempo que tocante” (p.129).

No se trata tampoco de concebir el quiasmo como una unidad de sentido subyugada al objeto, y mucho menos se trata de que la experiencia de lo corpóreo se convierta en principio universal de la cenestesia, sino que se debe buscar expresar en términos dualistas nuevas máximas ajenas a los contrarios en función de la efectividad que pueda tener toda teoría del pensamiento dual. Por tanto, “el quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, relatividad,

entrecruzamiento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, empotramiento, reversibilidad, mutua referencia” (Ramírez, 2013, p.48).

El quiasmo se presenta como una apertura que libera la movilidad del lenguaje y desestabiliza las rigideces del pensamiento estructuralista al situar la experiencia en el entrecruzamiento vivo entre cuerpo, mundo y palabra. Esta perspectiva, cercana al horizonte posestructuralista y a ciertos gestos deconstructivos, muestra cómo la conciencia tiende a volver a esquemas reductores que intentan fijar lo múltiple, aunque el quiasmo mismo resista toda pretensión de universalidad. Su función no es afianzar oposiciones heredadas como negro-blanco, pasado-presente o guerra-paz, sino impulsar un pensamiento capaz de moverse más allá de ellas, preservando la libertad como acontecimiento originario y como expresión de la diversidad del entendimiento humano. Según Ramírez (2013):

El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar en la dualidad como una unidad en proceso, en devenir, y es la manera en que podemos salvar su realidad sin condenarnos a reproducir las concepciones más simples y prefilosóficas del dualismo, de la dicotomía. El pensamiento del quiasmo es la *sub-versión* de todo monismo cerrado y de todo dualismo simplista; es, pues, la forma filosófica de pensar la dualidad en cuanto tal, que es el dato insuperable de nuestra experiencia (p. 48-49).

Finalmente, el quiasmo constituye un gesto original dentro de la experiencia perceptiva, pues la visión del mundo y de los objetos se transforma en la propia lógica de la experiencia. La mirada no opera como una recepción pasiva de estímulos visuales, sino como una articulación activa con el mundo circundante. Desde esta perspectiva, la mirada se vuelve el medio por el cual el sujeto se abre al mundo y se vincula con la mundanalidad entendida como campo, es decir, como el “suelo” o los posibles horizontes donde la experiencia se despliega. En este

movimiento, la mirada funciona como un plano de unión entre el sujeto y la realidad-mundo, y en esa integración se generan significados dentro de un mundo de la vida colmado de posibilidades. Bajo este entrelazamiento, la dualidad tradicional pierde su fuerza y se desvanece.

La mirada está cercada por la experiencia, y de algún modo su campo de acción se debe en sí, y para sí, gracias al cuerpo, no existe mirada sin encarnación y por ende toda percepción es la culminación de los actos de reciprocidad entre los sentidos y la intencionalidad. Esto significa que toda mirada toma partido, no es neutral, o una simple imagen a secas, sino que va más allá, se centra en el campo de la reciprocidad o la *co-relación* entre sujeto-objeto, o lo que ocurre en otro contexto, o sea, la mirada que viaja hacia un semejante, y ese otro que le devuelve la mirada a su vez, creando una circularidad entre el agente social y el agente observado. Mirar es, pues, un acto de libre destinación que va en dirección al mundo de los otros, y viceversa, en un flujo temporal henchido de cambios y transformaciones constantes, de comprensiones, de entrelazamientos de sujeto-mundo, lo cual se reduce para que exista el ver, el disentir, el profanar y el re-edificar. Estos cambios son los que hacen posible que la filosofía pueda tener como su núcleo primario: la pregunta por aquello que sustenta al mundo en su deformidad, o sea, la *novedad*.

2.4 Del ver y ser visto o viaje al mundo de los ciegos al color en Oliver Sacks

El análisis del fenómeno de la “ceguera al color” propuesto por Sacks (2018) permite profundizar en la comprensión fenomenológica de la percepción. Aunque el autor parte de la visión en sujetos con percepción cromática normal, su estudio muestra cómo la ausencia de color transforma radicalmente la manera en que el mundo se da a la conciencia. En el caso de quienes padecen acromatopsia, la fenomenología revela que su experiencia no se reduce a una simple

visión en blanco y negro, sino que constituye una forma distinta de habitar el mundo. La tarea fenomenológica consiste en describir fielmente el modo en que los objetos aparecen a la conciencia, y en este contexto, la percepción del acromatópsico se manifiesta como una variación del campo visual, donde los matices de gris configuran nuevas estructuras de sentido y una relación singular entre el cuerpo, la mirada y el mundo. Aquí un ejemplo de las percepciones sentidas por un paciente de Sacks (2018):

Con todo, a semejanza de un amnésico, en cierta manera era consciente de haber perdido el color, después de toda una vida con visión cromática, y se quejaba de su nueva existencia al sentirla empobrecida, grotesca, anormal, hasta el punto de que se arte, su comida, incluso su esposa, le parecían <<plomizos>>. Sin embargo, no podía satisfacer mi curiosidad acerca del hecho asociado a su afección, aunque totalmente distinto de ella, de qué se sentiría al no haber visto nunca el color, al no haber conocido nunca su importancia primordial, su lugar en el mundo (p.11).

La opacidad al color no solo afecta el relato estrictamente referido a un objeto o, si se quiere, a un fenómeno, sino que, además, amplía radicalmente la cuestión cuando atendemos a los hechos mismos y al trabajo descriptivo que se realiza sobre un caso particular. De este modo, la visión se presenta como una de las variables más importantes para abordar las dimensiones del color, ya sea por la intensidad con que aparece o por la sensación de *placer* o *displacer* que puede suscitar.

Sin embargo, a partir de Merleau-Ponty (1993), la cuestión de la visión y del color puede ampliarse al considerar el fenómeno de la ceguera psíquica o agnosia visual como otro elemento relevante dentro del estudio de la percepción. Ambos fenómenos, la ceguera al color y la ceguera psíquica, permiten reflexionar sobre las distintas formas en que la percepción puede verse

afectada. Mientras la primera implica una alteración en la captación sensorial del color, la segunda se relaciona con la incapacidad de reconocer objetos a pesar de que la visión física permanece intacta. En ambos casos, se pone de manifiesto que la percepción no depende únicamente del órgano sensorial, sino de la integración entre cuerpo, mente y mundo. Desde la fenomenología, estas afecciones muestran cómo la experiencia perceptiva está siempre mediada por estructuras de significado que no son puramente intelectuales ni psicológicas, sino que emergen del modo en que el sujeto se relaciona corporalmente con los objetos que lo rodean.

La ceguera psíquica, las imperfecciones del tacto y las perturbaciones motrices son tres *expresiones* de una perturbación más fundamental que permite comprenderlas, y no tres componentes del comportamiento mórbido; las representaciones visuales, los datos táctiles y la motricidad son tres fenómenos desgajados de la unidad del comportamiento (Merleau-Ponty, 1993, p.136).

Por tanto, en el caso de la *ceguera al color* descrita por Sacks, los enfermos de acromatopsia no se relacionan con su entorno como simples receptores pasivos de datos sensoriales. Aunque han perdido la capacidad de percibir el color, su experiencia perceptiva no se reduce a una mera carencia empírica. Más bien, estos sujetos reorganizan su vínculo con el mundo y descubren otras vías para otorgar sentido a lo que perciben. El cuerpo, lejos de ser un mediador neutral, se convierte en el punto de apertura hacia nuevas formas de significación, mostrando que la percepción implica siempre una búsqueda activa de sentido que trasciende la función fisiológica del órgano sensorial.

Ahora bien, en cada proceso de percepción aparecen dos maneras de entender la realidad, por un lado, está el empirismo y de algún modo también el intelectualismo. Estas dos vertientes crean el fenómeno encarnado en el procesamiento de la información, ambas posiciones se juntan

para crear lo que Merleau-Ponty denomina actos corporales pre-reflexivos, espacios de conocimiento que implican formas del conocimiento de las cosas, pero que en una persona enferma dañan el factor de intencionalidad, es decir, que el paciente ve sólo fragmentos y no logra insertar su mirada al mundo de manera significativa. En palabras de Merleau-Ponty (1993), “si no hay que referir la perturbación a los contenidos, habría que vincularla a la forma del conocimiento; si la psicología no es empirista ni explicativa, tendría que ser intelectualista y reflexiva” (p.137).

En este sentido, reconocerse dentro del horizonte del empirismo, en la relación entre las formas sensibles y nuestra inserción en el mundo, permite comprender cómo la percepción se constituye corporalmente. Ver no es solo registrar estímulos, sino participar en un entramado de significaciones. Sin embargo, en patologías como la *acromatopsia*, esta articulación se fragmenta: la mirada pierde su continuidad intencional y el mundo deja de aparecer como una totalidad significativa. Para la fenomenología, la visión es un acceso privilegiado al ser, pero la presencia de lo observado permanece firme aun cuando la experiencia del paciente se discontinúa. Así, estas perturbaciones revelan la fragilidad del acto perceptivo y la estrecha dependencia entre cuerpo, sentido y mundo señalada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* (1993).

Entiéndase lo anterior como una vía para comprender la experiencia de quienes habitan, por ejemplo, una isla remota del océano Pacífico, donde la acromatopsia se ha manifestado de forma excepcionalmente frecuente. Desde fuera, estos casos suelen interpretarse únicamente como afecciones del sentido de la vista, reducidos a una suerte de “galería” clínica que evita involucrarse con la vivencia concreta de los afectados. Sin embargo, más allá del interés epidemiológico o de los múltiples estudios realizados, que aún no explican del todo el origen ni

la propagación de esta condición, salvo en términos de patologías congénitas, lo que emerge es la necesidad de comprender cómo la alteración perceptiva transforma la relación corporal con el mundo. En estos contextos, la acromatopsia no es solo un dato médico, sino una ventana que revela, con especial claridad, la fragilidad del vínculo entre percepción, sentido e intencionalidad que Merleau-Ponty subraya en su fenomenología de la percepción.

Sin embargo, el fenómeno adquiere un matiz especialmente interesante cuando la ceguera al color se convierte en una forma distinta de inteligir la realidad, un modo alterno de desplegar la conciencia perceptiva. Para el acromatópsico, la dificultad de ver los objetos al anochecer se atenúa, aunque solo parcialmente, cuando la luna llena derrama su luz sobre el paisaje, extendiendo un brillo que, para quienes ven a color, podría parecer un horizonte de lentejuelas. Pero para quien ve en monocromía, toda la naturaleza de la isla se comprime en un único matiz: un destello uniforme donde domina un verde desaturado que estructura la totalidad de su mundo. Desde ese horizonte limitado y, a la vez, propio, se vive, se trabaja, se siembra y se recolecta; también se ama y se odia. La gama cromática tal como la experimenta una persona con visión normal es, para el acromatópsico, un absoluto desconocido, no por olvido, sino porque nunca ha habido una memoria perceptiva que guarde rastros del color. No existe reminiscencia posible de aquello que nunca ha sido vivido. Así, su experiencia no es una versión empobrecida de la percepción habitual, sino una configuración perceptiva distinta que reorganiza su relación con el mundo y con su propio cuerpo. Pineda (2015), en *Fenomenología del Cuerpo Humano*, reitera la importancia de este fenómeno argumentando que:

La fenomenología, lejos de divorciar cuerpo y subjetividad, trata de explicitar dicha unidad integral concibiendo el cuerpo humano como la expresión de una subjetividad: espíritu encarnado (Merleau-Ponty), libertad situada (Sartre), ser-en-el-mundo

(Heidegger), corporeidad anímica (Zubiri), vida que experimenta el mundo (Husserl) (pag.2).

Los estudios de campo que hizo el profesor Sacks en *La isla de los ciegos al color* (2018) dan cuenta de varias comunidades en los mares del Sur tanto en Fuur y Pingelap, quienes padecen dicha patología, es decir, la “ceguera al color”. Puesto que el color se vale de la luz para poder manifestarse en su esencia, aquí los mecanismos de acercarse a la realidad circundante cambian consecuentemente a raíz de las particularidades de la enfermedad como tal, en ese sentido entramos en los terrenos de la cultura, las costumbres y las contingencias sociales.

(...) a pesar de que las dos islas han sido objeto de extensas investigaciones, aún no se han realizado expediciones humanas (en el sentido del relato de Wells) que las exploren, que comprendan lo que significaba ser acromatópsico dentro de una comunidad acromatópsica, el hecho de no ser sólo ciego al color, sino, además, de tener, quizás, padres y abuelos, vecinos y maestros ciegos al color, de formar parte de una cultura en la que el concepto del color no existe en absoluto, pero en la que, en cambio, otras formas de percepción, de conocimiento, se han agudizado como compensación (Sacks, 2018, p.15).

Para los habitantes de estas islas, el mundo vegetal no aparecía como un entramado diverso de colores, sino como una superficie continua y monocromática, una alfombra densa cuya variación dependía casi exclusivamente de los cambios en la iluminación. El paisaje estaba moldeado, más que por el día, por las condiciones de la luz nocturna, pues muchas de las actividades de la comunidad se realizaban tras la puesta del sol, cuando la ausencia del brillo solar permitía que la sensibilidad particular de los acromatópsicos se desplegara con mayor comodidad. En este contexto, la percepción no se empobrece, sino que se reorganiza, pues, la

vida cotidiana, el trabajo, las labores del cultivo y la interacción social se orientan según ese modo específico de ver el mundo, donde la luz, más que el color, se convierte en el eje fundamental de la experiencia.

Pero ¿qué sucede, por ejemplo, con los plátanos, puedes diferenciar los amarillos de los verdes? –le preguntó Bob.

–No siempre –le contestó James–. Un verde pálido me puede parecer igual que un amarillo.

–Entonces, ¿cómo puedes saber si un plátano está o no maduro?

La respuesta de James fue dirigirse a una platanera y regresar, después de escogerlo con cuidado, con un reluciente plátano maduro para Bob. Éste lo peló; para su sorpresa, la piel se desprendió con facilidad. Le dio un mordisquito, receloso, y acto seguido se comió el resto golosamente.

–Ya ves, –añadió James–: no nos guiamos únicamente por el color. Nosotros vemos, sentimos, olemos, sabemos. ¡Nosotros nos fijamos en todo, pero vosotros sólo os fijáis en el color! (Sacks, 2018, p.35).

La acromatopsia constituye una forma distinta de relacionarse con el universo circundante, una mirada que solo puede comprenderse plenamente cuando se padece la enfermedad. Nuestros ojos suelen operar dentro de un marco de experiencias ancladas al color en casi todas sus dimensiones, de modo que el verde, el azul, el morado, el fucsia, el magenta, el amarillo, el negro, el blanco, el gris y todas las variaciones cromáticas configuran nuestra percepción habitual. En cambio, cuando la acromatopsia interviene, la percepción se reduce a una única dimensión, y los objetos aparecen bajo un mismo registro tonal, de manera que el gris termina por ocupar todo el campo visual.

Pero, más allá de estas consideraciones en torno a la percepción, la acromatopsia encarnó en aquellas islas nuevas formas de relacionarse con la realidad y, en consecuencia, con sus habitantes, generando configuraciones vivas en la experiencia de un lenguaje propio, casi místico, que aludía a la *novedad* de ese modo de ver. Sacks observa un ejemplo revelador cuando nota que los niños y niñas nacidos con esta afección parecían completamente normales en un comienzo, aunque con el tiempo se los distinguía de los demás mediante el término nativo “*maskun*” (no ver), expresión utilizada para describir esa particular condición que, pese a afectar la visión del color, no alteraba su desarrollo cognitivo ni motriz. Según el relato de Sacks (2018):

Los niños afectados parecían normales al nacer, pero al cumplir los dos o tres meses empezaban a parpadear y guiñar los ojos, desviar la mirada o girar la cabeza cuando la luz era intensa, y a los dos o tres años ya era evidente el hecho de que no podían distinguir los detalles de las cosas o los pequeños objetos a cierta distancia. Cuando cumplían los cuatro o cinco años, no había duda de que no podían distinguir los colores. Se acuñó el término “*maskun*” (no ver) para describir esa extraña afección (...) Una historia mítica de la isla convive con una historia secular; de modo similar, el *maskun* es visto tanto de una concepción mística (como una maldición que cae sobre los pecadores y rebeldes) como desde un punto de vista estrictamente biológico (...) También había quienes estaban firmemente convencidos, como sucede siempre con las enfermedades, de que el *maskun* había llegado del mundo exterior (p.38, 51).

Según los propios caminos de la investigación de Sacks todo se reducía al final en adaptarse a los hechos, a las circunstancias que el entorno de la isla misma ofrece a quienes son sensibles a la luz del sol; seres dominados por una especie de correlato que se adapta a la oscuridad. En esa isla viven mujeres que dominan un oficio peculiar, ya que tejen hilos de palma

que se desvanecen en cuanto reciben la luz solar. En la oscuridad que envuelve a los objetos surge una luminiscencia formada por un espiral de imágenes ocultas. Aunque para la mayoría resulta imperceptible, las personas acromatópsicas pueden distinguir con nitidez ese resplandor en la penumbra. Solo cuando se proyecta luz sobre el objeto, los demás logran advertir aquello que ellas ven de manera natural. Por tanto, en ese universo de la acromatopsia se desenvuelven otras facetas de la realidad que aún siguen siendo un enigma como si de la naturaleza de los océanos más profundos se tratase.

3. El vínculo existencial Cuerpo-Mundo

En este capítulo abordaremos los vínculos entre el *cuerpo* y el *horizonte de aparición*, entendidos desde la fenomenología de Merleau-Ponty (1993) como el entramado que configura el campo Cuerpo-Mundo. Desde esta perspectiva, el cuerpo no es un objeto entre otros, sino el medio originario desde el cual el mundo se muestra como alteridad y adquiere sentido. Así, la verdad de lo existente no proviene de un sistema abstracto de valores, sino de la experiencia encarnada que sostiene toda comprensión. El pensamiento, lejos de reducir el mundo a representación, es una apertura situada que surge del ser-en-el-mundo y funciona como el suelo vivo que posibilita las diversas formas de saber.

Por tanto, nos centraremos en los aportes de Merleau-Ponty (1993) en lo referente a la idea de cuerpo-mundo, entendida no como una dualidad, sino como el epicentro de los elementos que se entrelazan para constituir el núcleo de la vida fenoménica. Del mismo modo, abordaremos la cuestión del cuerpo como instrumento vivo y significativo de la percepción *sensorial* y *motriz*. A partir del libro de Oliver Sacks *Con una sola pierna* (2018), buscaremos desarrollar un espacio de análisis sobre lo corporal, la motricidad y la experiencia de tocar y ser tocado, entendida como

una posibilidad de comprender el territorio compartido entre el cuerpo y el mundo, concebido como una simbiosis perceptiva de una conciencia libre y emancipadora. En este sentido, el cuerpo aparece como una conciencia viva que reconoce y asume su condición de ser que se despliega en un espacio y, más allá de él, en la temporalidad.

3.1 El cuerpo como Ser-en-el-mundo

El cuerpo no es una cosa simplemente dispuesta entre los objetos, ni un elemento pasivo sometido a lo que lo rodea. Para Merleau-Ponty (1993), el cuerpo propio es la condición misma de posibilidad de la experiencia, es el lugar desde donde el mundo se abre y cobra sentido. No constituye la “razón de ser” de una conciencia colectiva que organiza la realidad, sino el soporte encarnado desde el cual se instituye cualquier forma de sentido, individual o intersubjetivo. Sin cuerpo no hay acceso al horizonte del saber, porque no puede haber conciencia que conozca sin estar situada y vinculada perceptivamente al mundo. La experiencia epistémica, es decir, la posibilidad de un conocimiento justificado, surge precisamente de esta articulación entre cuerpo y mundo, que antecede a toda reflexión y toda formulación racional.

Puesto que el Ser-en-el-mundo es la conciencia que se abre paso en el devenir histórico, en el arte el cuerpo funciona como el elemento que posibilita la aparición de lo nuevo. Se convierte en el punto de articulación donde se cruzan lo estético, lo viviente y lo material. En la obra de arte, cuerpo y mundo constituyen un fundamento compartido y establecen las condiciones que orientan nuestra relación con la realidad circundante, así como la comprensión previa de los objetos y de sus referencias espaciales. En ese *horizonte de aparición* “el propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el

espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema” (Merleau-Ponty, 1993, p.219).

Desde la perspectiva fenomenológica, espacio y temporalidad no son contenedores externos, sino tramas de sentido que se entrelazan para dar unidad a las cosas en el presente vivido. El cuerpo, al percibirse y moverse en ese entramado, no solo rodea los objetos, sino que los hace aparecer en una reciprocidad constante que funda el mundo percibido. Pensemos, por ejemplo, en el escultor frente a la obra recién creada: en la relación perceptiva entre su cuerpo y la materia trabajada no se trata de imponer una forma preconcebida, sino de un diálogo en el que las líneas, los volúmenes y la textura de la piedra responden y orientan la acción. Allí, la figura humana no “representa” algo externo, sino que se instituye como una expresión que emerge del entrecruzamiento entre la mano del artista, la resistencia del material y el horizonte de sentido en el que ambos se sitúan. Así, su aparición no remite a una copia del mundo, sino a un modo singular de revelarlo y de inscribirse en la experiencia compartida.

Si bien las experiencias de la conciencia parten de una idea inicial en la que el sujeto se sitúa frente al objeto, en el ámbito de los fenómenos corporales el sujeto adquiere una posición distinta. No se trata de una superioridad en sentido jerárquico, sino de una capacidad ampliada para captar aquello que excede lo meramente visible y que, en ocasiones, parece ir más allá de lo que se considera pensable o relevante. Lo que logramos comprender en la *Fenomenología de la Percepción* (1993), es que el sujeto se encuentra en un espacio previo a los márgenes estructurales de la dogmática; no se ubica por encima de los saberes instituidos, sino que constituye el suelo pre-reflexivo desde el cual dichos saberes adquieren significado. En lugar de quedar sometido a los esquematismos metodológicos de las ciencias estructuralistas, como aquellos heredados de las matemáticas o de la física newtoniana, el sujeto corporal abre un

campo de experiencia más amplio que estos modelos no agotan, recordándonos que todo conocimiento se apoya finalmente en la presencia vivida del cuerpo en el mundo.

El espacio y los objetos se construyen en el pensamiento, están ahí, a merced de predicados o fragmentos esparcidos para que la consciencia los dibuje, los delimite, y los forme según el campo experiencial. Veamos lo que dice Merleau-Ponty en relación con la unidad del pensamiento con el objeto:

Pues bien, si los vocablos «encerrar» y «entre» tienen para nosotros un sentido, es lo que toman prestado de nuestra experiencia de sujetos encarnados. En el espacio *mismo* y sin la presencia de un sujeto psico-físico, no hay ninguna dirección, ningún interior, ningún exterior. Un espacio está «encerrado» entre los lados de un cubo como nosotros estamos encerrados entre las paredes de nuestra habitación (Merleau-Ponty, 1993, p.220).

El cuerpo, en su dimensión fenomenológica, amplía el horizonte de lo que puede aparecer en el mundo. A través del cuerpo propio, el sujeto abre un campo de sentido que permite que los objetos se manifiesten. Recordemos el escultor en nuestro ejemplo anterior, quien forja la imagen que quiere representar, sin embargo, esa imagen es solo un modo de aparecer del sujeto, no es, en sentido explícito la totalidad, sino más bien, un modo de ser, de estar en el mundo, y el cuerpo viene a representar a un interlocutor entre las imágenes recreadas y la imagen real del cual se vale el escultor.

En este sentido, el cuerpo es la premisa que permite que la facticidad de lo real se abra a formas de sentido. Lo existente constituye el eje de lo vivido, mientras que lo imaginario amplía sus posibilidades, configurando escenarios donde las descripciones fenomenológicas se expresan como percepciones multisensoriales. Así, el mundo no es un simple telón de fondo, sino el campo donde el cuerpo instituye sus hábitos como modos de ser y de habitar, no reducibles a

automatismos, sino entendidos como sedimentaciones de experiencias que sostienen toda nueva aparición. De este modo, el sujeto realiza una “pre-reflexión” originaria, una captación previa y operante del sentido, que orienta sus acciones y las hace posibles, sin convertirlo en un autómatas, sino en un ser cuya libertad se ejerce desde su arraigo corporal en el mundo.

3.2 El mundo Natural

Para hablar del “mundo natural” en sentido fenomenológico es necesario partir de la intencionalidad como eje que orienta la experiencia. Nuestro interés se basa en comprender cómo, en la vida cotidiana, el sujeto no se relaciona con las cosas como entidades ajenas, sino como elementos que adquieren significado dentro de su propio campo perceptivo. En este sentido, los objetos no se reducen a datos psicológicos ni a simples efectos sensoriales; se presentan como aspectos de una realidad que se constituye en la temporalidad vivida y que coexiste con el sujeto en su relación constante con el mundo.

El mundo natural, entonces, se constituye en el medio para que la realidad percibida se reanude en cada momento como un catálogo de fenómenos que se superponen sensorialmente, creando una estrecha relación entre la experiencia y lo que se ha definido sobre ella, partiendo del mundo visual y acústico, para luego abrirse paso entre lo positivo y lo real. Por consiguiente:

Es en la experiencia del mundo que han de fundarse todas nuestras operaciones lógicas de significación, y el mismo mundo no es una cierta significación común a todas nuestras experiencias que leeríamos a través de ellas, una idea que vendría a animar la materia del conocimiento (Merleau-Ponty, 1993, p.342).

De tal modo que la realidad es una suma infinita de perspectivas que variablemente se torna en multitud de puntos de vistas, objetos y cosas que se aparejan en una lógica de

intercambios perceptuales, donde cada individuo se explaya sobre los diferentes escenarios que la mirada consciente le permiten.

El mundo está presente en todo momento y en todo lugar, y cada situación abre un nuevo horizonte de experiencia que se renueva conforme varía el campo perceptivo del sujeto. Los límites del mundo coinciden, así, con los límites del propio campo visual y perceptivo, de modo que la diversidad de perspectivas constituye una serie de perfiles que hacen posible la síntesis del tránsito del sujeto por el mundo. De ahí que, como afirma Merleau-Ponty (1993), “no tengo una visión perceptiva, luego otra, y entre ellas un vínculo de entendimiento, sino que cada perspectiva *pasa en* la otra, y si aún puede hablarse de síntesis, se trata de una «síntesis de transición»” (p.343). En este sentido, el mundo, entendido como proceso perceptivo y reflexivo, es un estar-ahí que se actualiza continuamente en la experiencia, en una sucesión abierta de situaciones que se organizan según la presencia del sujeto en relación con su entorno.

La realidad es una “matriz” viva y consustancial, es decir, las rupturas de espacio y tiempo se desarrollan a través de los perfiles de cada sujeto-observador. Es gracias a la experiencia que se puede diagnosticar la superficie de un objeto, su color, su dureza, sus contornos, su naturaleza interior o exterior, su *co-existencia* con todo aquello que la rodea, o sea, se da lo que podemos entender como campo:

El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal, de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición del cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, p. 343).

La suma de nuestras experiencias no puede entenderse como simples presencias simultáneas dentro de un mismo plano de lo existente. Más bien, constituye una ventana por la cual los instantes del “tiempo subjetivo” se articulan con el tiempo objetivo, que no se modifica, sino que se convierte en tiempo histórico. En ese devenir confluyen pasado, presente y un futuro quizá hipotético, produciendo un curso imperfecto que inicia como un nacimiento y culmina en la muerte, entendida como la separación de la cosa respecto de sus propias imágenes paradigmáticas. Esto genera fisuras propias de cada sujeto y, al mismo tiempo, formas intersubjetivas que resultan de la suma de las subjetividades encarnadas, pertenecientes todas al mundo natural.

3.3 La espacialidad corporal y la motricidad

Cuando se habla de corporalidad necesariamente se tiene que hablar, pensar y describir la cuestión del espacio. La espacialidad en el sentido de relacionamiento entre el cuerpo, la cosa y el tiempo. La motricidad permite al sujeto describir, percibir y sentir su corporalidad; los brazos, las piernas, la cabeza y así toda la corporalidad se instituye en el elemento capaz de crear la proporcionalidad de lo corpóreo, la mano que siente el tapiz de un sillón, o los brazos que empujan el agua al nadar, o las piernas que conducen el resto del cuerpo hacia la pendiente, son en términos generales, el punto de partida de la experiencia corporal del sujeto en un movimiento continuo. Momento a momento el cuerpo cambia de posición.

Lo visual se manifiesta, entonces, como un componente central de la experiencia perceptiva, ya que cada impresión percibida contribuye a organizar el sentido del mundo para el sujeto. Estas percepciones no solo informan acerca de los objetos exteriores, sino que también intervienen en la conformación de conocimientos y creencias, incluso de aquellas consideradas

“verdades” dentro de los sistemas científicos. Sin embargo, desde la fenomenología, la construcción del conocimiento no puede comprenderse sin reconocer que el cuerpo constituye el centro de toda experiencia. El sujeto encarnado, mediante su motricidad y su posición corporal, participa activamente en la constitución del sentido; en otras palabras, el cuerpo no es un objeto más en el espacio, sino un punto de referencia situacional que orienta tanto la percepción como la acción. Como señala Merleau-Ponty (1993):

Reducido a un sentido preciso, este término quiere decir que mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una espacialidad de posición, sino una espacialidad de situación (p.117).

Lo anterior muestra, en cierta medida, que los fenómenos no funcionan como un sistema determinado por las reglas ortodoxas de la física o de la mecánica en general. Esto quiere decir que la toma de posición del sujeto no queda fijada discursivamente por los distintos segmentos de la lógica, sino que, más bien, las tareas del cuerpo y su relación con el mundo deben comprenderse como anclajes situados y precisos, antes que como simples posicionamientos “ideológicos”. En este horizonte, resulta fundamental evitar tanto los perímetros de la “duda metódica” como el riesgo de quedar atrapados en las arenas movedizas de la alternativa “ser o no ser”. Como dice Merleau-Ponty (1993):

En último análisis, si mi cuerpo puede ser una «forma» y si puede haber delante de él unas figuras privilegiadas sobre unos fondos indiferentes, es en cuanto está polarizado por sus tareas, que *existe hacia* ellas, que se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo, y el «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo. (p.118).

La corporalidad constituye el fundamento de la experiencia, ya que la acción y la motricidad no solo posibilitan la interacción con los objetos, sino que participan en la constitución de su sentido; toda acción es situada y orientada, no determinada por leyes inmutables, y los objetos adquieren significado únicamente en relación con el sujeto encarnado. El cuerpo, lejos de ser un instrumento pasivo, organiza y articula la percepción y la acción, mostrando que ambas son inseparables en la experiencia del mundo. Incluso los avances en *física* y *mecánica cuántica* ilustran que los procesos corporales en el tiempo y el espacio pueden responder a condiciones probabilísticas y no lineales, lo que amplía nuestra comprensión de la espacialidad y la temporalidad vivida, y confirma que la corporalidad permanece abierta a nuevas formas de experiencia y descubrimiento.

Hoy la información viaja a mayor velocidad y los objetos denominados partículas, son cada vez más expuestos a moverse e impulsadas en direcciones nunca imaginadas. Un ordenador cuántico, por ejemplo, desafía cualquier paradigma de la conciencia en ser capaz de procesar información que el cerebro humano sea capaz de atisbar. Sin embargo, en el campo del análisis corporal quedan inmensas tareas por atender, de allí que:

El análisis de la espacialidad corporal nos ha conducido a unos resultados que pueden generalizarse. Constatamos por primera vez, respecto del propio cuerpo, lo que es verdad de todas las cosas percibidas: que la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser de cosa, no constituyen dos problemas distintos (Merleau-Ponty, 1993, p.165).

En resumen, puede decirse que, dentro de las lógicas propias del campo fenomenal, lo corpóreo y lo motriz conforman el nudo donde se entrelazan las potencias sensibles del cuerpo y la apertura al mundo. Es allí donde los órganos y los sentidos no solo organizan la vida, sino que

instituyen el ritmo mismo de nuestra presencia, actuando como la fuerza que sostiene el Ser-en-el-mundo. Cada contingencia hace surgir un nuevo horizonte que se inscribe en el cuerpo y, al hacerlo, deja que la existencia se configure desde la trama perceptiva que nos vincula al mundo. Así, la libertad de movimiento, tanto física como de pensamiento, no es añadida desde fuera, sino el modo en que el cuerpo se reconoce como lugar de aparición de sentido.

3.4 Del tocar y ser tocado o sobre el caso de una experiencia corpo-sensorial en Oliver Sacks

En *Con una sola pierna* (2018), Oliver Sacks realiza una suerte de deconstrucción interior del sujeto, una inmersión en el pozo existencial de una experiencia vivida que lo obliga a pasar de ser un observador externo a convertirse en un *ser-ahí*, expuesto y delimitado por sus propias quimeras existenciales. Se vuelve una criatura observada y radiografiada por la misma experiencia límite que lo llevó hasta las fronteras de la muerte. El autor explora, además, las reminiscencias de sus actos y las conductas de quienes lo rodean, dejando entrever, en ocasiones, la presencia de voces de poetas, filósofos y literatos que lo acompañan en su viaje intrapersonal.

La obra además plantea, y convierte el accidente de una persona sobre su pierna, en un paso a paso de eventos. Se puede evidenciar a lo largo de la narración que el autor pone en el centro de la historia el cuerpo, las sensaciones, la memoria, tiempo y lugar, así como el factor de la psiquis y los sentimientos en contrastaste con los mecanismos que la propia mente desarrolla a partir de las emociones. Es decir, que Oliver Sacks hace una introspección al campo vivencial, pues, el cuerpo también es memoria viva insertada en la red neuronal y colectiva del mundo, por tanto, los recuerdos son el texto ya escrito, y son a la vez el nutriente del que se vale el autor para comprender qué ocurre cuando una parte de tu cuerpo se ha convertido en un miembro fantasma

que se desprende de ti y que además, el cerebro de algún modo no reconoce, pero que sigue estando allí, una cosa que pende de ti como si se tratase de una isla que flota en un océano llamado inconsciente.

Era en gran medida la sensación que tenía yo. Mi impresión era que el esfuerzo se esparcía inútilmente, desenfocado, como si dijésemos. Tenía la sensación de que no tenía ningún punto de referencia o de aplicación apropiado. De que no estaba «intentándolo» realmente, de que no estaba «queriendo» realmente..., porque todo «querer» es querer *algo*, y era precisamente ese algo lo que faltaba (Sacks, 2018, p. 42).

La descripción que hace el autor es totalmente experimental, detalle a detalle se va palpando el cuerpo vivo, real y emocional, a la vez que su propia experiencia es tocada por sus propios miedos, temores, ausencias, angustias y fobias. No se trata sólo de hablar sobre el cuerpo físico, de eso, se encargan los fisioterapeutas de lenguaje, sino que más bien, el autor nos induce a pensar la realidad corporal como un campo de auto-reflexión existencial, moral o estética de la realidad del sujeto que se mira en los afluentes de la descripción fenomenológica. Por lo tanto, el autor no se queda solo en la recámara del *psicologismo*, sino que descubre que existen alteridades que se ocultan en la memoria de cada sujeto dependiendo de la experiencia corporal que cada uno experimente, pues, al juntarse con otros enfermos, ve en ellos aquellos elementos que la ciencia médica desecha de primera mano, es decir, la voz interior del Otro.

Dentro de la realidad espiritual que sustenta la memoria existe un ámbito que podríamos llamar experiencia viva. En él acontecen episodios donde lo real y lo metafórico se entrecruzan, configurando una experiencia vital que repercute en la eficiencia neurocognitiva y conduce al autor hacia un monólogo interior. Ese monólogo lo arrastra hasta un umbral donde se proyectan las sombras del miedo y del terror frente a lo desconocido, es decir, ante la incapacidad de

comprender la naturaleza de un cuerpo que, de un momento a otro, se ha vuelto ajeno. La pierna deja de sentirse como parte de la unidad corporal y aparece como un “no yo”, un fragmento convertido en objeto extraño tanto para la mente como para el propio sujeto. Esta ruptura adopta el carácter de una verdadera *metamorfosis kafkiana*, algo inquietante que irrumpe en la vivencia cotidiana y desarticula su continuidad.

Lo que al principio no parecía más que una ruptura y un colapso periféricos y locales se manifestaba ahora con un aspecto diferente y verdaderamente terrible, como un colapso de la memoria o del pensamiento o de la voluntad: no era *simplemente una lesión en un musculo mío, sino una lesión en mí*. La imagen de mí mismo como un barco vivo (las sólidas cuadernas, los buenos marineros, el capitán al mando, yo mismo) que tan vívidamente había brotado en mi pensamiento por la mañana, volvía a presentarse ahora con los contornos del horror (Sacks, 1998, p.49).

Por tanto, *el tocar y ser tocado* no constituye únicamente una experiencia corporal, sino que también implica atender a los imaginarios de un mundo que se correlaciona con los demás, mundos cuyas ideas poseen realidades complejas que la memoria colectiva va revelando en la medida en que el sujeto “madura” existencialmente. En ese proceso, mente y pensamiento se muestran como estructuras capaces de tejer realidades que desbordan al propio sujeto. Así, el tocar y ser tocado puede comprenderse desde una perspectiva que engloba incluso elementos aparentemente dispares, como la fantasía inscrita en el campo sensorial. Según Ivana Anton Mlinar en *Fenomenología y neurociencias: interacción y equívocos* (2015), el pensamiento de algún modo posee su propia voz interna que bien valen la pena tener en cuenta:

Las neurociencias y las ciencias cognitivas han encontrado, por ello, en la fenomenología una perspectiva e instrumental fructíferos para sus investigaciones. Tal es el caso, por ej.,

del papel de la fantasía en el curso normal de la percepción. En todos los campos sensoriales tiene lugar la autoafección y como constituyente de la percepción (p.230).

Una malla de conexiones que se imbrican entre sí, ya que alma y cuerpo, y vida y muerte, aparecen estrechamente vinculados en la obra de Sacks. Estos elementos dejan de ser simples consignas heredadas de un tiempo oscuro de la premodernidad y, en cambio, abren la realidad para que cada acto humano genere su propio haz de sentido. De este modo, lo corpóreo y lo perceptivo funcionan como extensiones de un mismo organismo, y es precisamente en este contexto donde la experiencia de la pierna fantasma condujo a Sacks a un camino de reflexiones profundas. Veamos una de sus propias afirmaciones:

Nunca he apreciado con tanta claridad la rapidez del pensamiento: nunca he apreciado con tanta rapidez de la percepción. Todo lo que uno tarda tanto en explicar: el pensar que la sensación se reaviva en la pierna, y en sistemas superiores de coordinación no utilizados; que éstos, al principio tan desordenados y caóticos, van calibrándose y corrigiéndose por un cierto sistema de tanteo; la mente como un torrente de percepciones diversas y de computaciones e hipótesis perceptuales, que se suceden unas a otras con rapidez inconcebible (Sacks, 2018, p.105).

En resumen, pareciera que Oliver Sacks nos recordara a Merleau-Ponty al mantenernos sujetos a un hilo descriptivo donde conciencia y cuerpo se revelan como dos corrientes que confluyen. Sacks deja entrever que el cuerpo posee una memoria propia que, al activarse, se vuelve una forma de conciencia con luz y textura propias, con una presencia que a veces se vuelve invisible, aunque nunca se extingue. Esa memoria corporal ayuda al sujeto a reencontrar aquello que creía definido y claro. Así ocurre con la pierna que, aun estando unida al cuerpo,

necesita ser evocada y asimilada por nuestra memoria implícita para reintegrarse plenamente a la experiencia vivida.

4 La experiencia corporal del lenguaje

En este último capítulo se abordará la cuestión del cuerpo como el lugar en el que la experiencia perceptiva se constituye y despliega, así como su relación con el lenguaje, con lo físico-corporal, con el signo, con la voz y, especialmente, con la corporeidad comunicativa. A partir de los análisis planteados por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción* (1993), se mostrará cómo estas dimensiones sustentan el desarrollo del presente trabajo. Del mismo modo, se examinarán diversos tópicos de la fenomenología entendidos como posibilidades de experiencia.

Por tanto, en este apartado se adoptará un enfoque descriptivo de la experiencia en relación con la realidad intersubjetiva, con el propósito de ampliar el análisis y generar nuevas narrativas desde el ámbito académico. Se pretende mostrar cómo la experiencia constituye una posibilidad fundamental de acceso al mundo, entendida desde la perspectiva ontológica del ser-en-el-mundo, donde las cosas se revelan en su propia presencia y matices. Desde esta mirada, la fenomenología permite captar cómo los sujetos participan activamente en la constitución de significado, ofreciendo una comprensión de la realidad que integra percepción, acción y relación con los demás, y que orienta la investigación hacia la descripción rigurosa de los modos en que la verdad se manifiesta en la experiencia vivida.

De igual modo, explicaremos cómo el lenguaje de señas y la sordera pueden comprenderse desde la perspectiva de la descripción fenomenológica, articulando varios elementos planteados por Oliver Sacks en *Veo una voz: viaje al mundo de los sordos* (2016). En

este marco, el cuerpo participa activamente en la creación de redes de comunicación mediante el gesto, mientras que las palabras articuladas en el lenguaje de señas se transforman en un movimiento que reabre el mundo de los significados. Allí, cuerpo y voz dejan de aparecer como un eslabón perdido que clausura la experiencia del sordo y, por el contrario, lo conducen hacia una interacción comunicativa cuyo núcleo se convierte en percepción y acción constantes, inaugurando un nuevo punto de partida para la enunciación y la experiencia fenomenológica.

4.1 El fenómeno de la palabra

La palabra constituye un fundamento sobre el cual se estructuran los saberes, pero su alcance no se reduce a un sistema de valores rígidos ni a un organismo capaz de contener todas las estructuras de la ciencia o de la lingüística. Más allá del ejercicio verbal, la palabra se inscribe en la experiencia corporal del sujeto encarnado, pues su sentido se realiza únicamente en relación con la percepción y la acción. Para que esta experiencia, tanto verbal como corporal, pueda desplegarse, es necesario reconocer un espacio que no sea meramente físico, sino el mundo vivido como corporalidad, es decir, la totalidad de la existencia donde la vida, la cultura y los sistemas sociales o políticos se constituyen como dimensiones inseparables de la experiencia perceptiva.

La palabra es, en cierto sentido, el reflejo de la existencia; es aquello que rasga el velo de lo aparente, pues toda acción locutiva que se encarna en las formas del pensamiento se convierte después en relaciones intramundanas, lo que Merleau-Ponty entiende como toma de conciencia, producción de significados y percepción.

La toma de conciencia de la palabra como región original es, naturalmente, tardía. Aquí como en todas partes, la relación de *haber* (tener, poseer), con ser visible en la misma

etimología del término hábito, viene ya camuflada por las relaciones del dominio del *ser* o, como también puede decirse, por las relaciones intramundadas y ónticas (Merleau-Ponty, 1993, p. 191).

El cuerpo no es un simple objeto en el mundo, sino el punto de partida desde el cual el sujeto se abre al mundo y lo significa. En este sentido, es a través del cuerpo vivido, ese cuerpo sensible, intencional y expresivo, que ampliamos las dimensiones perceptivas y posibilitamos la participación en la producción de sentido y la configuración ideológica del entorno. Según Merleau-Ponty (1993), la palabra no es únicamente portadora de ideas abstractas, sino un gesto corporal que, al ser pronunciado, instala un mundo y transforma la experiencia. La palabra, en tanto encarnada, conecta la percepción con la expresión y permite que el sujeto habite el mundo como un campo de significados compartidos. Desde esta perspectiva, la corporeidad no es sólo la condición de posibilidad del lenguaje, sino también del pensamiento y de la intersubjetividad: el cuerpo se convierte en la mediación entre lo interno y lo externo, entre el yo y el otro. Esta idea dialoga con lo expuesto por Gustavo Fernández Colón (2011), quien, al abordar las relaciones entre fenomenología, neurociencia y espiritualidad, señala que:

Las investigaciones llevadas a cabo, sobre todo mediante la técnica de escaneo cerebral, revelan que cada neurona evoluciona operativamente en el marco de una red local que, en respuesta a ciertos eventos ambientales no habituales, tiende a articularse con otras redes locales. (...) En otras palabras, el *mundo real* está allí disponible para ser aprehendido por cualquier entidad cognitiva facultada para manipular en la pantalla de su mente los símbolos de un lenguaje apropiado, capaz de reflejar como un espejo la imagen de la exterioridad objetiva (p.81).

Por tanto, la palabra se constituye como un fenómeno que se realiza en la percepción del otro, no como un simple tránsito de información de un emisor a un receptor, sino como un componente de una red intersubjetiva donde se articulan lenguaje, gesto y corporalidad. Esta red permite que los individuos construyan significado de manera compartida, estableciendo un espacio común de comprensión y coordinación de la acción en el mundo. Desde la perspectiva fenomenológica, la palabra emerge como expresión de la intencionalidad encarnada, es decir, no busca imponer ni gobernar, sino hacer presente la experiencia del sujeto en el mundo y posibilitar la interrelación perceptiva entre individuos. Así, el lenguaje manifiesta la libertad del sujeto encarnado y asegura la continuidad del sentido, constituyéndose como una dimensión fundamental de la corporalidad comunicativa y de la construcción compartida del mundo vivido. Merleau-Ponty (1993) explica al respecto:

El sentido de los vocablos se considera como dado con los estímulos o con los estados de consciencia que es cuestión de denominar, la configuración sonora o articular del vocablo viene dada con los vestigios cerebrales o psíquicos, la palabra no es una acción, no manifiesta posibilidades interiores del sujeto: el hombre puede hablar como la lámpara eléctrica puede volverse incandescente (p. 192).

En resumen, la palabra puede entenderse como un fenómeno que permite al sujeto manifestarse desde su corporalidad, y que va más allá de un simple sistema de signos o gestos propios del acto locutivo. La palabra constituye una red de procesos perceptivos complejos que encarnan la existencia misma del sujeto, en una estrecha relación del ser individual con el mundo y con los otros seres humanos, capaces de comunicarse mediante la voz y desde un cuerpo propio. Todo ello sitúa a la palabra en la dimensión del acto perceptivo y comunicacional.

4.2 La carne del lenguaje

En la *Fenomenología de la Percepción* (1993), Merleau-Ponty aborda la cuestión de la “carne del lenguaje”. Aunque el concepto no se formula de manera plenamente explícita, deja entrever un análisis vinculado a la corporeidad, la percepción y la expresión, en el que el cuerpo aparece como la condición que permite que la palabra y el lenguaje configuren el significado y la comunicación. Dicho de otro modo, el lenguaje posibilita la producción de significados, mientras que el cuerpo transmite sentido en una dimensión que amplía el horizonte del pensamiento a través de la palabra articulada.

Por tanto, la noción de *carne del lenguaje* debe comprenderse en el marco en que Merleau-Ponty sitúa al cuerpo como el lugar donde el sentido se inaugura y se hace visible. El lenguaje adquiere significado porque se encarna en el cuerpo propio y, desde allí, es reconocido por el otro como “carne viviente”, como una presencia sensible capaz de responder y prolongar el gesto expresivo. De este modo, el lenguaje no solo transmite significados, sino que emerge como un modo de intercorporeidad, una forma en que los sujetos se entrelazan perceptivamente dentro del *mundo de la vida*, abriendo un espacio común donde la expresión y la comprensión toman cuerpo.

Instalado en la vida, adosado a mi naturaleza pensante, clavado en este campo trascendental abierto desde mi primera percepción y en que toda ausencia no es más que el reverso de una presencia, todo silencio una modalidad del ser sonoro, tengo una especie de ubicuidad y eternidad de principio, me siento consagrado a un flujo de vida inagotable del que no puedo pensar ni el comienzo ni el final, puesto que soy yo viviente quien los pienso, y que, de este modo, mi vida siempre se precede y sobrevive (Merleau-Ponty, 1993, p. 375).

Vemos, por tanto, la importancia del cuerpo como campo de experiencia, como fuente de conocimiento y como instancia desde la cual se organiza el pensamiento. Elementos como la angustia, los afectos y las contingencias humanas participan en la constitución del mundo vivido, pues nuestra percepción de la mortalidad o del dolor corporal revela cómo la existencia se articula en relaciones con lo viviente y con su finitud. Pensar en la muerte no es un acto abstracto, sino que muestra cómo el cuerpo y la conciencia se encuentran implicados en la constitución del sentido del mundo, evidenciando que nuestra experiencia siempre se da en un horizonte que integra tanto la presencia como la ausencia, la vida y la finitud.

De este modo, la “carne del lenguaje” puede entenderse como el conjunto de operaciones expresivas mediante las cuales el sentido se constituye más allá de lo meramente dado. No se trata de un tránsito de lo irracional a lo formal, sino del movimiento por el cual el gesto, al volverse expresión, inaugura un campo de significación compartido. El ser viviente no abandona lo gestual para entrar en el orden de los signos; más bien, los signos prolongan y condensan la potencia del gesto, permitiendo que el lenguaje siga siendo un lenguaje vivo. Esto es posible mientras exista la capacidad de acoger el flujo de la vida en el tiempo, no como un objeto fijo, sino como una tensión fecunda donde pensamiento, lenguaje y conocimiento emergen entrelazados. En ese entrelazamiento, el cuerpo alcanza su máxima potencia reflexiva al abrir un mundo vivido que se ofrece como horizonte de sentido para el sujeto.

La realidad, por tanto, permite que toda idea se convierta en palabras y estas a su vez se expresan mediante significados, tendiendo hacia el mundo natural y social como telón y marco de referencia, sin opacidades o ambigüedades resueltas. Pensar desde el ámbito filosófico la existencia es por tanto entender el mundo como fenómeno, o mejor aún, como campo fenomenal. Es vital, entonces, dar pasos en dirección hacia un clima donde el lenguaje cobra vida por medio

del cuerpo que experimenta cierto sustrato de experiencias que necesariamente deben ser entendidas como descripciones, que amplíe el campo objetivado de la realidad, que nos permita concebir el lenguaje como ciencia objetiva y fundante, pues, para Merleau-Ponty (1993), “es necesario que estas descripciones sean, para nosotros, la ocasión de definir una comprensión y una reflexión más radical que el pensamiento objetivo. A la fenomenología entendida como descripción directa hay que añadir una -fenomenología de la fenomenología” (p. 376).

De todos modos, el saber y el lenguaje siguen sus propias lógicas, que a veces se cristalizan en sistemas filosóficos estructurados como resultado de un pensamiento históricamente sedimentado. Sin embargo, existen también formas de orientación “prelingüística” que atraviesan cada cultura y que no se ajustan plenamente a la comprensión intelectual del mundo como representación. Tal es el caso del lenguaje de señas y de los gestos como modos de expresión, cuestiones que serán abordadas en la última parte de este trabajo.

Por más que se intente comprender el lenguaje únicamente como aparato corporal o como producto cultural, el cuerpo vivido no queda reducido a estas categorías. Las acciones que emergen en el campo de la experiencia no determinan de manera absoluta al pensamiento intelectual, porque las palabras no son meros vehículos de conceptos, sino configuraciones expresivas que se organizan a partir de la presencia de los otros y del tejido intercorpóreo que hace posible la comunicación. En este sentido, el lenguaje se convierte en una práctica de sentido antes que en una ciencia cerrada, pues nace de los seres humanos que, al expresarse, abren y transforman continuamente el campo del significado.

4.3 La percepción del otro y el diálogo o el mundo cultural

En términos generales, el mundo y las experiencias perceptivas convergen en el análisis conceptual y fenomenológico, en la medida en que han abierto el camino para que autores como Merleau-Ponty introduzcan en el escenario filosófico un método capaz de superar los viejos equilibrios contrapuestos del idealismo y el empirismo. Su aporte instala en la historia la cuestión de la experiencia, no solo en relación con las tradiciones epistémicas de las ciencias en general, sino también respecto a la necesidad de reencauzar la manera y el contexto en que se comprende la experiencia corporal. El cuerpo deja así de concebirse como una cosa o un artefacto y se afirma, ante todo, como el lugar donde el mundo se construye y se manifiesta.

La reflexión sobre el cuerpo como campo experiencial nos conduce necesariamente a la cuestión del “otro”. El sujeto encarna la presencia de lo viviente, y no se trata de elaborar una visión enclaustrada de la conciencia corporal desde una perspectiva meramente psicológica. Más bien, la percepción constituye actos de intencionalidad entre un cuerpo y otro. Ese otro no es sino la mismidad de aquello que percibo en forma de gesto o comportamiento, gesto que reconstruye a cada momento la subjetividad de lo que, de otro modo, sería reducido a formas explícitas del pensamiento.

Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en

punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente (Merleau-Ponty, 1993, p. 417).

Podemos afirmar que la apertura al “otro” no nace de un acto de saber, sino del espesor mismo del cuerpo vivido, allí donde se entretejen las significaciones pre-reflexivas que hacen posible la intersubjetividad. En este entramado, el sujeto se experimenta como un *si-mismo* encarnado y, al mismo tiempo, encuentra al “otro” como una *alteridad* que también se ofrece corporalmente. Ambos cuerpos se co-perciben en una trama de presencia mutua que sostiene el horizonte del coexistir, un vínculo originario que no debe entenderse como intrusión o interferencia, sino como la condición primaria mediante la cual el mundo se vuelve común.

Entre tanto, toda relación social y cultural puede entenderse como una labor propia de la empatía encarnada, una apertura al otro que desborda cualquier repliegue solipsista de una conciencia aislada o frecuencial. La existencia no se realiza en un aislamiento interior, sino en el tejido de experiencias compartidas que conforman el mundo cultural y social. En este horizonte, vivir y coexistir se vuelven el impulso fundamental de la condición humana, es decir, una unidad de presencias que se entrelazan y se reconocen, capaz de generar sentido dentro del mundo común.

El diálogo con el mundo cultural constituye un componente esencial en el desarrollo de la conciencia y de la experiencia intersubjetiva. El lenguaje, la cultura, las artes y los actos históricos surgen de acciones encarnadas del pensamiento, en las que el sujeto se relaciona activamente con su entorno. Toda acción del sujeto frente al mundo es un proceso reflexivo en el que la percepción, la motricidad y la intención se entrelazan, y el lenguaje funciona como un medio para expresar y compartir significados, transformando las experiencias individuales en reglas y convenciones socialmente reconocidas. En este contexto, el diálogo no se entiende como

la interacción entre mentes abstractas, sino como la interrelación de cuerpos encarnados, donde cada sujeto, al reconocer al otro, participa en la construcción de un mundo compartido de significados y valores. Así, toda relación intersubjetiva refleja la corporalidad del sujeto, mostrando que el Ser-en-el-mundo es siempre una experiencia vivida y situada, en la que los cuerpos actúan y perciben en comunión con otros dentro de horizontes de sentido mutuo.

Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, p. 199).

Por tanto, la cultura no puede entenderse como un simple añadido a la coexistencia física o moral, sino como una dimensión inherente al modo en que los sujetos encarnados se relacionan con el mundo. Los actos humanos no se limitan a operar sobre los objetos, sino que los despliegan en su espesor *ontológico*, haciéndolos aparecer como portadores de sentido. Toda acción y toda formación social o cultural dependen de la manera en que la conciencia se da a sí misma en cada etapa histórica, atravesada por múltiples estratos de experiencia que sostienen los núcleos de la vida. En ese espesor pre-reflexivo se generan los significados que se expresan en el lenguaje y se sedimentan en la cultura.

4.4 Del escuchar y ser escuchado o viaje al mundo de los sordos en Oliver Sacks.

La obra *Veo una voz: un viaje al mundo de los sordos* (2016), de Oliver Sacks, constituye una exploración existencial y ontológica que nos aproxima a una realidad vital y, en cierto sentido, enigmática. El autor aborda la cuestión de la sordera revelando la necesidad de reconsiderar el signo, el cuerpo, la gestualidad y el lenguaje desde una perspectiva corporal e

intersubjetiva. Su estudio amplía el horizonte de comprensión del “otro”, en este caso la persona sorda, ya se trate de individuos sordomudos o de sujetos que presentan distintos grados de sordera, sea congénita o adquirida por factores clínicos diversos. Para Sacks, existe un mundo de sombras, silencios y discontinuidades expresivas en una población numerosa y, de algún modo, insuficientemente estudiada o comprendida desde el punto de vista lingüístico, especialmente en lo relativo a la formación del lenguaje en quienes nacen sin audición.

De ellos y sólo de ellos, será de los que nos ocupemos aquí, pues su situación y sus problemáticas son únicas. ¿Por qué? Tendemos a considerar la sordera, si alguna vez pensamos en ella, menos grave que la ceguera; tendemos a verla como un impedimento o un obstáculo, pero no la consideramos, ni mucho menos, tan terrible en un sentido radical (Sacks, 2016, p. 28).

¿Es la sordera simplemente un estadio de la acción humana, o representa más bien un modo particular de relación con la realidad que revela cómo la palabra y la comunicación no se reducen al acto verbal? Desde la perspectiva fenomenológica, la “voz” emerge como el resultado de una compleja red de movimientos corporales, a través de los cuales se materializa el espacio y se constituyen las experiencias compartidas. La comunicación se entiende así como un conjunto de sensaciones, ideas y afectos que descansan sobre el cuerpo como fenómeno biológico y viviente. En este sentido, el lenguaje de señas, utilizado principalmente por personas sordas, no es solo un sistema de signos, sino una manifestación de la intersubjetividad y la corporalidad, que ha sido incorporada al análisis científico y cultural como parte de la comprensión del mundo social y del conocimiento humano.

De ahí, que sólo es posible, comprender el campo del pensamiento que alberga la consciencia de un sordo-mudo, sólo si nos atrevemos a asomarnos al silencio invisible que se ha

construido alrededor de los millones de sordos en el mundo, como si se tratase de una realidad ajena al mundo y al conocimiento de algún modo, filosófico. Para Sacks (2016), “(...) lo visible y patente no era comparado con la indigencia interna, la indigencia de conocimiento y de pensamiento que podía entrañar una sordera prelingüística sino había comunicación ni medidas terapéuticas de ningún género” (p. 32).

Para Para Sacks, el lenguaje y el aprendizaje constituyen una suerte de arquitectura universal del pensamiento, moldeada por las lógicas propias de cada configuración social, cultural, política o económica. Las ciencias del pensamiento organizan el mundo conceptual mediante categorizaciones que, en ocasiones, poco se corresponden con la experiencia interna y vivencial de quienes padecen sordera, sea congénita o derivada de afecciones del aparato auditivo. Históricamente, un niño que nace sordo debe enfrentarse a estructuras formativas diseñadas, en su mayoría, por y para personas oyentes, lo que termina por limitar la posibilidad de captar plenamente el conjunto de su mundo experiencial.

El lenguaje y el pensamiento siempre son personales: lo que decimos nos expresa, igual que nuestro lenguaje interior. Por eso suele parecernos el lenguaje una efusión, una especie de transmisión espontánea del yo. No pensamos en principio que tenga que tener una estructura, una estructura de un tipo inmensamente complejo y preciso. No tenemos conciencia de esa estructura; no la vemos como vemos los tejidos, los órganos, la disposición arquitectónica de nuestro cuerpo (Sacks, 2016, p.65).

La palabra y el lenguaje inciden en la interpretación del mundo cuando se padece o se desarrolla la sordera. El sujeto sordo no es un actor ajeno a la realidad circundante; se expresa y comunica mediante la gestualidad, la seña, la mímica y la totalidad de su corporalidad, la cual se constituye también como un acto de comunicación universal, una modalidad propia de

verbalidad corporal. El reconocimiento de la otredad del “otro”, en este caso del “sordo”, exige considerar la realidad subyacente más allá de categorizaciones que, a priori, se asumen como leyes universales, pero que suelen ignorar la experiencia vital de quienes se comunican a través del lenguaje de señas. Para Sacks, la gestualidad se convierte en un nuevo campo expresivo, una matriz de pensamiento y un origen corporal del lenguaje que se reescribe en cada gesto desde la propia corporalidad.

La característica más sobresaliente del lenguaje de señas (la que lo diferencia de los demás lenguajes y de las demás actividades mentales) es su utilización lingüística única del espacio. La complejidad de este espacio lingüístico es absolutamente abrumadora para la vista «normal», que no puede percibir, y aún menos entender, la enorme complejidad de sus pautas espaciales (Sacks, 2016, p.71).

Para Sacks, el lenguaje comparte estructuras auditivas y corporales cuando se usa el lenguaje de señas, pues, de algún modo el sordo se planta entorno al espacio físico, cuando el sujeto usa sus manos, sus gestos y sus ademanes, está escribiendo y describiendo la realidad, lo cual significa que la espacialidad se amplía, que el lenguaje se posicione, se adentre y se constituya en la voz del pensamiento gestual. Los “hablantes” de señas son arquitectos que saben de antemano que lo íntimo, secreto y vital se puede comunicar abiertamente; de lo contrario, estaríamos frente a sujetos cubiertos por un velo de mutismo total. Esta conciencia del lenguaje como necesidad estructurante no es solo una metáfora, pues, cuando no se establece comunicación, especialmente desde una edad temprana, las consecuencias afectan múltiples dimensiones del ser humano. Como advierte Sacks (2016), “si no se establece comunicación, si el niño no tiene contacto con un diálogo y un lenguaje adecuados, se presentan todos los

problemas que describe Schlesinger, problemas que son a la vez lingüísticos, intelectuales, emotivos y culturales” (p. 88).

La identidad del sujeto que padece sordera constituye un salto de conciencia, un ir más allá de la simple descripción de los fenómenos, como lo rojo, lo verde, el árbol o el cielo tachonado de estrellas. Una vez expresados mediante el lenguaje de señas, estos elementos pasan a ocupar un doble plano, una doble mutualidad: la descriptiva y la gestual. Para Sacks, esto configura una identidad “orgánica”, radicalmente distinta, sugerente y llena de significado.

Toda acción interna del pensamiento contiene arquetipos del lenguaje, ya sean culturales o históricos, puesto que la identidad cultural posee sus propios rasgos interpretativos. Narrar un cuento, soñar, sentir o ver una película obliga a la persona sordo-muda a adoptar cierta postura, a tomar distancia de aquello que, de manera casi ritual, se presenta como un fenómeno plenamente identificado por el lenguaje oral y escrito. En tales circunstancias, ningún idioma puede considerarse preciso o exacto. No todo está dicho ni todo queda comprendido dentro de las categorías que las estructuras del entendimiento humano suelen asumir como reglas universales para todos los sujetos.

Basta observar a dos personas hablando por señas para darse cuenta de que la seña tiene una cualidad festiva, un estilo completamente diferente del que tiene el habla. Los que hablan por señas tienden a improvisar, a jugar con las señas, a incorporar todo su humor, su imaginación, su personalidad, de manera que hablar por señas no es simplemente manipular símbolos de acuerdo con normas gramaticales, sino que es, irremisiblemente, la voz del que hace señas; una voz a la que se asigna una fuerza especial porque se expresa, de modo muy inmediato, con el cuerpo. Podemos tener o imaginar un habla desencarnada, pero no podemos tener seña desencarnada. El que habla por señas expresa

continuamente cuando lo está haciendo, su cuerpo y su alma, su identidad humana única (Sacks, 2016, p. 89).

Por tanto, la gestualidad adquiere relevancia dentro de las estructuras del lenguaje, las cuales deben ampliarse y reconocerse desde el propio acto comunicativo entre individuos que se expresan desde sus nichos culturales particulares. La realidad se vuelve una llama de corporalidad, una simultaneidad lingüística y generadora de sentido. Después de toda descripción realizada mediante el lenguaje de señas, aquello que se describe se convierte en un fenómeno reflexivo, es decir, al atravesar los órganos de los sentidos, la cosa adquiere un carácter de *visualidad temporal*, una imagen corporal que se arraiga en lo icónico y se establece como materialidad concreta.

El lenguaje surge (biológicamente) de abajo, de la necesidad irreprimible que tiene el ser humano de pensar y comunicarse. Pero se genera también y se transmite (culturalmente) desde arriba, es una encarnación viva e indispensable de la historia, las visiones del mundo, las imágenes y las pasiones de un pueblo. La seña es para los sordos una adaptación única a otra forma sensorial; pero es también y al mismo tiempo la encarnación de su identidad personal y cultural (Sacks, 2016, p.90).

El surgimiento del sentido, o la intencionalidad del pensamiento que se expresa mediante la gestualidad corporal, plantea desde la fenomenología el problema de la proporción entre lo manifestado y lo que permanece latente. Un objeto descrito mediante el lenguaje de señas se revitaliza y, al mismo tiempo, revela cierto ámbito de ocultamiento. En este movimiento, el juego de lo causal adquiere relevancia. Los fenómenos presentan, de algún modo, una distancia con respecto a las descripciones propias del lenguaje gestual-verbal; la voz, el ritmo y, en cierta medida, la “escucha” permanecen al margen de la pura gestualidad y se orientan hacia lo que

Paul Ricoeur (1996) denomina “de la acción al agente”, donde toda proposición, en el horizonte del lenguaje, debe encontrar su resolución.

(...) al colocar el «nosotros» paradigmático en posición de complemento gramatical, la preposición sitúa al sí en la posición de principio; inversamente, calificando el principio por la dependencia de «nosotros», desplaza la noción de principio desde el plano físico hacia el plano ético (p. 121).

A través del estudio del lenguaje de señas, Oliver Sacks (2016), nos permitió explorar la voz y la comunicación desde una posición de apertura, narración y deconstrucción del lenguaje formal, mostrando que la palabra no se limita al discurso hablado. Por lo tanto, desde la perspectiva de Merleau-Ponty (1993), el lenguaje se entiende como un acto encarnado, donde la expresión verbal o gestual constituye una manifestación de la conciencia en interacción con el mundo. Así, el lenguaje de señas se presenta como un campo abierto y plural, en el que la fenomenología puede echar raíces y expandir el horizonte de comprensión de la experiencia humana. El lenguaje no se reduce a un único camino hacia la verdad; más bien, tanto la palabra hablada como la gestual son formas de comunicación y pensamiento que revelan la interconexión entre cuerpo, percepción y conciencia, mostrando que los planos del pensar y del expresarse trascienden lo estrictamente verbal y se sitúan en la experiencia vivida del Ser-en-el-mundo.

5. Conclusiones

Aunque al concluir este trabajo podríamos enumerar numerosos hallazgos, surgen interrogantes que abren nuevas líneas de investigación. En este sentido, es posible afirmar que la fenomenología del campo perceptivo y sensorial continúa ofreciendo vías para un análisis

profundo de la experiencia humana. En cuanto al cuerpo como campo de lo vivencial, su estudio nos permitió abordar fenómenos como la palabra, la ceguera, la sordera y los miembros fantasma, mostrando cómo la percepción y la conciencia se entrelazan con la corporeidad. La descripción fenomenológica, siguiendo a Merleau-Ponty, amplía los cauces de investigación al considerar la experiencia vivida como el núcleo del conocimiento, revelando realidades que aún permanecen abiertas, por ejemplo, en la comprensión del mundo de quienes padecen ceguera congénita o sordera de nacimiento. Estas experiencias nos recuerdan que la realidad no se limita a lo conceptual, sino que se constituye siempre a través del cuerpo y la percepción, ofreciendo nuevas perspectivas para futuros estudios. En tal sentido, podemos resaltar tres elementos a modo de conclusiones del presente trabajo:

- I. Todo fenómeno requiere del campo sensorial y perceptivo para poder ser experimentado, descrito y enunciado. La conciencia, desde la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty (1993), no es un mero receptor de información, sino un acto encarnado que se articula con la corporalidad; es a través del cuerpo que los objetos y eventos del mundo se manifiestan y adquieren sentido. Los conceptos y enunciados permiten a la conciencia organizar y comprender la realidad, pero esta comprensión siempre está mediada por la experiencia corporal y perceptiva. En este sentido, casos clínicos, como los de los *acromatópsicos* descritos por Oliver Sacks (2018), evidencian cómo la pérdida de la percepción del color transforma la vivencia del mundo, es decir, la realidad no desaparece, pero se altera su tonalidad, mostrando que lo verdadero no es solo lo que se conceptualiza, sino lo que se percibe y se encarna. La verdad, entonces, no

debe concebirse como dualidad entre lo perceptivo y lo conceptual, sino como un quiasmo que une percepción y pensamiento en una experiencia unificada del mundo, donde cuerpo y conciencia se sostienen mutuamente.

- II. En segundo lugar, el cuerpo necesita del mundo como vínculo existencial; no existe aisladamente, sino en relación con los objetos y los eventos que lo rodean. La manera en que el sujeto se sitúa frente a su entorno se articula a través de la espacialidad corporal, es decir, que la percepción y la acción no se dan de manera separada, sino como un entrelazamiento de lo interno y lo externo, de lo vivido y lo percibido. La motricidad corporal constituye no solo el medio por el cual interactuamos con el mundo, sino el sustrato mismo de nuestra experiencia y comportamiento. Cuando el cuerpo sufre una lesión, como muestran los casos estudiados por Oliver Sacks en *Con una sola pierna* (1998), esta relación se ve profundamente alterada, es decir, la percepción del espacio, de los objetos y de uno mismo se fragmenta, y el sujeto se enfrenta a la dificultad de coordinar la acción con la intención. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty (1993), estas experiencias evidencian que la corporalidad no es un simple instrumento, sino el medio por el cual el mundo se hace presente; un cuerpo lesionado nos revela cómo la percepción, la acción y la conciencia son inseparables. La relación entre sujeto y mundo sigue siendo recíproca, pero se tensiona; los objetos adquieren sentido a través del contacto corporal y la imaginación, mientras que la conciencia del mundo se transforma en un proceso de reconstitución perceptiva. Así, sin un

lugar no habría espacio vivido, y sin un proceso perceptivo activo no podría darse la contemplación que conduce a la toma de conciencia del mundo y de sí mismo.

- III. Para concluir, podemos afirmar que el lenguaje puede comprenderse como la manifestación encarnada de la experiencia corporal, un medio por el cual el sujeto se relaciona con el mundo y hace presente la realidad. Según Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción* (1993), la palabra no es solo un signo abstracto, sino una dimensión vivida que integra percepción, acción y pensamiento. En este sentido, los gestos, la motricidad y la sensibilidad no son accesorios del lenguaje, sino su núcleo constitutivo. De este modo, logramos comprender que los casos de sordera documentados por Oliver Sacks en *Veo una voz* (2016) muestran cómo la lengua de señas permite a los individuos construir sentido a través de la corporalidad, haciendo evidente que la comunicación no depende únicamente de la voz o del símbolo, sino del cuerpo que percibe y actúa. Así, la palabra y el gesto se entrelazan, revelando que comprender y expresarse es siempre un acto encarnado, donde percepción, acción y mundo vivido forman una unidad inseparable.

Referencias Bibliográficas

- Anton Mlinar, I. (2014). Phenomenology and Neurosciences: Interaction and Misunderstandings. *Agora. Papeles De Filosofía*, 34(1), 223-236.
<https://doi.org/10.15304/ag.34.1.1373>
- Cuartas Restrepo, J. M. (junio, 2011). Merleau-Ponty: «carne de mundo» y «experiencia del otro». *Revista Filosofía UIS*, 10(1), 191–205.
<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/2627>
- Descartes, R. (2020). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*.
<https://ww2.ebookelo.com/ebook/2586/discurso-del-metodo---meditaciones-metafisicas>
- Escribano, X. (2011). La ruptura con el objetivismo en Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty. *Convivium*, (24), 119-138.
<https://www.raco.cat/index.php/convivium/article/viewFile/248263/332376>
- Fernández Colón, G. (2011). Fenomenología y neurociencia. *Un dialogo con las tradiciones espirituales de oriente y occidente*. Traditions: Universidad de Carabobo, 75-95.
https://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num7/art3.pdf
- Guillermo, F. (2019). Configuración de identidad en la narrativa del cuerpo vivido. *En revista Encuentros, Universidad Autónoma del Caribe*. Vol. 17- 01 de enero-junio.
<http://dx.doi.org/10.15665/encuent.v17i01.1630>
- Husserl, E. (2004). *Meditaciones cartesianas*. <https://annas-archive.org/md5/38646828b08f20ef6b0a340202a9249e>
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. <https://annas-archive.org/md5/dfc4ec03fb0ba920bb498f59db2c83b0>
- Lefort, C. (Ed.). (2015). *La prosa del mundo*. Trad. Francisco. Pérez Gutiérrez. Editorial Trotta.

- López Sáenz, M. C. (2010). Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir. *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 89–124.
<https://doi.org/10.5944/rif.2.2010.5575>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Editorial Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Seguido de *Notas de Trabajo*. Trad. Consigli, Estela y Capdevielle, Bernard. Editorial Nueva Visión.
- Ramírez Teodoro, Mario. (2013). *La Filosofía del Quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, P. (1996). *Si mismo como otro*. Agustín Neira Calvo, Trad. Editorial Siglo Veintiuno.
<https://annas-archive.org/md5/c2c46b445ff7bebb2bcd528f0fee1826>
- Sacks, Oliver. (2018). *La isla de los ciegos al color y la isla de las cicas*. <https://annas-archive.org/md5/420c505497ba29dc85605995bb352a62>
- Sacks, Oliver. (1998). *Con una sola pierna*. <https://annas-archive.org/md5/70132f2f9fd0c6eaeac49d420c8fa25f>
- Sacks, Oliver. (2016). *Veo una voz. Viaje al mundo de los sordos*. <https://annas-archive.org/md5/c391446b597f3335c00e18bef127d1b9>
- Villamil Pineda, M. Ángel. (2015). Fenomenología del cuerpo humano. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 26(92), 7-26. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2005.0092.01>
- Wittgenstein, L. (2014). *Tractatus logico-philosophicus*. <https://annas-archive.org/md5/62c642ff09ae6f78edbf5ae7b1c61e48>