



Maestría en Psicología Cognitiva y Aprendizaje (FLACSO-UAM)

TESIS FINAL

**Interacción e intercambio en la construcción del esquema corporal infantil. Una aproximación fenomenológica al proceso de diferenciación yo-otro**

Maestranda: Prof. Jesica Buffone

Director: Dr. José Antonio Castorina

Co-Directora: Dra. Silvia Español

Cohorte 2013

*Abrir puertas. Dejar atrás formas anquilosadas de mirar el mundo. Descubrir abismos, huecos, el desasosiego. Buscar respuestas que llevan a preguntas aún más hipnóticas, que nos obligan a movernos, a sacudirnos y a desprendernos de la situación que nos traspasa. Indagar desde quienes ven el cruce de muchas posibilidades y te paran frente a ellas, con la libertad de hurgar y de explorar nuevos derroteros, haciéndote redescubrir la relación carnal que todo investigador establece con el universo que lo ocupa. Quienes hacen esa tarea, abren mundos e inauguran en los otros nuevas formas de construirse. Muchas gracias, Tono y Silvia, por haber desplegado frente a mi la complejidad de nuevos horizontes.*

*Gracias infinitas a mis amores, Pablo y Ulises, por iluminar el mundo que habito. Por su tiempo, por su dedicación, por su amor incondicional.*

## **Contenido**

Resumen .....	5
Introducción .....	6

### **Capítulo 1. Merleau-Ponty como y el reintegro de la infancia al mundo de la vida. El sujeto fenomenológico fundamento de su propuesta metodológica**

Introducción.....	9
Estar en el mundo como punto de partida para la observación .....	10
El sujeto en todas sus dimensiones: el holismo metodológico .....	14
Lo fenomenal y el individuo en situación .....	16
El cuerpo como obra de arte: el estilo como deriva del método holístico.....	17
Conclusión.....	19

### **Capítulo 2. La construcción del esquema corporal infantil desde una perspectiva merleau-pontyana. La propiocepción como fundamento del *accouplement* fenomenológico**

Introducción.....	24
El esquema corporal como constructo complejo .....	25
El esquema corporal en la teoría de Maurice Merleau-Ponty: sistema de equivalencias y simbólica general del mundo.....	28
La propiocepción: el comienzo de la organización corporal.....	33
Parificación ( <i>accouplement</i> ) e imaginación: las dinámicas inherentes a la organización del esquema corporal .....	39
Conclusión.....	44

**Capítulo 3. “Ir hacia” desde los otros. La apropiación de la noción de arco intencional en Merleau-Ponty**

Introducción.....	47
La aparición de la noción de arco intencional.....	48
La explicación del caso Schneider a partir del arco intencional. ....	51
La infancia en Merleau-Ponty y la construcción del “ir hacia” desde los otros .....	58
El esquema corporal como punto de partida. Un paso hacia el descubrimiento del otro a partir de mi cuerpo. ....	61
El proceso de construcción de mi yo en el mundo. ....	63
La acción como aproximación y descubrimiento del otro. ....	64
El arco intencional, un constructo teórico para repensar la primera infancia .....	67
Conclusión.....	70

**Capítulo 4. La unidad del tiempo como el asiento de mi encuentro con el mundo. Un diálogo entre la fenomenología merleau-pontyana y la perspectiva de segunda persona**

Introducción.....	73
La perspectiva de segunda persona: cuerpo y tiempo como el lugar de encuentro con los otros .....	74
Merleau-Ponty y el descubrimiento de los otros en el mundo: el campo fenomenal como sincronía de campos temporales .....	85
El estilo y el mundo de la expresión: el ámbito del encuentro con los otros. ....	86
Los objetos culturales como evocación de las conductas habituales: la organización del tiempo fenomenológico.....	93
Conclusión.....	97

**Palabras finales** ..... 100

**Referencias** ..... 104

## Resumen

La teoría corporal de la percepción elaborada por Maurice Merleau-Ponty nos invita a pensar en un cuerpo en situación, organizado a partir de los lazos intersubjetivos que lo traspasan y permeable a un medio que lo interroga constantemente. En este trabajo se explorará la construcción del esquema corporal en la primera infancia, poniendo el eje en dos conceptos centrales trabajados por el autor: el arco intencional y el *accouplement* o emparejamiento corporal. El primero, refiere a los lazos que el sujeto tiende con los otros y con las cosas, mientras que el segundo nombra la dinámica a partir de la cual “tomamos” las conductas de los otros integrándolas a nuestro esquema motriz como hábitos perceptivos. Por último, la propuesta merleau-pontyana se pondrá en diálogo con la llamada *perspectiva de segunda persona*, para así dilucidar los aportes que la primera puede realizar en el esclarecimiento de la dimensión temporal propia de esta última. Asimismo, la dimensión metodológica que se desprende de la teoría elaborada por el fenomenólogo francés, se mantendrá en el horizonte de la discusión como una pregunta viva que nos exhorta a repensar nuestro lugar en el seno de la investigación misma.

## **Interacción e intercambio en la construcción del esquema corporal infantil. Una aproximación fenomenológica al proceso de diferenciación yo-otro**

### **Introducción**

“Cézanne decía que se debe poder pintar el olor de los árboles”, afirmaba Merleau-Ponty (2002) en sus conferencias sobre el mundo de la percepción. Las cosas poseen una atmósfera expresiva (una atmósfera “moral”, dirá el fenomenólogo francés) que nos invoca conductas, situaciones, épocas o sucesos, y es el artista quien captura en sus obras ese halo de significaciones que, como un aroma que se desprende de su origen para seguir por otros derroteros, rodea aquello que percibimos. En un mundo en el que todo cuenta, en el que todo se abre como una significación siempre latente y escurridiza, las cosas dejarán de ser simples objetos para ser agentes que interrogan, subvierten y estremecen nuestra existencia que se hace eco del entorno que sale a su encuentro.

A partir de su teoría corporal de la percepción, Maurice Merleau-Ponty nos ha arrojado no solamente frente a las cosas mismas, sino que nos ha vuelto parte de ellas. Su filosofía nos pone en contacto con un mundo vivo, que se hace carne y vibra en cada uno de nosotros, como la conmoción misma de una existencia que es imposible de ignorar. Desde la teoría corporal de la percepción merleau-pontyana, el sujeto que observa el mundo no es más un “sujeto descarnado” (Merleau-Ponty, 2002, p. 23) sino más bien un sujeto inmerso en un medio que le resulta familiar. Somos sujetos con particularidades corporales a partir de las cuales se determinará la manera en la que reanudo las significaciones que, en estado de latencia, anidan en un suelo que me es habitual. El sujeto no será más un espíritu y un cuerpo, sino más bien “un espíritu con un cuerpo”, que será el medio de acceso a todo lo que nos rodea. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty da cuenta de la construcción de nuestro *estar-en-el-mundo*, de nuestro cuerpo como un esquema libidinal e intersubjetivo que traba con su medio una relación no solamente perceptiva, sino también expresiva. Desde aquí nos habla de la infancia, de la génesis de este “estar arrojados”, como un reducto que hay que resguardar y, sobre todas las cosas, comprender desde sus particularidades mismas.

Hablar sobre la infancia en la obra de Maurice Merleau-Ponty nos impone deslizarnos sobre terrenos muy diversos, sumirnos en los claroscuros de una imagen que no siempre es acabada y cuya complejidad y riqueza la torna un pivote para comprender

gran parte de su teoría. ¿De qué hablamos cuándo hablamos de infancia en la obra de este fenomenólogo francés? Algunas veces, hará referencia a un período del desarrollo de un sujeto cuyas determinaciones darán forma a la manera en que se arroje y resignifique el mundo. Otras, el niño es una imagen metafórica, cuasi poética y con connotaciones éticas que ilustra la serenidad de la vida en la que los otros se nos aparecen como cristales, como sujetos transparentes y accesibles por el solo medio de nuestra voluntad. De esta forma, una aproximación a la infancia desde esta perspectiva requiere reconstruir no solamente los procesos que describe el filósofo como constitutivos del sujeto de la percepción, sino que también nos exige dar cuenta del significado que los mismos poseen en el marco de una filosofía corporal que tiene al niño como imagen metafórica de la actitud fenomenológica.

Asimismo, el cuerpo es para Merleau-Ponty, el origen de todos los espacios expresivos, el lugar donde todo aquello que nos rodea tendrá una significación; es el reducto donde confluyen y se sedimentan los hábitos de una cultura, maneras de significar nuestro entorno, formas de relacionarnos con los otros. El cuerpo determina, en definitiva, la forma en la que un sujeto se arroja al mundo para darle un nuevo sentido, el espacio que le dará forma y significación a nuestra manera de relacionarnos con los otros. Por esa razón, la corporalidad será entendida por Merleau-Ponty como un esquema ligado a todos los dominios sensoriales y abierto a un entorno que lo resignifica en el acto mismo de la percepción. Explorar la génesis de nuestra relación con las cosas y con los otros, podrá echar luz sobre la forma en la que percibimos y dotamos de sentido el mundo que nos rodea, haciendo de esta dinámica un acto mismo de expresión.

El objetivo general de este trabajo es no solamente ampliar los estudios de la fenomenología merleau-pontyana, sino también analizar otros aspectos del proceso de construcción del yo y del mundo circundante a partir de un cruce interdisciplinario con la denominada *perspectiva de segunda persona*. Se analizarán no solamente los procesos a partir de los cuales se construye el esquema corporal infantil desde la filosofía merleau-pontyana, sino que también se explicará, desde su teoría corporal de la percepción, la irrupción del mundo de la expresión en la dinámica de construcción del yo y de los otros.

El presente trabajo está compuesto por cuatro artículos, dos de los cuales han sido publicados en dos reconocidas revistas de Filosofía, *Diánoia* y *Areté*<sup>1</sup>. En primer lugar, se realizará una introducción de las particularidades que una aproximación fenomenológica aporta al problema de la construcción del cuerpo propio, analizando la resignificación que Merleau-Ponty realiza de conceptos de la *Gestalt*, como por ejemplo, la noción de campo perceptivo. En segundo lugar, se llevará a cabo un análisis de la apropiación que el filósofo Maurice Merleau-Ponty realiza del concepto de esquema corporal, para así dilucidar las implicancias que el mismo posee en la descripción que elabora de la construcción del cuerpo propio en la primera infancia. Teniendo en cuenta que el reconocimiento del otro y de mí mismo como una individualidad disociada del entorno es un proceso que se desarrolla durante los primeros meses de vida del bebé, se explorará el rol que la impregnación postural, la propiocepción y la imaginación, poseen en la construcción del esquema corporal en el comienzo de la vida del niño. En tercer lugar, se analizará la génesis de la función llamada arco intencional en la infancia, asumiéndola como un proceso de paulatino desarrollo y analizando los procesos intermedios (como la constitución del yo y la aparición del mundo de los objetos) que colaboran en su definición. Asimismo, se intentará demostrar que el concepto de arco intencional, aunque escasamente desarrollado por Merleau-Ponty, conlleva consecuencias que impregnan y sostienen gran parte de su teoría perceptual. Esclarecer la trama conceptual que lo sostiene, podrá echar luz no solamente sobre la génesis de la percepción al interior de su teoría, sino que también aportará herramientas valiosas para dar cuenta de los inicios de la constitución del cuerpo habitual en la niñez. Por último, se establecerá un diálogo entre la llamada *perspectiva de segunda persona* y la resignificación merleau-pontyana de la percepción en términos de expresión, de manera tal que el reconocimiento del otro se de en el marco de un circuito corporal y temporal determinado, organizado a partir de nuestra relación con los otros y con las cosas.

---

<sup>1</sup> Los capítulos 2 y 3 conservan la estructura y la organización original con la que se han publicado en dichas revistas. Solo se ha adaptado su formato de acuerdo a los requerimientos de presentación de la tesis. Por esa razón, hay algunas menciones, citas o reconstrucciones conceptuales similares en ambos trabajos debido a que, si bien aparecen de forma consecutiva en la presente tesis de maestría, han sido enviados de forma individual a dos revistas académicas diferentes. En la medida en que ambos abarcan aspectos particulares de un mismo proceso (la organización del esquema corporal), algunas cuestiones generales inherentes a su comprensión han debido ser mencionadas en uno y otro caso.



## *Capítulo 1.*

### **Merleau-Ponty y el reintegro de la infancia al mundo de la vida. El sujeto fenomenológico como fundamento de su propuesta metodológica**

#### *1. Introducción*

El análisis que Merleau-Ponty realiza del rol que las ciencias humanas debieran tener en el mundo contemporáneo, resitúa en una nueva dimensión no solamente la praxis de las distintas disciplinas, sino también a los investigadores como sujetos actuantes en un mundo que es, a la vez, objeto distante y ámbito que los traspasa. La imagen de un investigador descarnado y separado de su objeto de estudio por un hiato que no sólo debía perpetrar sino también fortalecer, comienza a disolverse ante la descripción de un sujeto implicado por su medio, inmerso en él, en el que se hace carne y con el que irremediamente establece un intercambio. Redefinir al sujeto en el mundo implicó para Merleau-Ponty reconsiderar al mismo tiempo el rol y los puntos de partida del investigador en el seno de su análisis: si el sujeto está inmerso en la historia y se encuentra en un diálogo constante con el medio, el investigador también se verá inmerso en esa dinámica en el momento en que se enfrenta a su objeto de estudio. Esa complejidad se acrecienta, a su vez, cuando ese objeto es también un sujeto, un otro que se me escapa, cambiante, inasequible y complejo. Pensar en un sujeto separado del mundo del que forma parte, sería sólo una ficción metodológica que intenta desgarrar el tejido mismo de la existencia, describiendo a un sujeto fragmentado, roto. La riqueza de las ciencias humanas no se encontrará en el divorcio de quien las construye con respecto a ese mundo que intenta explicar; la filosofía tendrá sentido cuando se reencuentre nuevamente con ese ser en el mundo del que el positivismo ciego le hizo tomar distancia.

En *Psycho-sociologie de l'enfant* y *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, ambos cursos presentes en *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001), Merleau-Ponty analizará los puntos de partida metodológicos de la psicología infantil. La infancia, como una noción compleja que varía a lo largo de la

historia, requiere desde su propia definición una aproximación que contemple su situacionalidad y especificidad.

En el presente capítulo, se analizará cómo es entendida por el fenomenólogo la relación del sujeto con su entorno, ahondando en los antecedentes en los que se apoyan algunas de las nociones más relevantes de su teoría de la percepción. De esta forma, se intentará comprender la apropiación que el filósofo francés realiza de algunos conceptos centrales provenientes de la *Gestalt* y de la psicología del desarrollo. Analizar los puntos de partida y los antecedentes de las estrategias metodológicas que el autor despliega, permitirá no sólo relevar los fundamentos fenomenológicos de la investigación, sino también comprender integralmente su concepción de la subjetividad. En la medida en que sus esfuerzos metodológicos por describir la actitud investigativa del psicólogo o del filósofo se asientan sobre su concepción de nuestro estar en el mundo, Merleau-Ponty nos ofrece una nueva forma de comprender a los sujetos, siendo su propuesta metodológica y su concepción de la subjetividad dos aspectos inescindibles en el marco de su filosofía. Desde sus disquisiciones metodológicas, hacer filosofía solo tendrá sentido si tiene como horizonte el mundo de la vida y la originalidad que le es propia.

## 2. *Estar en el mundo como punto de partida para la observación*

El *Prólogo* de la *Fenomenología de la Percepción* (1984) nos pone frente a un nuevo enfoque de la investigación fenomenológica: la facticidad del hombre y del mundo son la puerta de entrada a su comprensión, la cual tendrá lugar para Merleau-Ponty dentro de la existencia misma. Para el filósofo, la ciencia se deriva del mundo de la vida y nace de él; “el mundo es lo que percibimos” (Merleau-Ponty, 1984, p.9), por lo que si se quiere pensar rigurosamente el mundo de la ciencia, sostiene Merleau-Ponty, tendremos “que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es su expresión segunda” (Merleau-Ponty, 1984, p.8). Sin embargo, la única manera que tenemos de advertir nuestro enraizamiento con el mundo es suspender la “complicidad” que guardamos con él y rescatar la originalidad de nuestro contacto con las cosas y con los otros.

En *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (2000), Merleau-Ponty analizará el desarrollo que Husserl<sup>2</sup> realiza en torno a la crisis de las ciencias humanas a comienzos del siglo XX, profundizando y llevando aún más lejos la comparación que el filósofo alemán realizara entre psicología y fenomenología. En este ensayo, Merleau-Ponty desplegará los mecanismos e implicancias del método fenomenológico, haciendo de la historia personal y del sentido que la misma le imprime al mundo, la manera de aproximarnos a él. La crisis de las ciencias humanas que Merleau-Ponty analiza en esta obra era, ante todo, una crisis de fundamentos que se expresaba en la ignorancia de “la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales, históricas exteriores” en la producción misma del conocimiento. En medio de esta crisis, la filosofía había perdido toda justificación, separándose de su objeto de estudio y tendiendo, sobre todo, hacia una actitud irracional desligada de aquello a lo que hacía referencia: la falta de fundamentos de las ciencias humanas, tal como había adelantado Husserl, hacía imposible pensar en el progreso de las mismas o, al menos, las convertía en disciplinas estériles con escaso poder explicativo. Por lo tanto, era necesario mostrar la posibilidad de su desarrollo y, con ello, evidenciar el rol que la filosofía tenía en medio de ese proceso. Merleau-Ponty sostiene que, aunque el filósofo crea que cuando piensa o formula alguna afirmación expresa “el contacto mudo de su pensamiento con su pensamiento” sin ligazón alguna con las circunstancias, está, sin embargo, “condicionado por las causas fisiológicas, psicológicas, sociales e históricas” (Merleau-Ponty, 2000, p. 57). Esta disociación entre condiciones materiales y producción científica convirtió al pensamiento filosófico en un producto “sin valor intrínseco”: lo que para el crítico era un fenómeno residual, para el filósofo tenía que ver con la situacionalidad de su pensamiento<sup>3</sup>. Por esa razón, Husserl intentará trazar un camino entre el psicologismo y el logicismo, tratando de transformar el condicionamiento padecido en condicionamiento consciente. El filósofo no debe pensar como un sujeto con un espacio y un tiempo en una sociedad determinada, sino que debe suspender momentáneamente las afirmaciones o significados con las que refiere a las cosas de su entorno. Sin embargo, suspender no implica negar “el lazo que nos une al mundo

---

<sup>2</sup> Ver Husserl, E. (2009). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (trad. Julia Iribarne). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

<sup>3</sup> Al respecto, Bourdieu afirmó: “Quienes quieran creen en el milagro del pensamiento “puro” deberán resignarse a admitir que el amor a la verdad o a la virtud, como cualquier otra disposición del ánimo, es esencialmente tributario de las condiciones en las que se ha formado, es decir, de una posición y de una trayectoria sociales” (Bourdieu, 1999, p.12).

psíquico, social y cultural”, sino que “se trata por el contrario de verlo, de tomar conciencia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 59). La reducción fenomenológica husserliana pretende revelar la “tesis del mundo” que sostiene y fundamenta cada uno de nuestros pensamientos; es planteada como una ruptura entre nuestro pensamiento y nuestra situación física o social individual. Por lo tanto, para Merleau-Ponty, lo propio del filósofo será “considerar su propia vida en lo que ella tiene de individual, de temporal, de condicionado, como una vida posible entre muchas otras” (Merleau-Ponty, 2000, p. 59). Para Husserl, nunca podemos escaparnos de la temporalidad pero sí vivenciarla de diferente manera: el tiempo puede ser vivido de manera “pasiva”, esto es, inmersos en la corriente temporal “sufriéndola” como actores pasivos o, en cambio, recuperarla y colaborar con su desarrollo. Por ello, para Merleau-Ponty, en la propuesta husserliana “hay una profundización de la temporalidad, no hay una superación de la temporalidad” (Merleau-Ponty, 2000, p. 60).

De esta forma, partiendo del desarrollo realizado por Husserl, habría para el fenomenólogo francés una suerte de “positivismo fenomenológico”, en la medida en que el fundamento de la racionalidad no será encontrado en nada previo a los hechos. El filósofo, para Merleau-Ponty, “está siempre situado e individuado, y es por ello que tiene necesidad de un diálogo; la manera más segura para él de traspasar sus límites es entrar en comunicación con las otras situaciones” (Merleau-Ponty, 2000, p. 62). La fenomenología conciliará para Merleau-Ponty la interioridad y la exterioridad del sujeto, como ámbitos necesarios para el desarrollo de la filosofía y de todas las ciencias humanas. La fenomenología apunta a una recuperación de la experiencia concreta “tal como se presenta en la historia”, buscando en ese desarrollo un sentido que explique el encadenamiento de los eventos. Merleau-Ponty sostiene que, para hacerle frente a esta doble exigencia de interioridad y exterioridad del conocimiento, Husserl deberá descubrir un conocimiento deductivo o empírico, un tipo de conocimiento que sea a la vez “no conceptual, que no se deshaga de los hechos, y que sea sin embargo filosófico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 66). Esta “emergencia de la verdad a través del evento psicológico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 66) es lo que Husserl va a llamar “intuición de las esencias” (*Wesensschau*). La visión de las esencias refiere a la explicitación del sentido o de las esencias hacia las cuales la conciencia está orientada, por lo cual no refiere a alguna capacidad suprasensible o ajena a nuestra experiencia. “Es por esta visión de las esencias”, continúa Merleau-Ponty, “que Husserl trata de encontrar un

camino entre psicologismo y logicismo, y de provocar una reforma de la psicología” (Merleau-Ponty, 2000, p. 68). La intuición de las esencias es ella misma experiencia vivida y, por tanto, un conocimiento concreto. En este proceso, no obtengo sólo un hecho contingente, sino también una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional, por lo que el conocimiento que obtengo me pone en contacto con un conocimiento que es válido para todos y que no me ciñe a mi vida individual. Para Merleau-Ponty, la reducción fenomenológica no es un simple retorno al sujeto psicológico, sino más bien un desvío hacia las esencias que la trascienden. La reducción es poner en suspenso “todas las afirmaciones espontáneas en las cuales yo vivo”, para así poder hacerlas explícitas. En esta reducción (que nunca podré realizar por completo) intento hacer explícitas “en mi mismo esta fuente pura de todas las significaciones que constituyen alrededor mío el mundo y que constituyen mi yo empírico” (Merleau-Ponty, 2000, p. 70).

Por otra parte, en algunos de los escritos recopilados en *Signos* (1964) como *El filósofo y la sociología* o *De Mauss a Claude Lévy-Strauss*, Merleau-Ponty tomará la etnografía y la sociología como disciplinas que han conducido a los investigadores a mirar el mundo de otra manera: cuando el objeto a indagar es otro diferente a nosotros mismos, debemos transformar nuestra manera de pensar y, de esta manera, nos transformamos en ese proceso. Por esa razón, en *El filósofo y la sociología*, Merleau-Ponty remarca la necesidad de recuperar en el análisis sociológico la experiencia, no sólo personal, sino la que se percibe a través de la acción de los demás hombres en el mundo. Las “ecuaciones de un sociólogo”, sostiene Merleau-Ponty, comienzan a ser representativas de lo social cuando las correlaciones que identifica se articulan entre sí reportando una visión única de la sociedad, la cual se convierte en lo que Merleau-Ponty llamará *institución*, en el “principio clandestino de todo el funcionamiento de lo manifiesto” (Merleau-Ponty, 1964, p.122). En este ensayo, Merleau-Ponty comienza derribando algunos mitos en torno a la labor de la filosofía y del conocimiento científico, el cual ha sido caracterizado históricamente como un saber omnipotente, que se puede obtener a partir de la mera observación y recopilación de datos. Asimismo, la filosofía era considerada como un saber producido y utilizado por “un espíritu absolutamente desligado” de las condiciones materiales en las que vivía. Este “rigorismo” es para el filósofo fuente de cierto “oscurantismo” académico que separa estrictamente hechos e ideas, confinándolos a dominios disciplinares diferentes. La

“inducción baconiana” propia del sabio que idealiza los hechos que son objeto de su estudio, implica una disociación del sujeto respecto de su experiencia, desconociendo que esta última es la fuente de todo conocimiento significativo. De esta forma, así como la sociología revela que el filósofo está permeado y atravesado por la situación en la que vive, la fenomenología pone de relieve que no existe un observador absoluto y que, por lo tanto, el sociólogo no puede “ontologizar” la investigación científica. Al respecto, Merleau-Ponty sostiene:

El objetivismo olvida esa otra evidencia de que no podemos dilatar nuestra experiencia de las relaciones sociales y formar la idea de las verdaderas relaciones sociales más que por analogía o por contraste con las que nosotros hemos vivido, en una palabra, por una variación imaginaria de estas, desde el punto de vista de la cual, sin duda, recibirán un significado nuevo. (Merleau-Ponty, 1964, p.121)

Así, para entender la infancia debemos comprenderla en el medio donde se desarrolla y sin el cual no podremos asir el sentido de determinadas acciones. La exigencia merleau-pontyana de comprender al niño sin “cristalizarlo”, sin asumirlo desde un punto de vista esencialista, se corresponde con el análisis que realiza en estas obras del rol del investigador en relación con el objeto de estudio que intenta comprender: para entender un fenómeno que nos es ajeno, el investigador debe evidenciar sus propios presupuestos, analizarlos y ponerlos en relación con un sujeto que, al igual que él, está inmerso en un mundo y se encuentra permeado por él.

### *3. El sujeto en todas sus dimensiones: el holismo metodológico*

*La estructura del comportamiento* (1976) ocupa un lugar inaugural en lo relativo a la metodología de análisis utilizada dentro de la obra de Maurice Merleau-Ponty. En el análisis que García Canclini (1973) realiza de la metodología desplegada a lo largo de sus obras, dicha obra tiene como objetivo elaborar una filosofía estructural en clara oposición con la teoría del acto reflejo, el conductismo, la Gestalt y el psicoanálisis. En *La estructura del comportamiento* (1976), Merleau-Ponty buscará una metodología que

lo acerque a la comprensión de la conducta humana considerada como un fenómeno complejo que debe ser cotejado de manera integral evitando el aislamiento de sus diferentes manifestaciones y considerando, asimismo, la facticidad como un elemento condicionante del comportamiento (García Canclini, 1971).

En *La estructura del comportamiento* (1976), Merleau-Ponty sostiene que "una ola tiene individualidad sólo para el hombre que la mira y la ve avanzar hacia él; pero en el mar no hay más que el sucesivo elevarse de las partes agua" (Merleau-Ponty, 1976, p.24). Esta imagen que utiliza Merleau-Ponty refiere a la actitud analítica que tiende a aislar a los fenómenos para su explicación, ignorando de esta manera su interconexión con otros hechos y su integración en el curso de una misma experiencia. Esta actitud metodológica corresponde a la propuesta desarrollada por Kurt Goldstein (cuya obra será analizada por Merleau-Ponty en varias ocasiones) en *The Organism. A holistic approach to biology derived from pathological data in man* (1939), donde el autor desarrolla a partir del análisis de casos un enfoque holístico que permite analizar las deficiencias neurológicas como conectadas a un curso complejo de fenómenos. Este enfoque investigativo será tomado por Merleau-Ponty no solamente para dar cuenta del caso Schneider (el paciente estudiado por Goldstein desde esta mirada metodológica), sino también como una forma de analizar la subjetividad, considerada como un constructo comprensible desde las distintas dimensiones que la atraviesan. El síntoma será para Goldstein una respuesta que el organismo da a determinadas exigencias del medio, por lo cual no debe ser cotejado de manera aislada. En el prólogo tardío a esta obra, Oliver Sacks (1995) da cuenta del carácter holístico de los análisis realizados por el neurólogo: a la hora de analizar a un paciente, no sólo se deberá considerar su desempeño frente a determinadas tareas, sino también la forma en la que el mismo se dirige a sí mismo y a los demás. Este método holístico considera la relación sujeto-objeto como una parte de lo que él denomina "esfera de inmediatez", cuyas leyes deben ser desentrañadas. El caso Schneider (Merleau-Ponty, 1984 y 1976) será el ejemplo paradigmático de la aplicación del método holístico a partir del cual se analizarán distintos aspectos de la existencia de un individuo con lesiones en su cerebro para así comprender, desde un análisis integral, la significación del síntoma como portador de un sentido.

La necesidad de un enfoque holístico como el de Goldstein responde a un concepción gradual e integradora del desarrollo humano según la cual todos los eventos

encontrarán su fundamento de posibilidad y existencia en las etapas anteriores. En *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001), las fases del desarrollo que Merleau-Ponty identifica durante la primera infancia son presentadas como movimientos dialécticos de integración en donde las etapas precedentes son incluidas y subsumidas por las etapas posteriores, por lo que cada nuevo orden incluye al anterior. Ningún evento vital presupone una ruptura o un salto con respecto al anterior, sino que se desarrolla en el seno de un mismo sujeto cuyas experiencias están conectadas entre sí.

#### 4. *Lo fenomenal y el individuo en situación*

En el curso *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (2001) presente en los cursos de la Sorbonne, Merleau-Ponty brindará una reconstrucción del campo de acción de un sujeto en miras a definir lo que él entiende como “lo fenomenal”. Para ello, el fenomenólogo francés tomará la distinción elaborada por Koffka (1936) entre “entorno geográfico” (que son las causas y las condiciones del comportamiento) y el “entorno del comportamiento”, o sea, el objeto al que apunta una conducta determinada. El primero define el conjunto de “realidades efectivas en las que el individuo se mueve”; en cambio, el segundo refiere a “el conjunto de realidades en las cuales el individuo se cree mover” (Merleau-Ponty, 2001, p. 430). Esta tipificación de la experiencia que realiza Koffka, es tomada por Merleau-Ponty para poner de relieve que no existe algo así como un espacio objetivo en el cual un mismo estímulo es recibido por todos de igual manera. Entre el estímulo y la reacción, se debe interponer el entorno del comportamiento que define al individuo y que determinará, a su vez, las distinciones que el sujeto realice en el entorno geográfico.

La crítica que Koffka realiza en torno a la atribución a las cosas de características que corresponden a la actividad que realizamos con ellas, será de suma importancia en la construcción de lo que Merleau-Ponty entiende como “lo fenomenal”. La percepción, entonces, “no es el transporte de las propiedades de las cosas en mi” (Merleau-Ponty, 2001, p.435), sino que los gestos que realizo en el mundo delinearán objetos en miras a los cuales actúo debido a su estructura y a su significación. Merleau-Ponty sostiene que entre el estímulo y la respuesta “se intercala un campo de comportamiento en el cual los vectores se organizan y toman un sentido” (Merleau-Ponty, 2001, p. 435). El valor que



los fenómenos tomarán para el sujeto será en función de cierta organización espacial llamada “función transversal”, determinada por la “distribución de las partes del todo en función de las exigencias de todo”. De esta forma, Merleau-Ponty equipara el entorno de comportamiento a lo que en su teoría fenomenológica llamará *situación*, es decir “los estímulos en tanto que ellos forman una constelación, en tanto que ellos se organizan y toman un sentido” (Merleau-Ponty, 2001, p. 436). De esta forma, la psicología de Koffka que Merleau-Ponty tomará para la construcción de su filosofía de la percepción, hará hincapié en el rol creativo del sujeto en la percepción del mundo; lo fenomenal no será otra cosa que lo que el sujeto “hace aparecer” en su entorno. La fenomenología, entonces, es para este autor el estudio de la experiencia vivida, una descripción ingenua del mundo que habitamos, “de lo que está y no está en la cosa”.

Por otra parte, la noción desarrollada por Koffka de campo psicológico (*psychological field*) como campo de fuerzas, reaparece en *Fenomenología de la percepción* (1984) para dar cuenta de la relación del cuerpo frente a un mundo que lo interroga: el espacio concebido como campo de fuerzas, el cual se estructura de acuerdo con la intensidad de los estímulos que me interrogan, será en la filosofía de la percepción merleau-pontyana la dinámica que estructurará mi propio cuerpo frente al mundo. Esta definición de campo será de suma importancia para Merleau-Ponty, la cual vendrá a dar cuenta del dinamismo del esquema corporal, característica que es descrita como cierta “postura en vistas a una cierta tarea actual o posible” (Merleau-Ponty, 1984, p. 117). Frente al dolor, todo mi cuerpo se polariza hacia ese sector padeciente, mientras que el resto del cuerpo lo sigue como si fuera “una cola de cometa”. La espacialidad del cuerpo propio (entendiendo aquí “espacialidad” como cierta relación que establezco con el entorno desde mis sensaciones propioceptivas) es una espacialidad de situación, a diferencia de los objetos que poseen una espacialidad de posición.

##### 5. *El cuerpo como obra de arte: el estilo como deriva del método holístico*

Concebir el cuerpo como enraizado en su entorno, como unidad significativa que debe ser cotejada en todas sus dimensiones, ha suscitado un cambio en la mirada que el investigador lanza sobre la corporalidad. Para Merleau-Ponty, no debemos realizar meramente un análisis fisiológico del cuerpo para analizar su construcción como

aparato perceptivo, sino que debemos recuperar esa andadura que le proporciona cierta unidad al acto mismo de la percepción. De esta forma, el filósofo tiene que proceder en su estudio tal como lo hace el artista, recuperando ese “halo” que posee mi cuerpo para poder reconstruir desde allí la significación que poseen todas mis acciones. Las metáforas relacionadas con el arte nos hablan de una manera diferente de cotejar el mundo, a partir de la cual el rol del investigador no será analizar puntualmente un fenómeno disociado de su entorno, sino recapturar el sentido que el mismo adquiere en el seno de la experiencia. La mirada “artística” del mundo de la vida, es quizás uno de los giros metodológicos más originales dentro de la fenomenología merleau-pontyana a partir de la cual el cuerpo como estructura dadora de sentido se asemejará más a una obra de arte que a los objetos del mundo de la fisiología. La mirada del filósofo deberá “recuperar” ese sentido disperso (como lo hace un artista) aprehendiendo las significaciones que encuentra en la experiencia para reconducirlas y plasmarlas en la obra terminada.

La apropiación merleau-pontyana de la noción de estilo es relevante para comprender la actitud metodológica que adoptará el filósofo. En lo que respecta a la comprensión del cuerpo, el concepto de estilo alude a cierta “andadura” (Merleau-Ponty, 1984, p. 167), a cierta conducta motriz sedimentada que referirá mis comportamientos a una misma experiencia según un “patrón de medida” (Merleau-Ponty, 1984, p. 157), el cual se construye a partir de los movimientos precedentes. La unidad de mi esquema corporal estará dada por el estilo que poseen los distintos dominios, permitiendo la coordinación, por ejemplo, del tacto con la visión de aquello que toco<sup>4</sup>. Por esa razón, para Merleau-Ponty, no debemos comparar el cuerpo con un objeto, sino más bien con una obra de arte. Asimismo, el estilo del esquema corporal de los otros permitirá que mi cuerpo pueda trabarse en cierta sincronía con ellos, en la medida en que mi corporalidad funcionará como un patrón de medida que traduce las conductas observadas en conductas comprensibles y dotadas de un sentido.

El arte, entonces, se constituye dentro de la filosofía merleau-pontyana como una imagen relevante cuyo valor abarca múltiples dimensiones: por un lado, el arte es

---

<sup>4</sup> Estas ideas merleau-pontyanas bien pueden rastreadas en los estudios actuales en torno a la percepción multimodal. Al respecto, ver Martínez:, M. (2010). *Desarrollo de la percepción intersensorial. Aspectos metodológicos, empíricos y conceptuales*. Recuperado de: [https://www.academia.edu/29598431/Desarrollo\\_de\\_la\\_percepci%C3%B3n\\_intersensorial.\\_Aspectos\\_metodol%C3%B3gicos\\_emp%C3%ADricos\\_y\\_conceptuales](https://www.academia.edu/29598431/Desarrollo_de_la_percepci%C3%B3n_intersensorial._Aspectos_metodol%C3%B3gicos_emp%C3%ADricos_y_conceptuales)

valioso por aquello que nos muestra, por ponernos en contacto con esa experiencia directa con el mundo de la que el objetivismo científico nos ha alejado. El arte nos conecta nuevamente con la interrelación de nuestros sentidos, nos permite ver un mundo a partir de un aroma, una melodía a partir de un color. El arte nos pone frente a la potencia de nuestro propio cuerpo como esquema organizado, como sistema de equivalencias en donde todo adquirirá un sentido en tanto tenga contacto con él.

La obra de Cézanne y el dibujo infantil revelan para Merleau-Ponty el mundo vivido, el sujeto en situación. Las distintas perspectivas que confluyen en un mismo plano en la pintura impresionista dan cuenta de la ligazón entre movimiento y percepción y, de la misma forma, evocan cómo la situacionalidad del sujeto se hace presente en el acto mismo de conocer (Merleau-Ponty, 2002). Al mismo tiempo, el dibujo infantil da cuenta de las convenciones que atraviesan la representación espacial, revelando una nueva forma de comprender la objetividad: para Merleau-Ponty (1971), los dibujos de los niños son más “objetivos” que los de los adultos ya que hacen referencia a las circunstancias concretas que dieron origen a la representación, mientras que el dibujo de los adultos intenta reproducir el mundo “tal cual es”, valiéndose de la perspectiva planimétrica como una herramienta unívoca e inequívoca de referencia al entorno. El dibujo del niño posee un lazo más estrecho con “lo real”, con el mundo vivido, en tanto que da cuenta de un sujeto en situación.

El arte, entonces, es valioso como reflejo de una actitud de indagación propia del filósofo: el artista se propone recoger el sentido que está disperso en las cosas y que es necesario recuperar; el filósofo, de la misma manera, debe recapturar ese sentido perdido que la actitud científicista no hace más que alejar.

## 6. Conclusión

La discusión metodológica que Merleau-Ponty retoma en sus cursos sobre la infancia tiene como punto de partida su propia concepción de la niñez. El psicólogo debe adoptar una nueva postura frente a un objeto de investigación que reclama su valía propia y que no puede ser cotejado como una versión disminuida y degradada de quienes hasta entonces habían colonizado la mirada de la ciencia: hombres adultos,

occidentales y sanos. El niño era un sujeto histórico, con todo el peso agobiante que ello conlleva. Merleau-Ponty supo evidenciar este hecho y reclamar para esta figura una forma particular de ser analizada. La infancia reclamaba una mirada novedosa, y los ojos de la fenomenología de Merleau-Ponty colaboraron para que pudiese consolidarse otra forma de mirar a quienes desde hacía mucho ocupaban a la psicología.

¿Cuáles son las preguntas o apreciaciones que una aproximación a la metodología inherente a la investigación fenomenológica suscita? Mencionaré solo algunas:

En primer lugar, concebir de manera ordenada y lineal las consecuencias que se desprenden de la teoría de Maurice Merleau-Ponty no es una tarea sencilla, no sólo por los antecedentes que lo sostienen, sino también por el recorrido serpenteante que nos exige. Pensar en la manera fenomenológica de “ir hacia las cosas mismas” nos conduce sin más hacia la problematización de las cosas mismas, a preguntarnos por su propia naturaleza. Es por ello que hablar de la metodología merleaupontyana nos ha exigido, en igual medida, hablar de su propia concepción de la subjetividad. La propuesta metodológica desarrollada por el autor está ligada estrechamente a su manera de concebir nuestro estar en el mundo, abiertos a nuestro entorno, traspasados por él, ligados a nuestra historia y a quienes nos rodean; el mundo de la experiencia del sujeto que observamos y de nosotros mismos en tanto investigadores, considerado no como un aspecto residual que debe ser puesto entre paréntesis para proteger nuestra investigación de su efecto contaminante, sino como el ámbito de sentido donde aquella perspectiva que no logramos ver florece impregnada de una nueva significación.

En segundo lugar, ¿cuáles han sido los alcances de la fenomenología de Merleau-Ponty? Los derroteros que ha seguido la filosofía merleaupontyana se pierden (o, más bien, se hacen carne) en muchos de las propuestas actuales de la filosofía del desarrollo. El marco filosófico anti-escisionista planteado por Merleau-Ponty ha confluído en varias propuestas actuales propias del enfoque antidualista conocido como *embodiment*. El *embodiment* conecta nuestra corporalidad directamente con el mundo, explicando a partir de esta relación el conocimiento que poseemos de las cosas, de nosotros mismos y de los otros, echando luz sobre los procesos de auto-constitución, segregación del yo y significación que estarían a la base de la construcción del esquema corporal. Vonèche (2008) hará de la acción sobre el medio el proceso por el cual se podrá resolver el problema cuerpo-mente en la teoría de Piaget, considerando al cuerpo como una

metáfora por la cual el entorno es vivido o comprendido a partir de la acción que ejerzo sobre él. Los comportamientos novedosos nacen del movimiento, una vez que el entorno es internalizado o vivido por el sujeto. Por otra parte, Thelen (2008) se opondrá a la idea piagetiana según la cual el sujeto alcanzará un mayor grado de desarrollo al consolidarse el pensamiento abstracto, haciendo de la percepción y de la acción elementos accesorios en el acto de conocer. Para Thelen, la cognición depende del tipo de experiencias vividas resultantes de poseer una corporalidad específica, la cual determina habilidades perceptuales y motoras particulares. Müller and Newman (2008) retoman la posición de Merleau-Ponty y analizan el proceso según el cual podemos tomar distancia de nosotros mismos y ponernos “cara a cara” frente a las imágenes que tenemos de nuestra propia corporalidad. En el curso de la ontogénesis, el proceso de desarrollo de habitualidades lleva al cuerpo a convertirse en objeto de su propia conciencia.

Al mismo tiempo, el antidualismo que se desprende de la fenomenología merleau-pontyana ha seguido un camino paralelo, aunque disímil. El *embodiment* tomado desde un enfoque propio de las neurociencias, se ha entendido como la materialización o corporeización de determinadas condiciones materiales en la vida de un sujeto, y dichos cambios se asentaban particularmente en el cerebro<sup>5</sup>. Gianaros y Manuck (2010) retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el desarrollo biológico. Para estos autores, estas condiciones son “encarnadas” por el cerebro y poseen consecuencias a lo largo de la vida del sujeto; la pobreza “se hace carne” en el cuerpo de quienes la padecen. Gianaros y Manuck (2010) formularán el siguiente interrogante: ¿Cómo se produce este proceso de *corporeización* de la pobreza? ¿Cuáles son las vías por las cuales las condiciones socio-económicas logran hacerse carne en quienes las padecen? Sin embargo, la apropiación realizada desde este enfoque del concepto de *embodiment* ignora en gran medida uno de los aspectos esenciales de la fenomenología: el cuerpo entendido como sedimentación continua y dinámica de habitualidades perceptivas y motrices, en donde confluyen los lazos afectivos y la cultura que lo traspasa. Estas explicaciones, de corte reduccionista y naturalista, convierten al sujeto en un reflejo

---

<sup>5</sup> Al respecto ver: Buffone, J. (2014). El mundo que habita en mí: las dimensiones político- metodológicas de la teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, VIII, 73 - 90.

sufriente de las particularidades materiales de su entorno, haciendo de la subjetividad una consecuencia inexorable de las condiciones de vida en medio de las cuales vive.

En tercer lugar, cabe preguntarse por los límites y la especificidad de la filosofía fenomenológica y psicología fenomenológica. ¿Cuál es estrictamente la aproximación metodológica de esta última? ¿Qué dificultades se abren en la práctica terapéutica desde esta perspectiva? La fenomenología deja al descubierto un problema ante todo metodológico propio de las ciencias humanas: el investigador, en su afán de situarse en un plano objetivo, en un “no lugar” desde donde todo fuera aprehensible sin los residuos de su situacionalidad, despojó a su objeto de estudio de la situacionalidad que también le era inherente. La reducción fenomenológica no es meramente una propuesta metodológica que viene a subsanar una crisis de fundamentos que implicaba el alejamiento del investigador, sino que era un llamado a devolver al mundo de la vida a aquellos sujetos que habían sido arrancados de él. Merleau-Ponty, en los cursos de la Sorbonne sobre infancia y pedagogía, advierte a los psicólogos del alejamiento que se había operado respecto a los sujetos de estudio: niños y mujeres habían sido cristalizados en descripciones estériles, en meras construcciones teóricas que pretendían abarcar a todos los niños y mujeres, como las formalizaciones de la física pretenden dar cuenta de fenómenos universales, constantes y pasibles de ser replicados. Al hablar de todos los sujetos, la psicología y la filosofía ya no hablaban sobre nadie; al olvidar la historia, las particularidades culturales, los lazos intersubjetivos y la ambivalencia y complejidad del cuerpo, estas disciplinas habían olvidado al sujeto mismo. Por esa razón, si bien la fenomenología merleau-pontyana no se instala como una propuesta de intervención terapéutica (la psicología fenomenológica se ocupará de recoger sus postulados y de llevarlos a la práctica), la misma se erige ante todo no sólo como una propuesta metodológica con implicancias meramente epistemológicas, sino que se erigirá al mismo tiempo como un postulado ético que hace de la reducción fenomenológica (o por lo menos, el intento de su realización conjuntamente con los límites que se nos imponen) una práctica necesaria e inherente a la comprensión de los sujetos con todas sus particularidades históricas. La advertencia en torno a nuestra pertenencia a un flujo temporal que no nos permite echar una mirada completamente cabal sobre nosotros mismos y que puede sumir al sujeto observado en categorías que no le son propias, descubre una dimensión ética (en tanto adquiere un matiz de imperativo de la práctica investigativa y terapéutica) de la filosofía fenomenológica. La

crisis de las ciencias humanas en Europa, descrita por Husserl y revisada por Merleau-Ponty, viene a dar cuenta de este olvido, de esta censura de la experiencia en el seno mismo del mundo de la vida. Hacer evidente nuestro lugar en el marco de la investigación misma enriquece nuestra aproximación a las cosas y puede poner frente a nuestros ojos la extrañeza del mundo, aquello que nos muestra nuevos rincones dentro del paisaje que ya conocemos. Recuperar ese asombro del que ya nos hemos olvidado, será la base para poder comprender y explicar aquello que está frente a nosotros.

De esta forma, el método holístico que Merleau-Ponty toma de su lectura de Goldstein nos aleja de un sujeto fragmentado para comenzar a cotejarlo como una unidad con un estilo único que recubrirá toda su experiencia. La construcción de lo fenomenal a partir de la propuesta de Koffka nos advierte nuestra presencia irrecusable a la hora de contemplar el mundo: nuestros ojos ya son portadores de una significación que la explicación no hará sino cristalizar. Poner en evidencia esa cuota de sentido que siempre se desliza a la hora de explicar el mundo podrá ordenar el análisis de un fenómeno tan complejo como la conducta humana. El análisis metodológico que hace Merleau-Ponty, entonces, nos conduce irremediabilmente a pensar en su forma de concebir nuestro estar en el mundo, implicando su propia concepción de la subjetividad una manera determinada de acercarnos a ella.

## Capítulo 2.

### La construcción del esquema corporal infantil desde una perspectiva merleau-pontyana. La propiocepción como fundamento del accouplement fenomenológico<sup>6</sup>

#### 1. Introducción

*“Con mi primera percepción se inaugura un ser insaciable que se apropia de todo cuanto puede encontrar, al que nada puede serle pura y simplemente dado porque ha recibido el mundo en porción y, desde entonces, lleva en sí mismo el proyecto de todo ser posible, porque de una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencias”*

*(Merleau-Ponty, 1984, p.369)*

Traspasados por un mundo que nos invita constantemente a reaccionar frente a su espectáculo, nos disponemos a constituirnos en medio del cambio constante. Luego de nuestro nacimiento, experimentamos a quienes nos rodean como sensaciones placenteras y desagradables, y nuestro entorno poco a poco comienza a organizarse como correlato de un cuerpo que irá encontrándose a sí mismo. Habitados por los otros y permeados por los cuerpos que participarán en nuestra crianza, recibimos de ellos no solamente el cuidado que nos permitirá desarrollarnos como sujetos, sino también la impregnación corporal necesaria para que nuestro cuerpo surja como una construcción colectiva, nunca acabada, que puja infructuosamente por ser uno en medio de otros cuerpos que no dejan de transformarlo.

Merleau-Ponty se apropia del concepto de esquema corporal acuñado por Bonnier, Head y Schilder para dar respuesta al problema del solipsismo que suscita el reconocimiento y el encuentro con el otro. El esquema corporal, en tanto construcción colectiva abierta a un mundo, hace del cuerpo un sitio traspasado por los cuerpos que me rodean y con la potencia de *ir-hacia* mi entorno para establecer un nexo de mutua correspondencia y cambio. Estructura libidinal, deseante, simbólica, afectiva e imaginaria, el esquema corporal hace posible el acceso a los otros que me rodean sorteando el problema del acceso a otras individualidades,

---

<sup>6</sup> Artículo publicado en la *Revista Areté*. En prensa.



Este capítulo tendrá como objetivo llevar a cabo un análisis de la apropiación que el filósofo Maurice Merleau-Ponty realiza del concepto de esquema corporal, para así dilucidar las implicancias que el mismo posee en la descripción que elabora de la construcción del cuerpo propio en la primera infancia. Teniendo en cuenta que el reconocimiento del otro y de mí mismo como una individualidad disociada de mi entorno es un proceso que se desarrolla durante los primeros meses de vida del bebé, se explorará el rol que la impregnación postural (que Merleau-Ponty llamará *accouplement*, tomando la traducción que Levinas hace del término *Paarung* de Husserl), la propiocepción (entendida en los términos que Wallon la plantea) y la imaginación, poseen en la construcción del esquema corporal en el comienzo de la vida del niño. ¿Es la propiocepción el primer paso que posibilita y sostiene el traspaso postural? Plantear la propiocepción como puerta de entrada a la organización corporal, puede explicar la apertura de nuestro esquema desde las primeras semanas de vida, haciendo de la acción y de los otros una parte constitutiva de mi subjetividad aun cuando esta no ha logrado organizarse.

## 2. *El esquema corporal como constructo complejo*

La noción de esquema corporal viene a reemplazar a la de cenestesia propuesta por la psicología clásica, según la cual yo comprendo mi cuerpo a partir de una masa de sensaciones que me indican el estado de mis diferentes órganos. El concepto de cenestesia fue acuñado por el fisiólogo alemán Reil<sup>7</sup>, para quien esta función designaba “el enmarañado caos de sensaciones que se transmiten continuamente desde todos los puntos del cuerpo al sensorio, es decir, al centro nervioso de las aferencias sensoriales” (en Bernard, 1994). Este concepto se reveló como problemático no sólo por su carácter difuso, sino también por abarcar dos tipos de sensibilidad diferentes (Bernard, 1994), como la interocepción y la propiocepción<sup>8</sup>. El pasaje del concepto de cenestesia al de esquema corporal implicó el paulatino abandono de la perspectiva fisiologista en el estudio del desarrollo psico-social del sujeto, dando lugar a un nuevo constructo que hizo del individuo y su medio una totalidad compleja a ser analizada.

---

<sup>7</sup> El fisiólogo Johann Christian Reil es el mismo que ha acuñado el término “psiquiatría”.

<sup>8</sup> En *Les origines du caractère chez l'enfant* (1949), Wallon distingue el dominio interoceptivo (ligado a las funciones viscerales), el propioceptivo (aquel relacionado con el equilibrio, los movimientos y la postura) y finalmente, el exteroceptivo (ligado a los estímulos de origen exterior).

Bernard analiza el surgimiento del concepto de esquema corporal en la obra *Le vertige*<sup>9</sup> del médico francés Pierre Bonnier. Allí, Bonnier estudia las condiciones normales que impiden la irrupción del vértigo en un sujeto, centrando su análisis en la audición y en el conocimiento que poseemos del estado de nuestras articulaciones. Bonnier concluye que las perturbaciones que producen el vértigo nacen del “trastorno de «un esquema», es decir, el trastorno de la configuración topográfica del cuerpo que cada cual posee” (Bernard, 1994, p. 29). El esquema sería entonces un “modelo perceptivo del cuerpo como configuración espacial: es, en el fondo, lo que permite al individuo diseñar los contornos de su cuerpo, la distribución de sus miembros y de sus órganos, y localizar los estímulos que se le aplican, así como las reacciones con que el cuerpo responde” (Bernard, 1994, p. 29). Por lo tanto, la noción de esquema corporal no sólo implica las sensaciones internas de mi cuerpo, sino que determina la manera en que, a su vez, tendré acceso al mundo circundante y a mí mismo.

El fisiólogo inglés Henry Head<sup>10</sup> diferenció en su trabajo la noción de *esquema corporal* de la de *imagen corporal*, explicando que esta última no puede conciliar los aspectos motores con los perceptivos (Bernard, 1994). Head observa que cada cambio postural penetra en la conciencia impregnado por sucesos anteriores, por lo cual llega a ella ya introducido en un esquema determinado. Head propuso el término “esquema” para designar ese patrón a partir del cual se miden los cambios de postura antes de ser introducidos en la conciencia. “Cada nueva postura o cada nuevo movimiento”, sostiene Head, “se registra en este esquema plástico, en tanto que la actividad cortical pone en relación el esquema con cada nuevo grupo de sensaciones suscitadas por la nueva postura” (Bernard, 1994, p. 36). Este sistema de “traducción espacial” permite ampliar el conocimiento de nuestro propio cuerpo más allá de sus límites, extendiéndolo incluso hasta los objetos mismos. De esta forma, las actividades que realizamos de manera cotidiana dependen de la continua asociación y cambio de los diferentes esquemas corporales. Head va a distinguir dos tipos de esquemas: los esquemas posturales, que tienen que ver con la posición del propio cuerpo y la postura; y los esquemas de la superficie, asociados a los puntos de excitación cutánea que pueden ser fácilmente localizados y señalados por un sujeto.

---

<sup>9</sup> Ver Bonnier, P. (1904). *Le vertige*. París, Francia: Masson & Cie.

<sup>10</sup> Ver Head H. (1893). On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease. *Brain*, 16 (1-2), 1-133.

La teoría de Head tuvo una gran repercusión en los trabajos de Paul Schilder, en particular en su obra *L'image du corps*<sup>11</sup>, en donde revelará la importancia del factor visual en la construcción del esquema corporal. En su trabajo sobre el esquema corporal, Schilder consideraba que la fenomenología y el psicoanálisis no podían estar separados de la patología del cerebro (Saint Aubert, 2013), buscando así un análisis integral de este fenómeno. A partir de la noción de *body image*, Schilder establece una continuidad con los trabajos de neurología fundadores (como el de Head) pero aportando una mirada más psicoanalítica del fenómeno. Schilder le otorgará a la libido “el status de principio animador de la imagen del cuerpo” (Saint Aubert, 2013, p. 118), la cual está en constante búsqueda de otros esquemas corporales para involucrarse con ellos. Por esa razón, Schilder trabajará ante todo sobre “el rol arquitectónico de la vida deseante en la construcción del esquema corporal” (Saint Aubert, 2013, p. 118). El esquema corporal tiene una base biológica y la libido será lo que le confiera una estructura específica y una significación, estructura que, a su vez, se verá modificada en medio de la interacción. La plasticidad es uno de los atributos del esquema corporal, que se verá modificado a partir de la “introyección” o “expulsión” de los objetos de nuestro entorno. Esta transgresión (*empiétement*) es lo que va a ilustrar para Saint Aubert una de las principales características del esquema corporal en Merleau-Ponty: la imposibilidad de no verse afectado por su entorno.

Para Schilder, el cuerpo es una unidad sinestésica y los cambios en una esfera u otra producen cambios en la totalidad en su conjunto; el sistema nervioso opera como un todo frente a una situación perceptiva determinada, y un cambio en uno de sus dominios producirá cambios en los otros. Asimismo, para Schilder, percepción y acción conforman una unidad indisoluble ya que no podemos concebir la percepción sin el movimiento de ciertas partes (internas o externas) de nuestro cuerpo. El análisis de casos patológicos de apraxias le permite establecer una correlación entre percepción y acción al observar que la apraxia reflexiva (aquella ligada al conocimiento del propio cuerpo) “es la contraparte de la agnosia referente a la imagen del cuerpo” (Bernard, 1994, p. 41). De esta forma, la imposibilidad motora encuentra su raíz en un impedimento perceptual, así como los trastornos de la percepción se deben a trastornos motrices. Es por ello que Schilder sostiene que “una percepción plena sólo se da cuando es posible la manipulación del objeto percibido” (en Bernard, 1994, p. 41).

---

<sup>11</sup> Ver Schilder, P. (1968). *L'image du corps*. París, Francia: Gallimard.

### 3. *El esquema corporal en la teoría de Maurice Merleau-Ponty: sistema de equivalencias y simbólica general del mundo*

La apropiación que Merleau-Ponty realiza del concepto de esquema corporal, viene a explicar la dinámica por la cual el cuerpo biológico será el sustrato de las configuraciones que la acción y la percepción del mundo circundante realizarán sobre él: movimiento y percepción constituyen en la teoría merleau-pontyana una díada que encuentra su explicación en el cuerpo entendido como esquema corporal, en donde la acción que realizo sobre el mundo determinará la configuración (siempre dinámica) de mi propia corporalidad.

En la *Fenomenología de la percepción* (1984), el esquema corporal viene a expresar la “incrustación” del cuerpo en el mundo frente a una tarea o situación determinada. Mi cuerpo, en tanto estructura dinámica y cambiante, se polariza en miras a la realización de una tarea o movimiento. Por esa razón, la espacialidad del cuerpo propio será ante todo “espacialidad de situación” (Merleau-Ponty, 1984, p. 117), la cual es explicada por Merleau-Ponty de la siguiente manera:

Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente estas quedaran acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. No es que yo ignore la ubicación de mis hombros o de mis lomos, lo que ocurre es que esta queda envuelta en la de mis manos y toda mi postura se lee, por así decir, en el apoyo que estas toman sobre la mesa. (Merleau-Ponty, 1984, p. 117)

De esta forma, cuando la palabra “aquí” es aplicada al propio cuerpo, no designa una posición con respecto a ciertas coordenadas exteriores a sí mismo, sino “la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas”, es “la zona de no-ser” ante la que puede desplegarse un espectáculo preciso. De la misma manera, la utilización de instrumentos logra imprimir cambios sobre el esquema corporal, cuyos límites se vuelven difusos ante los objetos que serán parte de él. Merleau-Ponty ofrece algunos ejemplos de la plasticidad de mi esquema corporal frente a la realización de algunas tareas en las que

se utilizan elementos que pasarán a formar parte de él (como la exploración del espacio con un bastón por parte de un ciego o conducir un auto), expresando mi ser en el mundo y la potencia modificadora que posee la inclusión de nuevos hábitos motrices. El bastón del ciego ya no es un objeto para él, sino que “su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en lo análogo de una mirada” (Merleau-Ponty, 1984, p. 161). De la misma manera, cuando conducimos un auto o utilizamos un sombrero voluptuoso, estos objetos participan de “la voluminosidad del propio cuerpo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 161) como parte constituyente de mi esquema corporal. Así, la adquisición de nuevas habitualidades expresa el poder que tiene mi esquema corporal de abrirse a un mundo que lo modifica constantemente, alterando la experiencia que tenemos de las fronteras de nuestro propio cuerpo.

A su vez, la teoría del esquema corpóreo no solamente abre nuestro cuerpo hacia el exterior, sino que también nos conduce a concebirlo como un conjunto interconectado de funciones que se recogen unas a otras. Desde esta concepción, mi cuerpo ya no es más una sumatoria de órganos sensoriales que trabajan de forma individual, sino que las fronteras que los separan son difusas al interior de la experiencia perceptiva. Así, es posible que una melodía nos suscite un color o un sabor determinado, o que una superficie táctil nos conduzca a determinada sensación sonora. Nuestro cuerpo, entonces, es “un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales”, en donde “los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea” (Merleau-Ponty, 1984, p. 249). La pregnancia de los sentidos, la conexión que poseen unos con otros, hacen de mi cuerpo el lugar donde todas las significaciones nacen y se consolidan; el cuerpo es la “simbólica general del mundo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 251) por la cual comprendemos nuestro entorno. De esta manera, la teoría del esquema corporal es para Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* “una teoría de la percepción” (Merleau-Ponty, 1984, p. 222).

El cuerpo entendido como sistema de equivalencias, me permite asimismo comprender y reproducir los movimientos que observo a mi alrededor: así, puedo imitar los movimientos que está realizando otra persona sin tener por ello un conocimiento cierto del lugar que ocupa su cuerpo en el espacio. El cuerpo, como espacio permeado por el entorno, permite que las tareas motrices observadas puedan ser trasladadas a mi

propio cuerpo. Sobre este punto, Merleau-Ponty trae a colación el ejemplo con el que Head ilustra esta dinámica: al igual que un taxímetro que traduce la distancia recorrida en una suma de dinero que debemos pagar, el esquema corporal no es sino un sistema de equivalencias intersensoriales que funcionan como un todo y como totalización por la cual logro “traducir” las conductas que observo para así trasponerlas a mi propio cuerpo. El cuerpo pasa a ser “la medida” gracias a la cual tenemos acceso al mundo exterior, en un circuito que me permite situarme a la vez como sujeto y como objeto de la percepción. El cuerpo es entendido entonces como “carne” del mundo, como “cosa-apertura a todas las cosas”, que se abre y se entrelaza con “la carne del mundo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 286). Las cosas “están hechas del mismo tejido que el esquema corporal, yo las frecuento a la distancia, ellas me frecuentan a la distancia” (Merleau-Ponty, 1968, p. 287).

Asimismo, la teoría del esquema corporal es utilizada por Merleau-Ponty para explicar el proceso por el cual un niño comienza a hacer uso de los objetos culturales, como dinámica de apropiación del mundo compartido y, como consecuencia, de reconocimiento de un otro en tanto sujeto análogo a mí. Para Merleau-Ponty, el niño se encuentra con los objetos a su alrededor como quien se encuentra con “aerolitos venidos de otro planeta” (Merleau-Ponty, 1984, p. 365). Será el poder de trasladar las conductas observadas a su propio cuerpo lo que permitirá que el niño comience a utilizarlos como lo hacen todos a su alrededor. Merleau-Ponty sostiene que “si mi cuerpo no es conocido solamente por una masa de sensaciones estrictamente individuales, sino como un objeto organizado en relación al entorno, de ello deriva que la percepción de mi cuerpo pueda ser transferida a otro y que la imagen del otro pueda ser inmediatamente “interpretada” por mi esquema corporal” (Merleau-Ponty, 2001, p. 311). Somos para Merleau-Ponty, “colaboradores de una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra” (Merleau-Ponty, 1984, p. 366), participando de la carne del mundo que nos atraviesa.

Para Merleau-Ponty, el cuerpo humano no es sino relación con un *Umwelt*. Este término, tomado del análisis que Von Uexküll realiza del mundo animal, designa al ámbito que el ser vivo construye a partir de sus percepciones, acciones y relaciones. Von Uexküll propone dejar de entender a los seres vivos desde un punto de vista meramente mecanicista y poder interpretar su comportamiento desde su entorno y desde la perspectiva que tendrían desde su propio medio. El *Umwelt*, entonces, designa la

unidad del animal con su entorno, unidad que nace y se consolida en la ligazón que el animal posee con el mundo a partir de la percepción y de la acción que ejerce sobre él (Buchanan, 2008). A partir de la apropiación que Merleau-Ponty realiza del término, el filósofo presenta uno de los significados de esquema corporal: “cuerpo que se mueve, y eso significa cuerpo que percibe”. La capacidad de experimentar sensaciones que posee nuestro cuerpo y la implicación que las cosas poseen con él, es lo que constituye para Merleau-Ponty la “teoría de la carne” (Merleau-Ponty, 1968, p. 271). Desde esta teoría, el cuerpo ya no es concebido como un objeto sobre el que descende una conciencia, sino la implicación o el arrollamiento “(*enroulement*) de un cuerpo objeto sobre sí mismo”; no es para Merleau-Ponty “un esbozo del cuerpo y del mundo por una conciencia”, sino que mi cuerpo está “interpuesto entre lo que está delante de mí y lo que está detrás de mí”. Habría un “circuito” con el mundo y una empatía (*Eifühlung*) con el mundo, con las cosas, con los animales y con otros cuerpos. Este primer sentido de esquema corporal, expresa entonces la implicación de mi cuerpo con el mundo (expresada en la descripción del cuerpo como “carne”) a partir de la acción y el movimiento que, como ya desarrolló en la *Fenomenología de la percepción* (1984), son percepción del mundo.

Asimismo, en los *Cursos sobre la naturaleza* (1968), Merleau-Ponty despliega una serie de notas en donde se enfatiza la función simbólica que posee el esquema corporal en el ser humano. El cuerpo es el esquema a partir del cual el mundo tiene un significado determinado. La relación que Merleau-Ponty establece entre el esquema corporal y el simbolismo nace de la doble naturaleza que posee nuestro cuerpo: “el mundo y los otros devienen nuestra carne”. Para esclarecer la naturaleza “simbólica” del cuerpo, Merleau-Ponty considera que es necesario analizar la relación que se establece entre lo que él denomina “simbolismo natural” y el “simbolismo convencional”. El primero implicaría una indiferenciación entre el objeto simbolizado y su símbolo, unidos por un lazo intrínseco y “ciego”, una suerte de “teleología natural”; el otro, en cambio, es artificial y convencional, con un sentido manifiesto, “instituido por nosotros”. El cuerpo es “cosa y medida de todas las cosas, cierre y aperturidad, en la percepción como en el deseo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 273). El cuerpo es simbolismo, por lo cual un término puede ser tomado como expresión de otro, y las partes de mi cuerpo pasan a ser instrumentos con los que interrogo el mundo a través de la percepción y llevo a término (*accomplissement*) un proyecto. El cuerpo humano es

simbolismo, no en el sentido en que un término es representativo de otro o toma el lugar de otro, sino en tanto “es expresión de otro”.

Por otro lado, el esquema corporal es una estructura libidinal. Para Freud<sup>12</sup>, la libido es descripta como una excitación genital o sexual no reprimida, que no siempre es puesta al servicio de la reproducción. La libido no tiene una orientación unívoca, sino un polimorfismo que le permite adquirir diversas orientaciones. Es, ante todo, una “polaridad”. El cuerpo, en tanto es empatía con otros cuerpos, es “deseo, libido, proyección-introyección, identificación”. La percepción, entonces, es descripta por Merleau-Ponty como “un modo de deseo, una relación de ser y no de conocimiento” (Merleau-Ponty, 1968, p. 272), por lo que para Merleau-Ponty el verdadero sujeto del deseo será el cuerpo.

En tanto esquema libidinal, el esquema corporal es necesariamente una estructura intersubjetiva. Entre mi cuerpo y el del otro existe una relación carnal, “una extensión del narcisismo del cuerpo” que delinea una apertura a la generalidad: veo como propios los comportamientos de los otros, y los veo animados por un esquema corporal. Percibiendo que el otro percibe las mismas cosas que yo percibo, es que logro encontrarlo en la misma carne del mundo. Así, “mi esquema corporal se proyecta en los otros y los introyecta” (Merleau-Ponty, 1968, p. 287), buscando así la identificación. Por ello, Merleau-Ponty toma la idea de Schilder según la cual el esquema corporal es al mismo tiempo una estructura sociológica, en donde los otros permean nuestro cuerpo desde la interrelación misma.<sup>13</sup> En la comunicación humana, Merleau-Ponty identifica un elemento natural (como en los animales, para quienes la apariencia es un órgano de comunicación) que me permite descifrar las conductas de los demás: la percepción fisionómica de los gestos, de los rostros y de la postura corporal implica una “donación de sentido” sin que nosotros tengamos previamente el “sentido ideal” que anima estas conductas. Habría para el filósofo un “taxímetro” (haciendo uso nuevamente de la metáfora de Head) que me da las conductas de los otros “descifradas y traducidas en conversaciones” así como mi postura me da “una reconstrucción” (*relèvement*) sobre el mundo (Merleau-Ponty, 1968, p. 288).

---

<sup>12</sup> Ver Freud, S. (2015). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Madrid, España: Alianza.

<sup>13</sup> La idea de Schilder según la cual nuestro cuerpo es ante todo una estructura libidinal entraría en conflicto para Bernard (1994) con el postulado del cuerpo concebido como Gestalt en tanto totalidad temporoespacial. La concepción según la cual el cuerpo está fragmentado debido a las “jerarquías” que poseen las distintas zonas erógenas, no se conciliaría con la idea del cuerpo como una totalidad que estructuraría nuestra aproximación al mundo.



La apropiación que de la noción de esquema corporal hace Merleau-Ponty, le otorga una nueva significación y lo convierte en la estructura misma del mundo de la vida: cuerpos que entran en comunión para transformarse en la dinámica misma de la expresión. Desde la descripción merleau-pontyana del esquema corporal como estructura simbólica, libidinal, sociológica y perceptual, la única manera de pensar la corporalidad parece ser la intercorporalidad, como sistema primordial desde el cual el sujeto se desarrolla. Pensar al sujeto como esquema corporal, hace referencia a ciertas aptitudes como la aperturidad hacia un mundo y hacia otros cuerpos, y la ligazón libidinal que me une en una dinámica de identificación, proyección e introyección. Por lo tanto, para poder pensar el esquema corporal como unidad de análisis viable de la intercorporalidad, es necesario pensar en los procesos previos a la diferenciación yo-otro que coadyuvan a su constitución. Merleau-Ponty apela a la noción de acoplamiento (*accouplement*) para explicar la dinámica por la que tengo contacto con los otros, y a la imaginación, como movimiento mismo de la percepción que interviene en la planificación de los espacios no percibidos (que Merleau-Ponty describe como *lacunes*, como carencias) siempre presentes en la percepción del cuerpo del otro. A continuación, se abordarán no sólo las dos dinámicas anteriormente mencionadas como constitutivas del esquema corporal infantil, sino también la propiocepción, como proceso previo a las mismas que puede establecer un nexo entre el sincretismo de la primera infancia y los procesos propios de un esquema corporal ya fundado.

### 3.1. *La propiocepción: el comienzo de la organización corporal*

El niño recorta en el acto mismo de la percepción un mundo circundante (*Umwelt*) que mediará todas sus percepciones. Merleau-Ponty sostiene que el comienzo de la percepción en un bebé no se debe a una pregnancia entre el alma de la madre y la del niño (esto es, una facultad que el cuidador le transmite al niño) sino que el cuerpo del niño producirá esa pregnancia y comenzará a percibir cuando “le lleguen” las acciones del mundo.

En los *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001), Merleau-Ponty distingue tres etapas en su análisis de la constitución del esquema corporal infantil y del paulatino encuentro con el mundo que me rodea. En la primera,

que comprende desde el nacimiento hasta los seis meses, el bebé “pone en marcha” su esquema corporal y comienza a percibir a los otros. Durante los primeros meses de vida tiene lugar una primera fase de “pre-comunicación” en la que no hay individualidades sino una “colectividad anónima”. De esta manera, el punto de partida de Merleau-Ponty para describir el proceso de construcción del yo, será el sincretismo propio de la primera infancia en el que las diferentes perspectivas no son discernibles. Para Dillon (1997), el planteo del problema que realiza Merleau-Ponty difiere del planteo husserliano, ya que el punto de partida no será cómo hace el niño para salir del solipsismo al que lo confina la esfera de propiedad centrada en el yo, sino que la vida del bebé estará en un principio inmersa en el sincretismo y deberá aprender a distinguir la experiencia de sí mismo de la experiencia de otros. La percepción del cuerpo propio y la del otro serán para Merleau-Ponty “dos operaciones análogas y complementarias” que “no se desarrollan al mismo ritmo”, sino que “la percepción del cuerpo propio precede a la del otro” (Merleau-Ponty, 2001, p. 312). Tomando la distinción que realiza Wallon (1949), Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo del bebé comienza por ser “interoceptivo” y la exteroceptividad se irá desarrollando “en colaboración con la interoceptividad” (Merleau-Ponty, 2001, p. 312). Wallon (1949) distingue el dominio interoceptivo (ligado a las funciones viscerales), el propioceptivo (aquel relacionado con el equilibrio, los movimientos y la postura) y finalmente, el exteroceptivo (ligado a los estímulos de origen exterior). La sensibilidad propioceptiva es central para Wallon a la hora de construir el cuerpo propio y puede remontarse incluso al período fetal. La actividad propioceptiva interviene en el desarrollo de la motricidad y se relaciona con las conexiones intersegmentarias del organismo tanto en el movimiento como en el reposo. Las sensaciones propioceptivas responden a un cuerpo que funciona como una unidad dinámica, como un sistema sinérgico en el que el desplazamiento de una parte del cuerpo provoca en el resto una serie de modificaciones para conseguir el objeto deseado. Estas sensaciones, asimismo, presuponen una relación del organismo consigo mismo e implican una apreciación cada vez más diferenciada de los estímulos exteriores. A medida que se van desarrollando las sinergias parciales, se desarrollan las sinergias generales que acompañarán el equilibrio del cuerpo, considerado por Wallon como una de las sensaciones que intervendrán en la actividad psíquica y sensorial, estableciéndose como un “sistema de relaciones compensadoras” (Wallon, 1949, p. 197) que dará forma al organismo bajo las fuerzas del mundo exterior y bajo los objetos que

guían la actividad motriz. La propiocepción implica, entonces, una regulación del organismo por sí mismo y da a lugar a la unidad del cuerpo propio.

En un principio, el cuerpo del niño es un cuerpo “bucal” y respiratorio. Luego, el bebé comienza a experimentar las zonas de su cuerpo ligadas a las funciones de excreción. Para Merleau-Ponty, la percepción interoceptiva va a funcionar como exterocepción hasta que se produzca una “soldadura” entre los dos dominios entre los tres y seis meses de vida. Hasta que esta soldadura no se haya realizado, “la percepción no es posible, porque es necesario, para que ella se realice, que el cuerpo se equilibre”. En este período “no hay todavía un esquema corporal total” (Merleau-Ponty, 2001, p. 313). Aun cuando esta soldadura se haya realizado, “la conciencia del cuerpo propio es en un principio fragmentaria” (Merleau-Ponty, 2001, p. 313) y subsiste un desequilibrio que Merleau-Ponty va a identificar en la atención que los bebés destinan a los miembros de su cuerpo (la atención dirigida a la mano derecha se da en el 115° día, mientras que la exploración de la izquierda se da en la 23° semana). Hasta los tres meses, el niño no percibe su cuerpo sino como “una impresión de incompletitud (*décomplétude*)” y no tiene un registro claro de los cambios que experimenta. En este período, la presencia del otro es encarnada en la voz humana, primer estímulo interoceptivo que el niño reconoce<sup>14</sup>. Hacia los dos o tres meses, Merleau-Ponty nota el fenómeno del contagio del llanto, explicado por el filósofo como una imposibilidad por parte de los recién nacidos a la hora de distinguir sus propios estados somáticos de aquellos pertenecientes a sus pares. La capacidad de mimesis que Merleau-Ponty observa en los bebés (el contagio del llanto, la imitación de gestos como la risa, etc.) es explicada a partir del concepto de esquema corporal. En la medida en que el esquema es visible, “no está escondido en la esfera de la propiedad” (Dillon, 1997, p. 122), se produce un “solapamiento” entre la experiencia de su cuerpo y la experiencia del cuerpo de los demás. Así, la noción de esquema explicaría el comportamiento mimético en la primera infancia y “provee un fundamento teórico para el fenómeno de transitividad” (Dillon, 1997, p. 122). Sin embargo, en esta etapa no podemos hablar aún de transitivismo, en la medida en que no hay un verdadero traspaso de conductas, sino que las conductas del

---

<sup>14</sup> Es muy interesante el análisis que Rivière (1986) realiza del amamantamiento durante el primer mes de vida, identificando dicha dinámica como un “fenómeno de mutualidad precoz”, en donde las pautas de mecida-parada son aprendidas en el proceso mismo. El amamantamiento es considerado por el autor como una proto-conversación en donde el niño “aprende” la reciprocidad. Por lo tanto, la importancia del diálogo tónico postural que establece en bebé con su cuidador desde el inicio de la vida, pone en perspectiva la afirmación según la cual la voz sería el primer estímulo interoceptivo que el niño reconoce.

otro son vividas como propias debido a que no se ha operado la división entre el cuerpo del bebé y el cuerpo de los otros. Para que el trasitivismo tenga lugar, mi esquema corporal debe comenzar a organizarse como una unidad separada del resto (aunque esta separación, en virtud de la teoría que concibe al mundo como una estructura de la que formamos parte en una implicación carnal, nunca se efectúa por completo). Recién luego de los seis meses, el bebé puede trasladar sobre sí mismo el conocimiento que tiene de los otros.

El período que va de los seis meses hasta los tres años se caracteriza por “un brusco desarrollo del conocimiento del cuerpo propio”. Es el período que Merleau-Ponty llama “sociabilidad incontinente” (Merleau-Ponty, 2001, p. 314). Merleau-Ponty describe este período del desarrollo como un sistema en el que “la conciencia interoceptiva del cuerpo propio, la percepción del cuerpo propio vista desde el exterior y la percepción del otro son tres elementos” (Merleau-Ponty, 2001, p. 314). Luego de los seis meses, el bebé posee “una representación visual del cuerpo propio” debido al desarrollo de la imagen especular. Según el análisis que Merleau-Ponty realiza de este fenómeno, el bebé reconoce antes la imagen especular de otras personas que la propia. Tomando los registros de Wallon, el filósofo considera que a partir de los tres meses el bebé comienza a tener cierta conciencia del otro pero recién luego de los seis meses se pueden observar realmente algunas conductas orientadas a un tercero. En una primera fase, el bebé fija su atención a la imagen especular de su cuidador pero aún no distingue entre la imagen y el modelo, sino que considera a una como proyección de la otra. Recién a los ocho meses, Merleau-Ponty afirma que el niño adquiere una imagen especular del cuerpo propio y tiene “reacciones nítidas” frente a ella, como sorprenderse con el contacto de su mano contra el espejo. La imagen especular del cuidador es previa al desarrollo de la imagen especular del cuerpo propio ya que, según Merleau-Ponty, el niño cuenta con la imagen de su cuidador y con la presencia del cuidador mismo frente al espejo; en cambio, cuando se trata de su propia imagen, el bebé cuenta sólo con su reflejo. Merleau-Ponty sostiene:

Para él mismo, el niño no tiene sino una sola imagen visual completa de su cuerpo: aquella del espejo. Se trata de que él comprenda que esta imagen no es él porque él está donde él se siente interoceptivamente, pero también que él es

visible por otro en ese lugar donde él se siente, como él ve su imagen en el espejo. (Merleau-Ponty, 2001, p. 316)

Para Merleau-Ponty, “el conocimiento del cuerpo propio y el del otro están ligados a un mismo sistema”. “El niño, en sus relaciones con su cuerpo, no distingue de lo que es dado por interocepción de lo que es provisto por el exterior”, ya que “lo visual y lo interoceptivo son dados en una suerte de indistinción” (Merleau-Ponty, 2001, p. 317). Habría una correspondencia para Merleau-Ponty entre cuerpo interoceptivo, cuerpo visual y los otros, formando estos tres elementos un sistema. En un principio vista como un reflejo de sí mismo, la imagen especular comienza a retraerse sobre el cuerpo del niño, reducción que se opera hacia el primer año de vida. Sin embargo, la imagen especular no es algo que se adquiere de una vez y para siempre, sino que “está sujeta a recaídas”. El filósofo afirma que “de la misma manera que hay identificación global del niño con la imagen en el espejo, habrá identificación con los otros” (Merleau-Ponty, 2001, p. 318). Es en este estadio que se dará el fenómeno del transitivismo.

¿Por qué razón Wallon y Merleau-Ponty le otorgan tanta importancia al desarrollo de una imagen especular en el niño? El filósofo remarca la importancia del nacimiento de un sujeto capaz de ser espectador de sí mismo. “La personalidad, antes de la imagen especular, es el Ello. La imagen va a hacer posible otra visión de la personalidad (cualquier cosa que podamos o debamos ver), primer elemento de un Superyó” (Merleau-Ponty, 2001, p. 319). Por lo tanto, la adquisición de la imagen especular es, ante todo, la adquisición de una función nueva, de lo que Merleau-Ponty llamará (tomando el término de Lacan), “actitud narcisista”. La alienación que produce la captación de mí mismo por mi imagen espacial me prepara para la alienación de mí mismo por los otros. Para Dillon (1997), sin embargo, la experiencia de la auto-alienación es previa al reconocimiento por parte del niño de su imagen frente al espejo. Esta experiencia tendría su origen en el encuentro previo del niño con otras personas, quienes introducen un hiato, una “fisura en la matriz de la sociabilidad sincrética, imponiendo dentro del mundo del niño una perspectiva que viola aquella que ha vivido e implícitamente tomado como universal” (Dillon, 1997, p. 125).

Asimismo, en la *Fenomenología de la percepción* (1984) el otro aparece en una operación reflexiva en donde lo encuentro cuando re-efectúo una percepción sobre mí mismo:

Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la re-efectúo, vuelvo a encontrar un pensamiento, más antiguo que yo, operando en mis órganos de percepción del que estos no son más que vestigio. Es de la misma manera que entiendo al otro. (Merleau-Ponty, 1984, p.363)

El otro nace, entonces, de un acto de reflexión sobre mis propias percepciones, en donde encuentro al otro a partir de las intenciones que identifico en mi propio cuerpo. Merleau-Ponty describe este proceso de la siguiente manera:

Un bebe de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones. El «mordisco» inmediatamente tiene para él una significación intersubjetiva. Percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo con el suyo, y de ahí mis intenciones en su cuerpo. (Merleau-Ponty, 1984, p.363-364)

El bebé percibe al otro en un proceso de parificación de su cuerpo con el cuerpo percibido. Para Merleau-Ponty (2001), mi relación con el otro no es una relación lógica, sino “una relación de existencia” (p. 45), en donde el otro y yo “somos conscientes el uno del otro, en una situación común”. La conducta que percibe en el otro es identificada en su esquema corporal, lo cual conlleva a una identificación de su cuerpo con el cuerpo de quien participa en el intercambio. El cuerpo del otro, entonces, es aprehendido como una “prolongación” de sus intenciones; el cuerpo del bebé y el del otro forman entonces parte de un mismo sistema en el que uno y otro son el anverso y el reverso.

Poco a poco, se irá complejizando el campo perceptual y se irán unificando los distintos dominios. En este período, se operará esta soldadura entre las sensaciones internas y las externas, y será a partir de este momento en donde el ámbito de las

sensaciones privadas y el mundo exterior se encuentran, que el esquema corporal comenzará a constituirse.

#### 4. Parificación (*accouplement*) e imaginación: las dinámicas inherentes a la organización del esquema corporal

El problema del acceso a otras subjetividades que la filosofía cartesiana ha dejado tras su paso, parece disolverse desde una teoría fenomenológica de la percepción en donde el cuerpo es portador de un comportamiento en un ámbito compartido. El cuerpo ya no es meramente el cuerpo descrito por la biología, sino que es ante todo una conducta en miras a tareas reales o posibles. La conciencia es entendida a partir de este planteo como “conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia” (Merleau-Ponty, 1984, p. 363).

La relación entre mi yo y el otro que me circunda va a ser expresada por Merleau-Ponty como parificación (*accouplement*), traducción del término *Paarung* que Husserl utiliza en la Quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas*. La parificación tiene lugar cuando se produce una asociación entre mi cuerpo y el del otro, a partir de la impregnación perceptiva que tengo de la corporalidad ajena. En este proceso habría un mutuo traspaso de intenciones, un mutuo extrañamiento que posibilitaría la percepción. Mi cuerpo es el “primer modelo de trasposiciones” e identificaciones (Merleau-Ponty, 1984, p. 159) que determinará mi acceso al mundo y a las personas que me rodean. La parificación es “un cuerpo reencontrando en otro cuerpo su contrapartida, que realiza sus propias intenciones y que me sugiere nuevas intenciones” (Merleau-Ponty, 2001, p. 40). Merleau-Ponty designa con la parificación un fenómeno eminentemente intersubjetivo, “la comprensión de un cuerpo por otro cuerpo”. Tomo conocimiento de mi cuerpo cuando comienza a haber una correspondencia recíproca entre mi cuerpo y mis intenciones, y entre éstas y las del otro. Este proceso se produciría aún sin una diferenciación entre mi yo y el otro, y sería un paso previo a la comunicación propiamente dicha en donde ya se ha producido una diferenciación precisa.

Para Husserl (1996)<sup>15</sup>, la parificación (*Paarung*) conforma junto con el concepto de *apercepción analógica*, el núcleo de la experiencia del otro. La *apresentación* es la capacidad que tiene todo objeto de remitirnos a sus caras no vistas, a ese “co-ahí” objeto

---

<sup>15</sup> Ver la *Quinta meditación*.

de la representación que no está “allí” en el momento de ser representado. La presentación es “hacer presente” lo que no se presenta efectivamente en el acto perceptivo. La cara del objeto que efectivamente percibimos “apresenta siempre y necesariamente una cara posterior de la cosa y le prescribe un contenido más o menos determinado” (Husserl, 1996, p. 172). Para Husserl, toda apercepción, en el momento en que captamos y comprendemos el horizonte del objeto presentado, nos remite a una “profundación en la que se había constituido por vez primera un objeto de sentido semejante” (Husserl, 1996, p. 174): cuando percibimos cosas cotidianamente, realizamos una transferencia de sentido al objeto nuevo de aquel sentido “fundado primitivamente”. Los nuevos sentidos adquiridos, a su vez, pueden fundar y dar base a un nuevo dominio de “lo dado”. Sin embargo, en el caso de un alter ego, no puedo verificar los aspectos dados como apercepciones, lo cual dificultaría la construcción de la interioridad nunca percibida. Para Husserl, ego y alter ego están siempre dados “en parificación (*Paarung*) originaria” (Husserl, 1996, p. 175), proceso que es explicado por Husserl de la siguiente manera:

Se trata de una forma originaria de la síntesis pasiva que, frente a la síntesis pasiva de la «identificación», designamos como «asociación». En una asociación parificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, dos datos, y que, sobre la base de su aparecer como distintos (por presencia, ya que en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos), forman fenomenológicamente una unidad de semejanza; esto es, que, justamente, están siempre constituidos como par. (Husserl, 1996, p. 176)

Cuando los dos datos parificados se “hacen conscientes simultáneamente”, se produce un “contagio intencional”. Se trata para Husserl de un “mutuo suscitarse vivo”, de un “solaparse”. Hay una transferencia de uno hacia otro, y la misma puede ser total o parcial. En esta transferencia de sentido, se produce una apercepción de uno por el sentido del otro, y se consolida una vez que “el otro entra en mi cuerpo perceptivo” (Husserl, 1996, p. 176). Si un cuerpo similar al mío entra dentro de mi esfera perceptiva primordial (dentro de la cual mi cuerpo siempre está destacado), el mismo entra en parificación con mi cuerpo. En la parificación originaria descrita por Husserl, nace una



configuración que tiene como núcleo una relación binaria. En esta operación, “mi cuerpo deviene poder de comprensión de la corporalidad del otro” (Merleau-Ponty, 2001, p. 39). El cuerpo del otro será comprensible en la medida en que ambos somos capaces de las mismas conductas y de realizar los mismos objetivos en la acción. La conducta del otro, como “lado físico que es índice representativo de lo psíquico” (Husserl, 1996, p. 178), es lo que me pone frente a su existencia. Como “modificación intencional de mi yo” (Husserl, 1996, p. 178), como modificación fenomenológica de mí mismo, surge el otro: “en mi mónada”, sostiene Husserl, “se constituye representativamente otra mónada” (Husserl, 1996, p. 179). Esta operación es llamada por Husserl “transgresión intencional” o “transposición aperceptiva”. En el análisis que realiza de esta dinámica, Ricoeur (2004) sostiene que la transferencia aperceptiva “debe a la vez respetar la originalidad de la experiencia del otro y enraizarla en la experiencia del cuerpo propio que motiva esta transferencia” (p.248). Esta transferencia “no se trata de un razonamiento por analogía, por el cual vamos de la similitud de las expresiones corporales a la similitud de las experiencias vivas”; es una analogía basada en una “génesis pasiva” (Ricoeur, 2012, p. 248), de la misma manera que comprendemos una experiencia nueva sobre la base de una experiencia anterior que constituye una suerte de fundación originaria. Es un mecanismo pre-reflexivo y antepredicativo, y la parificación es lo que especifica esa transferencia. La parificación es lo que hace que “el sentido de uno reenvíe al sentido del otro”, y reconozco en la presencia carnal del otro mi propia “mundanización” (Ricoeur, 2012, p. 249), y es lo que provee para Ricoeur (2004) el “soporte asociativo de la analogía” y constituye “la forma originaria de toda síntesis pasiva”. Finalmente, la parificación es para este filósofo “una relación a la cual le falta la plenitud de una experiencia viva” (Ricoeur, 2012, p. 249). Sin embargo, Ricoeur (2004) se pregunta cómo pasamos de un otro presentado a un otro efectivamente presentado por nuestra experiencia. Este proceso (el segundo grado en el proceso de constitución del otro), se dará por la concordancia entre los esbozos realizados en la presentación, con las expresiones del alter-ego presentado, anunciadas en el curso mismo de la experiencia. El tercer nivel en el proceso de encuentro con el otro estará dado por la imaginación, en donde yo puedo establecer una relación de coordinación entre los espacios ocupados por el otro y los ocupados afectivamente o potencialmente por mi propio cuerpo. Así, “«allí» es el lugar donde yo puedo ir; es mi «aquí» potencial” (Ricoeur, 2012, p. 252). Con la introducción de la imaginación en la

construcción del otro, el proceso mismo deviene según Ricoeur (2004) “menos enigmático”, ya que “acoplo al otro, no solamente a mi experiencia efectiva, sino a mi experiencia potencial: imaginándome qué vería desde allí, penetro más adelante en la existencia analógica del otro” (Ricoeur, 2012, p. 252).

En los cursos *La Nature. Notes Cours du Collège de France (1968)*, la imaginación aparece mezclada con el sentir en el acto mismo de la percepción. En la promiscuidad propia de mi esquema corporal, el mundo y los otros se entrelazan con mi cuerpo haciendo endebles sus fronteras. “Puedo sentir en el espejo el contacto de la pipa en mi mano” (Merleau-Ponty, 1968, p. 345), sostiene Merleau-Ponty inaugurando de esta manera una nueva direccionalidad (un nuevo “afuera” y un nuevo “adentro”) en donde las coordenadas de mi cuerpo serán dadas por su relación con el espacio del mundo. La espacialidad está, por lo tanto, “incrustada” en el espacio del mundo y mi esquema corporal será la “relación de ser entre mi cuerpo y el mundo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 346). De la misma manera, el esquema corporal está implicado en una “promiscuidad” del mundo, en donde los otros cuerpos me alienan y yo, a su vez, los introyecto. Esta promiscuidad hace que el cuerpo se instale como “un sistema interior-exterior” (Merleau-Ponty, 1968, p. 346), en donde no hay división entre mi cuerpo y el de los demás, entre mi cuerpo y el mundo. Esta promiscuidad comienza a estructurarse ya en la vida del recién nacido. En el bebé, esta indivisión se da con el cuerpo de la madre: “el cuerpo maternal es el mundo. La madre no es más un individuo, sino una categoría (la “mamaidad”) (Merleau-Ponty, 1968, p. 346) y el cuerpo de los padres, a su vez, es vivenciado como uno solo. Merleau-Ponty utiliza ciertos conceptos freudianos para describir la estructuración de esta “promiscuidad” propia del esquema corporal. Así, la etapa oral es una de las primeras fases de organización a partir de la cual se “introyecta” el cuerpo del otro (mordedura, canibalismo), conjuntamente con otros mecanismos de organización que se dan también a partir de otros orificios del cuerpo (ano, genitales). Sin embargo, para Merleau-Ponty, la organización corporal es eminentemente visual. Apelando a Sartre, el filósofo considera que el ser visto por otro es un acto por el cual soy objetivado: “me congeló bajo de la mirada el otro, el otro se me aparece como pura objetivación de mí mismo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 348). Esta dinámica por la cual soy objetivado al ser visto como sujeto que ve, se produce también a la hora de hablar y escuchar. Aquí la vista no es sólo un contenido visual sino más bien “una estructura del ser” (Merleau-Ponty, 1968, 348). En la cercanía, las partes del cuerpo se entremezclan

(*body-images intercourse*) y la distancia ya no es más distancia espacial, sino distancia emocional. Esta estructura, al mismo tiempo, determina la incompletud de mi esquema, delimitando en su relación con el entorno ciertas partes difusas o incompletas (*lacunaire*), las cuales son para Merleau-Ponty “el punto de inserción de cuerpos imaginarios” (Merleau-Ponty, 1968, p. 346).

Dufourcq (2012) sostiene que Merleau-Ponty intenta “reintegrar lo imaginario al mundo, ligarlo continuamente a lo real perceptivo” cuestionando así las fronteras que separan uno y otro ámbito: “lo imaginario deviene textura imaginaria *de lo real*, mientras que lo real se enriquece de una dimensión nueva unida en su núcleo perceptivo por una relación de transgresión (*empiétement*)” (Dufourcq, 2012, p. 209), en la que se da una intrusión en la esfera del otro. Para esta filósofa, lo imaginario forma parte del mundo de la vida en tanto que las variaciones no habituales de las cosas forman parte de las cosas mismas y son “siempre efectuadas, más discretamente, en el corazón de toda percepción porque el flujo sensible aporta continuamente ligeras inflexiones sobre el tema de la cosa” (Dufourcq, 2012, p. 211). La inserción de la imaginación en la parificación, será una dinámica que explica, asimismo, “esta imposible neutralidad” (Saint Aubert, 2013, 151) que es expresada por Merleau-Ponty a partir del concepto de “promiscuidad”: en cuanto dos cuerpos son parificados en una misma experiencia, penetro indefectiblemente en los distintos horizontes que, desde mi propia perspectiva, el otro recorrerá en potenciales vivencias.

La descripción del *Paarung* o *accouplement* como “síntesis pasiva” entre dos contenidos de conciencia como base de la intercorporalidad merleau-pontyana, puede ser puesta en discusión a la hora de cotejar esta descripción con su desarrollo del aparato perceptual infantil. Allí, las sensaciones propioceptivas (aquellas ligadas al movimiento y a la relación que el cuerpo tiene consigo mismo, las cuales son designadas en algunas ocasiones por Merleau-Ponty como interocepción) pueden ser postuladas como el comienzo de la parificación en la medida en que la misma se inicia por la identificación de las sensaciones vinculadas a mis capacidades motrices en una situación determinada. La propiocepción, según la descripción que Merleau-Ponty hace del proceso de identificación del otro y de construcción del yo, es la base para poder así identificar las intenciones del cuerpo del otro en mi propio cuerpo e, inversamente, las “partes” de mi cuerpo en el cuerpo del otro. Este proceso, en donde hay “una comprensión de un

cuerpo por otro cuerpo”, comienza con la identificación de las capacidades motrices de mi esquema en relación a una situación determinada.

## 5. Conclusión

El análisis que Merleau-Ponty realiza del esquema corporal y de mi descubrimiento del otro en la *Fenomenología de la Percepción* (1984) y *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001), presenta a la sensibilidad propioceptiva como un mecanismo que posibilita y de origen a la parificación. Esta dinámica permite el acceso a los demás a partir de una operación de mutua identificación con el otro a partir de las sensaciones que poseo sobre los estados de mi cuerpo y sobre mis capacidades. Cuando el bebé entra en relación con otra persona y el adulto realiza acciones intencionalmente dirigidas a él, el niño identifica habilidades motrices (como el mordisco, en el ejemplo ofrecido por Merleau-Ponty) para luego identificar en su cuerpo el sitio donde esa función se realiza (el bebé siente su boca como el lugar “destinado” a morder). Así, el bebé irá estructurando su propio cuerpo a partir de una función que parte de sí mismo, en donde el otro como individualidad aislada y diferente a la suya (y no meramente como una “función”) irá apareciendo como correlato de su organización motriz, espacial y perceptiva. Merleau-Ponty sostiene que la transitividad solo es posible una vez que el esquema corporal haya comenzado a organizarse a partir de la consolidación de la imagen especular del niño (esto es, una vez que se haya producido el hiato entre el bebé y su cuidador, y pueda reconocerse como un sujeto separado de su entorno). Por lo tanto, para que la parificación comience a producirse, deben desarrollarse ciertas dinámicas que funcionen como propedéutica de este proceso, y la sensibilidad propioceptiva (aun cuando no se haya consolidado la separación entre el bebé y su cuidador) puede postularse como un posible comienzo de un proceso en su estadio más incipiente.

Asimismo, la descripción que hace Merleau-Ponty del *accouplement*, nos hace pensar en un proceso complejo y dinámico, que requiere de la puesta en marcha de alguna competencia en el recién nacido. En primer lugar, la intervención de la imaginación en la percepción del cuerpo del otro para plenificar así aquellas “lagunas” o zonas incompletas que no son dadas en la percepción, habla de una subjetividad activa en medio de ese proceso, en donde la manera en la que esta plenificación perceptual se

cumple, dependerá de las habilidades cognitivas o perceptivas del bebé. Por otra parte, el *accouplement*, en la medida en que es una función eminentemente humana y difiere de la impronta que es desarrollada por Merleau-Ponty en *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)* (2012)<sup>17</sup>, tiene ciertas características que nos hacen replantearnos la pasividad del proceso: la parificación requiere de la existencia de algún lazo afectivo y expresivo (al menos en la primera infancia) entre quienes forman parte de él. Esta ligazón expresiva que se debe dar en la parificación para que la trasferencia se efectúe, se ve expresada por la definición del espacio elaborada por Merleau-Ponty en *La Nature. Notes Cours du Collège de France* (1968), para quien la distancia es “distancia emocional”. Por lo tanto, la mera coexistencia no es suficiente para que la parificación se efectúe, y, en virtud de los mecanismos que la constituyen, parece ser una función en donde el sujeto interviene activamente (al menos, desde el plano afectivo) para que se lleve a cabo.

Por otra parte, se puede observar un uso laxo y confuso por parte de Merleau-Ponty de los términos interocepción y propiocepción propuestos por Wallon, cuya obra ha sido ampliamente trabajada por el filósofo francés. Muchos de los procesos que en *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001) son descritos como interoceptivos, refieren en realidad a la sensibilidad propioceptiva, en la medida en que describen cierto conocimiento perceptivo que el bebé posee sobre su propio cuerpo y sus posibilidades motrices. De esta utilización flexible de la terminología walloniana, se puede inferir que la misma responde a una simplificación realizada por el filósofo poniendo bajo el término de “interocepción” a todas aquellas sensaciones que tienen lugar al interior del individuo, para oponerla así a la exterocepción, en donde los estímulos claramente provienen del exterior.

Asimismo, en la construcción misma del esquema corporal, será donde se constituya la función existencial fundante de todo acto perceptivo, que en la *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty denomina (tomando el término de Fischer) arco intencional<sup>18</sup>. Esta función hace existir el mundo que se nos aparece a nuestro alrededor poniéndonos en contacto con determinados objetos y hundiendo otros en los abismos de los horizontes no presentificados. El arco intencional es aquello que nos instala en un lugar determinado entre los demás entes y abre ante nuestro cuerpo un escenario

---

<sup>17</sup> Ver en esa obra *Institución y vida*, la primera parte de los cursos.

<sup>18</sup> Ver el capítulo III (*La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad*) de la Primera parte de la *Fenomenología de la percepción* (1984).

particular; es una función de ligazón existencial y será la responsable de “proyectar alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro y nuestro medio contextual humano” (Merleau-Ponty 1984, p. 153). En el proceso de construcción de mi propia corporalidad y de encuentro con un otro como una subjetividad escindida de la mía, es donde construyo en definitiva este “ir-hacia”, que delinearé una determinada relación con las cosas, con los otros y conmigo mismo. En la definición de mi propio esquema se definirá, al mismo tiempo, una determinada ligazón con el entorno.

La descripción que Merleau-Ponty brinda del esquema corporal en *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, *Fenomenología de la percepción* (1984) y *La Nature. Notes Cours du Collège de France* (1968), nos acercan a un posible comienzo (al menos, en este período de producción filosófica del autor) de la constitución del sujeto de la percepción (como un sujeto eminentemente propioceptivo) que incita a un estudio comparativo sobre esta temática con otras de sus obras. Asimismo, este tópico reaviva la importancia de los escritos de Merleau-Ponty sobre infancia y psicología, donde hay un intento por parte del filósofo de ofrecer una lectura genética de su fenomenología de la percepción.

Por último, la importancia que Merleau-Ponty le otorga a la propiocepción, lo inserta dentro del debate de la psicología del desarrollo actual, en donde este tipo de sensibilidad es central en el proceso de construcción de mi yo y del conocimiento del otro. La noción de esquema corporal elaborada por Merleau-Ponty, hace de este concepto un constructo que nos enfrenta a la complejidad misma de los lazos intersubjetivos, poniéndonos de esta manera frente a la necesidad de un abordaje interdisciplinario de una problemática en la que las disquisiciones filosóficas y psicológicas se buscan para completarse.

### *Capítulo 3.*

## **“Ir hacia” desde los otros. La apropiación de la noción de arco intencional en Merleau-Ponty<sup>19</sup>**

### *1. Introducción*

El *arco intencional* es una noción que ha recibido diversas apreciaciones por parte de los estudiosos de la obra de Maurice Merleau-Ponty. La noción (tomada de Franz Fischer) es introducida en la *Fenomenología de la percepción* (1984) para explicar las anomalías conductuales de un hombre con heridas en su cabeza. Este concepto refiere a una función que hace que el mundo se presente frente a un sujeto de determinada manera, aunando el pasado y el futuro en un mismo curso temporal y espacial. Por otra parte, esta función es lo que estructura mi relación con el mundo y lo que determinará que ciertas vivencias sean significativas para mí y puedan ser puestas en relación con el resto de mi experiencia.

Sin embargo, ¿cómo se constituye esta función en el niño? ¿Es una estructura del orden de lo dado? ¿Posee en la primera infancia los mismos rasgos que en la edad adulta o el proceso de diferenciación del yo en el que el bebé se encuentra inmerso le imprime otras características? Esta última pregunta nos conduce hacia un interrogante que precede a los demás: ¿es el arco intencional una función propia del adulto, es decir, de un yo diferenciado del ámbito que lo rodea, o ya la podemos identificar desde el nacimiento mismo?

El objetivo de este capítulo es explorar la génesis de esta función en la infancia, asumiéndola como un proceso de paulatino desarrollo y analizando los procesos intermedios (como la constitución del yo y de los otros) que colaboran en su definición. Sobre este punto, los textos sobre la infancia de Merleau-Ponty recubren un interés particular, ya que constituyen uno de los intentos más fuertes por parte del autor de brindar un programa genético de su teoría corporal de la percepción. Asimismo, se intentará demostrar que el concepto de arco intencional, aunque escasamente desarrollado por su autor, conlleva consecuencias que impregnan y sostienen gran parte

---

<sup>19</sup> Artículo publicado en *Revista Dianoia*. 2017, volumen LXII, número 79.

de su teoría perceptual. Esclarecer la trama conceptual que lo sostiene, podrá echar luz no solamente sobre la génesis del proceso perceptual al interior de su teoría, sino que también aportará herramientas teóricas valiosas para dar cuenta de los inicios de la constitución del cuerpo habitual en la niñez.

## 2. *La aparición de la noción de arco intencional*

La noción de arco intencional fue acuñada por Franz Fischer en *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie* de 1930, y luego apropiada por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1984). En la obra de Fischer, la noción de arco intencional posee una significación de ligazón temporal por la cual se pueden aunar los hechos vivenciados, incluso aquellos que se encuentran en los abismos “lagunares”<sup>20</sup> de la conciencia. En el caso de los esquizofrénicos, ellos no pueden tender lazos temporales entre lo vivido y lo actualmente experimentado, vivenciando cierta sensación de extrañeza producida por la distensión de esta función. Fischer, citado por Binswanger (2000), sostiene que el “retorno al pasado separado sin intención por una laguna” (p. 284), es lo que sigue a la búsqueda ansiosa que produce la vivencia de la extrañeza ligada a la rotura del arco intencional. La superación finalmente de esas lagunas, “demuestran directamente y correctamente la continuidad original («a priori»)” (Binswanger, 2000, p. 284) respecto a la historia de la vida.

Merleau-Ponty retoma la significación de ligazón existencial de este concepto, para incorporarlo a su análisis de las observaciones que Kurt Goldstein y Adhemar Gelb realizaron del paciente Johann Schneider, el soldado de 24 años quien, al ser alcanzado por las esquirlas de una explosión, comenzó a presentar ciertas anomalías en su conducta. En el prefacio a la obra de Goldstein, *The Organism. A holistic approach to biology derived from pathological data in man* (1939), Sacks (1995) enfatiza el carácter holístico de los análisis realizados por el neurólogo: cualquier análisis que se efectúa de un paciente con afecciones neurológicas, deberá considerar el yo del paciente, así como también la forma en que se orienta hacia sí mismo. Frente al fracaso de los métodos de observación que equiparan a los seres humanos con cualquier otro animal a ser

---

<sup>20</sup> Con “lagunar” se hace referencia al término *lacune* utilizado en varias oportunidades por Merleau-Ponty, con el cual hace referencia a procesos que poseen siempre un halo de indeterminación. Por ejemplo, cuando percibimos a otro, percibimos una *lacune* en la medida en que hay “una zona prohibida a nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 2001, p. 39).



examinado, Goldstein propone un nuevo método que tiene en cuenta el medio y la interacción como aspectos relevantes en el proceso de diagnóstico, considerando al sujeto como una totalidad con el mundo que lo rodea. Por esa razón, crea una “neurología existencial” cuyo foco de análisis se extenderá más allá de la lesión localizada en el cerebro del enfermo. Este método holístico considera la relación sujeto-objeto como una parte de lo que él denomina “esfera de inmediatez”, constituida por la unidad que forma mi yo con el mundo y con los otros que me rodean. Para Goldstein, esta esfera está gobernada por leyes precisas como aquellas que regulan el mundo de las ciencias, y el sentimiento de esta unidad es “el fundamento más profundo de la experiencia de bienestar y de auto-realización” (Goldstein, 1939, p.35). Desde la unidad entre el yo y su entorno como puntos de partida irrecusables de la observación, el síntoma será para Goldstein (idea que Merleau-Ponty retomará en *La estructura del comportamiento*) una respuesta que el organismo da a determinadas demandas, por lo cual no debe ser considerado independientemente de la situación en la que el fenómeno tiene lugar. Al igual que Goldstein, Merleau-Ponty buscará esta legalidad, esta estructura que gobierna y determina la manera en la que me relaciono con mi entorno y con mi propio cuerpo, y será la noción de arco intencional (basada en el concepto de esquema corporal que expresa la unión de mi cuerpo con el medio), lo que explicará ese movimiento existencial hacia las cosas, hacia los otros y hacia mí mismo.

La noción de arco intencional, sin embargo, ha recibido apreciaciones disímiles y antagónicas por parte de los estudiosos de la filosofía de Merleau-Ponty. Para Battán Horenstein (2010) la noción de arco intencional forma parte del intento de Merleau-Ponty (junto con la noción de *máxima presa*) de revertir el esquema del cognitivismo al poner a la experiencia como aquella instancia que dirige y hace mella en nuestra mente. El arco intencional da cuenta de la “disponibilidad de la experiencia”, lo cual hace que la noción de representación o la postulación de algún tipo de almacenamiento cerebral no sean necesarias. Para Battán Horenstein (2010), esta noción es anticipada en la *Estructura del comportamiento* (1976) “cuando Merleau-Ponty describe las relaciones de la naturaleza y la conciencia en términos de relación dialéctica, con el objetivo de superar las limitaciones de las explicaciones empiristas e intelectualistas” (p. 6). Al igual que el concepto de practognosia (según el cual el cuerpo realiza una comprensión al llevar a cabo determinadas conductas sin recurrir a ninguna representación), la noción

de arco intencional aparece fuertemente ligada al proceso de sedimentación entendida como

saber contraído, esto es, como el conjunto accesible de creencias, conceptos y juicios adquiridos en experiencias pasadas, que está alojado en el cuerpo y en él disponible para cada acción y en cada percepción, esto es también lo que se despierta en la dialéctica del organismo y su medio y lo que suscita el comportamiento de la gente encarnado ante una situación poco familiar. (Battán Horenstein, 2010, p. 7)

Para Saint Aubert (2005), en cambio, la noción de arco intencional es meramente un desliz argumentativo en el análisis de Merleau-Ponty; un concepto que es abandonado ni bien es enunciado por el filósofo. El arco intencional se relacionaría con su búsqueda por encontrar la unidad antropológica. Sin embargo, Saint Aubert sostiene que no sólo la utilización que Merleau-Ponty realiza del término tomado de Fischer es algo confusa, sino que dicho término sólo aparece nombrado tres veces por el filósofo en toda la *Fenomenología de la percepción* (1984). Es para él “una tentativa confusa y prontamente abandonada” en la escritura del filósofo, quien nunca logra salir de la mera formulación del “contenido programático” que formula en la presentación de esta noción, un intento fallido por encontrar esa función central que lo aleje del dualismo que lo preocupaba en ese entonces.

Por otra parte, Nagatomo (2011) ha propuesto una mirada alternativa a la fenomenología merleau-pontyana poniéndola en relación con ciertos conceptos propios de la filosofía oriental; el arco intencional sería para este filósofo el flujo de la *energía chi*<sup>21</sup> que circula en el campo de la intercorporalidad. El arco intencional es según esta línea interpretativa una instancia preparatoria para la intersubjetividad o, como la llama Nagatomo, el “campo de intercorporalidad”. El arco intencional sería la actividad inherente al cuerpo vivido, como un “hilo” propio de nuestra intencionalidad que nos une con las cosas y que lanza “una red invisible” hacia los objetos, previa a la intencionalidad de nuestra conciencia. Asimismo, donde hay una fusión de la energía chi emanada de los distintos cuerpos vividos, se forma el suelo o campo de

---

<sup>21</sup> La *energía chi* es, para la cultura tradicional china, el principio vital que sostiene y aúna todo lo que nos rodea, siendo el principio clave de la medicina china y de otras terapias como el reiki.

intercorporalidad de acceso colectivo (“out in the open”). El arco intencional se desarrolla en este campo de intercorporalidad como la precondition para la fusión conjunta de la energía chi. Para Nagatomo, entonces, este análisis explicaría la mutua interrelación entre mi yo y el otro: ninguna instancia podría existir sin la otra, ya que ambas surgen y se consolidan a partir de la fusión de la energía chi.

Las distintas posturas recabadas aquí, recogen la presencia de dicho concepto en la *Fenomenología de la percepción* (1984) acentuando el valor de su enunciación o explicando su intromisión a pesar de su insignificancia. Sin embargo, dichas investigaciones han limitado el análisis de la función sólo a los pasajes en donde Merleau-Ponty la menciona específicamente, sin ahondar en las actividades que la posibilitan o en las consecuencias que reporta dentro de su teoría. En el presente trabajo se tomará la noción de arco intencional como una dinámica compleja en la que intervienen varios componentes y cuyas consecuencias son centrales en el análisis de la percepción desde una perspectiva fenomenológica. De esta manera, más allá de la mención específica de la noción, el análisis se realizará considerando la función misma que este concepto designa, lo cual resta importancia a la cantidad de veces que es mencionado en la obra (más aún si, como se intentará mostrar, las consecuencias de la formulación del arco intencional impregnan toda la teoría merleau-pontyana). Por esta razón, analizar los fenómenos que intervienen en la conformación de esta función, podrá echar luz sobre el énfasis que Merleau-Ponty pone sobre una noción que no aparecerá nuevamente en su obra, pero cuyas consecuencias impregnan y sostienen la originalidad de su teoría.

### 2.1. *La explicación del caso Schneider a partir del arco intencional*

El caso Schneider es analizado en detalle por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* (1976) en donde el filósofo busca “una función general de organización del comportamiento” (p. 107) a partir de la comparación de los registros del caso Schneider con los registros de otros pacientes con lesiones cerebrales diferentes. Siguiendo la perspectiva holística de Goldstein, Merleau-Ponty analiza el rol que el medio posee en el comportamiento humano, considerando que “una lesión, aún localizada, puede determinar trastornos de estructura que interesen el conjunto del comportamiento, y análogos trastornos de estructura pueden ser provocados por lesiones

situadas en diferentes regiones de la corteza” (Merleau-Ponty, 1976, p. 97). El análisis que Merleau-Ponty realiza de las observaciones recabadas del caso, intenta aunar los datos físicos propios de la lesión en el cerebro sufridas por el paciente, con aquellas funciones que él denomina “metafísicas” y que se han visto dañadas a causa del accidente. Por esa razón, su análisis tendrá como objetivo desentrañar la ligazón entre la visión (que es donde se localiza el mayor daño en el enfermo) y “el espíritu” con el fin de alcanzar cierta “estructura de la enfermedad” (Merleau-Ponty, 1984, p. 143) que explique, a su vez, su carácter específico y general. Por esa razón, en la descripción del caso Schneider, Merleau-Ponty dará cuenta no sólo de una noción que recorrerá gran parte de su teoría, sino que también presentará una nueva propuesta metodológica de corte fenomenológico-existencial que exhorta a adoptar un enfoque explicativo genético con el fin de evitar explicaciones causales insuficientes o meramente naturalistas.

Schneider, un soldado herido por las esquirlas de un obús, presenta trastornos que comprometen la percepción, el reconocimiento visual y el recuerdo de objetos vistos, el reconocimiento de los datos táctiles, la realización de movimientos abstractos, la memoria, ciertas operaciones intelectuales básicas y el manejo del lenguaje cuando este hace referencia a oraciones condicionales o figurativas. Merleau-Ponty sostiene que “la integridad de la sensibilidad y de la motricidad elementales, la apariencia normal del comportamiento corporal y espiritual en la vida práctica” (Merleau-Ponty, 1976, p. 102) hacen que la hipótesis de heridas múltiples en el cerebro sea insostenible, por lo que el filósofo buscará el origen del déficit en alguna función más elemental que aúne todas las esferas de la vida afectadas. A continuación, se desarrollarán las dificultades con las que Schneider se enfrentó y que fueron de interés para Merleau-Ponty con el fin de ahondar a partir de allí en su teoría corporal de la percepción.

Merleau-Ponty tomará los registros que Gelb y Goldstein realizan del enfermo para explorar su desempeño respecto a diversas tareas cotidianas. Schneider puede realizar aquellas tareas que son habituales para él e incluso, desempeñar su oficio (fabricar carteras) con una eficacia similar a la de sus compañeros. Las dificultades de Schneider comienzan en el momento en que se le solicita algún movimiento que no está ligado a una situación particular o habitual para él: dicha acción requiere de acciones preparatorias previas, como la repetición de la orden en voz baja y cierto balanceo del cuerpo con el objetivo de “llevarlo” hasta la acción misma. El espacio que lo circunda no es para el enfermo un espacio a ser explorado libremente, sino más bien una

correlación necesaria de sus acciones habituales. Merleau-Ponty resalta que el enfermo debe ubicarse mentalmente en la situación efectiva a la que corresponde el movimiento para poder realizarlo. Esta “situacionalidad” que debe ser creada con antelación al movimiento, erige un mundo rígido, un escenario sobre el cual la conducta se desarrollará. Merleau-Ponty concluye que Schneider tiene conciencia de su espacio corpóreo sólo como correlato de sus acciones habituales; el cuerpo es expresión de la acción, pero no así del pensamiento “espacial, gratuito y libre” (Merleau-Ponty, 1984, p. 121) sin poder ejecutar movimientos que no tengan una finalidad práctica o concreta específica. Los movimientos son para el enfermo un resultado de la situación y no pueden ser evocados sino por la situación misma que los requiere. En el análisis que Merleau-Ponty realiza del caso, el cuerpo de Schneider situado frente a sus herramientas no es sino una potencia movilizada por ellas, “la punta central de los «hilos intencionales» que lo vinculan con los objetos dados” (Merleau-Ponty, 1984, p. 123). A partir de esta disociación en los movimientos de Schneider, Merleau-Ponty discrimina el cuerpo objetivo del cuerpo fenomenal, el cual está imbuido en una situación y traspasado por los hábitos motores (y perceptivos) que lo constituyen. En el sujeto sano, es el cuerpo fenomenal el que es interpelado por las tareas que el campo de acción ofrece, y la tarea efectiva “le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia” (Merleau-Ponty, 1984, p. 123). El sujeto normal tiene lo que Jem Cabanes traduce en la *Fenomenología de la percepción* como “puntos de presa”<sup>22</sup> (*prises*) sobre su cuerpo a partir de los cuales el cuerpo puede vincularse no sólo a situaciones concretas, sino también a situaciones ficticias o a estímulos que no tengan una significación práctica. Para Merleau-Ponty, el cuerpo del enfermo está encerrado en “lo actual”, es como “un orador que no pudiese decir ni una palabra sin apoyarse en un texto escrito de antemano” (Merleau-Ponty, 1984, p. 127) y ese mundo que se nos abre con cada posibilidad de comportamiento se encuentra vedado para el enfermo. La función que se pone en funcionamiento en todo movimiento abstracto es la de

---

<sup>22</sup> « Nous dirons donc au moins que le sujet normal a immédiatement des « prises » sur son corps » (Merleau-Ponty, 1984, pp. 138-139). El término *prise* hace referencia no sólo al acto de capturar o asir, a la acción de tomar un objeto, sino también a la conexión que se establece entre el sujeto de la captura y el objeto asido. De esta forma, se podría traducir este pasaje haciendo referencia a la potencia del cuerpo fenomenal de conectarse con ciertos estímulos significativos o carentes de significación, en donde la preposición *sur* no hace referencia a un acto reflexivo en donde la conexión se establece con el propio cuerpo, sino más bien es el cuerpo el lugar donde se encuentra ese “ir hacia” que lo conecta con el mundo y consigo mismo. En el caso de Schneider, el mundo existe como “un mundo ya hecho o fijo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 129) mientras que en el sujeto sano los proyectos que dan dirección a su corporalidad hacen del mundo un plexo de posibilidades significantes.

“proyección” (a partir de la cual lo inexistente puede llegar a ser) y es la que parece estar afectada en Schneider. Esta función de proyección es caracterizada por Merleau-Ponty como un acto de “evocación” (similar, según el filósofo, a la práctica de un “médium” que hace presente al ausente) y es la dinámica que interviene en el movimiento abstracto.

A su vez, el análisis que Merleau-Ponty realiza de la percepción de Schneider, tiene como objetivo dar cuenta de la conexión que se da en la experiencia misma entre sensibilidad y significación. En primer lugar, Merleau-Ponty se centrará en el reconocimiento por parte de Schneider de objetos que son familiares para él. Cuando Schneider observa una pluma estilográfica, no la reconoce de inmediato, sino que enumera todas sus propiedades sensibles hasta llegar al objeto que designan. Por ejemplo, describe su color, su forma, sostiene que se parece a un bastón, etc., para luego advertir que se trata de una pluma. Respecto a esta experiencia, Merleau-Ponty pone el énfasis en la escisión entre sensibilidad y significación que se produce en la vida del paciente; el significado del objeto no viene dada de inmediato luego de la percepción, sino que debe ser traccionada por un acto posterior de significación. Para Merleau-Ponty lo que se ha roto allí es la “familiaridad” que poseemos con el mundo que nos rodea; el “diálogo” que establecemos con los objetos que nos circundan (los cuales sugieren o refieren a diversas conductas a ser vividas) se ha quebrado o se presenta como un camino sinuoso a ser reconstruido. Esta comunión que se establece entre mi cuerpo y el mundo está sedimentada, entonces, sobre una dinámica casi dialógica de mutua correspondencia en donde mi cuerpo es traspasado por las significaciones que parten de los objetos y, a su vez, el mundo circundante es resignificado por mi pensamiento. Asimismo, Schneider muestra cierta deficiencia a la hora de realizar operaciones aritméticas básicas, sufriendo lo que Merleau-Ponty denomina “ceguera para los números” (Merleau-Ponty, 1984, p. 150). Schneider puede sumar, restar, multiplicar o dividir sólo si los objetos son dispuestos delante de él. Sin embargo, las mismas operaciones no pueden ser resueltas si para ello debe considerar el número sin referencia a una cantidad concreta. Schneider puede contar objetos “marcándolos” con los dedos y demuestra poseer la noción de una operación sintética como la numeración. Asimismo, el número no es para Merleau-Ponty “un concepto puro cuya ausencia permitiría definir el estado mental de Schneider, es una estructura de conciencia que comporta un más y un menos” (Merleau-Ponty, 1984, p. 151), esto es, un suelo

referencial sobre el cual se sedimenta. El acto de contar requiere que el sujeto tenga presente las operaciones anteriores sobre las cuales se asientan las operaciones actuales. Para Merleau-Ponty, Schneider no conseguirá operar a partir de una noción de número ya que la misma implica “desplegar un pasado para ir hacia un futuro” (Merleau-Ponty, 1984, p. 151), por lo que concluye que no es la inteligencia misma lo que se ha visto afectada en el enfermo, sino su costado existencial. La enfermedad, entonces, reside para el filósofo en “ese núcleo personal”, en “su poder de existir”.

Esta misma deficiencia explica la imposibilidad de Schneider de relacionarse con otras personas. Para el enfermo, sólo es evidente aquello que está dado directamente a la experiencia. Schneider no podrá inferir los pensamientos del otro ya que no tiene una vivencia directa de ellos. En una conversación, las palabras son interpretadas una a una y no encierran una significación global; no son, como afirma el filósofo, una “envoltura transparente de un sentido dentro del cual se podría vivir” (Merleau-Ponty, 1984, p. 150). Asimismo, el otro carece de la significación que otorgan los lazos de coexistencia y las relaciones con los otros se ven impedidas al no contar con reglas rígidas con las cuales Schneider pueda manejarse. Por ejemplo, Schneider no reconoce la casa de Goldstein a menos que haya salido con la clara intención de visitarla. Esto se debe a la incapacidad del paciente de adecuarse a las contingencias propias de una conversación y de adaptarse a situaciones que no son fijadas de antemano. Al igual que con los movimientos corporales para los cuales necesitaría “puntos de presa” específicos para llevarlos a cabo, en un diálogo Schneider necesita reglas fijas que lo sustraigan de la contingencia. Lo aleatorio de la existencia no es vivenciado como una característica propia del ser en situación, sino que Schneider “está vinculado a lo actual”, carece de la libertad que consiste en “el poder general de ponerse en situación”. La enfermedad reside, entonces, en un núcleo personal que está por debajo de cualquier otra función: en “el poder de existir” (Merleau-Ponty, 1984, p. 151).

De esta forma, en Schneider se ha perdido el suelo de significaciones que hace posible la presencia del otro y la representación de “un papel” (Merleau-Ponty, 1984, p. 152) de acuerdo a una situación determinada. Schneider ha perdido la capacidad de ponerse en situación, ya que el suelo de significaciones que permiten “improvisar”, vivir el “como si” en el mundo de la vida, se ha desmoronado por completo. El pasado, como punto de apoyo de mis vivencias, ha desaparecido para el enfermo y el hilo que une todas las vivencias con un mismo núcleo de sentido se ha quebrado. La capacidad que

tiene cualquier sujeto de ponerse en situación, de mirar “según el vector temporal” (Merleau-Ponty, 1984, p. 152) que haga del pasado y del futuro un piso significativo y un sinfín de posibilidades respectivamente, se ha esfumado. Esta función que posibilita que todas mis experiencias tengan un mismo “estilo” y puedan ser referidas y evocadas por un mismo “yo”, es lo que Merleau-Ponty llama arco intencional.

la vida de la consciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— viene subtendida por un arco intencional que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Es este arco lo que se distiende en la enfermedad. (Merleau-Ponty, 1984, p. 153)

Esta función, que Merleau-Ponty llamará arco intencional, sería la causa por la cual la existencia, mi ser-en-el-mundo, toma ciertos derroteros. El arco intencional hace existir el mundo que se nos aparece a nuestro alrededor poniéndonos en contacto con determinados objetos o hundiendo otros en los abismos de los horizontes no presentificados. El arco intencional, entonces, es aquello que nos instala en un lugar determinado entre los demás entes y abre ante nuestro cuerpo un escenario particular; es una función de ligazón existencial y será la responsable de “proyectar alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro y nuestro medio contextual humano” (Merleau-Ponty, 1984, p. 153). El arco intencional es también ese horizonte que se me hace presente frente a la conciencia con cada percepción, ese plexo de significados que cada objeto suscita y que la experiencia se encargará de ir sedimentando. Para Merleau-Ponty, es ese suelo de sedimentaciones vividas aquello que se ha quebrado para Schneider, dejándolo en la indeterminación absoluta de un ente carente de existencia en un sentido fuertemente fenomenológico. Schneider se comportaba luego del accidente como un cuerpo sin vivencias, como una corporalidad que ha permanecido impoluta frente a los embates del mundo de la vida. Schneider era un cuerpo sin los lazos afectivos que nos unen a nuestro pasado, a nuestro futuro y a los otros.



Según el análisis que Merleau-Ponty realiza del caso, el enfermo sufrió una despersonalización al interior mismo de la conciencia en la medida en que no puede vincularse con la “estela” (Merleau-Ponty, 1984, p. 154) que toda conciencia deja al tomar contacto con un objeto. El arco intencional es esta función por la que una vivencia o un objeto intencionado puede abrir para un sujeto una serie de significaciones determinadas, conectándolo con el sentido general con el que está teñida su experiencia. Sobre este punto, podemos vincular la noción de arco intencional con dos nociones que aparecen recurrentemente en la obra de Merleau-Ponty: la *institución* y el *estilo*.

La institución es definida por Merleau-Ponty en *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)* (2012) de la siguiente manera:

Institución [significa] establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia. (p. 8)

De esta manera, la institución se presenta, ante todo como una experiencia que se instala en nuestra vida con todo el peso de un acontecimiento dador de sentido. El mismo “será depositado” para ser continuado en tanto sujetos arrojados al futuro, como seguimos y continuamos el sentido de las palabras en una obra literaria, como extendemos y completamos ese sentido que el arte nos ofrece. En la institución un nuevo sentido me habita y me transforma, más allá de mi cuerpo y de mi conciencia, como el sentido que habita un libro o una pintura, el cual va más allá de la obra en sí misma. La institución se establece a la vez como “restricción y apertura” (Merleau-Ponty, 2012, p.13), por lo cual el significado del pasado se integrará a uno nuevo que lo continuará. En este proceso, nunca hay una superación pura de sentido, sino que el mismo se mantiene de forma “oblicua”. Por esa razón, el arco intencional se presenta dentro de la teoría perceptual como la contrapartida dentro del acto perceptivo mismo de la institución o del acontecimiento instituyente. El acontecimiento instituyente funda un curso significativo determinado de experiencia colaborando con la construcción de esta función, mientras que el arco intencional posibilita aunar un plexo de experiencias bajo una misma estela o significación.

El concepto de estilo, en cambio, se relaciona ante todo con cierta “andadura” de mi propio esquema corporal, con cierta conducta motriz sedimentada que hará que todos mis comportamientos se reconozcan como partes de una misma experiencia según un “patrón de medida” similar (Merleau-Ponty, 1984, p. 157) proporcionado por los movimientos precedentes. Los diferentes dominios sensoriales poseen un “estilo” determinado, lo cual otorgaría unidad y permitiría una transferencia de la experiencia que tengo de mi propio cuerpo. Asimismo, Merleau-Ponty menciona un “estilo” a través del cual el mundo se me presenta: el mundo está constituido por una red de intencionalidades que “trazan el estilo de lo que va a venir”, las cuales parten “de mi campo perceptivo” que “arrastra tras él su horizonte de retenciones y hace mella por sus protensiones en el futuro”. Con cada momento que viene, sostiene Merleau-Ponty, “el momento precedente sufre una modificación”, se hunde “bajo la línea de los presentes” (Merleau-Ponty, 1984, p. 424). El estilo está constituido por las diferentes experiencias perceptivas e impregna la totalidad de mis movimientos, contribuyendo así “con cierta «andadura» de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1984, p. 167). Este estilo será cierta habitud que le confiere a mi corporalidad su unidad o coordinación, y es por ello que para Merleau-Ponty no es con un objeto que debemos compararla, sino más bien con una obra de arte.

### *3. La infancia en Merleau-Ponty y la construcción del “ir hacia” desde los otros*

Si bien la infancia posee en la obra de Merleau-Ponty un carácter controvertido y ambivalente, algunos teóricos han advertido la importancia que los trabajos del filósofo sobre el desarrollo infantil revisten a la hora de aproximarnos a su teoría de la percepción.

Para Bimbenet (2002), el pensamiento infantil en Merleau-Ponty expresaría el proyecto fenomenológico en sí mismo: un retorno hacia las cosas mismas. Al igual que Bimbenet, puede pensarse que la discusión de la infancia en Merleau-Ponty no es una preocupación accesoria en el derrotero filosófico del fenomenólogo, sino más bien un aspecto relevante de su teoría que puede echar luz sobre la génesis misma de la adquisición de los hábitos perceptivos. A su vez, Emmanuel de Saint Aubert (2006) analiza el “descubrimiento” de la topología de Piaget por parte de Merleau-Ponty desde

la lectura de *La représentation de l'espace chez l'enfant*. Merleau-Ponty integrará este planteo a la percepción del mundo percibido y a la del cuerpo propio. A partir de esta interpretación, se puede observar cómo Merleau-Ponty recepciona los textos de Piaget sobre la espacialidad “como concerniendo a la espacialidad del cuerpo propio”.

¿Por qué la figura del niño tiene tanta importancia dentro de la fenomenología merleau-pontyana? Para Merleau-Ponty, el niño vive en un mundo que es igualmente accesible para todos, en donde no existe diferenciación alguna entre su perspectiva y la de quienes lo rodean. En la *Fenomenología de la percepción* (1984), Merleau-Ponty afirma la importancia de la imagen del niño por sobre las discusiones que Piaget abriera en torno a su desarrollo. Allí sostiene:

Pero, en realidad es necesario que, de alguna manera, los niños tengan razón contra los adultos o contra Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de los de la edad adulta (...). Con el cogito empieza la lucha de las consciencias en la que cada una, como Hegel dice, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que cada consciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño. (Merleau-Ponty, 1984, p.366)

El niño no se advierte a sí mismo o a los demás como subjetividades privadas, todas ellas limitadas a un determinado punto de vista. Es hacia los doce años que el niño llega (tomando la teoría de Piaget) a un pensamiento racional, descubriéndose como “como consciencia sensible y como consciencia intelectual, como punto de vista acerca del mundo y como llamado a superar este punto de vista, a construir una objetividad a nivel del juicio” (Merleau-Ponty, 1984, p.366).

La discusión que Merleau-Ponty ampliará luego en los *Cours de Sorbonne*, se anuncia en la *Fenomenología de la percepción* (1984) dando cuenta de la relevancia que la imagen del niño y de sus facultades perceptivas tendrá para el filósofo francés. El niño es ese sujeto que todo lo abarca y que traspasa todas las perspectivas y que, a su vez, es traspasado por ellas. El mundo es para el niño “el lugar vago de todas las experiencias” (Merleau-Ponty, 1984, p.356), que abarca desde objetos verdaderos hasta “fantasmas individuales e instantáneos”. El sincretismo corporal y espacial que

experimenta el niño, hace que el problema de las perspectivas y los puntos de vista que experimentan los adultos se desvanezca ante un esquema corporal que aún no se ha cerrado sobre sí mismo.

El niño es el comienzo mismo del *Cogito*, quien se plenifica en el momento en que es expresado. Esa captación aún inarticulada del mundo que el niño experimenta en el momento en que da su primer aliento, fundará los saberes particulares consecutivos. Esta primera “visión” espera “ser fijada y explicitada por la exploración perceptiva y la palabra” (Merleau-Ponty, 1984, p. 413). Es por ello que el niño pone al adulto frente a la contingencia del lenguaje, frente a ese suelo de significación sedimentado que pasa inadvertido en la edad adulta. Para Merleau-Ponty, “todos aquellos que transforman en palabras un cierto silencio”, esto es, tanto el niño que está aprendiendo a hablar como el escritor, ambos dan cuenta de lo contingente de la comunicación humana. Inmersos en un mundo que ya es hablante, estamos despojados de ese asombro primigenio del que es portador el niño.

Asimismo, para Merleau-Ponty el niño es la apertura de un nuevo registro, el comienzo de una nueva historia, de un nuevo sentido. Con el nacimiento de un niño, todo el entorno cambia de sentido y los objetos que se encuentran en un ámbito determinado pasarán a tener una nueva significación. Con ello, se abre un nuevo “registro”, una nueva historia se “funda”. Esta nueva mirada que se abre con el nacimiento mismo es institución pura, la inauguración de un registro de sustitución que se desplegará a lo largo de la vida del niño. “Incluso como sujeto pensante”, sostiene Merleau-Ponty, “soy aun esta primera percepción, la secuencia de la misma vida que esa inauguraré” (Merleau-Ponty, 1984, p. 416).

A continuación, se reconstruirá la génesis del aparato perceptivo infantil, entendida como la paulatina consolidación del esquema corporal en medio de los lazos intersubjetivos. El desarrollo de este esquema es lo que determinará la manera en la que los niños se aproximan a las cosas y a los otros, esto es, la manera en la que se organiza de manera paulatina lo que Merleau-Ponty denomina arco intencional. En la medida en que el cuerpo es entendido ante todo como un esquema que tiende lazos temporales hacia los otros y hacia las cosas, el entrelazo con las llamadas figuras de crianza será el punto de partida en el proceso de desarrollo de la manera en la que los bebés comienzan a conocer el mundo.

### 3.1 *El esquema corporal como punto de partida. Un paso hacia el descubrimiento del otro a partir de mi cuerpo*

El acceso a las subjetividades que me rodean y la construcción de mi yo en medio de los otros, son los dos ejes que estructurarán en la explicación merleauPontyana la génesis del aparato perceptivo infantil. En *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)* (2001), Merleau-Ponty describirá las distintas fases del desarrollo infantil, siendo la pregunta por el acceso y el reconocimiento del otro el eje sobre el cual se estructurarán los demás cambios. “¿En qué condiciones el niño entra en relación con otro? ¿Cuál es la naturaleza de esta relación? ¿Cómo se establece?” (Merleau-Ponty, 2001, p. 309).

Para Merleau-Ponty, la primera dificultad que adviene con estas preguntas será el medio por el cual tengo conciencia de mi propio cuerpo. El término propuesto por lo que él denomina “la psicología clásica” para explicar este proceso es la *cenestesia*, entendida como el mecanismo por el cual “comprendo a mi propio cuerpo por medio de una masa de sensaciones en bruto que me informan sobre el estado de mis propios órganos, de mis diferentes funciones” (Merleau-Ponty, 2001, p. 309). La pregunta que surge para Merleau-Ponty si se considera a la cenestesia como punto de partida del análisis en la construcción del yo, será cómo puedo desarrollar cierta conciencia del cuerpo del otro a partir de una concepción basada en las sensaciones internas y privadas del sujeto.

De esta manera, frente a categorías que no podían resolver el problema del otro, Merleau-Ponty propone una reformulación de los términos implicados que coadyuve no sólo a construir un suelo firme sobre el que pueda pensarse la presencia del otro, sino que, al mismo tiempo, explique este fenómeno como eminentemente entrelazado con la construcción de mi yo (Merleau-Ponty, 2001). En primer lugar, la noción de *psiquismo* es reemplazada por la de *conducta*: será a partir de ésta última que podré tener acceso al otro y no a través de aquello que piensa o siente, confinado al ámbito de la privacidad. En segundo lugar, la noción de *cenestesia* es reemplazada por la de *esquema postural*, que entiende a mi cuerpo como un sistema que implica una estrecha relación con el medio. Para Merleau-Ponty, el esquema corporal nos lleva a concebir nuestro cuerpo como un sistema de equivalencias por el que los distintos dominios sensoriales están

conectados. Merleau-Ponty sostiene que “si mi cuerpo no es conocido solamente por una masa de sensaciones estrictamente individuales, sino como un objeto organizado en relación al entorno, de ello deriva que la percepción de mi cuerpo pueda ser transferida a otro y que la imagen del otro pueda ser inmediatamente «interpretada» por mi esquema corporal” (Merleau-Ponty, 2001, p. 311).

En este punto, podríamos preguntarnos acerca del comienzo mismo de la argumentación de Merleau-Ponty del capítulo *Les relations avec autrui chez l'enfant* de los *Cours de Sorbonne* anteriormente citados. ¿Por qué razón la cenestesia es descartada como mecanismo de conocimiento de mí mismo bajo el argumento de no proporcionar un acceso al otro, cuando no forma parte de dicha dinámica el conocimiento o la toma de conciencia de un organismo distinto al mío? ¿Cuál es la razón por la que Merleau-Ponty toma este concepto como punto de partida y no problematiza formulaciones previas del concepto de esquema corporal<sup>23</sup> que él mismo reformulará? En primer lugar, podemos aducir cierta progresión temporal de los conceptos, siendo la cenestesia el paso previo al desarrollo del concepto de esquema corporal o postural por parte de Henry Head y Paul Schilder. Sin embargo (teniendo en cuenta las razones por las cuales Merleau-Ponty la incluye en su argumentación para descartarla luego), la imposibilidad de concebir desde la cenestesia el conocimiento de mí mismo como correlato del conocimiento del otro, tal vez sea la verdadera causa por la que es tomada como punto de partida a ser refutado. La cenestesia no es un comienzo plausible para Merleau-Ponty ya que, si bien puede proporcionarnos una descripción de la aproximación que tenemos a nuestro propio cuerpo, no permite concebir el entrelazo entre el conocimiento de mi propia corporalidad y el conocimiento del cuerpo del otro.

Desde esta redefinición conceptual, los elementos que intervienen en el conocimiento del otro serán sólo dos: mi comportamiento y el comportamiento del otro, por lo cual la paulatina construcción del yo en el bebé estará estrechamente vinculada a la acción, al medio y a los otros que lo rodean.

---

<sup>23</sup> Al respecto ver “De la cenestesia al esquema corporal” en Bernard (1994).

### 3.2. *El proceso de construcción de mi yo en el mundo*

Desde el nacimiento hasta los seis meses, se desarrollará una fase inicial en la que el bebé comenzará a organizar su esquema corporal y a percibir el cuerpo del otro. La conformación del cuerpo propio y la percepción del cuerpo del otro son dos operaciones que se desarrollarán de forma análoga y complementaria (Merleau-Ponty, 2001). Sin embargo, la percepción del cuerpo propio precederá a la percepción del cuerpo del otro, siendo dos procesos que se encuentran conectados pero se desarrollan a ritmos diferentes. Para Merleau-Ponty (1959), el cuerpo comienza por ser interoceptivo: debido a la deficiencia en los órganos de la percepción, las sensaciones interoceptivas son las que proveen de información más certera sobre el mundo.

Interocepción, propiocepción y exterocepción serán términos que Merleau-Ponty utilizará a partir de su aproximación al pensamiento de Henri Wallon (1949), para discriminar los tipos de reacciones y la influencia que las mismas poseen en la construcción del espacio y del cuerpo propio en el niño. Las sensaciones interoceptivas son aquellas que aparecen en el recién nacido y están ligadas a las excitaciones provenientes de los órganos internos, como las del tubo digestivo o la micción. Con el pasar de las semanas, el bebé irá dirigiendo su atención de las sensaciones interoceptivas hacia las exteroceptivas; por ejemplo, poco a poco comenzará a sonreírle a su madre en el momento del amamantamiento o dirigirá su atención hacia algún sonido dejando las sensaciones interoceptivas en un segundo plano. La actividad propioceptiva, en cambio, interviene en el desarrollo de la motricidad y se relaciona con un cuerpo que funciona de forma dinámica y coordinada, en donde el movimiento de una de sus partes provoca una modificación en el resto del sistema con el objetivo de obtener una meta determinada. Este último tipo de sensaciones implican no solamente una capacidad por parte del organismo de establecer una relación con sus propias funciones, sino que supone una apreciación diferenciada de los estímulos que provienen del exterior. Esta capacidad reflexiva que da cuenta de una regulación del organismo por sí mismo, es uno de los factores que contribuirá a la unidad del cuerpo propio. Las sensaciones exteroceptivas, a su vez, aparecerán también a partir de los primeros días de vida, pero como reflejos aislados y locales (por ejemplo, el bebé de pocos días de vida reacciona ante una luz fuerte pero no distingue el origen del estímulo ni lo sitúa en una relación con un objeto externo).

El niño no comenzaría a advertir al otro a partir de la percepción visual que tiene del cuerpo ajeno, sino a partir de las diferentes sensaciones corporales (de placer, disgusto, etc.) que le produce la proximidad del cuerpo del otro. De esta manera, el cuerpo interoceptivo funcionará como exteroceptivo hasta que se produce una “soldadura” entre ambos dominios hacia el tercer y sexto mes de vida. Merleau-Ponty considera que la interoceptividad y la exterocepción forman un sistema en la medida en que necesito que mi esquema corporal comience a organizarse para poder acceder al mundo circundante, por lo cual establecerá un nexo entre motricidad y percepción<sup>24</sup>. Se irá estableciendo así una correspondencia entre el cuerpo interoceptivo y el cuerpo visual, proceso que sin embargo es definido por Merleau-Ponty como un proceso eminentemente “lagunar” (esto es, oscuro e inacabado) que se irá dando de manera paulatina con sucesivos progresos y retrocesos. En este período se operará esta soldadura entre las sensaciones internas y las externas, y será a partir de este momento en donde el ámbito de las sensaciones privadas y el mundo exterior se encuentran, que el esquema corporal comenzará a constituirse. Sin embargo, la construcción del espacio tendrá lugar no sólo a partir de la complejización perceptual, sino a partir de la intervención de la actividad simbólica. Una vez que el bebé puede percibirse a sí mismo, se produce un “desequilibrio” que “suscita un llamado al desarrollo ulterior de la percepción del otro” (Merleau-Ponty, 2001, p. 312). La construcción de la imagen especular (fenómeno que será explicado en el próximo apartado), será esa dinámica desestabilizante que traerá aparejado el encuentro efectivo con el otro.

### 3.3. *La acción como aproximación y descubrimiento del otro*

Desde la fenomenología, el otro se nos aparece como el correlato de su experiencia y de su accionar sobre el mundo. La noción de esquema corporal viene a explicar este proceso por el cual “recojo” y comprendo las conductas que percibo en el otro, a partir de lo cual se produciría una impregnación de las conductas ajenas por mi propio cuerpo.

---

<sup>24</sup> Esta idea será desarrollada por Daniel Stern (2010) en donde el movimiento permite una definición de cierto sentido de la espacialidad y el tiempo, así como también la atribución o percepción de “fuerzas” que generarían el movimiento mismo. “Fuerza, tiempo, espacio y direccionalidad podrían ser llamadas las cuatro hijas del movimiento” (Stern, 2010, p. 4). Estos aspectos, tomados de forma conjunta, generan la experiencia de la vitalidad en un sujeto. “La mente está ciertamente corporeizada y el movimiento es la clave” (Stern, 2010, p. 20). Esta tesis será retomada y analizada en el capítulo 4.



Para Dillon (1997), desde el concepto de esquema corporal, el cuerpo no es puramente un sujeto, ni un objeto, sino el suelo de un estilo determinado desde el cual interactuamos con el medio. El esquema corporal debe ser entendido “adverbialmente” (Dillon, 1997, p. 122), una manera de actuar y de ser a partir de la cual el niño puede aprehender aquello que hace. Asimismo, la noción de esquema corporal hace que el yo no se encuentre encerrado en la esfera de la propiedad del sujeto, sino que se produce un solapamiento entre la experiencia del cuerpo propio y la experiencia del cuerpo de los otros, en la medida en que el niño ve a los otros haciendo cosas que él mismo observa en su conducta. De esta manera, habría una correspondencia entre sensaciones interoceptivas y exteroceptivas, las cuales se enlazarán con nuestro entorno.

La primera parte del proceso de construcción de mi yo y del otro es pre-comunicacional y está caracterizada por una dinámica en donde las conductas del otro son asimiladas de inmediato. Un ejemplo de este período sería el fenómeno del contagio del llanto en bebés durante el primer trimestre de vida, en el cual el bebé no logra distinguir las manifestaciones de displacer de los otros de las propias. Si bien las primeras relaciones con los otros niños se darán a partir de este fenómeno entre los dos y los tres meses de edad, el bebé sólo podrá trasladar el conocimiento que ha adquirido de los demás sobre sí mismo luego de los seis meses (Merleau-Ponty, 2001). Según Merleau-Ponty, a medida que voy organizando mi esquema corporal, facilito esta transferencia; se produce en términos de Husserl un “fenómeno de parificación” o “emparejamiento” de ambos esquemas. En la filosofía husserliana<sup>25</sup>, esta noción conforma junto con el concepto de “apercepción analógica”, el núcleo de la experiencia del otro. La apercepción analógica refiere a los escorzos no percibidos de un objeto: cuando percibo un objeto, una de sus caras se me presenta, mientras que el resto es apresentada por mí. Puedo moverme alrededor del objeto y verificar los escorzos apresentados en la percepción anterior. En el caso de un alter ego, no puedo verificar los aspectos dados como apercepciones, lo cual dificultaría la construcción de la interioridad nunca percibida. “Si nunca percibí correctamente la conciencia del otro, ¿qué es lo que me lleva a atribuirle una interioridad a este organismo?” (Dillon, 1997, p. 117). La respuesta a esta pregunta será la noción de “parificación” (*accouplement*), ya que tanto el ego como el alter ego se darán conjuntamente en este proceso en el que se forma una asociación entre mi cuerpo y el del otro, en donde se da una suerte de

---

<sup>25</sup> Ver la *Quinta meditación* en Husserl (1996).

“impregnación perceptiva” entre ambos. Esta unidad se fortalecerá o se disolverá de acuerdo con el cumplimiento de las expectativas que deposito en el otro como ser viviente. De esta forma, Dillon (1997) remarca dos puntos cruciales en la teoría de Husserl: en primer lugar, el cuerpo vivido está a la base de toda sociabilidad y objetividad; en segundo lugar, con la noción de parificación, Husserl consolida el origen fenomenológico de la intersubjetividad. Merleau-Ponty se apropiará de este concepto y lo adaptará a su filosofía de la percepción en el marco de la transferencia del esquema corporal en el contexto de una sociabilidad aún sincrética, en donde no habría en un comienzo un solipsismo centrado en el yo, sino más bien una indistinción de perspectivas. Es por ello que el filósofo francés sostiene que mi cuerpo es el “primer modelo de trasposiciones” e identificaciones (Merleau-Ponty, 1984, p. 159), a partir del cual puedo acceder al mundo circundante y a los demás. Recién se puede hablar de un auténtico conocimiento del cuerpo propio cuando hay efectivamente una coordinación y correspondencia no sólo entre mi cuerpo y mis intenciones, sino entre estas últimas y las intenciones del otro. Este proceso, sin embargo, tiene lugar cuando aún no se ha producido una diferenciación estable entre mi cuerpo y el del otro. Recién a partir de los seis meses y hasta los tres años de vida, la sociabilidad sincrética dará paso a una “sociabilidad incontinente”, a partir de la cual el niño comienza a tomar contacto con el cuerpo del otro (Merleau-Ponty, 2001).

Hacia los ocho meses, el bebé (una vez que haya adquirido una imagen externa de sí mismo) abandonará la sociabilidad sincrética y comenzará el proceso de auto-individuación (Dillon, 1997). La imagen especular colabora con la definición de la imagen corporal, entendida como la objetivación de su esquema: el reconocimiento de la imagen en el espejo colabora con el descubrimiento del yo como un otro, apareciendo de esta forma las sensaciones de orgullo, vergüenza, culpa, etc. Por último, el proceso de auto-reconocimiento, “nos abriría a la dialéctica de las relaciones yo-otro” (Dillon, 1997, p. 125), por lo cual la consolidación de la imagen corporal se erige como el fundamento de la intersubjetividad. Para Dillon (1997), no será el encuentro con el espejo (como considera Merleau-Ponty) aquello que producirá la auto-alienación que colaborará con la construcción de mi yo y del mundo circundante, sino que la consolidación de la imagen especular proviene de procesos de auto-alienación previos ligados con el encuentro con otras personas, quienes introducen un hiato en lo que Dillon denomina “la matriz de la sociabilidad sincrética”, introduciendo una

perspectiva diferente a aquella que el niño había vivido hasta el momento como universal. La acción desequilibrante de la percepción de mi yo se despliega con toda su fuerza en el fenómeno de la imagen especular.

Este suelo de indeterminación propio de la infancia será el punto de partida para construir la conciencia del otro, conciencia que luego (en la medida en que se sitúa como un punto de vista diferente al mío) el sujeto pujará por eliminar. De esta manera, a partir de la concepción de esquema corporal, nunca habría un nacimiento estrictamente original del yo, ya que siempre me constituyo con y a partir del otro en la medida en que formo parte de una “colectividad anónima” (Merleau-Ponty, 1959, p. 43) del mundo. Una primera fase de “precomunicación” precedería una fase posterior de “segregación” del otro a partir de la diferenciación del cuerpo propio (fase que, como hemos visto, nunca se concluye por completo). Así, la percepción del otro produce una reorganización en mi esquema motriz (como la percepción de mi cuerpo abre las puertas para que el otro sea percibido), a partir de lo cual desarrollamos una manera determinada de relacionarnos con el mundo que nos rodea. De esta manera, el conocimiento que posea de mi propia corporalidad y, por ende, del mundo que nos rodea, será adquirido “por nuestras relaciones con el otro” (Merleau-Ponty, 1984, p. 113).

#### *4. El arco intencional, un constructo teórico para repensar la primera infancia*

Si bien la función nombrada por Merleau-Ponty como arco intencional es identificada por el filósofo en un caso patológico concreto como es el de Schneider, resta indagar posibles trasvases de este concepto (o, más bien, de las dinámicas que lo integran y su consecuente valoración fenomenológico-existencial) hacia la psicología o las ciencias cognitivas. ¿Puede esta asimilación entre arco intencional y esquema corporal, como dos caras entrelazadas de una misma moneda, dar cuenta de ciertos procesos clave que se desenvuelven durante la infancia? En primer lugar, es necesario aproximarse a un interrogante más amplio del que este último forma parte: ¿puede la fenomenología ejercer alguna función en la ciencia experimental actual? Gallagher y Zahavi (2008) son algunos de los filósofos que intentan dar respuesta a la posibilidad de una comunión entre la filosofía fenomenológica y la investigación de la psicología del desarrollo. Para estos autores, el análisis fenomenológico puede proporcionar análisis

cruciales para comprender ciertos procesos cognitivos que en muchas oportunidades están ausentes en los debates actuales. Si bien el carácter filosófico y no empírico de la fenomenología es aceptado por los autores, ambos presentan la posibilidad de concebir esta corriente como un marco conceptual de gran interés para cotejar el desarrollo. Gallagher y Zahavi dan cuenta de la posición que Merleau-Ponty adoptara frente a este entrelazo de la fenomenología con el mundo empírico. En *La estructura del comportamiento*<sup>26</sup>, el filósofo francés busca una dimensión que supere la oposición entre objetivismo y subjetivismo, a partir de una crítica que le realiza a la filosofía trascendental kantiana. En el seno de este debate, Merleau-Ponty no propone una aplicación de la fenomenología a disciplinas empíricas, sino más bien una interrelación necesaria entre ambos campos de discusión: “la fenomenología misma se puede cambiar y modificar a través del diálogo con las disciplinas empíricas” (Gallagher y Zahavi, 2008, p. 61). Gallagher y Zahavi apuestan por un diálogo enriquecedor en ambas direcciones, en donde no solamente las ciencias empíricas se vean enriquecidas por la fenomenología, sino que al mismo tiempo el análisis fenomenológico se vea nutrido por los avances en disciplinas como la psicopatología, la neuropatología, la psicología evolutiva, la psicología cognitiva o la antropología. Así, estos autores sostienen que las descripciones que realizan muchos psicólogos en la actualidad sobre, por ejemplo, cognición social en bebés y niños pequeños, pueden tener relevancia fenomenológica para analizar temas como la empatía, la parificación (*accouplement*) y la intercorporalidad que tratan autores como Scheler, Stein, Husserl y el mismo Merleau-Ponty. Asimismo, una vuelta al lema de la fenomenología (“ir a las cosas mismas”) expresa la exigencia husserliana de no olvidar los datos que nuestra experiencia nos reporta y poder pensar el conocimiento científico desde nuestro propio ser en el mundo. En este intento por recobrar el espacio de la experiencia que el positivismo intentó desplazar, la fenomenología recupera un sentido de la objetividad “de este mundo”, situada, atravesada por la experiencia y expresando la convergencia de la mirada de al menos dos sujetos sobre un mismo horizonte significativo. Por tanto, la reflexión fenomenológica ofrece para Gallagher y Zahavi herramientas metodológicas y conceptuales que nos permiten una mejor comprensión de las problemáticas analizadas posibilitando así un mejor acercamiento a las mismas.

---

<sup>26</sup> Ver “¿No hay una verdad en el naturalismo?” en Merleau-Ponty, M. (1976), pp. 280-309.

Tomando como punto de partida la postura de estos autores quienes argumentan a favor de la pertinencia de la utilización de un análisis fenomenológico para comprender hechos descritos por disciplinas empíricas, considero que el análisis que Merleau-Ponty realizara en torno a los procesos constitutivos del esquema corporal que culminarán por conformar la función del arco intencional, pueden echar luz sobre debates actuales en torno a dinámicas relevantes para el desarrollo psicogenético de los niños. Así, el proceso por el cual se establece la interacción entre el bebé y un adulto mediada por la intervención de un objeto, puede ser cotejado analíticamente por la descripción que de la constitución psicofísica del niño realiza Merleau-Ponty. Esta dinámica, denominada por Rodríguez Garrido (2007, 2012) “interacción triádica”, tiene como base la *atención conjunta* (o el proceso por el cual dos sujetos “comparten” la atención o dirigen su atención hacia un mismo objeto).<sup>27</sup> Para Rodríguez Garrido, la interacción o relación triádica aparece a muy temprana edad en los bebés, reavivando la pregunta por los mecanismos que hacen posible el transvase intencional adulto-niño. Al respecto, esta autora sostiene:

Las interacciones triádicas existen prácticamente desde el principio de la vida. Eso significa que los objetos sí están presentes en la vida de los niños. Los niños no se hallan en un “vacío material”, ni en una “burbuja puramente comunicativa”, cuando interactúan con los otros. (Rodríguez Garrido, 2012, p. 24)

Los cuidadores del bebé son los que mediarán la comunicación del niño con el mundo desde el principio. De esta manera, el cuidador posee un papel primordial en la estructuración del mundo circundante del bebé, en la medida en que “presta” las primeras intenciones al recién nacido. Sin embargo, Rodríguez Garrido considera que aún hay muchos interrogantes desde la psicología en torno a este “trasvase intencional” que estaría a la base del ingreso del niño al universo comunicacional y simbólico. Sobre este punto, la tematización que el filósofo francés realiza de los procesos de organización corporal del bebé a partir de un entorno del que no se separa por completo,

---

<sup>27</sup> Al respecto ver: Bimbenet, E. (2010). Pour une approche phénoménologique de l’attention conjointe. *Alter. Revue de phénoménologie*, N°18, 93-110.

se presenta como una posible respuesta (o, al menos, una aproximación enriquecedora) a este interrogante.

De esta forma, el análisis que Merleau-Ponty desarrolla en torno a la estructuración del esquema corporal que fundará el arco intencional, puede echar luz sobre este proceso primario de contagio corporal a partir del cual el adulto donará las primeras intenciones al bebé a partir de las cuales se construirá intersubjetivamente el mundo circundante.<sup>28</sup> El desarrollo pormenorizado que Merleau-Ponty realiza de los procesos de construcción y consolidación del yo por parte del bebé desde el entrelazo con el cuerpo de los demás, torna atractiva su teoría para la comprensión de procesos que están a la base de la detección de determinados trastornos del desarrollo.

## 5. Conclusión

En medio de una dinámica de entrelazo con el otro, mi cuerpo (que determina mi inherencia a las cosas) será el escenario en el cual la performance del vínculo humano se desenvuelva y plenifique. La *parificación* de la que habla Merleau-Ponty, hace de nuestro cuerpo el lugar que me aparta del otro pero que, a su vez, siempre estará habitado por el entrelazo que con otros cuerpos he tenido. Mi corporalidad, entonces, reducirá la distancia que me escinde de otras subjetividades, ya que se presenta como el testimonio innegable de mi ser en el mundo; nunca dejo de ser uno con un entorno que me conforma y que no deja de interrogarme. Desde esta perspectiva, el contacto con el otro será esa experiencia que funda las demás funciones, siendo el sustrato social (entendido no como un objeto que se posa frente a mí, sino como una dimensión que forma parte y traspasa mi existencia) la fuente a partir de la cual mi cuerpo se organiza perceptivamente. La parificación que ayuda al niño a organizar su esquema corporal, estaría a la base de la construcción de ese cuerpo afectivo que se establecerá como instituyente de un mundo y que será, a su vez, organizado por él.

La identificación de la función redefinida por Merleau-Ponty como arco intencional con los lazos que el sujeto tiende hacia su entorno (entendido ya sea desde su vertiente temporal como ha sido concebido en su origen, como en su raigambre afectiva y existencial), lo convierte en una función cambiante y, al mismo tiempo, del orden de lo

---

<sup>28</sup> Al respecto ver: Buffone, J. (2015). El trasvase intencional en la teoría de Maurice Merleau-Ponty. Cuerpo y habitualidades en la constitución de la comunicación triádica infantil. *Tábano*, 11, 25-39.

construido (y que es pasible de ser modificada, disuelta o transformada) en tanto siempre estamos atravesados por un mundo que nos interroga y que insta nuevos significados. Por otra parte, la construcción de mi esquema corporal será un proceso siempre abierto a nuevas incorporaciones a partir del cual nunca dejo de ser uno con el otro por completo; el esquema será la unidad fundante que me vincula con los otros y que configura mi “ir hacia” las cosas. Así, el esquema corporal y el arco intencional serán dos caras de una misma moneda que determinarán mi ser en el mundo: el primero, como el nacimiento mismo del entrelazo con los otros y que hará del cuerpo un constructo traspasado por el medio, pasible de reanudar las significaciones que la experiencia ofrece; el segundo, como función que nace y se fortalece a partir de la unidad que el cuerpo posee con los otros que lo rodean, lo cual determinará la aproximación que tenga hacia el pasado, hacia el futuro y hacia su propio cuerpo.

El arco intencional es ese “ir hacia desde los otros”, el “ir hacia las cosas mismas” pero desde los hábitos intersubjetivos que traspasan nuestra conducta. El cuerpo, en tanto se presenta como nuestra forma irrecusable de ser en el mundo, expresa nuestra completa vulnerabilidad frente a un entorno que, al traspasarnos desde nuestro nacimiento, nunca nos será indiferente. En la medida en que el arco intencional es el “ir hacia” el mundo que no se presenta como una función innata sino como, ante todo, un vínculo que se construye desde la conformación del esquema corporal a partir del entrelazo nunca finalizado con el cuerpo de los otros, aparece desde este análisis como una de las funciones clave que sostiene la raigambre fenomenológica-corporal de la teoría de la percepción merleau-pontyana. El arco intencional es entonces una función que da cuenta de mi condición de ser significante y significado; me instituye como un polo significante que irradia y constituye sentido con y a partir de mi coexistencia con el otro. Es mi “ir hacia” las cosas y los otros, a partir de los cuales mi cuerpo se organiza. El arco intencional es, desde esta interpretación que pone al esquema corporal como eje de su constitución, este “ir hacia” con y desde los otros, que hace de mi subjetividad una construcción corporal, espacial, histórica y social, expresando la raigambre colectiva del proceso mismo de construcción del yo. De esta manera, esta función expresa una doble vía de diálogo y afectación entre el mundo y mi cuerpo, el cual es construido a partir del vínculo con un otro del que nunca me separo por completo.

El caso Schneider, por tanto, nos muestra cómo la impregnación afectiva que toda experiencia reporta ha desaparecido para el enfermo. El “halo” que la experiencia

irradia, no puede ser asido por Schneider para resignificar a partir de allí un mundo que lo toca incesantemente. El otro y las cosas que habitan en el mundo como horizontes de sentido a partir de las cuales la experiencia puede ser organizada como un todo significativo, se han desvanecido para el enfermo, dejando frente a él un espacio mudo que se desintegra frente a un cuerpo que ya no logra tender lazos para asirlo.



## Capítulo 4.

### **La unidad del tiempo como el asiento de mi encuentro con el mundo. Un diálogo entre la fenomenología merleau-pontyana y la perspectiva de segunda persona**

#### *1. Introducción*

Para Maurice Merleau-Ponty, el reconocimiento del otro se dará en el mundo mismo y en el cruce de mi corporalidad y mis posibilidades motrices con las de quienes nos rodean. Cuando el niño nace, comienza a formar parte de un tejido vital determinado; es un puro relanzamiento de sentido, desde los otros y en medio de ellos. La propuesta que Merleau-Ponty desarrolla para explicar cómo accedemos a los otros y cómo constituimos a partir de allí nuestra propia subjetividad (desarrollada en los dos capítulos precedentes), nos acerca a otros planteos propios de la psicología del desarrollo que intentan reconstruir este circuito. ¿De qué manera el otro aparece en nuestro escenario perceptivo y comienza a formar parte del paisaje de nuestras acciones? ¿Cómo llegamos al conocimiento del otro, tan próximo pero a la vez tan lejano?

Para la perspectiva de *segunda persona* (Gallagher, 2008; Español, 2010; Gomila, 2002), el hiato que me separa de los otros se ve reducido en el acto performático que la interacción propone, en el seno del cual serán de suma importancia los procesos de interacción y percepción con los otros, con mi cuerpo y con los objetos. La percepción por parte del bebé de sus acciones como teniendo lugar en un cuadro temporal diferente al de su entorno, será uno de los factores que colaborarán con la diferenciación de su cuerpo del cuerpo de los otros. De esta forma, la perspectiva de segunda persona establece una clara diferencia con las otras perspectivas según las cuales tengo una percepción directa de mí mismo y una percepción lejana o difusa de los otros. Los conceptos del yo y de los otros se elaborarán, entonces, a partir del cuerpo y del tiempo. Sin embargo, ¿cómo organizamos esa temporalidad? ¿cómo se construye ese cuadro temporal a partir del cual el yo y los otros se definen? ¿Qué rol cumplen los objetos que nos rodean?

Teniendo en cuenta los puntos de partida y los presupuestos que la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty y la perspectiva de segunda persona tienen en común, en este capítulo se realizará un análisis del reconocimiento del otro desde una mirada fenomenológica, para así introducir la producción del filósofo francés en los debates actuales de la psicología de desarrollo en torno a este tema. El concepto de estilo y la apropiación que el filósofo realiza de la noción de campo fenomenal, nos pueden brindar un marco de análisis para comprender los procesos que, en medio de la interacción, activan la propiocepción y posibilitan, en primer lugar, establecer una diada con otro sujeto. Asimismo, la temporalidad es descrita por Merleau-Ponty como una dimensión que se construye en mi relación con los otros y con los objetos culturales, siendo la vivencia infantil del tiempo una dimensión que es inescindible de la espacialidad. De esta forma, un análisis fenomenológico de esta dinámica puede enriquecer no solamente una posible explicación del conocimiento de otras mentes (y, por ende, de nosotros mismos), sino que nos permite cuestionar las razones por las que, durante la primera infancia, un sujeto determinado puede desencadenar los procesos propioceptivos que están a la base de la construcción del cuerpo propio.

## *2. La perspectiva de segunda persona: cuerpo y tiempo como el lugar de encuentro con los otros*

Para Gallagher (2008), el problema del conocimiento de otras mentes siempre se planteó en términos de dos mentes completamente distanciadas una de la otra, las cuales debían superar el gran abismo que impedía su encuentro y reconocimiento. Al mismo tiempo, mi propia mente se presentaba como un espacio al cual accedo de forma transparente y de manera clara, mientras que la mente de los otros es ese reducto de oscuridad al cual podemos acercarnos solamente a partir de una analogía con nosotros mismo o a partir de un proceso inferencial. Sin embargo, Gallagher considera que una pregunta queda sin resolver a partir de estas propuestas: ¿dónde queda el cuerpo en el conocimiento de los otros? ¿Qué rol cumple el cuerpo en la atribución de otras mentes? Español (2010) reformula este interrogante de la siguiente manera: “cómo la información propioceptiva de una primera persona permite entender como similar la información perceptual distal que tenemos de los otros” (Español, 2010, p. 312).

Para la *teoría de la teoría*, “tenemos un acceso inferencialista-teórico al mundo mental, propio y ajeno” (Español, 2010, p. 311), a partir del cual comprendemos que los otros tienen mente debido al desarrollo de una teoría de la mente. Esta propuesta adopta lo que podría llamarse una perspectiva de tercera persona: la existencia de los otros se infiere deductivamente y tiene el carácter de un “él o ella”. Por otra parte, la llamada *teoría simulacionista* considera que “detrás de los conceptos de yo y de otro hay modos de percatación consciente de sí mismo y de los otros, producto de procesos de percepción/acción” (Español, 2010, p. 310). Esta corriente considera, en cambio, “que lo que está en juego son procesos de acceso interno a la propia mente y proyección simulada en los demás” (Español, 2010, p. 312): experimentamos algo en primera persona y, a partir de allí, se extiende hacia los otros. Tanto la *teoría de la teoría* como la *perspectiva simulacionista*, consideran que el acceso a otras mentes es opaco y habría un hiato entre yo y el otro. Frente a estas teorías, la *perspectiva de segunda persona*, en cambio, toma la idea según la cual los procesos de percepción/acción “son el resultado del encuentro con los otros” y podrían suscitarse, incluso, en los “encuentros conmigo mismo y con los objetos” (Español, 2010, p. 310). En la perspectiva de segunda persona, los procesos de interacción y percepción con los otros, con mi cuerpo y con los objetos estarán a la base de la comprensión de mí mismo y de los otros, por lo cual el hiato entre yo y el otro se ve reducido en la acción misma. Esta forma de comprender la mente humana “es anterior ontogenética, filogenética y lógicamente a las atribuciones mentales en primera y en tercera persona” (Gomila y Pérez, 2017, p. 278). Al respecto, Español (2010) sostiene:

En vez de asumir que las otras mentes son opacas a la percepción, este enfoque supone que nuestros modos básicos de estar y comprender a los otros, y a uno mismo, se basan en un conjunto de habilidades para la comprensión recíproca que se desarrollan y expresan en contextos interactivos, por ende, públicos y sociales, que se despliegan en el tiempo. (p. 312)

Las contingencias propias de la reciprocidad, la dimensión temporal que se desprende de ello y la implicación emocional de este tipo de intercambios “cara a cara” son aspectos clave y constitutivos de este tipo de interacciones las cuales, a su vez, son

sumamente gratificantes para quienes las efectúan (Gomila y Pérez, 2017). El otro no se nos impone como extraño a nosotros y opaco a nuestra percepción, sino como un sujeto al que accedemos a partir de habilidades perceptuales desarrolladas en el ámbito interactivo mismo, las cuales me facilitarían al mismo tiempo acceder a mi propia comprensión. De la misma forma, Merleau-Ponty describe el encuentro con el otro en el ámbito de la acción de la siguiente manera:

Mi amigo Pablo y yo nos señalamos con el dedo ciertos detalles del paisaje, y el dedo de Pablo, que me indica el campanario, no es un dedo para-mí, que yo pienso como orientado a un campanario-para-mí, es el dedo de Pablo que me indica el campanario que Pablo ve, como recíprocamente, al hacer un gesto hacia un punto del paisaje que yo veo, no me parece que yo desencadene en Pablo, en virtud de una armonía preestablecida, unas visiones internas solamente análogas a las mías: por el contrario, me parece que mis gestos invaden el mundo de Pablo y guían su mirada. Cuando pienso en Pablo, no pienso en un flujo de sensaciones privadas, en relaciones mediatas con el mío gracias a unos signos interpuestos, sino en alguien que vive el mismo mundo que yo, la misma historia que yo, y con quien comunico por medio de este mundo y por medio de esta historia. (Merleau-Ponty, 1984, p. 414)

Es así como mi encuentro con el otro se da en el entrelazo de mis acciones con las acciones de quienes me rodean, unidas por una historia en común que las aúna bajo una misma significación. El campanario que observan los dos participantes de esta interacción produce su encuentro y los une en un intercambio en el que el cuerpo es el protagonista. Desde esta experiencia de la vida colectiva, lo mental no es considerado como algo privado e inaccesible, sino que se hace visible a partir de la interacción, por lo que la atribución de una mente al otro se da en el proceso mismo de acción conjunta, en el seno del cual la atribución es mutua.

Español (2010) remarca que cuando hablamos de “los otros”, ese otro no siempre tiene un estatus uniforme: el otro muchas veces adquiere un carácter distante, por lo que se instala en nuestra experiencia como un “él”, en tercera persona. La perspectiva de segunda persona propiciará otro tipo de intercambios, en donde el otro es un “vos”.

Gomila (2002) explica la diferencia entre ambas actitudes a partir del cine y de las distintas relaciones que podemos establecer, en tanto espectadores, con una película. En primer lugar, podemos relacionarnos con un film de la misma manera que lo hace un crítico, intentando realizar apreciaciones objetivas sobre los personajes o la trama de la historia. En este caso, estaríamos dentro de la perspectiva de tercera persona, en donde el otro es un otro lejano con quien establezco una relación de corte objetual y distante. En cambio, podemos apostarnos frente a la historia como meros espectadores que, de alguna manera, nos vemos comprometidos e involucrados con aquello que sucede en la pantalla. De esta forma, en la medida en que hay una interacción y una comprensión de aquello que sucede, estaríamos en la perspectiva de segunda persona según la cual, a partir de un intercambio directo, el otro tiene el carácter de un “vos”. En esta perspectiva, yo atribuyo emociones a los otros, las cuales generan otras reacciones emocionales de acuerdo con la emoción identificada. En la relación de intercambio yo-vos, las acciones se enlazan con las reacciones correspondientes, por lo cual la actividad posee el rasgo de la reciprocidad. Al mismo tiempo, Gomila identifica ciertos elementos que caracterizan a esta perspectiva: en primer lugar, “corresponde a situaciones de interacción cara a cara”, o sea, de interacción directa; en segundo lugar, tiene como base “aspectos expresivos (posición corporal, orientación, tono de voz, configuración facial, sonrojo, lágrimas...) que son percibidos directamente como significativos, esto es, como parte constitutiva de la emoción que se adscribe” (Gomila, 2002, p.132)<sup>29</sup>. De esta forma, “lo mental no es por tanto considerado algo privado, sino público, expresivo y dinámico” (Español, 2010, p. 313), en la medida en que se hace presente en el ámbito mismo de la interacción a partir del rasgo inherente a la corporalidad: la capacidad de expresión.

Por otra parte, en la perspectiva de segunda persona, la percepción del otro implica necesariamente propiocepción, estableciéndose así una clara diferencia con las otras perspectivas según las cuales tengo una percepción directa de mí mismo y una percepción distal o difusa de los otros. “Percibir al otro que dirige su atención y acción a uno mismo”, sostiene Español, “involucra, ineludiblemente, la propiocepción de nuestra

---

<sup>29</sup> Al respecto, Pérez (2013) sostiene que la descripción que realiza Gomila (2002) de la perspectiva de segunda persona refiere solamente a “un estadio ontogenético más primitivo” y no es suficiente para dar cuenta de las interacciones humanas habituales. Para Pérez (2013), nuestras prácticas sociales adultas se construyen a partir de “la idea misma de una mente representacional” (Pérez, 2013, p. 123), obviándose en la explicación desarrollada por Gomila (2002) el rol fundamental que ocupan las creencias en las interacciones humanas.

respuesta a otro” (Español, 2010, p.313). Para Wallon (1949), la propiocepción tiene relación con un sistema de funciones que siguen el desarrollo de la actividad motriz desde su estado más arcaico hasta sus posibilidades actuales, y responden a la solidaridad intersegmentaria del organismo en el movimiento y en el reposo. Estos mecanismos consisten en sistemas sinérgicos de movimiento y de comportamiento, de manera tal que los desplazamientos efectuados por una parte del cuerpo y la resistencia que él encuentra, provocan en el resto del cuerpo las actitudes y los movimientos que pueden mantener el equilibrio general y contribuir a la acción deseada. A partir de la actividad muscular, a la propiocepción le atañe el conjunto de la vida psíquica: la propiocepción conecta al bebé con las sensaciones de placer o displacer, allí donde el límite entre los estímulos externos y los internos es aún difuso. La exaltación motriz que le reporta al bebé poder seguir un objeto con sus ojos, el contacto con el agua tibia durante el baño o simplemente ser “liberado” de los pañales, hace de las sensaciones propioceptivas para Wallon (1949) “el origen de la alegría” (p. 198). La sensación placentera que provoca experimentar el propio cuerpo durante los primeros meses de vida es puesta de manifiesto en las reacciones circulares de los bebés: “la satisfacción de todo bebé es manifiesta cuando tiene plena libertad de poner a prueba, con contorsiones variadas, el juego de sus articulaciones” (Wallon, 1949, p. 46). A partir de las sensaciones propioceptivas, tenemos conciencia de nuestro propio cuerpo y podemos vivenciarlo como una unidad integrada. Para Wallon, la resistencia que le oponga el entorno y su propio cuerpo al bebé, serán los mecanismos que, a partir de la sensibilidad propioceptiva, posibiliten la construcción y el reconocimiento del esquema corporal.

Si bien Wallon va a diferenciar entre la propiocepción (como aquella sensibilidad ligada al equilibrio, la musculatura y la motricidad) y la interocepción (ligada a las funciones viscerales como la micción y el llanto), en la perspectiva de segunda persona parece designarse como sensibilidad propioceptiva a un registro online que se efectúa en el curso mismo del acto perceptivo, aunando de esta forma ambas sensaciones bajo una misma denominación. Uno de los ejemplos que Español (2010) da de esta dinámica en donde recibimos información propioceptiva a partir de la percepción del otro, es la mirada: a partir de la mirada del otro, la percepción que tenemos de nosotros mismos se agudiza, se vuelve hacia nosotros mismos con toda su fuerza. Durante los primeros meses de vida, esta interacción es crucial ya que la percepción de la atención del adulto sobre el bebé, es una de las primeras formas que

posee este último para percibir al otro. En la interacción, el bebé reconoce la similitud entre su yo y el otro en el momento en que este focaliza su atención en el niño. Se produciría aquí para Reddy (2008) una “unión perceptual de activa reciprocidad” (como se citó en Español, 2010) cimentada en el hacer y el actuar conjuntamente.

Al igual que con la propiocepción, el tacto doble permitirá que los bebés recojan los estímulos intersensoriales constantes diferenciando así los estímulos externos de los internos, dando a lugar a una experiencia perceptiva que va en dos direcciones: el cuerpo se instala al mismo tiempo como tocante y tocado,<sup>30</sup> especificando “de forma exclusiva al propio cuerpo” (Español, 2010, p. 315). Merleau-Ponty (1964)<sup>31</sup> sostiene que esta reversibilidad del acto perceptivo da cuenta no solamente del estatus ambiguo de mi propio cuerpo, sino de mi encuentro con los otros en el mundo. La percepción de mí mismo y del cuerpo del otro, se entrelazan como los dos polos que constituyen un mismo acto de percepción. Para Merleau-Ponty, de la misma manera que para Gomila (2002) y Español (2010), la percepción del otro implica necesariamente la percepción de nosotros mismos:

Si, al estrechar la mano de otro hombre, tengo la evidencia de que está aquí, es que ella sustituye a mi mano izquierda, que mi cuerpo se anexiona el cuerpo de otro en esta “especie de reflexión” de la cual es, paradójicamente, la sede. Mis dos manos son “co- presentes” o “coexisten” porque son las manos de un solo cuerpo: lo ajeno aparece por extensión de esta copresencia, él y yo somos como los órganos de una única intercorporeidad. (Merleau-Ponty, 1964, p. 205)

---

<sup>30</sup> El tacto doble es uno de los fenómenos que muestra para Merleau-Ponty el estatus ambiguo del cuerpo propio, por lo cual no puede situarse del lado de los objetos del mundo: “Hay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el *vinculum* del yo y de las cosas. Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo siento esto como una “cosa física”, pero en el mismo momento, si quiero, se produce un acontecimiento extraordinario: también mi mano izquierda se pone a sentir mi mano derecha, es *Wird Leib*, es *Empfindet*. De esta manera, una potencia exploradora viene a posarse sobre la cosa física o a habitarla. Así, yo me toco tocando, mi cuerpo lleva a cabo “una especie de reflexión”. En ella y por ella, la relación no es solamente de sentido único, del que siente a lo sentido: la relación se invierte, la mano tocada se convierte a su vez en elemento activo, y me veo obligado a afirmar que el tacto se encuentra esparcido por el cuerpo, que el cuerpo es “cosa que siente”, “sujeto-objeto” (Merleau-Ponty, 1964, p.203). Ver también: Merleau-Ponty, 1984, pp. 110-112 (Primera parte. Capítulo II: La experiencia del cuerpo y la psicología clásica).

<sup>31</sup> En el ensayo *El filósofo y su sombra* presente en *Signos* (1964).

Las sensaciones dobles dan cuenta no sólo del estatus del cuerpo, sino también de la reversibilidad del acto por el cual el otro se nos hace presente. Así, “como siento mi mano izquierda en el momento en que toca mi mano derecha”, “yo veo que aquel hombre ve” (Merleau-Ponty, 1964, p. 208). Asimismo, en el acto mismo de percepción, “este otro hombre ve, que mi mundo sensible es también el suyo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 206), y estas miradas se encontrarán en el escenario de la percepción a partir de la atención con la que ambos se dirigen al mundo. La percepción, entonces, es descrita por el fenomenólogo francés como “copercepción” (Merleau-Ponty, 1964, p. 208), como el acto de encontrarnos con el otro en un mismo escenario perceptivo. De esta forma, por un lado, el tacto doble junto con las sensaciones propioceptivas que reporta y, por otro, las sensaciones exteroceptivas provenientes de los estímulos externos, posibilitan poco a poco una incipiente diferenciación del cuerpo del bebé respecto al mundo exterior. Es así como el tacto y la captación por parte del bebé de la atención de los otros dirigida a sus acciones, parecen ser durante los primeros meses de vida del niño la puerta de entrada hacia el conocimiento de sí mismo y de su entorno.

La otra capacidad que va a intervenir para Español (2010) durante los primeros meses de vida del bebé es la detección de contingencias. El bebé comienza a distinguir las contingencias perfectas, provenientes de sus propios estímulos, de las contingencias imperfectas provenientes de los estímulos recibidos de la interacción con los otros. Los adultos que rodean al bebé son fuente de contingencias imperfectas, en la medida en que, si bien la reciprocidad es el rasgo constitutivo de este intercambio, las respuestas y los estímulos están sujetos a variaciones. Las contingencias perfectas son fuente de placer para los bebés de apenas pocos meses y generan, a partir de su repetición, reacciones circulares. Las reacciones circulares primarias son descubiertas por el bebé a partir de las repeticiones y se centran en su propio cuerpo, mientras que las reacciones circulares secundarias refieren a los resultados que provienen de la acción del bebé sobre un medio externo. En las reacciones circulares primarias, los movimientos del bebé están guiados por la sensibilidad propioceptiva, la cual guía la exploración que el niño realiza de su propio cuerpo. De esta forma, la propiocepción no solamente va a posibilitar los movimientos del bebé, sino que, en medio de la autoexploración, el bebé puede tener una sensación solapada de todos sus sentidos. Así, Español (2010) sostiene que “esta experiencia de propiocepción y solapamiento con la información provenientes de otros sentidos especifica al cuerpo como algo diferente de lo restante en el mundo”



(Español, 2010, p. 321). De esta manera, desde un comienzo, el bebé tendrá una percepción organizada de su propio cuerpo y el cuerpo se irá individuando en la medida en que las contingencias perfectas, la propiocepción y el tacto doble se combinan conjuntamente como un sistema, estableciendo poco a poco una diferenciación con el mundo exterior.

A su vez, las reacciones circulares (en las que los movimientos auto producidos por el bebé guiados por la propiocepción producen una experiencia sincrónica de los diversos sentidos) establecen el marco propicio para que el bebé comience a detectar las regularidades de la percepción intermodal de su propio cuerpo, produciéndose así la contingencia perfecta entre la propiocepción y los estímulos visuales y táctiles. Si bien esta actividad estimula la conciencia perceptiva que el niño tiene de su propio cuerpo, será la temporalidad de sus acciones el factor que llevará al niño a diferenciar su corporalidad del cuerpo del otro: cuando el niño mueve las distintas partes de su propio cuerpo, advierte que todos esos movimientos comparten una estructura temporal común, diferente de aquella que posee el cuerpo móvil del otro. Así, Español (2010) sostiene:

Cada vez que el bebé experimenta su propia vitalidad, cada vez que explora su cuerpo, cada vez que entra en ciclos de reacción circular, es decir, casi siempre que está despierto, percibe un tipo de organización perceptiva que especifica su yo. (p. 322)

Para Español (2010), “las reacciones circulares del bebé se asientan inicialmente sobre los componentes temporales de su propia acción”. En las reacciones circulares, el bebé va introduciendo y asimilando variaciones de la acción, las cuales son para Español “variaciones temporales de la duración, la intensidad y el ritmo de sus movimientos”. De esta forma, cuando el bebé realiza movimientos con sus extremidades, todos ellos comparten una estructura temporal común; hay una sincronía entre los distintos estímulos que emanan del propio bebé, lo cual posibilita realizar una distinción y una separación con aquellos que emanan de un tercero, los cuales comparten una estructura temporal diferente.

Stern (1991) habla de “sentimientos de la vitalidad”<sup>32</sup> para dar cuenta de aquellas experiencias no verbales que son determinantes para el bebé en el reconocimiento del otro. Estas cualidades que surgen del contacto con el otro en la experiencia misma pueden ser la “agitación”, “desvanecimiento progresivo”, “fugaz”, “explosivo”, “crescendo”, “decrecendo”, “estallido”, “dilatado”, etcétera” (Stern, 1991, p. 58). El niño está en relación con el otro como si fuera, en términos de Stern, un espectáculo de danza abstracta, en donde se transmiten formas de sentir y no sentimientos categoriales. “Como la danza para el adulto, el mundo social experimentado por el infante es primariamente un mundo de afectos de la vitalidad, antes de ser un mundo de actos formales” (Stern, 1991, p. 60). Si los bebés pueden experimentar tal como sostiene Stern estos efectos de la vitalidad, esto significaría que tienen la capacidad desde la primera infancia de vincular distintas experiencias sensoriales que tienen lo que el autor denomina “perfiles de activación similares”, las cuales son experimentados como correspondientes entre sí y que organizan la acción que experimenta el bebé. Por ejemplo, cuando un niño intenta ser apaciguado con una caricia acompañada de un “bueno, bueno” y hay una coordinación entre el ritmo y los intervalos de una y otra acción, ambas acciones serán vivenciadas como un conjunto significativo y organizado, relacionado con un solo afecto de la vitalidad. Es así como Stern nota “una pauta temporal” subyacente al descubrimiento del otro en la experiencia.

Para Ospina Tascón y Español (2016), algunas formas de reciprocidad que presentan modos de organización temporal son la *mirada mutua* y la *imitación mutua* entre el adulto y el recién nacido. Tomando a Reddy (2008), Ospina Tascón y Español (2016) sostienen que la mirada mutua (presente también en el amamantamiento) es uno de los primeros eventos en donde el bebé y el adulto comienzan a experimentar el intercambio, vivenciando el regocijo de compartir algo con el otro. Dentro de este mismo acto, la experiencia de ser mirado ofrece una gran cantidad de información perceptiva, tanto exteroceptiva como propioceptiva: el bebé percibe al otro, pero al mismo tiempo

---

<sup>32</sup> Así como hay *cualidades perceptuales amodales* (ritmo, intensidad, movimiento, etc.) y *afectos categoriales* como la tristeza, la alegría, etc., hay una tercera forma que tienen los niños de experimentar el mundo que los rodea, denominada *sentimientos de la vitalidad*: “El infante experimenta estas cualidades desde dentro, y también en la conducta de otras personas. Diferentes sentimientos de la vitalidad pueden expresarse en una multitud de actos parentales que no se consideran actos afectivos “regulares”: el modo en que la madre alza al bebé, pliega los pañales, se peina a sí misma o peina al niño, toma el biberón, se desabotona la blusa. El infante está inmerso en estos “sentimientos de la vitalidad”” (Stern, 1991, p. 58).

percibe la atención del otro sobre sí mismo. De esta forma, Ospina Tascón y Español (2016) sostienen que en este tipo de intercambios comienza a tejerse “la historicidad del “cuerpo a cuerpo” entre madre y bebé” (p. 125). En el momento de ser acunados o amamantados, los bebés exploran al mismo tiempo diversas formas de disposición corporal para poder así ser más receptivos a los estímulos que reciben de sus cuidadores. Es así como los bebés descubren en este intercambio mucha “información corpórea” que les reporta la vivencia de colaborar en esta dinámica. Por otra parte, la imitación mutua ofrece, al igual que la mirada, un escenario de encuentro con el otro en donde este último colabora con el descubrimiento del bebé de sus potencias como participante de un intercambio. En el reflejo especular, el adulto exagera los sentimientos o emociones identificados en el niño y esta performance funciona para este último como un espejo de su vida emocional, objetivándose así aquello que experimenta de forma aun difusa. Asimismo, el intercambio de signos entre el bebé y el adulto que tiene lugar durante las protoconversaciones, posibilita “la alternancia de turnos” la cual es creada por ambos. La organización temporal que nace de estos escenarios interactivos permite “identificar el propio cuerpo como una entidad coherente” e “identificar entidades diferentes unas de otras”, en la medida en que “las diversas conductas realizadas por una persona de manera simultánea comparten una estructura temporal común” (lo cual es denominado por Condon y Ogston<sup>33</sup> *sincronía del sí mismo*) y, al mismo tiempo, “las diversas conductas que emanan del otro comparten una estructura temporal distinta” (Ospina Tascón y Español, 2016, p. 127). Sobre este punto, el fenómeno denominado por Condon y Sanders<sup>34</sup> *sincronía interactiva* es problematizado por Stern (1991) debido a que esta sincronía entre el movimiento del bebé y el habla del adulto entraría en contradicción con la *sincronía de sí mismo*. En cambio, Stern (1991) considera que las madres resaltan la sincronía de sus acciones y las del bebé en contextos interactivos, de manera tal que resulte obvio que ambos comparten una estructura temporal común. De esta forma, se producen ajustes entre la conducta del bebé y la de la madre, pudiéndose mantener la hipótesis de la *sincronía de sí mismo*, pero sin aceptar la hipótesis de la *sincronía interactiva* (Ospina Tascón y Español, 2016). Por otra parte, la *sincronía interactiva* comenzó a ser analizada por

---

<sup>33</sup> Ver Condon, W.S. y Ogston, W.D. (1967). A segmentation of behavior. *Journal of psychiatric Research*, 5, 221-235.

<sup>34</sup> Ver: Condon, W.S. y Sanders, L.W. (1974). Neonate movements is synchronized with adult speech: interactional participation and language acquisition. *Science*, 183 (4120), 99-101.

Malloch y Travarthen<sup>35</sup> bajo el concepto de *musicalidad comunicativa*, la cual refiere a “la habilidad de movernos simpatéticamente con el otro; denota nuestra habilidad de congeniar con el ritmo y el contorno de los gestos motores y sonoros de los otros” (Ospina Tascón y Español, 2016, p. 129). Las dimensiones que conforman la musicalidad interactiva son el pulso, la calidad y la narrativa. El *pulso* refiere a “la recurrencia temporalmente regular de los eventos en la interacción” y permite que se compartan patrones temporales; la *calidad* “da cuenta de los contornos melódicos y tímbricos de la vocalización” y su equivalente es la forma y la velocidad de los gestos del cuerpo; por último, la *narrativa* es una combinatoria de las dos anteriores, y refiere a la “construcción de eventos organizados en un pulso y con valores de calidad que delimitan unidades temporales” (Ospina Tascón y Español, 2016, p. 129). Por último, Ospina Tascón y Español (2016) analizan las pausas en las interacciones bebé-adulto como un espacio que habilita este último y que permite al niño adquirir cierto sentido de agencia o autoría (Ospina Tascón y Español, 2016, p. 145). Una beba juega con su padre sacudiendo un sonajero, y las pausas que deja el adulto en medio de la interacción permiten que la niña inicie el movimiento con el objeto, que perciba el enlace entre el movimiento realizado y el sonido producido, y, por último, que comience a ejecutar conjuntamente la acción. Cuando la beba sacude el sonajero, “la temporalidad de sus movimientos se objetiva” en el objeto, ya que los movimientos realizados con el mismo “le permiten percibir multimodalmente un ritmo creado por ella misma” (Ospina Tascón y Español, 2016, p. 145), lo que tiene como consecuencia una amplificación de la experiencia propioceptiva y exteroceptiva ligada a sus propios movimientos.

De esta manera, la perspectiva temporal y corporal que hace de la interacción directa y de la sincronía de las acciones la puerta de entrada hacia la construcción de los conceptos del yo y del otro, concibe el acceso a las otras mentes como un camino paulatino, pero no imposible. El conocimiento de los otros no será solamente el horizonte de nuestras acciones, sino que será también la fuente del autoconocimiento y aquello que nos permite conocer nuestros sentimientos y posibilidades de acción. Por esa razón, Español sostiene:

---

<sup>35</sup> Malloch, S y Trevarthen, C. (eds.) (2009). *Communicative musicality: exploring the basis of human companionship*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

Cuando nuestros conceptos abstractos tienen un sólido asiento corporal/fenomenológico, la fluctuación, la ambigüedad, se tolera bien; los límites difusos en los conceptos de yo y de otro pueden existir (hasta cierto punto) sin que eso acarree mayores consecuencias: la base es muy sólida, está hecha de cuerpo y tiempo. (Español, 2010, p. 330)

### *3. Merleau-Ponty y el descubrimiento de los otros en el mundo: el campo fenomenal como sincronía de campos temporales*

La perspectiva de segunda persona ofrece un esquema en donde el otro se nos presenta como un correlato de nuestra acción en el mundo. La propiocepción, el tacto doble y la detección de contingencias perfectas e imperfectas colaboran en la organización paulatina del yo para ir organizando también, a partir de allí, el cuerpo de los otros. La detección de contingencias, a su vez, posibilita la detección de cuadros temporales diferentes: cuando el niño experimenta su propio cuerpo, advierte que las partes que lo componen forman todas ellas una unidad en la medida en que integran una misma estructura temporal, mientras que el cuerpo del otro responde a una organización temporal diferente. El tiempo, entonces, es el trasfondo a partir del cual el bebé recorta su yo y comienza a levantar a su alrededor un espectáculo que le es familiar pero que, a su vez, le resulta muy distinto. Sin embargo, ¿el cuerpo del bebé es el único punto de partida para organizar los distintos cuadros temporales? Si bien la detección de contingencias posibilita que el niño diferencie su propio esquema corporal del de los otros, ¿qué es lo que produce que dos esquemas con organizaciones temporales distintas logren encontrarse cuando aun el espectáculo que rodea al niño no ha terminado de organizarse? Por otra parte, ¿qué aspectos acentúan los mecanismos propioceptivos que profundizan el auto conocimiento del niño? ¿Sólo se puede explicar esta profundización a partir del contacto con expresiones faciales, con gestos que resulten significativos para el bebé? La perspectiva de segunda persona nos ofrece un esquema explicativo de gran interés para dar cuenta de nuestra ligazón perceptual e íntima con los otros. Sin embargo, resta por indagar cuáles son las dinámicas a partir de las cuales volvemos a encontrarlos y se puede construir un lazo de mutua correspondencia.

La explicación de la organización del yo en términos de acción, cuerpo y tiempo, nos conduce casi de manera irremediable al terreno de la fenomenología. El problema

que plantea Español ya nos deja en los confines fenomenológicos, allí donde la psicología y la filosofía no pueden operar de forma aislada, sino que deben elaborar un discurso común para ir juntas al ruedo. Por esa razón, a continuación, se realizará una aproximación a las preguntas planteadas en el párrafo anterior a partir de la filosofía de Merleau-Ponty, en donde esta oscilación necesaria entre dos disciplinas es propuesta por el mismo autor en el seno de su obra. La pregunta por el encuentro con los otros en el mundo, por la organización de mi identidad ante la presencia de los otros, serán cuestiones que la fenomenología va a abordar desde distintas aristas. En la acción y en la interacción, el otro se nos aparece como una prolongación de mi propia corporalidad y, en la relación que traba el otro con los objetos del mundo, advierto cierta “familiaridad” que me evoca, al mismo tiempo, las conductas de mi propio cuerpo. La percepción en la acción misma de un “estilo” corporal análogo al nuestro y el encuentro de ciertas conductas habituales a partir de los objetos culturales que las evocan, irán conformando poco a poco la dimensión temporal de mi experiencia.

A continuación, se desarrollarán algunos puntos centrales dentro de la teoría merleau-pontyana de la percepción para comprender mi encuentro con los otros en el mundo. Los objetos culturales, la noción de estilo y el tiempo en el mundo de la expresión, serán algunos de los ítems a desarrollar con el fin de echar luz sobre la organización de la estructura temporal que sostiene los procesos de diferenciación del bebé con su entorno.

### *3.1 El estilo y el mundo de la expresión: el ámbito del encuentro con los otros*

La pregunta por el encuentro con los otros en el mundo es respondida por Merleau-Ponty apelando a la noción de estilo. Las condiciones que producen una sincronía entre el esquema corporal del bebé y el de los otros son descritas como un emparejamiento preteórico que parte del niño, quien percibe las acciones de su entorno como conductas a realizar. Sin embargo, ¿cuál es la dinámica que subyace a este proceso de emparejamiento corporal, el cual puede ser observado en la experiencia pero cuya complejidad aun no ha sido desentrañada? A continuación, desarrollaré las implicancias de pensar la percepción de otras subjetividades en términos de estilo, con

el fin de explicar la unión perceptual “de activa reciprocidad” que se produce cuando el otro focaliza la atención en las conductas del niño.

El estilo es presentado por Merleau-Ponty como una “generalidad preconceptual”, “preobjetiva”. Es aquello que el pintor va a intentar poner en cada una de sus pinturas, aquello que traspasa el sentido de las palabras de un filósofo y que les otorga una unidad; es el nivel subterráneo del sentido, que aflora hacia la superficie una vez que podemos asir la obra completa o el curso de acción de quien la lleva a cabo. Por esa razón, Merleau-Ponty sostiene que el estilo es aquello que, en definitiva, “hace posible cualquier significación” (Merleau-Ponty, 1971, p. 97). En el caso de una obra de arte, el estilo es previo a cualquier cristalización en una producción determinada y es aquello que le dará forma misma a la experiencia. Sin embargo, ¿cómo opera el estilo en el caso del cuerpo? ¿Ese estilo que reconocemos en los demás ya habita en nosotros o es a partir de nuestro contacto con los otros que comenzamos a construir nuestro propio estilo?

Pensar el problema del reconocimiento del otro en términos de correspondencia (o no) entre las expresiones corporales y los sentimientos correspondientes, es plantear esta cuestión de forma incorrecta desde el inicio. La tradición cartesiana es la que, sostiene Merleau-Ponty, ha impedido otorgarle un valor expresivo a los gestos de los otros, ya que hacerlo implicaba establecer un nexo entre el psiquismo y las conductas exteriores. Merleau-Ponty sostiene que “los gestos son expresivos a la manera de un lenguaje, lo que no significa que ellos no hagan sino uno con el viviente” (Merleau-Ponty, 2001, p. 552). Frente a experimentos fuertemente mecanicistas y fisiologistas que intentan reducir las expresiones a excitaciones nerviosas locales<sup>36</sup>, Merleau-Ponty remarca que las expresiones se relacionan con el conjunto total del organismo. El cuerpo viviente siempre se comporta como un cuerpo fenomenal, por lo que “las emociones son provocadas no por unos estímulos, sino por situaciones, totalidades que no tienen sentido sino para una vida” (Merleau-Ponty, 2001, p. 554), ya que al interior de todo acto expresivo podemos encontrar “una cultura, una unidad sistemática” (Merleau-Ponty, 2001, p. 555).

En la *Prosa del mundo* (1971), el concepto de estilo será de suma importancia para comprender el entendimiento no solamente en el lenguaje, sino también en una

---

<sup>36</sup> En el *Nouveau traité de psychologie* (1932, en la *Revue philosophique de Louvain*), Dumas muestra que, aplicando electricidad al nervio facial, se puede conseguir una sonrisa.

situación no dialógica. Las metáforas espaciales que utiliza Merleau-Ponty en esta obra, nos hacen pensar el proceso de comprensión y encuentro con el otro como un ámbito cerrado de intercambio en donde el sentido estará contenido como una atmósfera que impregna todo lo que allí sucede. Merleau-Ponty apela al teatro para dar cuenta de nuestro encuentro con los otros y sostiene que habría una “puesta en escena” a partir de los gestos, los tics y la voz, similar a las *formas de la vitalidad* de las cuales habla Stern (1991, 2010). Para este último, la música, el teatro, la danza y el cine son disciplinas que nos conmueven en virtud de “expresiones de vitalidad que resuenan en nosotros” y dicha vitalidad es definida como “una integración de muchos eventos externos e internos, como una experiencia subjetiva, como una realidad fenoménica” (Stern, 2010, p. 4) que es inescindible, sin embargo, de eventos físicos. La vitalidad nace de la conjunción del movimiento, el tiempo, la fuerza, el espacio y la direccionalidad (la cual no puede separarse de la intencionalidad). Dicha conjunción (que solo se encuentra separada de forma teórica) funciona como una Gestalt, como una “totalidad” que “da a lugar a la experiencia de la vitalidad en nuestro propio movimiento y en aquel de los otros” (Stern, 2010, p. 5). Este “salto” que se produce en la comprensión de este tipo de experiencias queda para este autor del lado de lo misterioso. El movimiento y la propiocepción de dicho movimiento es una de las primeras vivencias que le reportan al sujeto un vivo sentido de vivacidad. La vitalidad, esta “propiedad emergente”, es para Stern un concepto útil a la hora de lidiar con experiencias holísticas. Los términos que Stern utiliza para explicar las formas de la vitalidad (enérgico, poderoso, relajante, tenso, ajetreado, delicado, etc.) evocan no el “qué” o el “por qué”, sino el “cómo” de la acción y refieren a una forma en que la misma es realizada, evocando de esta manera la noción de estilo que Merleau-Ponty desarrolla a lo largo de su obra.

De esta forma, el otro adquiere el estatus de “una ceremonia” frente a nuestros ojos; se me da de forma lateral, escurridiza, se me escapa: “el otro está a mí lado, detrás de mí”, “es un otro yo mismo” (Merleau-Ponty, 1971, p.195). ¿Cómo se produce entonces la conversión del “yo pienso” en otro que piensa, en la medida en que es una construcción que nace de mí? En virtud de este entrelazo que se produce entre mi yo y el otro, la pregunta por el otro no será, dentro de la fenomenología merleau-pontyana, sino la pregunta por mí mismo. El reconocimiento del otro se efectuará en la medida en



que el otro y yo compartimos un mismo campo perceptivo<sup>37</sup>, el cual se dispone como la abertura a través de la cual, como cuerpo, me encuentro "expuesto" al mundo (Merleau-Ponty, 1971, p. 199). La noción de campo no implica la exclusión de otros campos, sino que estos “tienden a multiplicarse” como círculos concéntricos que se cruzan unos con otros. El único lugar donde encuentro al otro es en mi campo, dirigiéndose al mundo de la misma manera en que yo lo hago, manifestándose en medio de una situación que va a invocar sus posibilidades motrices. La experiencia que yo tengo de mi relación con el mundo es lo que me hace, en definitiva, capaz de percibir al otro:

Contemplo a ese hombre inmóvil en su sueño, y que se despierta de súbito. Abre los ojos, hace un ademán hacia su sombrero caído junto a él y lo coge para resguardarse del sol. Lo que acaba por convencerme de que mi sol es también el suyo, que lo ve y lo siente como yo, y que en fin somos dos a la hora de percibir el mundo, es precisamente lo que, a primera vista, me impide concebir al otro: a saber, que su cuerpo forma parte de mis objetos, que es uno de ellos, que figura en mi mundo. Cuando el hombre dormido entre mis objetos comienza a dirigirles gestos, a usar de ellos, no puedo dudar ni un solo instante de que el mundo al que se dirige sea verdaderamente el mismo que yo percibo. Si percibe algo, habrá de ser sin duda mi propio mundo, puesto que nace en él. (Merleau-Ponty, 1971, p. 197)

De esta forma, y tal como se anuncia en *L'expérience d'autrui* (2001), la percepción del otro será análoga a la adquisición de un hábito: “nosotros aprehendemos de algún modo un cierto tipo de situación a la cual nosotros somos capaces de responder por un cierto tipo de movimientos”; no habría una permanencia constante de una Gestalt<sup>38</sup>, sino más bien “reconocimiento de un estilo” (Merleau-Ponty, 2001, p. 549).

---

<sup>37</sup> Merleau-Ponty tomará la noción de *psychological field* desarrollada por Koffka (1936) y la resignificará en el seno de los *Cours de Sorbonne (Las ciencias de l'homme et la phénoménologie)*: Merleau-Ponty equipara el entorno de comportamiento a lo que en su teoría fenomenológica llamará *situación*, es decir “los estímulos en tanto que ellos forman una constelación, en tanto que ellos se organizan y toman un sentido” (Merleau-Ponty, 2001, p. 436).

<sup>38</sup> Sobre este punto, Merleau-Ponty toma dos experiencias de la Gestalt. En primer lugar, el *Nouveau traité de psychologie* de Dumas (1930-1949, tomo III), donde analiza la interpretación de las expresiones del rostro humano en algunas fotografías. La observación de partes aisladas del rostro humano no permite formular interpretaciones acertadas, sino que la dinámica de interpretación consistiría en una “acción recíproca de las partes de un rostro sobre otro” (Merleau-Ponty, 2001, p. 548). En segundo lugar, Merleau-Ponty menciona la experiencia realizada por Kandowski et Ivan Manchoukine con películas, en

Cuando se comprende un estilo, se intenta “retomar una cierta intención práctica que aflora en las situaciones fisiognómicas<sup>39</sup> y retoma por su cuenta un cierto número de aspectos de esta intención la cual es compartida (*participable*) por otro cuerpo que no es el mío” (Merleau-Ponty, 2001, p. 549-550). Habría entonces un “reconocimiento ciego” de la expresión del otro (Merleau-Ponty, 2001, p. 552), en la medida en que comprendo sus acciones cuando logro reconocer sus intenciones.

Por otra parte, en la *Fenomenología de la percepción* (1984), el reconocimiento del otro se plantea en términos de comprensión, la cual es explicada apelando a la analogía del cuerpo como obra de arte, donde el concepto de estilo posee una importancia crucial. El otro se comprende retrospectivamente, como la obra de un artista, como los escritos de un filósofo. Así como los conceptos que afloran en la obra de un filósofo se comprenden a partir de una lectura total de sus escritos, el otro se nos hace comprensible a partir de una “prosecución” de su pensamiento a través de la palabra. Las palabras conllevan ellas mismas “una significación gestual” (Merleau-Ponty, 1984, p. 196) que me permite comprender una lengua desconocida a partir del contexto de acción del que ella forma parte. Así, los textos de un autor que aún no comprendo nos ponen en contacto, al menos, con cierto estilo que atraviesa su producción, que será de alguna manera una primera aproximación a su sentido. Es así como el otro existirá para mí “a título de estilo o medio de coexistencia irrecusable” (Merleau-Ponty, 1984, p. 375), en la medida en que manifiesta conductas similares a las mías en relación con el mundo. De esta forma, a partir de la concepción de estilo, percibir una obra o percibir un sujeto no significará solamente relacionarse con “lo observable”. Concebir a una obra o a un cuerpo como habitados por un estilo implicará, al mismo tiempo, un cambio en aquello que entendemos por “observar”:

Lo que encuentre, comparado con lo real "observable", va a verse sometido a un principio de deformación más secreto, que hará que en definitiva lo que el espectador vea sobre el cuadro no sea simplemente la evocación de una mujer,

---

torno al mismo tema. Un rostro es percibido como feliz cuando es visto luego de la imagen de un niño y, en cambio, adquiere un matiz de tristeza cuando es antecedido por una imagen de una tortura.

<sup>39</sup> Stern (1991) describe lo que Heinz Werner (1948. *The comparative psychology of mental development*. Nueva York: International Universities Press) denomina percepción fisiognómica, la cual refiere a cierta “percepción afectiva” por la que “una simple línea bidimensional, un simple color o un simple sonido son percibidos como felices, tristes o coléricos” (Stern, 1991, p. 57). Este tipo de percepción sería para Stern un componente de todo acto de la percepción. Werner ha sugerido este nombre ya que considera que proviene de nuestra relación con todos los despliegues emocionales que posee el rostro humano.

ni de mi oficio (...) sino de una manera típica de habitar el mundo. (...). Hay significación cuando sometemos los datos del mundo a una "deformación coherente. (Merleau-Ponty, 1971, p. 100)

Esta “deformación coherente” implica una redefinición de la percepción misma a la luz de una significación que recubrirá de un mismo sentido toda la producción o todo el curso de acción de quien realiza la acción percibida. Percibir, entonces, ya no será ni un evento puramente físico, ni un evento puramente psicológico. El mundo se me presenta con un estilo preobjetivo que posibilita la experiencia misma y que establecerá nexos al interior del mundo percibido, lo cual posibilita que el sujeto percipiente opere esta “deformación” de sentido a partir de la unión que evoca el estilo. Por esa razón, percepción es expresión; percibir, es darle una nueva forma al mundo percibido a partir del estilo reconstruido; percibir es ser golpeado por el mundo, pero, al mismo tiempo, asirlo y transformarlo.

Merleau-Ponty considera que desde el momento mismo del nacimiento aprovechamos “ciertos huecos, ciertas fisuras”, que nos permiten reconstruir el sentido. “Hay estilo (y en consecuencia significación)”, sostiene Merleau-Ponty, “en cuanto hay figuras y fondos, una norma y una desviación, un arriba y un abajo, es decir, en cuanto ciertos elementos del mundo adquieren valor de dimensiones de acuerdo con las cuales vamos a medir en adelante todo lo demás”. El estilo, entonces, es “un sistema de equivalencias” (Merleau-Ponty, 1971, p. 101), lo cual permite que el cuerpo sea definido de la misma manera:

El orden o campo de significaciones que forma la unidad de la pintura y abre de antemano cualquier obra a un futuro de búsquedas<sup>40</sup>, es comparable al que el cuerpo humano inaugura en su relación con el mundo y que hace participar cada momento su gesto del estilo del todo. (Merleau-Ponty, 1971, p. 127)

---

<sup>40</sup> El sentido de “búsqueda” que inaugura la apertura de nuevas significaciones, ya fue mencionado por Merleau-Ponty en el curso *La institución en la historia personal y pública*: «La primera impronta es «matriz simbólica», es decir, no suscita reacciones en cadena solo en el momento dado, solo por una reactivación mecánica en la pubertad, sino también [a continuación] búsqueda que lo aleja por su propia necesidad” (Merleau-Ponty, 2012, p. 23).

De esta forma, en tanto el cuerpo como sistema de equivalencias media mi relación con el mundo, mi percepción del mundo no es sino una “reconstrucción” del mismo. Percibir, entonces, no es meramente registrar el mundo, sino más bien, “engendrarlo”, en la medida en que el sentido de las cosas percibidas no es sino “nuestra situación con respecto a ellas” (Merleau-Ponty, 1971, p. 183).

Descubrir al otro y al mundo circundante a partir de mi esquema corporal, implica redefinir mi relación misma con el mundo y, por tanto, redefinir los límites y las implicancias de la percepción. Esta concepción del esquema corporal que desarrolla Merleau-Ponty según la cual mi cuerpo es una “relación con un espacio exterior que hace un sistema con él” (Merleau-Ponty, 2011, p. 129), exige para Saint Aubert (2011) una redefinición de la noción de conciencia. Comprender el cuerpo como una “frecuentación” que tiene lugar en el mundo, reformula nuestra relación con las cosas: frecuentar el mundo es tener contacto con esa significación que excede a los objetos y que, de alguna manera, ya es testimonio del trazo humano que está por detrás de ellos. Así, la percepción implica el mundo de la expresión:

El mundo sensible desplazado por el mundo de la expresión que se instala en él, nosotros aplicamos nuestros ojos a cosas culturales invisibles, articulamos lo visible según significaciones que lo trascienden, pero que ya operan en él. (Merleau-Ponty, 2011, p. 170)

De esta forma, el mundo percibido “ya supone la función expresiva” (Merleau-Ponty, 2011, p. 45). La doble dinámica de “incorporación (proyección e introyección) es animad(a) por la necesidad de entrar en relación con los otros esquemas corporales” (Saint Aubert, 2011, p. 12). Así, lo percibido se hace presente como una “vibración en mí”, me impone un ritmo, un estilo. Es lo que el fenomenólogo llama una “superposición ontológica” entre el mundo y mi cuerpo. Percibir, entonces, implica necesariamente la expresión en la medida en que el cuerpo, en tanto esquema libidinal que se mueve en el mundo, no se limita meramente a responder, sino que vuelve hacia el mundo para resignificarlo.

De esta manera, la noción de estilo (la cual es mencionada por Español en su trabajo) nos pone frente a otros aspectos propios del acto perceptivo mismo. Este estilo (que en Merleau-Ponty podemos describirlo como cierto estilo expresivo de la

corporalidad), se presenta como la condición para que el otro forme parte del campo perceptivo del niño y que, de esta manera, pueda desencadenar en él los demás mecanismos propios de la organización del espacio perceptual. Para pensar en el otro como punto de partida de la propiocepción (y, posteriormente, del conocimiento de mi mismo) es necesario indagar, entonces, en estas dinámicas que hacen que el otro, en definitiva, se convierta en un estímulo que la desencadene. El estilo corporal-expresivo de mi cuerpo puede explicar el encuentro del bebé y del otro en un mismo campo perceptual, lo cual nos lleva necesariamente a pensar el encuentro con los otros no solamente en términos de percepción (del mundo exterior o de nosotros mismos), sino como expresión, como elaboración del mundo a partir de una significación que, poco a poco, voy rescatando en la experiencia. El otro desencadena en el niño la sensibilidad propioceptiva en la medida en que habría cierto emparejamiento postural previo (entendido como la sincronía corporal entre dos esquemas) que posibilita la construcción de esta díada de reconocimiento.

¿La noción de campo puede ser pensada desde el encuadre temporal del que hablan Español (2010) y Stern (1991, 2010)? ¿Qué elementos deben intervenir para pensar en su estructuración? A continuación, se analizará el tiempo fenomenal y el rol que cumplen los objetos culturales en su organización.

### *3.2 Los objetos culturales como evocación de las conductas habituales: la organización del tiempo fenomenológico*

La perspectiva de segunda persona nos propone un esquema de interacción que refiere a una intersubjetividad primaria, diádica. Salir de esta díada hacia la intersubjetividad secundaria ha implicado, sin embargo, el olvido del rol que el cuerpo desempeña en este proceso. Es por ello que la perspectiva de segunda persona aun debe abrirse camino desde su reivindicación de la gestualidad y de los contenidos performáticos, hacia el mundo de los objetos. La fenomenología de la percepción desarrollada por Merleau-Ponty tal vez pueda postularse como un posible camino hacia ello.

Los objetos me acercarán a los otros en virtud del uso común que le daremos a las cosas, como un punto de encuentro mudo que nos atrae, visibilizando la comunión de nuestros cuerpos. La concepción merleau-pontyana de la percepción, concibe al sujeto

percipiente como un cuerpo que es portador “de técnicas, de estilos”, “de conductas a las que corresponde toda una capa superior de objetos: objetos culturales que la modalidad de nuestro estilo corporal designa con una cierta fisonomía” (Merleau-Ponty, 2001, p. 544). De esta forma, sostiene Merleau-Ponty, la noción de objeto cultural se vuelve capital para comprender la posibilidad de concebir al otro.

El mundo de los objetos culturales se abre a partir del cuerpo del otro, primer objeto cultural portador de un comportamiento por el cual me inserto en un mundo. En los objetos culturales como la pintura<sup>41</sup>, se puede percibir lo que Merleau-Ponty denomina “una atmósfera humana” (Merleau-Ponty, 2001, p. 547) a partir de la cual se puede reconstruir una manera determinada de concebir al hombre y al mundo circundante en un período preciso de la historia. En la historia del arte, se puede observar un cambio en la representación del sujeto y del espacio, acorde a los problemas, ideales e intereses de una época determinada. La perspectiva planimétrica de representación espacial (perspectiva que será también analizada en *La prose du monde*) representa un intento de asir el mundo “tal cual es”, un intento de representación cuasi objetiva del espacio. El arte ha mostrado que las distintas perspectivas que se han sucedido a lo largo de la historia se instalaron en medio de los objetos culturales como formas naturalizadas de comprender la espacialidad<sup>42</sup>. Incluso lo que Merleau-Ponty denomina “errores” de perspectiva que se han sucedido a lo largo de la historia, se relacionan con un tipo de hombre, con un tipo particular del ver el mundo. Las posibilidades espaciales a partir de las cuales los objetos se hacen presentes ante nosotros (horizontalidad, verticalidad, lejanía, cercanía, etc.) hacen del objeto percibido una cosa “estructurada por nuestra relación de estar encarnados en el mundo” (Merleau-Ponty, 2001, p. 543). Por esa razón, Merleau-Ponty considera que el mundo percibido no deja de hablarnos del hombre mismo, ya que “él es expresivo de nosotros como sujetos encarnados” (Merleau-Ponty, 2001, p. 543).

La lengua es uno de los objetos culturales que cumplirá un papel esencial en el descubrimiento del otro: el diálogo se instala como un “terreno común”, “mi

---

<sup>41</sup> En *L'expérience d'autrui* (2001), el problema del otro se liga no solamente con la experiencia de mí mismo, sino también con la posibilidad de concebir el mundo que nos rodea: en definitiva, ¿cómo se tiene que concebir el mundo para que el otro sea posible? La pregunta por el reconocimiento del otro tomará en este curso la forma de la representación artística: es en el mundo que nosotros podemos tener una experiencia del otro, y esta sólo puede ser comprendida si analizamos nuestra relación con el mundo mismo.

<sup>42</sup> Sobre este punto, Merleau-Ponty toma la obra de Panofsky, E. (1975). *La perspective comme forme symbolique*. Paris, France : Éditions de minuit.

pensamiento y el (del otro) no forman más que un solo tejido”. El niño puede descubrir al otro en el lenguaje cuando puede recrear una situación a partir de él, cuando “la ceremonia lingüística” le evoca una situación determinada<sup>43</sup>, en la que ambos son “colaboradores de una reciprocidad perfecta” (Merleau-Ponty, 1984, p. 365-366). De esta manera, la expresividad del acto lingüístico, antes que la lengua como objeto cultural, es aquello que nos acerca al otro como un ser humano; el habla, como expresión de un viviente, arrastra consigo una situación determinada y será en el momento en que dos campos perceptivos logren cruzarse, que comprendo al otro como una existencia análoga a la mía. La expresión de la palabra no sólo nos va a evocar un cuerpo, sino que también testimonia el cruce de mis posibilidades motrices y perceptivas con las de otro sujeto, produciendo una intersección situacional que da cuenta de la temporalidad que nos contiene.

¿Podemos pensar un estadio en el desarrollo del niño en el que los objetos no intervengan sin caer en abstracciones analíticas, sin caer en objetos escindidos del cuerpo vivido temporalmente (esto es, experimentado propioceptiva y exteroceptivamente)? Cuando Stern (2010) y Español (2010) nos hablan de la relevancia de la dimensión temporal, de la importancia de la adecuación temporal entre estímulos pertenecientes a distintos dominios perceptuales, el mundo de los objetos culturales aparece como el sostén de esas formas de la vitalidad, en la medida en que evocan las conductas habituales a las que están ligados. Los objetos que nos rodean son portadores de conductas posibles, determinadas y suscitadas por la cultura que les dio origen. Cada objeto que sale a nuestro encuentro en el acto perceptivo mismo pone frente a nosotros posibilidades motrices, conductas posibles que se han sedimentado a lo largo de la historia de una comunidad (quien se encarga de reproducirlas y, en muchos casos, reafirmarlas), instalándose a su vez como un sedimento en nuestro propio cuerpo, como hábitos motrices, como maneras determinadas, en definitiva, de lidiar con el mundo. Los objetos nos ofrecen formas de comportamiento y es en ellos en donde nos encontramos con los otros y desde donde nos habla una comunidad, una cultura determinada. Si nos detenemos tan solo un instante frente a nuestras conductas

---

<sup>43</sup> “Cuando un niño no sabe hablar o cuando no sabe hablar aun la lengua del adulto, la ceremonia lingüística que se desenvuelve a su alrededor no hace presa en él; el niño está cerca de nosotros como un espectador mal situado en un teatro, si ve que reímos, gesticulamos, si oye la melodía gangosa, pero nada hay a la punta de estos gestos; tras esos vocablos, nada ocurre para él. El lenguaje toma sentido para el niño cuando para él hace situación. En una obra para uso de los niños, se narra la decepción del muchachito que toma los lentes y el libro de su abuela y cree poder hallar por sí mismo los cuentos que esta le explicaba” (Merleau-Ponty, 1984, p. 410).

habituales, podremos observar la unión motriz que suscitan entre los miembros de un mismo grupo. Pensemos cómo nos disponemos frente a una tarea que realizamos a diario, por ejemplo, subirnos al subte en un horario de mucha afluencia de pasajeros. ¿Qué conducta suscita dicho evento? No podremos siquiera hablar de un objeto (como el subte en sí mismo o el ruido de la formación aproximándose) sino de una situación que resignificará los objetos que la conforman. Los objetos, entonces, no se pueden concebir separados de la situación que los contiene, la cual incluye no solamente a otros objetos que se recortan como un fondo, sino también a la conducta de los otros miembros del grupo al que pertenezco. ¿Podemos concebir algún objeto, aun en la primera infancia, como un estímulo que nos atrapa disociado de su entorno y de los sujetos que lo introducen en el campo de acción? Asimismo, ¿podemos concebir la presencia del otro como separada del mundo de los objetos, cuando la motricidad no es sino la sedimentación de hábitos contruidos a partir de los lazos intersubjetivos y de los objetos mismos que evocan dichas conductas sedimentadas? Tal vez no logremos explicar cómo aparecen los objetos en la relación diádica yo-tu si intento introducirlos en el análisis como apéndices que advienen dentro de la relación como si fueran agregados que están por fuera de la motricidad y de la expresión misma de los adultos. Es sumamente difícil pensar en la irrupción de los objetos si se los considera como satélites que se suman a la interacción, cuando desde un principio están allí vehiculizados por el cuerpo ya estructurado de los cuidadores.

De esta forma, la presencia de los objetos culturales en la percepción del otro junto con la concepción de estilo nos acercan a la construcción de una temporalidad fenomenológica que explique, en definitiva, nuestro encuentro con los otros en el mundo. La perspectiva de segunda persona hace del cuadro temporal compartido en la interacción, el asiento del reconocimiento por parte del bebé de su propio cuerpo y de la diferenciación con el cuerpo de los otros. Sin embargo, ¿en qué consiste esta temporalidad de la cual nos hablan Español (2010) y Stern (1991)? ¿En qué clase de temporalidad o sincronía pensamos cuando la percepción de mi esquema corporal y del espacio circundante tendrá lugar luego de la captación de esa temporalidad que nos envuelve pero que, al mismo tiempo, nos hace advertir que el otro habita una estructura temporal distinta a la mía? La concepción fenomenológica del tiempo que Merleau-Ponty desarrolla sobre todo en *Fenomenología de la percepción* (1984), nos hace pensar



en un tiempo que se asienta en nuestra relación con las cosas y con los otros. Merleau-Ponty (1984) sostiene:

Si el observador, situado en una barca, sigue el hilo del agua, bien puede decirse que desciende con el curso del agua hacia su futuro, pero el futuro son los paisajes nuevos que le esperan en el estuario, y el curso del tiempo, no es ya la corriente misma: es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento. El tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. Nace de mi relación con las cosas. (Merleau-Ponty, 1984, pp.419-420)

De esta manera, el tiempo donde nos encontramos con los otros y con nosotros mismos, implica no solamente propiocepción y una percepción de las contingencias perfectas de mi propio cuerpo y las contingencias imperfectas del cuerpo de los otros, sino cierto emparejamiento previo entre las posibilidades motrices del bebé con las de sus cuidadores, posibilitado no solamente por un estilo corporal similar, sino por la continua referencialidad a los objetos como portadores de conductas determinadas. Asimismo, el estilo de los movimientos erige al otro como un polo hacia el cual las conductas del bebé se ven atraídas, y es lo que producirá un emparejamiento sincrónico entre ambos esquemas. El concepto de campo fenomenal como el marco que me contiene como sujeto percipiente y que le otorga al otro y a las cosas una significación determinada, es el marco a partir del cual se puede explicar al otro como un estímulo que profundiza en la percepción del bebé los mecanismos propioceptivos. De esta forma, el tiempo no puede ser pensado a la hora de explicar nuestro encuentro con los otros como una dimensión separada de nosotros mismos: “cada dimensión del tiempo se trata o enfoca como algo diferente de ella misma; eso es, en fin, porque hay en la medula del tiempo una mirada” (Merleau-Ponty, 1984, p. 429).

#### 4. Conclusión

Desde la concepción de la percepción desarrollada por Maurice Merleau-Ponty, el planteo del problema de acceso a las otras subjetividades se asienta sobre una “noción

mutilada de lo sensible y de la naturaleza” (Merleau-Ponty, 1964, p. 209) que ignora la dualidad del acto perceptivo. De esta forma, la actividad propioceptiva que desencadena o, más bien, profundiza el otro y que posibilita, a su vez, el conocimiento de mí mismo, toma en la fenomenología de Merleau-Ponty la forma de lo que él denomina la “carne” del mundo, el entrelazo perpetuo que nos une a las cosas y a los otros como conductas posibles, como una constante propensión al futuro. ¿Es posible, entonces, algún diálogo enriquecedor entre la perspectiva de segunda persona en el área de cognición social y la filosofía merleau-pontyana? Considero que sí, y en más de un sentido.

En primer lugar, Merleau-Ponty explica su teoría de la percepción-expresión a partir de la relación del hombre con los objetos culturales (el cine, la pintura, la literatura) pero no lleva más allá (o más acá) esta afirmación desarrollando las implicancias de dicho planteo en la relación que establecemos con los otros desde la primera infancia, período que ha ocupado una parte importante de su obra. Por esa razón, el diálogo con teorías de corte fenomenológico como la propuesta por Gallagher, ofrece un espacio en donde la teoría merleau-pontyana puede ser no sólo puesta a prueba, sino llevada hasta sus últimas consecuencias. ¿Desde cuándo el mundo de la expresión forma parte de la percepción del otro? Considerando esta “comprensión” del estilo del otro como un proceso preteórico de índole puramente corporal, esta dinámica expresiva puede ser pensada en el mundo del niño desde el inicio de su interacción con el medio que lo circunda.

En segundo lugar, la dualidad del acto perceptivo que hace de la expresión la contraparte de la percepción misma, nos hace dirigir nuestra atención hacia el aspecto expresivo propio de la perspectiva de segunda persona. ¿Qué conductas de los otros agudizan mi propia respuesta propioceptiva (como en el caso de la mirada)? Si bien hay interacciones que son priorizadas (tales como el contacto cara a cara), está visto que no todas las miradas, no todas las voces, ni todos los gestos accionan nuestra capacidad auto-exploratoria. ¿Qué es, por tanto, aquello que la activa? El concepto de estilo (que incluso Español menciona que es reconocido por los bebés ya a los pocos meses) nos puede brindar una posible puerta de indagación para pensar cierta predilección de determinadas interacciones antes que otras, no ya en términos de conductas específicas (como la expresiones faciales, el tono de voz, etc.) sino en términos de maneras específicas de realizarlas; el estilo, entonces, podría ser una configuración perceptiva

global a la que el bebé responda. Aquello que “activa” la propiocepción (como en el caso de la mirada) no es un tipo específico de contacto cara a cara, sino la capacidad expresiva propia del cuerpo que adquiere significatividad en el seno de una interacción previa. La noción de estilo (como determinada forma de referirme al mundo que solapa mis conductas con las de otros a partir de una captación preteórica) no solamente pondrá al bebé en contacto con el otro y permitirá la especificación de su propio esquema corporal como diferente al de otro, sino que podría ser, en definitiva, aquello que conecta las dos estructuras temporales que la detección de contingencias, entre otros procesos, ha diferenciado. Si bien este concepto no realiza de inmediato un aporte en términos explicativos, puede sugerirnos un camino de indagación para pensar la parificación corporal que, considero, es previa a esta dinámica de auto-conocimiento y de conocimiento del otro. La unión en el ámbito performático entre el bebé y el adulto no se establece solamente en términos de percepción, sino también de expresión como la otra cara de dicha dinámica, en la medida en que la captación de los estímulos que desencadenarán la actividad propioceptiva implica un emparejamiento corporal posibilitado por el estilo que le es común a uno y a otro, a partir del cual todas las conductas desarrolladas en este ámbito de acción serán referidas a un mismo sentido.

Asimismo, pensar en la prioridad de determinadas conductas por sobre otras se convierte en un postulado abstracto si no pensamos en su referencialidad al mundo de los objetos, ya que será allí en donde nos encontremos con los otros como invocados por conductas similares. La noción de campo perceptual, a partir de la cual los objetos forman parte de la interacción y suscitan una atracción motriz similar en aquellas personas que lo componen, hace de los objetos culturales una parte inherente al reconocimiento del otro, como un polo de atracción que condicionará nuestra manera de estar y hacer en el mundo. ¿Podemos pensar un campo de interacción sin pensar, al mismo tiempo, en el rol que cumplen los objetos culturales (y no solo el lenguaje como un objeto cultural más)? ¿El reconocimiento del otro se da solamente por aquellos objetos culturales “ligados” al propio cuerpo, como el lenguaje e, incluso, el cuerpo mismo? Pensar en la construcción del otro a partir del cuerpo y del tiempo, pensar en una transtemporalidad que nos hace “habitar” en un sentido fuertemente fenomenológico la misma temporalidad, nos lleva a pensar en la referencialidad hacia un espacio compartido y hacia el mundo que nos rodea a partir de lo cual, en definitiva, podremos empezar a pensar en un tiempo común.

## **Palabras finales: *¿Por qué los niños dejan de bailar con el sonido de los trenes?***

*Ulises tenía poco más de un año cuando el ruido de los subtes era música. Se paraba en el andén ansioso, como quien espera el momento correcto para ingresar en una coreografía, en un acto performático en donde indudablemente su rol debía ser ese. No podía hacer otra cosa que bailar con el sonido de los subtes. Cuando el subte estaba llegando, empezaba a hacer pasitos de un lado al otro, agitaba los brazos con los puños cerrados y balanceaba la cadera junto con el ruido metálico de los vagones contra las vías. Incluso se reía, porque ninguna otra música lo ponía tan contento como la música de los subtes. No la música que uno escucha en el subte, sino la música que hace el subte cuando avanza sobre las vías y que con su vaivén tedioso duerme a algunos e irrita a otros.*

*Llegó un día en que Ulises dejó de bailar con los subtes, dejó de bailar a los subtes. Y solo escuchó el ruido metálico que duerme a algunos e irrita a otros. El mundo, junto con él, había comenzado a transformarse.*

Esta anécdota de mi hijo mayor siempre me fascinó y me abrió a muchos interrogantes en torno a la experiencia infantil: ¿por qué el mundo que nos rodea toma unas formas para dejar en la penumbra a otras? ¿Cómo se estructura ese paisaje para abrir unas dimensiones y, al mismo tiempo, dejar otras de lado? ¿Cómo se transforma el entorno que circunda a los niños, en donde la musicalidad exacerbada de la primera infancia se ve acallada por el acoplamiento intersubjetivo de una melodía más opaca, más silenciosa? Algunos aspectos que se siguen de dichos interrogantes se han explorado en este trabajo, abriendo al mismo tiempo nuevas preguntas que revelan la riqueza y complejidad de un enfoque fenoménico existencial de la construcción del cuerpo propio.

En primer lugar, revisar la noción de *accouplement* husserliana que analiza Merleau-Ponty en términos de *musicalidad comunicativa*, de cierto emparejamiento rítmico con el otro pero que tendrá como horizonte el mundo cultural encarnado en los objetos, tal vez pueda echar luz sobre el hecho anteriormente mencionado, haciendo de nuestros hábitos corporales una adquisición ambivalente: por un lado, son herramientas,

estrategias o formas de lidiar con el entorno; por otro, son las sedimentaciones que, en el acto mismo de emparejamiento con los otros cuerpos, silencian o invisibilizan bajo el velo de la uniformidad la capacidad plástica y expresiva de nuestra corporalidad.

En segundo lugar, la metodología que se desprende de muchos de los trabajos de Merleau-Ponty invoca una dimensión ética que debe estar presente en el quehacer propio de las ciencias humanas. En el análisis realizado en el *Capítulo 1*, el ser en el mundo del investigador y de los sujetos que se conforman como objetos de estudio se convierten en un aspecto inalienable de la investigación fenomenológica, sin lo cual la consecuencia será la construcción de sujetos/objetos de investigación inexistentes, sin un correlato en el mundo de la vida, articulados y analizados desde un lugar con las mismas características. El positivismo que siempre parece acechar el mundo de las ciencias, hace de la construcción del “no-lugar” del investigador una de las ficciones metodológicas más nocivas, la cual invisibiliza a los sujetos estudiados y los convierte en categorías analíticas desmembradas de un plexo mucho más complejo. “Volver a las cosas mismas”, entonces, se postula como un imperativo que toda investigación de las ciencias humanas deberá considerar, con el objetivo de escapar de un reduccionismo naturalista que nos regresa a la crisis de fundamentos que Husserl anunciara a principios del siglo XX. Un enfoque fenomenológico de estas características nos invita en la actualidad a revisar nuestra lejanía respecto de los sujetos sobre los que hablamos, en medio de una época en donde el naturalismo parece haberse extendido expresando el triunfo académico de nuestro olvido del mundo. Revisar nuestra situacionalidad y la de quienes constituyen nuestro objeto de estudio, se postula como una necesidad metodológica para no operar sobre recortes analíticos arbitrarios.

En tercer lugar, el análisis de la propuesta de Maurice Merleau-Ponty en torno a la organización del esquema corporal reivindica un enfoque holístico, no reduccionista, a partir del cual el cuerpo no puede ser comprendido exclusivamente desde su dimensión biológica o fisiológica. Los lazos intersubjetivos en los que nos vemos inmersos desde el nacimiento mismo hacen de nuestra corporalidad una construcción en la que confluyen los lazos emocionales en los que estuvimos inmersos, el movimiento como inicio de nuestra organización postural y perceptiva y, por último, las condiciones históricas y materiales en medio de las cuales se ha dado nuestro desarrollo. En el *Capítulo 2*, la sensibilidad propioceptiva es postulada como la puerta de entrada a las

otras subjetividades, ya que permite acceder a los demás a partir de una operación “de mutua identificación con el otro” que tiene lugar a partir de las sensaciones que posee el bebé sobre su propio cuerpo en movimiento y en medio de la interacción. El emparejamiento con los otros comenzaría en la percepción que posee el bebé de su cuerpo en relación y requiere para llevarse a cabo “la existencia de algún lazo afectivo y expresivo entre quienes forman parte de él”. De esta forma, el *accouplement* necesita algo más que la mera coexistencia de dos sujetos para que se lleve a cabo, sino que supone la intervención de un intercambio afectivo para que comience a organizarse el esquema perceptivo del bebé. Por otra parte, en el *Capítulo 3*, la descripción que Merleau-Ponty realiza de la función llamada *arco intencional* hace de la ligazón que el sujeto tiene con el entorno una parte constitutiva de su ser en el mundo. Los lazos intersubjetivos que nacen del sujeto y se extienden hacia los otros y hacia las cosas nacen en ese mismo intercambio. Dicha propuesta excluye cualquier análisis reduccionista y naturalista del sujeto, en la medida en que la organización corporal del bebé (esto es, en definitiva, cómo percibirá el mundo) encuentra su origen en las relaciones en las que esté inmerso, haciendo de cualquier perspectiva que intente concebir al sujeto separado de los lazos que lo atraviesan, un intento incompleto y ficticio de aprehender la naturaleza humana. Asimismo, la aperturidad y dinamismo de mi esquema corporal hacen de mí mismo una construcción perpetua, siempre atravesada por el entorno, abriendo el interrogante en torno a los límites y vicisitudes de la plasticidad corporal. Es así como mi subjetividad siempre será vulnerable a un entorno frente al que no puede permanecer impasible: las condiciones materiales de mi existencia se corporeizan en mi manera de asir el mundo, en mi capacidad de darle nuevas formas. De esta manera, la concepción intersubjetiva en torno a la corporalidad que formula Merleau-Ponty nos pone frente a una dimensión política que se desprende de su concepción materialista de la construcción de nuestras capacidades motrices y perceptivas, en donde la historia, el intercambio con otras subjetividades y los objetos como portadores de una cultura conforman las habitualidades desde las cuales lo que nos rodea tendrá una significación determinada.

En cuarto lugar, en el *Capítulo 4*, se ha realizado un análisis de la propuesta merleau-pontyana en torno a la temporalidad como matriz fundante de subjetividad. Esta intuición fue desarrollada más adelante en la psicología del desarrollo, en particular desde los enfoques enmarcados dentro de la perspectiva de segunda persona, según la

cual los procesos de especificación y diferenciación de distintos cuadros temporales son los cimientos de la construcción del yo y de otras subjetividades. Este análisis ha abierto la puerta al problema de la aparición de los objetos en medio de la díada yo-tú, así como también ha suscitado el interrogante en torno a la posibilidad de pensar el cuerpo propio de forma independiente a su referencialidad a aquellos objetos que son portadores de una determinada conducta.

De esta manera, el análisis de la construcción de la corporalidad desde la teoría de Merleau-Ponty, nos plantea el desafío de desandar el camino trazado por las teorías corporales y la corriente del *embodiment* en general, para así analizar cómo ha influido la fenomenología en su reconstrucción de la interacción sujeto-mundo. Dicho análisis nos puede poner frente a otras dimensiones del cuerpo que la reapropiación que ha realizado la psicología del desarrollo ha dejado de lado y, asimismo, se podrá dotar de contenido o de un correlato empírico a aquellas afirmaciones que sobre el cuerpo ha formulado la filosofía. Es así como “volver a las cosas mismas” exigirá de un trabajo mancomunado entre varias disciplinas con el objetivo de asir y comprender la complejidad de un cuerpo en relación.

## Referencias:

- Battán Horenstein, A. (2010). La fenomenología de M. Merleau-Ponty y una crítica a la noción de representación. *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, 6 (1). Recuperado de: [http://www.academia.edu/1881504/La\\_fenomenolog%C3%ADa\\_de\\_M.\\_Merleau-Ponty\\_y\\_una\\_cr%C3%ADtica\\_a\\_la\\_noci%C3%B3n\\_de\\_representaci%C3%B3n](http://www.academia.edu/1881504/La_fenomenolog%C3%ADa_de_M._Merleau-Ponty_y_una_cr%C3%ADtica_a_la_noci%C3%B3n_de_representaci%C3%B3n)
- Bernard, M. (1994). *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*. (trad. L.A. Bixio). Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Bimbenet, E. (2002). Les pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. *Chiasmi international*, 4 (*Merleau-Ponty. Figures et fonds de la chair*), 65-86.
- Bimbenet, E. (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris, France: Vrin.
- Binswanger, L. (2000). *Sur la fuite des idées*. (trad. J.M. Azorin y Y. Tatossian). Grenoble, Francia : Million (Original en alemán).
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, España: Anagrama (original en francés, 1997).
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. Albany, Estados Unidos: SUNY Press.
- Defourcq, A. (2012). *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*. Londres, Inglaterra : Springer.
- Dillon, M., (1997). *Merleau-Ponty's ontology*. Illinois, Estados Unidos: Northwestern University Press.
- Español, S. (2010). Los primeros pasos hacia los conceptos de yo y del otro: la experiencia solitaria y el contacto "entre nosotros" durante el primer semestre de vida. En Pérez, D., Español, S., Skidelsky, L. y Minervino, R. (Comps), *Conceptos. Debates contemporáneos en filosofía y psicología* (pp. 308-334). Buenos Aires, Argentina: Catálogos.



- Gallagher, S. (2008). Understanding Others: Embodied Social Cognition. En Calvo, P y Gomila, T. (Eds.), *Handbook of cognitive science. An embodied approach* (pp. 439-452). U.S.A: Elsevier.
- Gallagher, S.; Zahavi, D. (2008). *La mente fenomenológica*. (trad. M. Jorba). Madrid, España: Alianza (original en inglés).
- García Canclini, N. (1971). Merleau-Ponty leído después del estructuralismo. *Temas de filosofía contemporánea* (pp. 83-98). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- García Canclini, N. (1973). Crítica de la razón científicista, epistemología e historia en Merleau-Ponty. *Revista de Psicología* (La Plata), 6, 33-50.
- Gianaros, P.; Manuck, S. (2010). Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health. *Psychosomatic Medicine*, 72(5), 450–461.
- Goldstein, K. (1939). *The Organism. A holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York, Estados Unidos: Zone books.
- Gomila, A. (2002). La perspectiva de segunda persona de la atribución mental. *Azafea*, 1, 123-138.
- Gomila, A.; Pérez, D. (2017). Lo que la segunda persona no es. En Pérez, D. y Lawler, D. (Eds.), *La segunda persona y las emociones* (pp. 275-297). Buenos Aires, Argentina: SADAF.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. (trad. De J. Gaos y M. García-Baro). México: Fondo de cultura económica (original en alemán, 1931).
- Koffka, K. (1936). *Principles of Gestalt Psychology*. New York, U.S.A: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Merleau-Ponty, M. (1959). *Las relaciones del niño con los otros*. (trad. I. B. Bocchino de González). Córdoba, Argentina: U.N.C. (original en francés, 1951).
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. (trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver). Barcelona, España: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. París, Francia: Éditions de Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. (trad. Francisco Pérez Gutiérrez). Madrid, España: Taurus (original en francés, 1969).

- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. (trad. E. Alonso). Buenos Aires, Argentina: Hachette (original en francés, 1942).
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. (trad. J. Cabanes). Barcelona, España: Planeta-Agostini (original en francés, 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux (1951-1961)*. París, Francia : Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*. París, France: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias* (trad. Víctor Goldstein). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica (original en francés, 1948).
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève, Suisse: MetisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (2012) *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. (trad. de Mariana Larison). Barcelona, España: Anthropos Editorial (original en francés).
- Müller, U; Newman, J. (2008). The body in action: perspectives on embodiment and development. En W. Overton, U. Müller y J. Newman (eds.), *Developmental perspectives on embodiment and consciousness* (pp. 313-342). New York, E.E.U.U: LEA.
- Nagatomo, S. (2011). Ki energy: underpinning Religions and Ethics. En J. I. Park y G. Kopf (comps.), *Merleau-Ponty and Buddhism* (pp. 229-240). Lanham, Estados Unidos: Lexington Books.
- Ospina Tascón, V. y Español, S. (2016). El movimiento y el sí mismo. En Español, S. (comp.), *Psicología de la música y del desarrollo. Una exploración interdisciplinaria sobre la musicalidad humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Pérez, D. (2013). *Sentir, desear, creer. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Reddy, V. (2008). Experiencing others: a second persons approach in other awareness. En Muller, U.; Carpensale, J., Budwig, N.; Sokol, B. (eds.), *Social life and social knowledge. Toward a process account of development* (pp. 123-144). New York, E.E.U.U.: Lawrence Erlbaun.

- Ricoeur, P. (2004). *A l'école de la phénoménologie*. París, Francia: Vrin.
- Rivière, A. (1986) Interacción precoz. Una perspectiva vygotskiana a partir de los esquemas de Piaget. En M. Belinchón, A. Rosa, M. Sotillo e I. Marichalar (Eds.), *Ángel Rivière. Obras escogidas, Vol II* (pp. 109-142). Madrid, España: Panamericana.
- Rodríguez Garrido, C. (2007). El ojo de Dios no mira signos. Desarrollo temprano y semiótica. *Infancia y Aprendizaje*, 30 (3), 343-374.
- Rodríguez Garrido, C. (2012). El adulto como guía: ¿el eslabón perdido del desarrollo temprano? *Padres y maestros*, 344, 23-26.
- Sacks, O. (1995). *Foreword*. En Goldstein, K., *The Organism. A holistic approach to biology derived from pathological data in man* (pp. 7-14). New York, Estados Unidos: Zone books.
- Saint Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París, Francia: Vrin.
- Saint Aubert, E. (2006). *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. París, Francia: Vrin.
- Saint Aubert (2011). *Avant-propos*. En *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève, Suisse: MetisPresses.
- Saint Aubert, E. (2013). *Être et chair. Du corps au désir l'habilitation ontologique de la chair*. París, Francia : Vrin.
- Stern, D. (1991). *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. (trad. Jorge Piatigorsky). Buenos Aires, Argentina: Paidós (original en inglés, 1985).
- Stern, D. (2010). *Forms of vitality. Exploring dynamic experience in psychology, the arts, psychotherapy, and development*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Thelen, E. (2008). Grounded in the world: developmental origins of the embodied mind. En W. Overton, U. Müller y J. Newman (eds.), *Developmental perspectives on embodiment and consciousness* (pp. 99-129). New York, E.E.U.U: LEA.
- Vonèche, J. (2008). Action as the solution to the mind-body problem in Piaget's theory. En W. Overton, U. Müller y J. Newman (eds.), *Developmental perspectives on embodiment and consciousness* (pp.69-98). New York, E.E.U.U: LEA.

Wallon, H. (1949). *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris, Francia :Quadrige / P.U.F, Paris.