

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO**



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD  
CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**“LA GÉNESIS DEL INDIVIDUO EN MAURICE MERLEAU-PONTY**

**Un análisis fenomenológico de la primera infancia”**

**Tesis para optar el grado de Magíster en filosofía**

**KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES**

**ASESORA**

**DRA. ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER**

**JURADO**

**DR. VICTOR KREBS**

**DRA. MARIANA CHU**

**LIMA – PERÚ**

**2013**

A Mateo y Elisa



“Pero decidme, hermanos míos, ¿Qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león rapaz ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su mundo*”

Friederich Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*

“La naturaleza -continuó Julia- quiere que los niños sean niños antes de ser hombres. Si queremos trastocar ese orden produciremos frutos precoces que no tendrán madurez ni sabor y que pronto se pudrirán; tendremos jóvenes doctores y niños viejos. La infancia tiene sus maneras de ver, de pensar, de sentir, que le son propias. Nada es menos sensato que querer sustituir esas maneras por las nuestras [...]”

Jean-Jacques Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*

## ÍNDICE

### RESUMEN

### INTRODUCCIÓN

1) Descartes y el problema del espíritu desvinculado	x
2) El empirismo y el problema del espectador pasivo	xiv
3) Kant y el problema de la imaginación trascendental	xix
4) Descripción general de la tesis	xxv

### CAPÍTULO 1. INDIVIDUO Y CORPORALIDAD: EL NIÑO QUE SE VE 32

1.1. Inspiración en Husserl: la reducción fenomenológica al cuerpo	33
1.2. Cuerpo, <i>ser-al-mundo</i>	43
1.3. <i>Ser-al-mundo</i> como el medio amniótico (la madre y el hijo)	52
1.4. Esquema corporal y síntesis transitiva	59
1.5. El <i>cuerpo propio</i> en el niño y la imagen del espejo	65

### CAPÍTULO 2. INDIVIDUO Y EXPRESIÓN: EL NIÑO QUE HABLA 74

2.1. Esquema corporal y expresión	74
2.2. La separación madre-hijo	81
2.3. Adquisición del lenguaje	88
2.4. Gesto y Palabra	91

### CAPÍTULO 3. INDIVIDUO E HISTORICIDAD: EL NIÑO QUE PINTA 99

3.1. La reinterpretación del materialismo histórico en Merleau-Ponty	100
3.2. La vida como radicalmente histórica	112
3.3. Historicidad de la expresión: lenguaje instituido e instituyente	118
3.4. Aprendizaje lingüístico del niño como <i>reprise</i>	124
3.5. El dibujo infantil como instituyente	129
<b>CONCLUSIONES</b>	139
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	145



## RESUMEN

La presente tesis busca, a partir de un análisis fenomenológico de la primera infancia, explicar la génesis del individuo humano en el pensamiento de Merleau-Ponty. Sostenemos que el individuo se origina a partir de la organización de los movimientos que realiza su cuerpo, oscilando entre el anonimato brindado por el mundo natural y el anonimato del mundo cultural, sin los cuales no podría existir. Analizaremos cómo se va instituyendo esta “oscilación” del cuerpo en el recién nacido y le va dando un estilo particular de relacionarse con el mundo, pero que solo puede darse si entendemos la génesis de la individualidad como una relación intersubjetiva. Para ello, hemos dividido la tesis en tres capítulos. En el primero describimos cómo Merleau-Ponty sitúa al cuerpo como *ser al mundo* proponiendo, a través de los movimientos que son estimulados por la madre, que el niño vaya adquiriendo su propia manera de relacionarse con las cosas y consigo mismo. En el segundo capítulo analizamos la adquisición del lenguaje a través de los movimientos propiciados por el cuerpo del niño en el proceso de separación madre-hijo, y que van creando gestos y palabras de diferentes grados de complejidad. En el tercer capítulo, analizamos la dialéctica entre lo sedimentado y lo instituyente, dentro del contexto de la reflexión del fenomenólogo sobre la historicidad y su vinculación con la naturaleza en la que retoma ideas planteadas por el materialismo histórico. Estos tres capítulos han sido planteados como ejes (cuerpo, expresión, historicidad) de una reflexión sobre la génesis del individuo descrita en la etapa infantil y puesta bajo la noción de *Fundierung*.

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía moderna se ha entendido la génesis del individuo en torno a dos teorías que podrían parecer antagónicas entre sí. Por un lado, la del empirismo, que piensa al individuo solamente como un ser engendrado por la naturaleza y por ello dependiente y condicionado al medio físico y orgánico. Por otro lado, la del intelectualismo o racionalismo, que piensa el nacimiento del individuo como un todo absoluto, que existe en tanto que conoce. Como ha dicho Gilbert Simondon<sup>1</sup>, la discusión entre naturaleza y espíritu, podría rastrearse también desde los filósofos griegos, en el debate ionista o fisiologistas (Anaximandro, Tales) versus los parmenídeos, en la filosofía moderna entre Hume y Kant y en reflexiones contemporáneas, por ejemplo, neurociencias versus psicología cognitiva.

Esto dicotomía ha supuesto que se piense al individuo cognoscente como aquel que debe superar las limitaciones de su cuerpo para conocer “verdaderamente” el mundo. Recuérdese como Descartes había distinguido el conocimiento separando el sujeto que conoce (inmaterial o espiritual) de una cosa conocida (material o corpórea), es decir, en *res cogitans* y *res extensa*; sus sucesores no pudieron escapar a este dualismo. Solamente, cuando Husserl introduce la noción de *mundo de la vida*, se puede pensar que la ciencia y la filosofía han caído - piensa el autor- en una actitud naturalista, científicista que no permite analizar la génesis del individuo en todas sus perspectivas.

Dicha deconstrucción husserliana inspirará a Merleau-Ponty a pensar el cuerpo como el origen de nuestro conocimiento del mundo, a partir del cual nos descubrimos como individuos y en relación con los otros. Esta condición humana –la del cuerpo propio- será el inicio de una reflexión sobre la génesis del individuo que intentaremos esclarecer en este trabajo. ¿Cuál es la respuesta de Merleau-Ponty al origen del individuo humano? ¿Esta

---

<sup>1</sup> Simondon, G., “Histoire de la notion de Individu”, en: *Chiasmi International*, No. 7 (2005), pp.45-54. En el mismo número de *Chiasmi* puede leerse los apuntes de Merleau-Ponty al citado texto.

respuesta permite superar el dualismo filosófico entre naturaleza y espíritu? Lo que vamos a encontrar en la fenomenología de Merleau-Ponty es que, partir de un análisis fenomenológico del cuerpo, el francés piensa el nacimiento del individuo como la oscilación entre la naturaleza y el espíritu (lo social, lo cultural). No obstante, abordar esta pregunta ha supuesto una opción interpretativa. La pregunta central que aborda esta tesis es la siguiente: ¿Qué aporta el estudio Maurice Merleau-Ponty sobre la primera infancia para entender su idea de individualidad? Creemos que examinando la primera infancia podremos aproximarnos mejor a lo que Merleau-Ponty está entendiendo como el nacimiento del individuo, el cual nace en el interés de diferenciarse del anonimato de la vida natural y del anonimato de la vida social. Ahora bien, para validar esta interpretación nos centraremos en las obras que Maurice Merleau-Ponty escribió entre 1942 y 1955. Aunque se harán ciertas referencias a obras posteriores y póstumas, las que se publicaron en estas fechas nos aproximan mejor a sus reflexiones sobre la primera infancia.

Para introducir el tema de la génesis de la individualidad y la relación con la primera infancia nos parece pertinente, primero, dejar en claro aunque de manera sintética, la postura de Merleau-Ponty frente a sus interlocutores modernos. Es a partir de su discusión con los filósofos modernos que Merleau-Ponty elabora su propuesta del individuo. Considérese que lo que el francés está aprendiendo en su formación filosófica es aún fuertemente “racionalista” o “empirista”. Es decir, en los espacios universitarios de su época se mantiene la idea de que toda relación a la verdad es primero conocimiento científico, es decir, la primera relación al mundo es una experiencia demostrable (conocimiento). En ese sentido, lo individual no existe porque la ciencia pretende ser objetiva y tiene que desestimar nuestros criterios particulares. Para Merleau-Ponty ni el empirismo ni el intelectualismo puede aclarar una visión de la individualidad.

Presentamos a continuación una breve descripción de lo que Merleau-Ponty llama el *binomio sujeto-objeto* en la filosofía moderna, tomando en cuenta 1) los postulados del espíritu según Descartes en *Meditaciones Metafísicas*<sup>2</sup>, 2) el lugar del cuerpo en la

---

<sup>2</sup> Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Tecnos, 2002. En adelante citado como *Meditaciones*.

propuesta de Hume en *Tratado de la Naturaleza Humana*<sup>3</sup>, y 3) la respuesta sobre la constitución de las cosas de Kant en la *Análitica Transcendental* de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>4</sup>.

### 1) Descartes y el problema del espíritu desvinculado

Es importante partir del pensamiento cartesiano para comprender la noción de individuo en la Modernidad. Como lo ha expresado Charles Taylor, heredamos de su pensamiento el situar a las fuentes morales dentro de nosotros<sup>5</sup> y en este sentido, la obra de Descartes sigue siendo referente ineludible para una noción de individuo humano. *Meditaciones Metafísicas* será la obra que ofrece una descripción sistemática del dualismo metafísico para explicar la relación cuerpo-alma en el individuo y sus formas de conocer. En este texto, Descartes piensa la percepción como un orden sistemático elaborado por el *Cogito* y he ahí donde Merleau-Ponty enfocará sus discrepancias con los postulados cartesianos, justamente, en la separación entre cuerpo y el alma y la desvinculación del sujeto cognoscente de su situación natural.

En la *Primera Meditación*, Descartes pone en evidencia la duda sobre el cuerpo, precisamente, sobre la fragilidad del conocimiento que se obtiene a través de los sentidos<sup>6</sup>. La primera duda de Descartes, referida al cuerpo, será aún más radicalizada hasta encontrar un conocimiento indubitable, alejado de lo sensible y fundado en un yo que es *cogito*, *pensamiento*. Con la duda, se descubre que el *Cogitare* es el orden de las representaciones, un orden subjetivo que construye y ordena la realidad fuera del mundo. Por ello, dirá “todas las cosas que concebimos muy claras y distintamente son verdaderas”<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 2002. En adelante será citado como *Tratado*.

<sup>4</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 2003. En adelante será citado como *CRP*.

<sup>5</sup> Taylor, Charles, *Fuentes del yo, la construcción de una identidad moderna*, Barcelona: Surco, 2006, p. 203.

<sup>6</sup> “Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”. *Meditaciones*, p. 148.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 166.

La *Segunda Meditación* expresa concretamente el dualismo que buscamos describir, escindimos al individuo (yo) en dos partes. Por un lado, el alma se define como una “substancia” pensante (somos una cosa que piensa); por otro lado, el cuerpo es un artefacto que se rige por las leyes de la mecánica, una cosa extensa, divisible. Es conocido que Descartes reconoce una mezcla entre cuerpo y alma como lo indica el texto siguiente:

“También me enseña la naturaleza por medio de estos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa”<sup>8</sup>.

No obstante, si nos referimos al conocimiento, Descartes mantiene el argumento presentado para la duda: los sentidos deforman el conocimiento, tal como lo ejemplifica el trozo de cera en la *Segunda Meditación*<sup>9</sup>. Esto explica que, para Descartes, la claridad y distinción no requiere, como a veces se cree, de una subordinación del alma al cuerpo. El autor está proponiendo aquí una “desvinculación”<sup>10</sup> entre alma y cuerpo porque este último altera nuestra forma de conocimiento. Descartes busca, por tanto, objetivar la experiencia encarnada desde el espíritu o alma pura: toda percepción es un juicio del alma, inmaterial. Solo desde el *cogito* podemos constituir el mundo e, inclusive, nuestro propio cuerpo. Así, el vínculo entre alma y cuerpo es que el primero es un observador externo del segundo, pero lo habita.

La duda cartesiana es la certeza del pensamiento como constituyente. En ese caso, el cuerpo aparece como un objeto a la espera de que el *cogito* lo haga existir y desde esta perspectiva, el cuerpo no puede ser el agente principal de este modo de constitución, lo que significa

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>9</sup> “¿Qué es, pues, lo que en ese trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y sin embargo la misma cera permanece [...] Es ciertamente el mismo que veo o toco, imagino; es el mismo que siempre he creído que era el principio. Y lo que aquí hay que notar bien, es que mi percepción no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no ha sido nunca, aunque antes lo pareciera, sino una inspección del espíritu que puede ser imperfecta y confusa, como era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y la componen”. *Ibid.*, p. 158.

<sup>10</sup> Cf. Taylor, Ch, *Op. Cit.*, p. 206. Cf. También Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona: Península, 1997, p. 9. En adelante citado como *FP*.

dejar al cuerpo de, ignorar las sensaciones corporales<sup>11</sup> y atribuir la verdad del mundo al pensamiento, que es conciencia.

No obstante, la solución cartesiana no consiste en tomarse a sí mismo de garante (como se pensaría con la *Segunda Meditación*), sino que dicha solución se apoya en un pensamiento absoluto, infinito. Esto hace que la “toma de conciencia” cartesiana no sea del todo íntegra, sino dependiente del Dios garante. Como manifiesta Merleau-Ponty, en la *Sexta Meditación*, Descartes oculta el nudo vital de la percepción buscando las condiciones de posibilidad en un ser que se piensa absoluto, dejándose tentar por una pseudo-evidencia de la teología<sup>12</sup>. Según el fenomenólogo, la aparición de un Dios garante priva a la experiencia de la temporalidad y de la contingencia en la que estamos envueltos como individuos.

Merleau-Ponty piensa que las ideas de Descartes forman parte de lo que él denomina una filosofía intelectualista, puesto que al desconocer el cuerpo en la relación sujeto-mundo, no nos reconoce como individuos espacio-temporales. Descartes desestima la percepción sensible porque cree que con ella perdemos “veracidad” y “objetividad” de la experiencia. Así por ejemplo, convierte las percepciones del trozo de cera, o las percepciones de los hombres que pasan por debajo de su ventana en juicios, es decir, en interpretaciones de los signos que la sensibilidad va proporcionando<sup>13</sup>. Según Merleau-Ponty, lo que propone Descartes es construir la percepción desde el juicio, y no describir su propia operación:

“El resultado es que el análisis intelectualista acaba por volver incomprensibles los fenómenos perceptivos para cuya aclaración se elaboró. Mientras el juicio pierde su función constitutiva y se convierte en un principio explicativo, las palabras “ver”, “oír”, “sentir”, pierden toda significación, ya que la más mínima visión rebasa la impresión pura, entrando bajo la rúbrica general del “juicio” La experiencia ordinaria establece una diferencia muy clara entre el sentir y el juicio. Según ella, el juicio es una toma de posesión, se ordena a conocer algo que sea válido para mí en todos los momentos de mi vida y para los demás espíritus existentes o posibles; sentir, por el contrario, es remitirse a la apariencia sin querer poseerla y saber su verdad. Esta distinción se borra en el intelectualismo, porque el juicio invade todo lo que no sea pura sensación, eso es, lo invade todo<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por ser “vértigo y confusión”. *FP*, p. 49.

<sup>12</sup> *Ibid.*, nota 41, p. 66.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>14</sup> *Idem.*

Como expresa el fenomenólogo, la limitación del intelectualismo cartesiano es mantenerse en una actitud dogmática, aceptando la idea de lo verdadero y no pone en tela de juicio el valor de la doctrina científica. Descartes termina cayendo en una ilusión de pensamiento y olvida que es un *yo propio*, particular, vinculado al mundo concreto que elabora esta reflexión<sup>15</sup>. Entonces, la verdad indubitable (*Cogito*) de la que habla Descartes se desprende de mi experiencia reflexiva sobre la base de una serie de vivencias: hay pues un prejuicio del mundo sobre el cual él no duda y lo asume como base del paradigma científico. Este *Cogito* intemporal y absoluto termina por constituir el mundo y hacer del cuerpo un objeto más entre otros. Así también los otros individuos solo se vinculan a mí como *Cogitos* absolutos (*para sí*) y no son partícipes de mi experiencia, son un *Cogito anónimo*. Así, Descartes prescinde de la temporalidad y de la intersubjetividad, y elimina cualquier pluralidad de conciencias, cualquier expresión de particularidad. El *Cogito* -dice Merleau-Ponty- es un ser cerrado en sí mismo (mónada), impedido de sentirse sobrepasado por otro. Explica el fenomenólogo:

“En cuanto que soy consciencia, eso es, en cuanto algo tiene sentido para mí, no estoy ni aquí, ni allá, no soy ni Pedro ni Pablo, en nada me distingo de “otra” consciencia, puesto que todos somos presencias inmediatas en el mundo, y que este mundo es por definición único, siendo como es el sistema de las verdades”<sup>16</sup>.

Ahora bien, en la *Sexta Meditación*, Descartes concluirá el argumento sobre la “distinción real” de la mente y el cuerpo que había iniciado en la *Segunda Meditación*. En esta parte, Descartes diferencia la imaginación del concebir o pensar: la primera está referida a una esencia que no es propiamente del espíritu y por lo tanto no es necesaria, pero gracias a esa facultad, reconozco la relación con mi cuerpo (su pertenencia). Para Descartes, imaginar es volver a los sentidos del cuerpo, porque necesito ver “con los ojos del espíritu” al objeto, es decir, necesito “contactarme con ese lado sensible”. En tal relación, el autor descubre que la

---

<sup>15</sup> “(...) mi pensamiento claro y distinto utiliza siempre pensamientos ya formados por mí o por el otro, y se fia de mi memoria, eso es, de la *naturaleza de mi espíritu*, o de la memoria de la comunidad de pensadores, eso es, del *espíritu objetivo*. Tomar por concedido que *poseemos* una idea verdadera es creer, ni más ni menos, en la percepción sin crítica (...) El análisis reflexivo rompe, sí, con el mundo en sí, ya que lo constituye mediante la operación de la consciencia; pero esta consciencia constituyente, en lugar de ser directamente captada, es construida de modo que posibilite la idea de un ser absolutamente determinado”. *FP*, p. 62.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

percepción de las cosas, recibida a través de los sentidos, hace ver a los objetos “más vivamente”<sup>17</sup>. No obstante, la duda o desconfianza sobre los sentidos se mantiene, quitándoles cualquier posibilidad de ser “reales”. Los argumentos cartesianos consisten en decir -primero- que lo que he sentido despierto también he podido sentir dormido, y -segundo- puede que un genio maligno me engañe. Pero Descartes, anteriormente, ha planteado una solución, que es la existencia de un dios bueno garante del conocimiento y de la naturaleza real<sup>18</sup>, siempre que no me fie a los sentidos.

Por lo tanto, se desprende de todo lo anterior que en Descartes no encontramos una idea de individuo, pues estamos partiendo de un *Cogito* que es la misma *res cogitans* para toda experiencia de conocimiento. Ante esta eternidad y unicidad planteada por Descartes, la filosofía empirista colocará al mundo y al cuerpo en una situación privilegiada para el conocimiento. Esto y las críticas de Merleau-Ponty al empirismo serán descritas en el siguiente apartado.

## 2) El empirismo y el problema del espectador pasivo

Casi cien años después de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*, el escocés David Hume intentará contrarrestar la propuesta de Descartes en *A treatise of Human Nature* (1739-1740). La primera parte del libro empieza con una clasificación de la percepción:

“Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas. La diferencia de ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> “Me parecía que la naturaleza me había enseñado todas las demás cosas que juzgaba acerca de los objetos de los sentidos, porque notaba que los juicios que solía hacer de esos objetos, se formaban en mí sin darme tiempo de pensar y considerar las razones que pudieran obligarme a hacerlos”. *Meditaciones*, p. 204.

<sup>18</sup> “Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que ello es así, sino muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas parten de las cosas corporales, no veo cómo podría disculparse el engaño, si, en efecto, esas ideas partieren de otro punto, o fueran producto de otra causa y no de las cosas corporales; por todo lo cual hay que concluir que existen cosas corporales”. Es importante aquí distinguir entre ideas innatas, conocidas de un modo puramente intelectual (tales como la idea de Dios o del propio yo) y las ideas adventicias, atadas al cuerpo. La cita hace referencia a estas últimas. *Ibid.*, p.207.

<sup>19</sup> *Tratado*, p. 43.

Podríamos explicar con ello, cómo Hume entiende el conocimiento. Primero, las percepciones que llegan “con mayor fuerza y violencia” al sujeto son las sensaciones, pasiones y emociones. A éstas Hume las llama impresiones y están caracterizadas por su “vivacidad”, manifestada a través de nuestros sentidos. Luego de la impresión, la mente, a través de la imaginación como operadora integral, “copia” lo sensible y convierte lo sensible en ideas, éstas son las que Hume llama imágenes “débiles”. Las ideas podrán convertirse en ideas más complejas, de acuerdo a la combinatoria que establezcan la memoria y la imaginación. Así, las ideas pueden convertirse, mientras más complejas sean, en percepciones cada vez más débiles e inexactas en relación a la naturaleza. Con ello, Hume pone el énfasis del conocimiento en el sentir y no en el pensar.

De este modo, Hume mantiene el dualismo (naturaleza-espíritu), pero proponiendo un cambio en la manera habitual de entender el entendimiento: las formas de percepción simples son aquellas que provienen de la naturaleza, y llegan a través de los sentidos, son éstas las más exactas; por el contrario, las percepciones complejas que provienen de mezclar percepciones simples con imágenes débiles (pensar, razonar) pueden causar, a veces confusión<sup>20</sup>. Hume quiere dejar en claro que la relación entre las sensaciones (impresiones) y las ideas (aquellas que se construyen en la imaginación) es de dependencia, de las segundas respecto a las primeras, de acuerdo a su orden de aparición<sup>21</sup>.

Es importante decir también que esta forma de combinación entre percepciones simples y complejas está relacionada con la *asociación*. Ésta obedece a una tendencia específica que hace que una idea conlleve naturalmente a otra. No es una conexión necesaria entre ideas sino “una fuerza suave que se impone habitualmente”. La imaginación -operadora central de todo este dinamismo de la conciencia y pivote de la facultad reguladora de la asociación- trabaja bajo tres propiedades: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar y, causa y efecto<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 46-47.

<sup>21</sup> “Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de *su primera aparición*, y hallo por excelencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen al orden inverso (...) Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello”. *Ibid.*, p. 47.

<sup>22</sup> “La naturaleza, de alguna manera, señala a cada una de las ideas simples, cuáles son más propias para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que procede esta asociación, y por las que el espíritu es de

Hume privilegia aquí su explicación en la propiedad de causa-efecto y manifiesta que en ella se encuentran, a su vez, la contigüidad y la sucesión. Esto quiere decir que la contigüidad y la sucesión se experimentan de manera sistemática: siempre que experimento A sucede que experimento B. Hay aquí una *conexión* que no se experimenta, sino que se infiere. Ésta funciona como una *costumbre* al constatar la regularidad de la contigüidad y sucesión. Entonces, dirá Hume, la costumbre se convierte en una creencia, la misma forma parte de la imaginación y de la memoria de la psicología humana.

De ello se desprenden dos conclusiones importantes. Primero, las ideas no son universales, sino particulares, porque son imágenes de las impresiones, las mismas que dependen de nuestra experiencia natural. Segundo, Hume asume la “libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas”<sup>23</sup>. En la medida pues que tenemos a la imaginación como la operadora integral que convierte lo sensible en ideas (une, forma, separa ideas), por ello, éstas pierden por completo su vivacidad y “alteran” la naturaleza. Estas conclusiones, llevarían a Hume, como lo han considerado otros autores, a un pirronismo absoluto: nunca tendremos razón alguna para creer que una cadena de razonamientos es lógicamente correcta o que constituye una prueba legítima; el mundo es una colección de nuestras sensaciones y solo son nuestras creencias las que nos llevan a pensar que tiene consistencia propia y exacta<sup>24</sup>.

Así, en la filosofía de Hume tampoco existiría el individuo porque el yo es una pura colección de sensaciones vinculadas a formas más débiles, como las costumbres y las creencias. La única fuente de conocimiento es el procesamiento de nuestras sensaciones en nuestra experiencia: conocer a través de la memoria o el entendimiento son simples “argucias de la imaginación”.

---

esta manera conducido de una a otra idea, son tres, a saber: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar y causa y efecto”. Hume, David, *Del Conocimiento*, Buenos Aires: Aguilar, 1980, p. 56.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>24</sup> Cf. Popkin, RH., “David Hume: Su pirronismo y su crítica al pirronismo”, en: *Cuadernos de Filosofía y Letras*, X, No. 44 (1990), pp. 49-83.

Las objeciones de Merleau-Ponty a la propuesta del filósofo escocés se enfocan precisamente en la psicología empirista<sup>25</sup> ampliamente criticada en *La structure du comportement*. La psicología empirista es heredera del pensamiento de Hume porque asume una relación causal entre el sujeto y el mundo. En la psicología empirista las sensaciones corporales son tomadas como un objeto y, por ello, el cuerpo es causal, predecible y medible. En ese sentido, la actividad humana está concebida como automáticamente correspondiente a un estímulo, a través de un trayecto nervioso<sup>26</sup>.

Explicemos esto detenidamente. Según Merleau-Ponty, el empirista piensa que la naturaleza confía a los sentidos los “mensajes” que son vehiculados de tal modo que representen lo más originalmente posible la realidad (para usar una palabra de Hume, la “impresión de la naturaleza”). Con ello, el empirista le brinda al cuerpo funciones según la naturaleza, dicho de otro modo, agrupa en él “los efectos” de la naturaleza. Así por ejemplo, para el empirista, el lenguaje ha sido propiciado por estímulos externos que actúan según una lógica causal, es decir, el cuerpo copia la forma del estímulo exterior a través de las excitaciones producidas por el aparato nervioso: el estímulo pasa por un trayecto preestablecido y genera una respuesta constante y en correspondencia con la experiencia (en este caso genera el vocablo).

Estamos hablando entonces de un ser humano similar a una máquina automática o refleja definida por la naturaleza. En efecto, de acuerdo al empirismo, la comprensión del comportamiento consiste en asociar una reacción simple a un proceso aislado del exterior, esto es, buscar conexiones en circuitos preestablecidos que relacionan las reacciones corporales con los estímulos, que marcan sobre el mapa del cerebro los puntos de llegada de la excitación con los puntos de la reacción, y excluyen, por lo tanto, una coordinación

---

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, M, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Hachette, 1976. En adelante será citado como *EC*. Cf. También *FP*, p. 25-84.

<sup>26</sup> “En esta serie lineal de hechos físicos y fisiológicos, el estímulo tiene la dignidad de una causa, en el sentido empirista de antecedente constante e incondicionado, y el organismo es pasivo, pues se limita a ejecutar lo que le prescriben el lugar de la excitación y los circuitos nerviosos que en él toman origen”. *EC*, p. 25.

que no sea mecánica. En esta perspectiva, entonces, se separan los actos corporales de toda estructura del comportamiento<sup>27</sup>.

La radicalidad del empirismo psicologista, según Merleau-Ponty, está en el trabajo de Pavlov, que comprende el organismo como un mosaico de excitaciones físicas y químicas y supone que las nuevas relaciones serán contigüidades de estas primeras (teoría de los reflejos condicionados). La correspondencia de uno a uno, o de *partes extras partes* que interpreta Pavlov excluye la idea de una coordinación motora del cuerpo. Para él, el cuerpo sigue siendo pasivo en el conocimiento, objetivado, y de este modo, Pavlov niega la posibilidad de que el sujeto sea también parte instituyente de la este mundo.

Merleau-Ponty plantea una posición contraria a ésta del empirismo: “el organismo, justamente, no puede compararse a un teclado sobre el que actuarían los estímulos exteriores y dibujaría su propia forma, por la simple razón que él contribuye a constituirla”<sup>28</sup>. El empirista debe entender que “hay otras relaciones en el hombre que no son medibles”<sup>29</sup>, y por ello no se deben aislar los elementos de una experiencia, sino comprender el actuar del cuerpo en su conjunto. Así puede verse, por ejemplo que, el color, el paisaje o el vocablo me representarán algo que no será poseído como una *parte real*, sino que será enfocado como una *parte intencional*<sup>30</sup>. En otras palabras, según Merleau-Ponty, el empirismo deja de lado el hecho de que todo sujeto sea también conciencia, en un sentido que queda por definir, ente activo de la experiencia y no una cosa inerte.

Merleau-Ponty critica a los empiristas por la manera cómo estos entienden la asociación por contigüidad o semejanza. El empirismo asume que las partes de algo, indiferentes entre sí, en un primer momento, estarían vinculadas por una simple asociación exterior, es decir, que el sol, las casas y las montañas se juntan en una asociación que nos permite ver un paisaje. Para el fenomenólogo es al revés: es “porque percibimos un conjunto como cosa

---

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 90-95.

<sup>28</sup> *FP*, p. 30.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Lo metafísico en el hombre”, en: *Sentido y Sin Sentido*, Barcelona: Península, 1977, p. 135-139.

<sup>30</sup> Cf. *FP*, p. 35.

que la actitud analítica puede ver en él semejanzas o contigüidades”<sup>31</sup>. Entonces, la contigüidad y semejanza de los estímulos no son anteriores a la constitución de una forma (el paisaje), pero tampoco, como en el caso de Descartes, la “buena forma” no se realiza en un cielo metafísico: es buena porque se realiza en la experiencia. Entonces, entendemos que en Merleau-Ponty la percepción es condición de la asociación, la experiencia sensible es condición del conocimiento, es su inauguración<sup>32</sup>.

En resumen, el problema de la propuesta empirista – dirá Merleau-Ponty- es que asume el mundo como un *en sí*, negándose a la posibilidad de que el sujeto también participe en la institución de este mundo. La psicología empirista no reconoce la conexión interna del objeto, olvida que es el cuerpo el que vivifica el entorno y forma con él un sistema. No obstante, Merleau-Ponty no está asumiendo una postura intelectualista en la que el cuerpo constituye el mundo, posición que sí es defendida por lo que él denomina la filosofía reflexiva o intelectualista, que se encuentra en Descartes y Kant, filosofías que al pensarse en contra del empirismo, han olvidado el lugar del cuerpo, y se han apartado del mundo sensible. Merleau-Ponty también es crítico con este pensamiento como unilateral, porque desde una posición de “sujeto trascendental”, desconocieron al individuo *encarnado*. Presentaremos a continuación sus objeciones al pensamiento de Kant. Si bien la idea de “imaginación” podría ser importante para acabar con el dualismo, Merleau-Ponty cree que Kant queda atrapado en una filosofía trascendental que le impide mirar el trasfondo de la institución del sentido.

### 3) Kant y el problema de la imaginación trascendental

Debido a la amplitud de la reflexión de Merleau-Ponty, acerca del maestro de Königsberg, analizaremos, en este caso, el libro primero de la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la Razón Pura*, correspondiente a la función del *esquematismo*. Creemos que centrarnos en la imaginación trascendental es relevante para comprender la posición que toma Merleau-Ponty.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

Para Kant, la función del esquematismo es explicar cómo se efectúa el tránsito entre la diversidad de lo sensible y la unidad de la categoría. Kant introduce la idea de esquema en la necesidad de encontrar algo que le permita aplicar los conceptos puros del entendimiento a fenómenos en general, en otras palabras, que lo sensible y lo inteligible, siendo tan heterogéneos, puedan encontrar un elemento mediador que los homogenice. La solución kantiana es la de una representación llamada *esquema trascendental*, la cual es homogénea a la categoría, por un lado y homogénea al fenómeno por otro<sup>33</sup>. Este esquema es el que permite identificar una categoría con un fenómeno: “Es la condición formal y pura de la sensibilidad a la que se haya restringida el uso de los conceptos del entendimiento”<sup>34</sup>.

El esquema es visto, entonces, como una norma para la imaginación trascendental que le da el entendimiento. Kant dice “el esquema es siempre un simple producto de la imaginación”<sup>35</sup>, pero sostiene que por otro lado es el entendimiento que produce las reglas de la imaginación. Anteriormente<sup>36</sup>, Kant ha explicado que el entendimiento tiene como interlocutora a la imaginación pura que sirve como base a todo conocimiento *a priori*<sup>37</sup>, y a través de ella, el alma humana combina lo diverso de la intuición empírica (la sensación) con las categorías que ha dispuesto el entendimiento.

“Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna”<sup>38</sup>.

En ese sentido, el esquema kantiano en tanto que representa reglas (categorías) cuenta con un trasfondo trascendental que se origina en el entendimiento, es decir, el esquema posee un carácter intelectual. En otras palabras, si bien es cierto que el esquema nos relaciona con lo sensible, también *representa* los conceptos puros del entendimiento. El esquema es pues

---

<sup>33</sup> CRP, p. 182, B177/A138.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 184, B179/A140.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Cf. Deducción Trascendental.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.147, A124.

<sup>38</sup> *Idem.*

la norma que media entre lo sensible y lo inteligible, la norma que traduce para la imaginación trascendental las categorías.

De ahí que el mismo Kant se preocupe por diferenciar el *esquema* de la *imagen*. Por un lado, la imagen recoge las singularidades sensibles o los fenómenos y elabora la síntesis desde la imaginación empírica o reproductiva; por ejemplo, la imagen de caballo recoge un caballo particular. Por otro lado, el esquema es un procedimiento constructivo e intelectual de la imaginación trascendental, no empírico, que me permite que con el concepto universal pueda pensar una multiplicidad de singularidades sensibles. En el caso del triángulo, por ejemplo, su esquema sólo puede existir en el pensamiento y “significa una regla de síntesis de la imaginación respecto a figuras puras en el espacio”<sup>39</sup>. La imagen de un triángulo me remitiría a un tipo del mismo (isósceles, escaleno, etc.) y no alcanzaría la universalidad que el concepto necesita para tener validez con relación a todo tipo de triángulos. De este modo, no se puede decir, que para la relación mundo sensible – mundo inteligible, Kant cree un “nuevo mundo” – el esquema- capaz de agrupar los dos anteriores; lo que hace, por el contrario, es darle al alma humana la facultad de elaborar una síntesis creativa, bajo la labor de la imaginación, y esta labor se hace con la tutela del entendimiento.

“En el entendimiento hay, pues, conocimientos puros *a priori* que contienen la necesaria unidad de la síntesis pura de la imaginación, con respecto a todos los fenómenos posibles: son *las categorías*, es decir, los conceptos puros del entendimiento”<sup>40</sup>.

Merleau-Ponty desarrolla una idea propia del esquema que nos parece interesante presentar brevemente para hacer algunas diferencias con Kant. Éste es el modo como el cuerpo se organiza para expresar algo de su relación con el mundo. En ese sentido, el esquema es parte de nuestra corporalidad: es “propio”, es particular y no universal. Encontramos entonces una primera diferencia: mientras que el esquema kantiano tiene un trasfondo universal, el esquema que plantea Merleau-Ponty es de carácter individual, en la medida que está ubicado en el cuerpo propio de cada individuo.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 184, A141/B180.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 144, A119.

Para Merleau-Ponty, el esquema corporal organiza nuestra relación cuerpo-mundo. Esto no es lo mismo que buscaba Kant al decir que el esquema trascendental debe homogenizar lo contingente y lo necesario bajo los conceptos puros del entendimiento. En este sentido, a diferencia de la síntesis que uniformiza los elementos de la experiencia cognoscible a través del entendimiento en Kant, la postura de Merleau-Ponty plantea vivir en el mundo, en el que la experiencia perceptible nunca está escindida entre sensibilidad y entendimiento, sino por el contrario, mezclada. En efecto, cuando percibimos se presenta un estímulo al cuerpo humano, el sistema aferente (nervioso) y el sistema eferente (motor) lo procesan juntos y en relación a una tarea que se propone el cuerpo. Tales sistemas actúan entre sí porque forman un conjunto corporal, un esquema armónico, animado por la relación activa al mundo. El cuerpo, dice Merleau-Ponty, está dirigido al mundo y en esa relación produce movimientos complejos y distintos para transformar lo sensible en un medio de comportamiento. En este sentido, no hablamos de un esquema que nos presente las reglas del entendimiento puro, tampoco estamos otorgándole objetos a nuestros conceptos, lo que estamos haciendo es producir, al mismo tiempo que una imagen total que el cuerpo humano tiene de su postura en el entorno, una orientación y una *puesta en forma* de este entorno.

Una segunda idea importante para comprender las diferencias entre Merleau-Ponty y Kant es la idea de tiempo. Kant describe al esquematismo como un método para determinar trascendentalmente las categorías. Este método es la misma definición trascendental de tiempo, es decir, la categoría no tiene sentido si no es en el tiempo, porque para aparecer o para ser representada, ella debe ser temporalizada. Entonces, el esquematismo de Kant pone a las categorías necesariamente en relación a un fenómeno temporal. Éstas tienen, entonces, la necesidad de ser temporalizadas para ser representadas y en ello se encuentra la condición de su aplicación<sup>41</sup>. Según Kant, a causa del tiempo, el esquema limita el uso de las categorías del entendimiento a condiciones que necesariamente deben ser sensibles y que le dan al conocimiento la validez objetiva de la experiencia. En resumen, para Kant el

---

<sup>41</sup> Así pues, vemos que el esquema *número* corresponde a la serie formal del tiempo (representaciones de la forma de la sensibilidad), el esquema *realidad* se trata del contenido del tiempo (representaciones de la materia de la sensibilidad), los esquemas de *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad* corresponde al orden del tiempo (a la determinación de los *objetos fenomenales* en relación unos con otros) y los esquemas de *posibilidad*, *realidad* y *necesidad* corresponden al conjunto del tiempo en relación a todos los objetos posibles. Cf. *Ibid.*, p. 185 y ss, B182- B184.

tiempo se remite a la sensibilidad, pero en tanto que es forma pura, él mismo permite que nuestras categorías tengan un correlato sensible<sup>42</sup>.

Kant ve al tiempo como la condición subjetiva *a priori* de la sensibilidad bajo la cual se dan todas las intuiciones empíricas y de la que el sujeto no puede desprenderse; el tiempo es pues una *disposición inherente* que tiene como función determinar la relación entre las representaciones existentes en nuestro sentido interior<sup>43</sup>. Así, puesto que el tiempo es una condición formal y *a priori* de todos los fenómenos, adquiere en sí mismo validez objetiva, porque no podemos entender el tiempo si no es con relación a los fenómenos de la intuición empírica. Es así como el tiempo adquiere en Kant un carácter formal, objetivo y universal *condition sine qua non* del conocimiento y de la relación del sujeto con el mundo; el tiempo se entiende como la determinación indispensable del sentido interno y la condición de la constitución de la naturaleza en sistema de leyes.

Merleau-Ponty rechazará este punto de vista del tiempo<sup>44</sup>, porque en Kant el tiempo aparece solamente como una condición, un límite, una marca de finitud, mientras que en su idea de temporalidad, ésta es ejercida por un cuerpo: el tiempo es el acceso para que el sujeto perciba el todo y lo habite<sup>45</sup>. Para Merleau-Ponty, el sujeto mismo es tiempo y en él, el *esquema corporal* organiza sus movimientos frente al estímulo, de tal manera que se vuelque sobre el pasado y atraiga el futuro a experiencias actuales<sup>46</sup>. El surgimiento de un concepto, por lo tanto, no posee en Merleau-Ponty la validez objetiva “científica” que pretende Kant con aquella síntesis elaborada por la *apercepción trascendental*.

---

<sup>42</sup> “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene pues dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido”. *Ibid.*, p. 74, A31.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 76, A33.

<sup>44</sup> “El mundo objetivo está demasiado lleno para que en él quepa el tiempo”. *FP*, p. 420.

<sup>45</sup> Lo que genera una posición kantiana del tiempo -dirá el fenomenólogo- es “un sentimiento de eternidad hipócrita, porque la eternidad se nutre del tiempo”. Cf. *Ibid.*, p. 431.

<sup>46</sup> “El tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me limitaría a registrar. Nace de mi relación con las cosas. En las mismas cosas, el futuro y el pasado están en una especie de preexistencia y de supervivencia eterna”. *Ibid.*, p. 419.

Una tercera distancia merleau-pontyana está vinculada a la idea del yo pienso. Hemos dicho que el esquematismo para Kant es un método de construcción y en tanto método, permite regular la síntesis de nuestras representaciones, conforme la unidad de la apercepción<sup>47</sup>. Esto nos remite a la fuente subjetiva del esquematismo, donde el principio de esta facultad imaginativa está en el *yo pensante*, fundamento originario de la constitución del mundo<sup>48</sup>. La apercepción sirve de base al entendimiento que, bajo la capacidad de la síntesis de la imaginación trascendental, determina la materia de la sensibilidad (intuición empírica), según la forma de la intuición pura. La apercepción es la fuente de toda combinación referida a “la diversidad de intuiciones en general y bajo el nombre de categorías, a objetos en general, previamente a toda intuición sensible”<sup>49</sup>. De tal modo, se afirma que toda la actividad sintética se organiza a nivel de la *apercepción trascendental*: es el yo pienso el que organiza toda la unidad, la síntesis de reproducción, de representación. Entonces, bajo la idea de *apercepción trascendental*, Kant nos remite nuevamente a la idea de un *yo pienso* que acompaña a todas las representaciones pero que, sin embargo, por ser pura y originaria, no puede ser acompañada por ninguna otra representación. Puedo conocerme en tanto me presento a mi entendimiento como fenómeno, en el sentido interno; pero no me conozco como apercepción trascendental<sup>50</sup>.

El surgimiento de este *yo pienso* es una de las principales diferencias que se puede ver entre Kant y Merleau-Ponty. Para Merleau-Ponty, Kant -como Descartes- olvida la experiencia primigenia de la percepción en la que las cosas están cohesionadas, aún sin concepto, y forman un todo (un sistema, una unidad), una noción de *yo pienso* que no permite ver un sujeto ligado al mundo. Tal cohesión es previa a la construcción de la noción de sensación, que ya responde a todo un método analítico, orientado a dar una concepción intelectualista de nuestra experiencia sensible. Así, la propuesta kantiana sobre el conocimiento no

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 185, A142/B181.

<sup>48</sup> “El sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la intuición, es decir, por la facultad de someter tal diversidad a la apercepción”. *Ibid.*, p. 167, B153.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 154, A168.

<sup>50</sup> “Yo, como inteligencia y sujeto pensante me conozco a mi mismo como objeto pensado en la medida en que me soy dado a mi mismo como algo aparte de lo dado en la intuición, si bien, al igual como ocurre con otros fenómenos, no como soy yo frente al entendimiento, sino como me manifiesto”. *Ibid.*, p. 169, B156.

distingue una individualidad que no esté relacionada a la búsqueda universal de la experiencia, desestimando cualquier visión particular del conocimiento<sup>51</sup>.

#### 4) Descripción General de la Tesis

“Empirismo e intelectualismo transportan a los modos primitivos del comportamiento estructuras que pertenecen a un nivel muy superior: estructuras de pura yuxtaposición – el átomo- o estructura de pura interioridad –la relación”<sup>52</sup>.

Lo que hemos visto con Descartes, Hume y Kant es que el individuo cognoscente no existe como tal, como particular, tanto para el racionalismo que olvida la experiencia del cuerpo, como para el empirismo que no le concede al cuerpo una capacidad intencional. Merleau-Ponty cree que no se trata de volver a la conciencia reflexiva entendida de manera atemporal, ni a la naturaleza como actora única del conocimiento. Lo que se debe hacer es regresar al “comienzo” de la experiencia sensible, a lo pre-reflexivo, que subtiende toda reflexión. En otros términos Merleau-Ponty propone hacer una genealogía del trabajo de la conciencia, un análisis de nuestras formas de comprender el mundo, que no es cronológico sino intencional. Solo desde este trasfondo podremos entender cómo damos sentido al mundo y cómo nos hacemos individuos.

Partiendo, entonces, de lo que llamaremos una fenomenología genética, la tesis que pretendemos demostrar es que, por debajo de las dos tendencias filosóficas descritas, Merleau-Ponty situará la génesis del individuo. Para nuestro autor, el individuo se origina a partir de la organización de los movimientos que realiza su cuerpo, oscilando entre el anonimato que le da el mundo natural y el anonimato del mundo cultural, sin los cuales no podría existir. Una oscilación quiere decir el interés del individuo por desprenderse de estos dos anonimatos y distinguirse, o dicho de otro modo, la oscilación es los movimientos que estructura el cuerpo para hacerse singular; el cuerpo se organiza y reorganiza invitado por las cosas y los otros que están presentes en estas dos generalidades. Solamente porque el

---

<sup>51</sup> Cf. *FP*, p. 59.

<sup>52</sup> *EC*, p. 179-180.

sujeto está dirigido a superar estos dos anonimatos que puede elaborar, desde su propio devenir temporal, un estilo particular de existir y darle sentido al mundo.

Ahora bien, para comprobar esta hipótesis hemos optado por un análisis fenomenológico de la primera infancia. Hay que tener ciertas consideraciones al respecto. Primero, elegir la primera infancia no es solamente optar por un recurso metodológico para explicar la propuesta merleau-pontyana del individuo. La pregunta de investigación nació en un cuestionamiento sobre las formas de pensar actual de la psicología y la pedagogía sobre el pensamiento en los niños entre 0 y 3 años. Como se sabe, se vienen brindando diferentes métodos para el desarrollo del niño, que pueden ir desde visiones más memorísticas y competitivas (método Optimist), hasta el desarrollo de enfoques pluridimensionales (inteligencias múltiples); desde enfoques que optan por el desarrollo del cuerpo y su movimiento como seguridad del *self* (Aucouturier), hasta enfoques pensados en un desarrollo que enfatizan la parte cognitiva y racionalista (Piaget); desde enfoques que priorizan la capacidad “concreta” del niño (Montessori) hasta enfoques que priorizan la creatividad infantil. Si se mira esto con detenimiento y se revisa la literatura en psicología y pedagogía que acompañan estas propuestas se puede ver que las que tiene mayor éxito en el mercado son aquellas que mantienen tendencias semejantes al dualismo moderno y no permiten comprender la etapa infantil en todas sus perspectivas. Creemos por ello que la tesis puede ser un aporte valioso y de la mano de Merleau-Ponty mirar la crianza y el desarrollo de los niños pequeños y la respuesta que buscamos de ellos como individuos.

Segundo, lo dicho aquí no es una espontánea iniciativa entre lo que sucede en la infancia y el pensamiento de Merleau-Ponty. La comprensión de la percepción infantil es un tema que preocupó mucho al autor desde la *Estructura del Comportamiento* y –más claramente– en el curso que dictó en la Sorbona entre 1949 y 1952, influenciado por los trabajos de la psicología de la *Gestalt* y el psicoanálisis. Pero también pueden verse reflexiones sobre la infancia en la *Fenomenología de la percepción*, en los distintos artículos y en las obras inéditas como *Lo visible e invisible*. Sobre Merleau-Ponty poco se conoce de esta faceta y su relación con el tema infantil como aporte para la fenomenología. Creemos que para efectos de la tesis planteada, Merleau-Ponty está situando como el mejor ejemplo -entre

todos los descritos en sus obras- el desarrollo del niño y ello brinda a su reflexión una novedad no vista hasta ahora en las antropologías filosóficas: la intersubjetividad se pone como una experiencia radicalmente vivida desde nuestro nacimiento en tanto cuerpos percipientes, y esta relación con el otro será lo que nos motiva a hacernos individuos. La infancia no será para nuestro autor, sin embargo, una etapa superada, regresamos a ella así como regresamos a la esfera primordial de la experiencia.

En la tesis dicha párrafos anteriores -la distinción del cuerpo para salir de los dos anonimatos- situamos la experiencia que vive el niño. Partimos aquí del supuesto que la madre y el niño forman un todo absoluto, que ellos son en una primera etapa el anonimato natural de nuestro estado primigenio de la percepción. El niño buscará diferenciarse de la madre en su proceso de crecimiento, esto es, buscará individualizarse apoyándose en la generalidad social (cultural) en la que vive; el aporte de su expresión o de su particularización será sedimentado en esta generalidad social. En ese sentido, el niño aparece como la expresión fiel de lo que Merleau-Ponty estaría proponiendo como individuo humano: la distinción que funda un estilo particular de vivir en el mundo.

Es importante aclarar que esta tesis también ha supuesto ciertas limitaciones. Primero, una ausencia de bibliografía crítica (sea en francés, inglés o castellano) sobre Merleau-Ponty como analista de la primera infancia. Segundo, límites en la propia literatura de Merleau-Ponty para comprender la infancia. Para ello, se ha optado por analizar las primeras obras de Merleau-Ponty entre 1942-1952 que guardan más relación con esta temática. También en Merleau-Ponty hay una noción del mundo como “inmenso individuo”, que podrá encontrarse en sus últimas obras como lo *Visible e invisible* y que suponen un carácter ontológico en relación al concepto de carne y a una supuesta desvinculación con la fenomenología, como señalan algunos críticos. Nosotros hemos querido concentrarnos en la primera etapa de Merleau-Ponty aún cercano a la fenomenología.

El presente texto consta de tres capítulos. El primer capítulo se titula *Individuo y corporalidad: el niño que se ve*. Dicho capítulo responde a situar el cuerpo en la oscilación entre las generalidades (anonimatos) planteados en la hipótesis, priorizando la primera

generalidad (naturaleza). Para ello, primero, explicamos el camino que toma Merleau-Ponty a partir del legado de Husserl, para reivindicar al cuerpo como el centro de un análisis fenomenológico genético. Segundo describimos cómo el *cuerpo propio* es para el francés el fundamento de la individualidad, a partir de conceptos claves como *ser al mundo* y situación. Tercero, defendemos la idea de que en la primera infancia la madre aparece en el niño como el mundo, es decir, la intencionalidad del niño se dirige a su madre, como estímulo para sus movimientos; lo que supondrá un estado inicial de un todo absoluto entre el niño y la madre. Cuarto, describimos nuevamente el cuerpo y su esquema corporal desde la temporalidad, es decir, cómo el cuerpo produce el sentido de su experiencia en una síntesis transitiva. El capítulo termina articulando estos conceptos en el juego del espejo que el niño tiene en una etapa inicial de comunicación. Con la ayuda de este ejemplo demostramos cómo el cuerpo se estructura para percibir y expresarse haciendo que el individuo (niño) tenga una respuesta radicalmente singular a los estímulos del mundo, pero dicha respuesta no supone un desarrollo ascendente en el infante, sino simplemente la estructuración de sistemas de equivalentes siempre variantes.

El segundo capítulo, *Individuo y expresión: El niño que habla*, busca hacer referencia al gran número de ejemplos referidos a la infancia que plantean las obras de Merleau-Ponty, para explicar la importancia de la intersubjetividad en el conocimiento. Primero, explicamos cómo el esquema corporal que describe Merleau-Ponty está relacionado con el nacimiento de la expresión, es decir, que la combinación que elabora el cuerpo estimulado por los padres, permite que el niño produzca la palabra. Ello supone desestimar las posturas empiristas e intelectualistas del lenguaje. También se analiza aquí la intencionalidad en el niño como relación con el otro; lo importante es constatar cómo el niño no imita al otro sino busca alcanzar los objetivos estimulados por el comportamiento de otro. Segundo, analizamos la ruptura o separación entre la madre y el niño. Para ello nos hemos apoyado en los trabajos de Winnicott. Con él hemos querido entender cómo el niño, estimulado por la ausencia de la madre, se separa de ella y crea un mundo percibido propio que los satisfaga, que le dé equilibrio. Tercero, describimos lo vivido por el niño en esta separación desde una perspectiva de *Fundierung*, es decir, miramos la producción del gesto desde una perspectiva fenomenológica de motivo-motivado. Finalmente, manteniendo la relación de

*Fundierung*, describimos la transformación del gesto en la palabra que operativiza el niño y damos un salto aún mayor en pensar la palabra instituida o sedimentada por la cultura a una palabra novedosa y creativa, lanzada por el niño. Como se puede apreciar, este capítulo inserta en la producción del lenguaje no solo la generalidad natural, sino también la orientación hacia la generalidad social. Es en el va y viene entre los dos que se teje un nuevo individuo.

El tercer capítulo, *Individuo e historicidad: El niño que pinta*, reafirma las conclusiones encontradas en los capítulos anteriores para analizarlas desde la óptica de la temporalidad y profundizar así en el tema de la generalidad social. El capítulo parte de la reinterpretación que hace Merleau-Ponty del *materialismo histórico* para proponer su idea de productividad de la naturaleza a partir del tiempo natural, que atraviesa el tiempo humano. Segundo, buscamos comprender la vida como radicalmente histórica en una dialéctica entre el pasado y el presente, que suscita al individuo (y lo hace responsable) para transformar el futuro, pero aún así en esa paradoja el tiempo lo pone como un proyecto abierto e inacabado. Tercero, para profundizar en lo que Merleau-Ponty entiende por generalidad social y la labor del individuo desde el flujo temporal, miramos la dialéctica de lenguaje instituido (cultura sedimentada) y lenguaje instituyente. Cuarto, analizamos el desarrollo del lenguaje del niño a partir del uso de los tiempos verbales, para corroborar cómo la vida del humano es realmente vivida como temporal, así también vemos cómo la experiencia del tiempo guarda relación con las emociones infantiles. Finalmente, desde las reflexiones de Luquet sobre las diferencias del dibujo entre niños y adultos, planteamos la perspectiva de Merleau-Ponty en torno a la capacidad del niño, como de los artistas, de distinguirse de un mundo sedimentado y poner en forma el mundo, según sus experiencias intersubjetivas.

Quiero terminar agradeciendo a muchas personas sin las cuales no hubiera sido posible realizar este trabajo. A Mateo, por haber transformado por completo el sentido de mi vida. Es a él a quien debo el interés por comprender la primera infancia, es él por quien me planteo esta pregunta de investigación y es él al que le debo los ejemplos y las respuestas. Cuando nació Mateo, Vicente Santuc me dijo que “era lo más importante que había y habré tenido en mi vida”, y tenía razón. Mateo llegó para transformar por completo el sentido de mi vida, me enseña a comprender y sentir el mundo de maneras distintas, me invita a jugar

y vivir la vida sin sentir sus peligros y sus miedos. Dedicarle la tesis es pedirle que nunca deje de ser quien es porque nos alienta a mí y a Edwin a ser siempre mejores individuos. Del mismo modo, aunque todavía no conocemos su rostro, quiero agradecer a Elisa, que viene acompañándome hace algunos meses en la odisea de la tesis (meses de escritura, concentración y esfuerzo) y que me permitirá repetir y disfrutar de lo escrito aquí, de ser uno con otro e impulsarla a que sea por sí misma ella.

A Edwin, mi compañero de la vida, porque sin él nada de lo que está escrito pudo haberse hecho. Quiero agradecerle inmensamente por su generosa compañía y su ilimitado cariño, amaneciéndose a mi lado para redactar cada capítulo y no dormirme, por las tazas de manzanilla servidas junto a mi computadora para “relajarme”, por cubrirme de su cariño, y por jugar con Mateo para que yo “escriba y piense”.

A Leonor Torres, mi mamá, por ser el fundamento de mi experiencia como madre, por su generoso apoyo, porque a pesar de que ha sido uno de los años más difíciles de su vida, me ha enseñado la fortaleza de ser mamá y saber dejar todo por los hijos y los nietos. Mi mamá me ha mostrado su capacidad de motivarse con cualquier detalle de la vida, me ha hecho pensar el mundo y la historia como siempre inacabada, ha buscado tercamente nuevos horizontes y ha sabido transformar el dolor en una esperanza. Ella es mi ejemplo de “mundo”.

A Bernardo Haour, mi maestro, mi gran amigo, mi guía. A él quiero expresarle toda mi admiración por sus infinitas ganas de seguir aprendiendo de la vida. Bernardo me inspiró hace diez años a disfrutar del pensamiento de Merleau-Ponty y a encontrar en la filosofía nuevos sentidos. Se aventuró conmigo a las lecturas de Merleau-Ponty, de Hegel, de interculturalidad, a los estudios de la infancia y nunca ha dejado de aconsejarme, de corregirme, de motivarme en cada uno de estos retos.

A mis amigas las chorlos y a Miguel, por haberme alentado a escribir este texto, con prisa pero con calma, y que a pesar de lo tedioso que podría ser, a veces, leer y escribir, me pidieron siempre no olvidar que debo disfrutar lo que estoy haciendo. A Benjamín Marticorena por su paciencia y su aliento a seguir investigando, y por su comprensión en el trabajo.

Un agradecimiento especial a Rosemary Rizo-Patrón, mi asesora, por su confianza depositada desde el inicio del proyecto, por sus sugerencias y sus aportes rigurosos y por su gran compromiso. Todo ello ha sido de gran valor para producir este texto.



## CAPÍTULO 1

### INDIVIDUO Y CORPORALIDAD: EL NIÑO QUE SE VE

Hemos descrito la fenomenología de Merleau-Ponty como una propuesta que busca superar el dualismo entre empirismo e intelectualismo. Para profundizar en ello, queremos iniciar este trabajo tomando como punto de partida la propuesta de Husserl<sup>53</sup> de “volver a las cosas mismas” por la reducción al *Lebenswelt*; tal espacio será el privilegiado para analizar la génesis del individuo y la manera cómo éste se forma en relación con su medio. En efecto, es con la *reducción* husserliana al *mundo de la vida* que Merleau-Ponty suspende la tendencia al olvido del *Lebenswelt* y reconoce el cuerpo como la posibilidad de recoger el mundo en estado naciente. Es con este nuevo punto de partida, anclado en la experiencia perceptiva que realiza el cuerpo, que podemos analizar el origen de la individualidad humana, descrita para Merleau-Ponty, en términos de direccionalidad o proyección al mundo.

Este capítulo está dividido en cinco partes. El primer subcapítulo está centrado en descubrir el quiebre entre Merleau-Ponty y Husserl frente a los conceptos de reducción, actitud natural e intencionalidad en la comprensión del mundo. El segundo subcapítulo describirá el rol que Merleau-Ponty le otorga al *cuerpo propio* como comprensión del mundo que hace el individuo y que permite distinguimos, a diferencia de otras especies, como seres proyectados al mundo (*être au monde*). Esta misma proyección de intencionalidad hacia el mundo la veremos puesta en el tercer subcapítulo, en la relación madre-hijo y en el nacimiento de una individualidad que aparece, en un primer momento como intersubjetiva. El cuarto subcapítulo esclarece el rol del *esquema corporal* a partir del movimiento y la

---

<sup>53</sup>Merleau-Ponty, Maurice, “El filósofo y su sombra”, en: *Signos*, Barcelona: Seix Barral, 1973, pp. 193-219. En adelante se citará *S*. También *FP*, p. 43. El artículo “Fenomenología del lenguaje” (también en *Signos*) es ilustrativo para comprender la relación interpretativa del conocimiento entre ambos filósofos.

temporalidad (síntesis transitiva). Finalmente, se busca poner estos conceptos en la experiencia visual del niño al percibir el reflejo de su cuerpo, presentaremos aquí cómo la noción de *esquema corporal* del fenomenólogo lo hace tomar distancia de las posiciones de la psicología clásica e inclusive de la escuela de la *Gestalt* en torno a la comprensión del cuerpo y distanciarse por ende de toda filosofía de la consciencia.

### 1.1. Inspiración en Husserl: la reducción fenomenológica al cuerpo

Una primera pista para comprender como Merleau-Ponty construye la idea de individuo es revisando sus propias conclusiones de las obras de Husserl. Como se sabe, a diferencia de otros fenomenólogos, Merleau-Ponty no fue un alumno de Husserl y su conocimiento del maestro es indirecto, suscitado por la propia tradición filosófica en la que se está formando<sup>54</sup>. En contraste con otros seguidores de Husserl, Merleau-Ponty busca encontrar en sus obras una respuesta a la compleja relación entre naturaleza y espíritu, y la halla en esta capa pre-teorética o pre-reflexiva reconocida con la *reducción*<sup>55</sup>. En este subcapítulo, examinamos la interpretación de Merleau-Ponty sobre los trabajos de Husserl, tomando como guía de análisis el artículo *El filósofo y su sombra*<sup>56</sup> y *la Fenomenología de la*

<sup>54</sup> Cf. Contreras, Juan Pablo, “La (in)fidelidad en filosofía. Husserl y Merleau-Ponty”, en: López, María José y José Santo Herceg (comp), *La fenomenología y sus herejías*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, pp.59-111. Contreras sitúa a Merleau-Ponty como crítico de la tradición fenomenológica de su época. El acercamiento crítico a esta literatura husserliana le permitirá a Merleau-Ponty reivindicar al Husserl pre-teorético. Una de las últimas biografías del francés plantean que más que Heidegger (autor determinante para reinterpretar a Husserl en esta época), la influencia sobre la perspectiva fenomenológica que Merleau-Ponty tiene sobre Husserl es de Eugen Fink, pues el primer viaje que realiza a Louvain (1939) para investigar los archivos de Husserl, ambos autores conversan sobre los estudios que el discípulo de Husserl está publicando: los problemas de la fenomenología de Husserl. En 1951 Merleau-Ponty y Fink se reencuentran en el Coloquio Internacional de Fenomenología, donde Fink presenta nuevas perspectivas de Husserl, tales como el análisis intencional. Cf. Noble, Stephen, “Maurice Merleau-Ponty, ou le parcours d’une philosophie. Eléments pour une biographie intellectuelle”, en: *Chiasmi International*, No. 13, (2011), pp. 10-61. También: Arias, Benito, “La intencionalidad operante en Merleau-Ponty”, en: *Contraste. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, II, (1997), pp.5-25. El propio Merleau-Ponty explica que su acercamiento al padre de la fenomenología es indirecto: “Quisiera tratar de evocar lo impensado de Husserl, al margen de algunas páginas antiguas. Esto podrá ser temerario viniendo de alguien que no ha conocido ni la conversación cotidiana, ni siquiera la enseñanza de Husserl”. Merleau-Ponty, Maurice, “El filósofo y su sombra”, en *S*, p. 196.

<sup>55</sup> Como sugiere Bernet, el punto de quiebre entre Husserl y Merleau-Ponty es que éste último, en lugar de hacer una reducción de la actitud natural, su reducción plantea volver a la actitud natural. Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris: Presses Universitaire de France, 1994, p. 169.

<sup>56</sup> Cf., Merleau-Ponty, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*

*Percepción*<sup>57</sup>. En ambos, el francés quiere dejar en claro que la fenomenología de Husserl a) reivindica la experiencia sensible como fundamento<sup>58</sup>, y b) recoge como tema central la intersubjetividad (y con ella el cuerpo) en el reconocimiento de la constitución del mundo natural y el mundo humano, pero en un sentido diferente al fenomenólogo francés.

Merleau-Ponty cita a Husserl diciendo que “la tradición es olvido de los orígenes”<sup>59</sup>, y hace con ello referencia a la *Krisis*, específicamente, a la denuncia hecha por Husserl a la ciencia moderna, que ha ocultado el “fundamento último” de la vida y lo ha puesto en oposición a la ciencia objetiva. Desde la ciencia se instauran, advertía Husserl, todas las formas de comprender la experiencia y, sin embargo, aquella no se da cuenta que carga con todos los prejuicios de su propia historia. El camino fenomenológico es la respuesta para superar el conocimiento dado por lo sedimentado (el mundo de las ciencias) y las actitudes cotidianas,

---

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, *ibid.* También es interesante lo que Barbaras explica sobre este texto en particular: La *Fenomenología de la Percepción* es una larga indagación por encontrar su propio lenguaje, y separarse de los conceptos de Husserl. Solo en *Le Visible et l'invisible* puede verse, menciona el crítico, una nueva y propia ontología descrita como “la ambigüedad del ser”. Cf. Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Jérôme Millon, 1996. En efecto, distintos analistas de Merleau-Ponty consideran que la *Fenomenología de la percepción* es un fracaso, en la medida que el francés no ha podido separarse de un lenguaje propio de la filosofía de la conciencia. No pretende esta tesis mirar las diferencias entre las obras de Merleau-Ponty, pero puede rastrearse en *Le Visible et l'invisible* ciertas frases que desestiman lo presentado en la *FP*: “Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des actes que lui impose la philosophie de la conscience. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la « phénoménologie », c'est à dire avec une ontologie a travers des *Abschautungen* et comme dérivant d'une donation originaria qui est un acte i.e. un *Erlebnis* parmi entre autres” y “Les problèmes posés dans Ph.P sont indissolubles parce que j'y pars de la distinction conscience –objet”. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, pp. 297-298 y 253. Para efectos de la génesis del individuo nos ha parecido pertinente centrarnos en esta distinción de las primeras obras del autor. *Le visible et l'invisible* supondría trabajar una noción del ‘mundo’ como individuo que ampliaría el objetivo y el problema que busca resolver esta tesis.

<sup>58</sup> Cf. Contreras, *op. cit.*, p. 78. Paul Ricoeur ha dicho, sin embargo, que esta tarea es sobre todo la de los lectores de Husserl, como es el caso de Merleau-Ponty, puesto que no es el interés de Husserl afirmar que la presencia del mundo, cuyos significados se proyectan en el curso de mis facultades corporales, estén por debajo del nivel intelectual, objetivo y científico. El proyecto fenomenológico de Husserl es la determinación progresiva de la objetividad. Cf. Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1993, p. 97.

<sup>59</sup> *S*, p. 195. No obstante, lo que Merleau-Ponty quiere hacer notar poniendo esta frase inicial en su texto es que “nos encontramos en la imposibilidad de ver justamente lo que es de él (Husserl)”. En otras palabras, Merleau-Ponty hace una crítica al husserlianismo de la época que no le permitiría, como lo hace en este artículo, buscar una interpretación de Husserl a partir de los temas que dejó abiertos en sus obras. Merleau-Ponty reinterpreta a Husserl diciendo que ve en su propuesta del cuerpo y la intersubjetividad una “sombra” que acompañaría los estudios del maestro y que él intentaría dilucidar.

pues solo cuando el yo quede reducido al análisis de su propia conciencia se podrá reconocer las maneras cómo conoce<sup>60</sup>.

Así, la originalidad de Husserl es ofrecernos un método fenomenológico que vaya desde el mundo de las ciencias al mundo de la vida y de éste a la subjetividad trascendental. En este sentido, el camino fenomenológico es “retrospectivo”<sup>61</sup> y obliga a suspender la validez de la ciencia a partir de la cual nos hemos habituado a describir y explicar la realidad. Esta *epoché* supone entonces “poner entre paréntesis” todos nuestros supuestos de la ciencia objetiva y reencontrarnos con una “totalidad sintética” llamada *Lebenswelt*<sup>62</sup>. Ahora bien, en este estadio, Husserl halla en el *mundo de la vida* una *actitud natural* donde el yo está volcado a los objetos, está dando sentido a las cosas pero sin preguntarse por ese sentido. Según él, es necesario una segunda reducción en la que se suspenda la actitud natural: el yo necesita pues dirigirse exclusivamente al *universum* de lo subjetivo<sup>63</sup>. Como subjetividad trascendental el yo puede tematizar todo fenómeno porque es el fundamento de sentido: ya no interesa volcarme a las cosas, sino al modo de dirigirme a ellas; me vuelco por tanto a mi propia vida de conciencia. Aquí, en el análisis de la conciencia constituyente, no nos ocupamos de la naturaleza misma sino en cómo esta se convierte en un *noema*<sup>64</sup>.

No obstante, Merleau-Ponty quiere indagar en esta relación naturaleza-espíritu que yace en la reducción y que, según él, “nunca cesó de ser para Husserl una posibilidad enigmática

<sup>60</sup> La perspectiva científica es, según Husserl, parcial respecto a una totalidad de sentidos. Ella se ha formado sobre la base subjetiva brindada por la intuición, puesto que en su primer encuentro con los objetos se hace desde un plano intuitivo y por lo tanto pre-científico, es decir, la ciencia se ha construido sobre la *autoevidencia* de lo subjetivo y el sujeto, haciendo abstracción de sus intuiciones, las ha llamado objetivas. Cf. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica, 1991. Es evidente que Merleau-Ponty toma de Husserl las observaciones de este sobre el prejuicio del mundo: tanto el empirismo como el intelectualismo olvidan el plano perceptivo que antecede al conocer y asumen las categorías científicas como verdades “en sí”.

<sup>61</sup> Husserl, *op. cit.*, §54, p. 194.

<sup>62</sup> Es importante señalar aquí la explicación hecha por Barbaras entre duda cartesiana y *epoché*. Mientras la primera es una duda provisoria motivada por el exterior, instrumento del método para regresar al *cogito*, la *epoché* es una duda definitiva, de retorno al mundo natural. La *epoché* no oculta al yo y lo libera de la duda, sino que lo instala en lo empírico y corporal. Cf. Renaud, *Introduction a la philosophie de Husserl*. Paris: Edition de la Transparence, 2004, p. 7.

<sup>63</sup> Husserl, *op. cit.*, § 34, p. 154.

<sup>64</sup> Ricoeur aclara que la reflexión noemática es aquella que en lugar de “simplemente vivir” nos cuestionamos por el sentido de lo que vivimos, nos interrogamos por la cosa misma. Cf. Ricoeur, *Op Cit.*, p. 94.

sobre la que siempre volvió”<sup>65</sup>. Para el francés, Husserl halla en la reducción una serie de contradicciones que dan pie a pensar en lo impensado:

“En régimen de “reducción” no existe más que la conciencia, sus actos y su objeto intencional. Esto hace que Husserl pueda escribir que existe una relatividad de la Naturaleza hacia el espíritu, que la Naturaleza es lo relativo y el espíritu lo absoluto. Pero eso no es totalmente cierto: que no haya Naturaleza *sin* Espíritu, o que se pueda *suprimir* en pensamiento la Naturaleza *sin* suprimir el espíritu no quiere decir que la Naturaleza sea un producto del Espíritu, ni de cualquier combinación, por muy sutil que sea, de estos dos conceptos baste para dar la fórmula filosófica de nuestra situación en el ser. Podemos pensar el Espíritu en la Naturaleza y no podemos pensar la naturaleza sin el Espíritu”. (...) “el hecho es que las descripciones más célebres de la fenomenología van en una dirección que no es la de la “filosofía del espíritu”<sup>66</sup>.

El yo constituyente de Husserl se hace un conocedor puro para superar al propio naturalismo, busca encontrar lo verdadero más allá de la naturaleza. Pero “naturalmente” - dice Merleau-Ponty- no se vive en el universo del *blosse Sachen*, en el que las cosas son “en sí”, sino vivimos en un medio y eso, piensa el francés, es lo que se descubre gracias a Husserl: una reflexión que “al mismo tiempo que intenta la captación de lo universal, se da cuenta de que existen, en lo irreflexionado, síntesis que se encuentran antes de cualquier tesis”<sup>67</sup>. Hay pues una actitud natural que se supera en la fenomenología, aquella de la *Welthesis*, de la *doxa* del mundo (naturalismo)<sup>68</sup>, lo mismo que permite descubrir una actitud natural que se funda en la percepción y con ella en el cuerpo, como Husserl lo

<sup>65</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 197. Aunque como hemos dicho anteriormente, Ricoeur afirma que la relación naturaleza y espíritu se resuelve en Husserl en una relación constituyente por las significaciones de actos de conciencia que se identifican los unos y los otros, no de manera real sino elucidada en la fenomenología trascendental. Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 90.

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 198.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>68</sup> “L’expérience nous met déjà au niveau d’une perception traversée par une ‘thèse’, c’est-à-dire par une croyance qui pose son objet comme étant; nous vivons la perception en faisant crédit à la véhémence, si j’ose dire, de la présence, au point de nous y oublier, de nous y perdre. Cette croyance (doxa) a pour mode fondamental la certitude, dont le corrélat est l’indice de réalité qui s’attache au perçu et où l’on peut reconnaître ce que les Anciens désignaient du nom de ‘manifeste’”. Ricoeur, *op. cit.*, p. 92. “La experiencia nos pone en un nivel de percepción atravesada por una ‘tesis’, es decir por una *creencia que pone su objeto como siendo*; vivimos la percepción haciendo crédito a la vehemencia, si atrevería a decir, de la presencia, hasta el punto de olvidar y perdernos. Esta creencia (doxa) tiene por modo fundamental la certitude, cuyo correlato es el índice de realidad que se une a, o visto y puede reconocer lo que los Antiguos designaron con el nombre de manifiesto”.

propone al interesarse en una analítica de nuestros actos y concentrarse en una constitución *preteórica* que se encargaría de dar cuenta de este núcleo de significación<sup>69</sup>.

“El pensamiento de Husserl se siente atraído por la *ecceidad* de la Naturaleza tanto como por el torbellino de la conciencia absoluta. Como no tenemos tesis explícitas sobre la relación entre ellas, no nos queda más remedio que interrogar las muestras de la “constitución preteórica” que él nos da, y formular – por nuestra cuenta y riesgo-, lo impensado que creamos encontrar en ellas”<sup>70</sup>.

El texto central para Merleau-Ponty donde puede rastrearse al “Husserl impensado” es *Ideas II*<sup>71</sup>, precisamente en la sección sobre la “*cosa material objetiva*”<sup>72</sup>. Aquí aparece el cuerpo “engranado en el mundo visible”, como “una cosa en la que yo resido”<sup>73</sup>. Podría decirse que es este “impensado” de Husserl es lo que Merleau-Ponty llamará después “reflexión radical”, ésta es el camino de la reducción, el método de estudio para encontrar nuestra relación primigenia con la naturaleza y el descubrimiento de la fisionomía concreta del sistema yo-el otro-las cosas, en el estado de una experiencia naciente<sup>74</sup>. En ese sentido,

<sup>69</sup> Según Barbaras, aquí puede mostrarse claramente la posición de Merleau-Ponty frente a Husserl y Heidegger. Entre la capa perceptiva y el lugar para la idealidad científica, Husserl sacrifica la primera para darle lugar a la idealidad científica. Inversamente, Heidegger sacrifica la segunda en pos de la capa perceptiva, pensando el *ser en el mundo* sobre un modo resueltamente no teórico. Para Barbaras, el francés no sacrifica ni una ni la otra dimensión: piensa el ser perceptivo de tal suerte que su profundidad no es la negación, sino la condición de idealidad del *eidos*. (Se caracteriza lo percibido como esencia salvaje). Barbaras, Renaud, *Introduction a la philosophie de Husserl*, Paris: Edition de la Transparence, 2004. p. 77.

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 202.

<sup>71</sup> Otro texto en el que Merleau-Ponty corroborará encontrar este Husserl es en *Ideas II*, Merleau-Ponty, Maurice, “Husserl et la notion de Nature” (1965), en: *Parcours Deux* (1951-1961), Paris, Verdier, 2001, pp. 215-234 y *FP*, p. 71 (nota al pie 45) y pp.80-81.

<sup>72</sup> El § 18 de *Ideas II* es aclarador sobre el papel de lo que muestra en el cuerpo objetivo en la forma de constituir. Primero que el cuerpo es ante todo el medio de toda percepción, un medio orientador de la constitución de la cosa y centro de todas las sensaciones cinestésicas: “Así, toda *cosa* que aparece y tiene por ende, *eo ipso*, una referencia de orientación al cuerpo, y no solamente la *cosa* realmente aparente, sino toda *cosa* que haya poder aparecer. Si me imagino un centauro, no puedo más que imaginármelo en cierta ORIENTACIÓN y en cierta referencia a mis órganos sensoriales: el centauro se encuentra a mi ‘derecha’, se ‘acerca’ o se ‘aleja’, se ‘voltea’, se vuelve dándome ‘a mí’ la cara o la espalda”. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, Trad. Antonio Zirió Q. México D.F.: UNAM, 1997, p.88. Segundo, puesto que el cuerpo pertenece a mi entorno, no hay forma de pensar la constitución del mundo sino desde el examen del cuerpo propio como habitante de un entorno compartido, no estamos hablando pues de un sujeto solipsista, sino de un sentido mancomunado de la ciencia, que tiene su génesis en los movimientos del cuerpo: “El sujeto solipsista podría ciertamente tener frente a sí una naturaleza *objetiva*, pero no podría APREHENDERSE A SÍ MISMO COMO UN MIEMBRO DE LA NATURALEZA, no podría apercibirse como sujeto psicofísico, como *animal*, tal como sucede en el nivel intersubjetivo de la experiencia”. *Ibid.*, p. 12.

<sup>73</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 203.

<sup>74</sup> Bernard Haour explica con claridad la reinterpretación de Merleau-Ponty: “¿Y dónde podría yo encontrar esa actitud natural en *estado naciente* sino en mi mismo que poseo un cuerpo y que soy un ser viviente? La

Merleau-Ponty rechaza con Husserl la actitud natural del dogmatismo que olvida sus propios actos de conciencia<sup>75</sup> y rescata una actitud natural (la de la vida irrefleja dada en la percepción). Esta segunda actitud natural es la que se da en el plano perceptivo y es sobre ella que Merleau-Ponty toma el cuerpo como el fundamento de las experiencias que nos ponen en relación con el mundo. Explica entonces el francés:

“Husserl ha revolucionado las relaciones del constituido y del constituyente. El ser en sí, el ser para un espíritu absoluto extrae desde ahora su verdad de una “capa” en la que no hay ni espíritu absoluto, ni inmanencia de los objetos intencionales de este espíritu, sino que sólo hay espíritus encarnados que “pertenecen” por su cuerpo “al mismo mundo”<sup>76</sup>.

Ahora bien, la orientación dada por el cuerpo, su localización, explícita en Husserl, supondrá para Merleau-Ponty el *vínculum* del yo y las cosas que permite constituir la realidad anímica a través del cuerpo y esto se da por el sentir<sup>77</sup>. El cuerpo no solo aparece como una cosa física (mi mano derecha toca mi mano izquierda) sino también como una cosa sintiente (mi mano izquierda se siente tocada por mi derecha)<sup>78</sup>, el cuerpo se pone a la vez como sujeto-objeto. Entonces, afirma Merleau-Ponty, si esto es confuso en mi cuerpo, también lo es en la cosa, por eso, no hago una síntesis objetiva del mundo, sino una síntesis hecha por mi cuerpo, como sujeto intencional (que opera en el mundo, lo instituye). En otras palabras, mi cuerpo es un ‘yo puedo’: tiene la capacidad de moverse libremente y sentirse libremente para percibir el mundo “externo”. Con lo que concluye:

---

hipótesis subyacente de la reducción en Merleau-Ponty es la siguiente: puesto que en el presente me apoyo en mi cuerpo –este cuerpo animado por la fe perceptiva que lo une al mundo-, puedo criticar el lenguaje del *en sí* y el lenguaje del *para sí*, nacidos ellos mismos en la fe perceptiva. Realizo la crítica de estos lenguajes no para declararlos sin sentido, sino para otorgarles una inflexión y movilizarlos, de tal manera que puedan instituir un lenguaje tercero, el lenguaje de la fe perceptiva. Esta fe perceptiva que experimento se comprende gracias a las investigaciones del *último Husserl* y las investigaciones modernas sobre el *comportamiento* de la *teoría de la Gestalt*, pero no se comprende directamente sino a través de las diversas modalidades con las que el cuerpo aborda el mundo”. Haour, Bernard, *Introducción a la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*, Lima: UARM, 2010, p.86.

<sup>75</sup> Cf. también *FP*, pp. 60-63.

<sup>76</sup> Merleau-Ponty, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 210.

<sup>77</sup> “El cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física material, tiene su extensión, a la cual ingresan propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO ‘en’ él y ‘dentro’ de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos”. Husserl, *Ideas II*, *op. cit.*, §86, p. 186.

<sup>78</sup> *Idem*.

“(…) la intencionalidad que une los momentos de mi exploración, los aspectos de la cosa, y las dos series una con otra, no es la actividad de unión del sujeto espiritual, ni las puras conexiones del objeto, es la transición que efectúo como sujeto carnal de una fase de movimiento a la otra, siempre posible para mí por principio porque soy este animal de percepciones y de movimientos que se llama un cuerpo”<sup>79</sup>.

Lo que pasa entre mi mano sentida y mi mano sintiente, me prepara para comprender la relación con otros “*animalia*”. Cuando estrecho la mano de otro hombre se evidencia su existencia y su copresencia: “él y yo somos órganos de una única intercorporeidad”<sup>80</sup>. De esto resulta una diferencia entre los dos fenomenólogos: en el caso de Husserl, la orientación del cuerpo (el aquí y el allí) plantea una distancia inicial radical, porque el autor presenta al cuerpo en una soledad (mónada) y en una relación entre yo y el otro solo posible por analogía, ya que el otro aparece como una copresencia transferida, un *analogon* de mi cuerpo físico y anímico<sup>81</sup>. Merleau-Ponty le reconoce a Husserl que el pensamiento del “*solus ipse*” es metodológico, porque permite pensar no en la empatía sino en el mundo; pero en caso del francés, la intersubjetividad supondrá no asumir este “paso” como meramente metodológico: la constitución del otro no viene después de la del cuerpo pensado como un *solus ipse*, la intersubjetividad es co-nacimiento (como la mano sintiente

<sup>79</sup> Merleau-Ponty, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 204. El cuerpo como “centro de poder” para la institución del mundo también está presente en la *FP*: “Así pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en idea y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en realidad”. *FP*, p. 215. Es importante aclarar que Merleau-Ponty no conoció los textos tardíos e inéditos de Husserl sobre intersubjetividad pre-yoica, sensible e intuitiva (1929-1934; recién editados en 1973), en los que trata la relación madre-hijo y donde la primera emergencia del sujeto es el otro sujeto, cercano a la propuesta de Merleau-Ponty.

<sup>80</sup> Merleau-Ponty, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 205.

<sup>81</sup> “Puesto que en la empatía los captamos como análogos de nosotros mismos, su lugar nos está dado como un ‘aquí’, frente al cual todo otro lugar es ‘allá’. Pero a la vez que esta analogización, que no da por resultado algo nuevo frente al yo, tenemos al cuerpo ajeno como ‘allá’ e identificado con el fenómeno del-cuerpo-aquí. Ahora tengo movimiento *objetivo* en el espacio, el cuerpo ajeno se mueve como cualquier otro *cuerpo*, y a una con ello “se” mueve el hombre con su vida anímica. Ahora tengo una *realidad objetiva* como enlace de dos lados, el hombre incorporado en el espacio *objetivo*, en el mundo *objetivo*. Pongo ahora con esta *realidad* un análogo de mi yo y de mi mundo circundante, esto es, un segundo yo con sus ‘subjetividades’, sus datos de sensación, apariciones cambiantes y *cosas* que aparecen en ellas. Las *cosas* puestas por otros son también mías: en la empatía cohago la posición del otro, identifico por ejemplo la *cosa* que tengo en frente a mí en la manera de aparición  $\alpha$ , con la *cosa* puesta por el otro en la manera de aparición  $\beta$ . A ello pertenece la posibilidad del intercambio mediante el cambio de emplazamiento; todo hombre tiene en el mismo sitio del espacio ‘las mismas’ apariciones de la misma *cosa* –si, como podemos admitir, todos tienen igual sensibilidad”. Husserl, *Ideas II*, *op. cit.*, § 43, pp. 209 – 210.

que toca la mano sentida y viceversa), a su vez transitivismo y confusión entre yo y otro, como lo supone el sentimiento del niño, por ejemplo<sup>82</sup>.

El resultado de esta “radicalización” en Merleau-Ponty es examinar el *cuerpo propio*, hallazgo de Husserl pero no suficientemente tematizado, según el francés, que muestra la capa primordial olvidada en la actitud naturalista. A Merleau-Ponty le parece que Husserl tiene la firme intención de dirigirse hacia el espíritu “absoluto”, de ser conciencia constituyente y no precisa por ello mucho más a la “esfera primordial”.

¿Qué permite a Merleau-Ponty -a diferencia de Husserl- privilegiar un análisis genético del cuerpo en el primado de la percepción? Podemos dar tres razones. Primero, Merleau-Ponty pone énfasis en ser conscientes de que la reflexión tiende a presumir un mundo. Estamos hablando aquí de lo que Merleau-Ponty y Husserl explican como *fe perceptiva* o *fe en el mundo*, es decir, la certeza originaria de la existencia del mundo: el mundo está –aquí conmigo- como una promesa y es susceptible de tener un sentido. Husserl oscila entre la exploración de la *doxa* y su pasión constitutiva<sup>83</sup>. En Merleau-Ponty, la *fe perceptiva* anima nuestra experiencia sensible y explica la intencionalidad de mis percepciones, no parte de una ciencia que se aleja para observar las cosas, sino una actitud que vive entre las cosas, en la *doxa*<sup>84</sup>. Por lo mismo, hay que diferenciar la actitud natural de una actitud naturalista planteada, según el fenomenólogo, por la filosofía clásica, pues, si tomamos las sedimentaciones científicas puestas en el mundo y olvidamos la actitud natural, entonces adherimos de manera inmediata creencias instituidas por los métodos científicos. Eso es lo que pasó con Descartes, la respuesta a su propia duda metódica es un *Cogito*, que nunca

<sup>82</sup> Dice Merleau-Ponty: “(...) El niño que pide a su madre que le consuele de los dolores que ella sufre está vuelto hacia sí mismo. Por lo menos es así como valoramos su conducta, nosotros que hemos aprendido a distribuir entre vidas únicas lo que hay de dolor y de placer en el mundo. Pero la verdad es menos simple: el niño que cuenta con la abnegación y el amor da fe de la realidad en este amor, y de que lo comprende, y de que, a su manera, débil y pasiva, juega su papel en él. Hay en la reunión del *Füreinander* un acoplamiento del egoísmo y del amor que borra sus límites, una identificación que va más allá del solipsismo, tanto en el que reina como en el que se entrega. Egoísmo y altruismo pertenecen al mismo mundo, y querer construir este fenómeno a partir de una capa solipsista, es hacerlo imposible para siempre – y es quizás ignorar lo más profundo que nos dice Husserl”. Merleau-Ponty, “El filósofo y su sombra”, *op. cit.*, p. 212.

<sup>83</sup> Ver nota 18 y 23.

<sup>84</sup> “La percepción natural no es una ciencia, no pro-pone (sic) las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la ‘opinión’ o la ‘fe originaria’ que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido ante-predicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total”. *FP*, p. 335.

dudó de su propio lenguaje, siempre habló bajo las “creencias” de su propia época<sup>85</sup>. Por el contrario, una *filosofía radical* reconoce en este plano perceptivo la *deconstrucción* de los lenguajes instituidos y la posibilidad de instituir nuevos: recrear desde una perspectiva que se ponga atenta al mundo en su estado naciente, nuevas formas de pensar nuestra relación al mundo como de institución y no de constitución.

Segundo, cuando Merleau-Ponty habla de “hacer reducción” al estado primordial o naciente, supone centrarnos en un análisis fenomenológico del cuerpo. Dicho de otra forma, es estudiar la percepción del cuerpo en su relación con el mundo, por lo que aquel no podría ser tratado como un objeto que “colecciona sensaciones” (contra el empirismo o el mecanicismo) sino como un sistema, una unidad que se estructura de acuerdo a las invitaciones que el medio le brinda. Analizaremos a este detenidamente en los siguientes subcapítulos, pero es pertinente notar aquí que la intencionalidad<sup>86</sup>, concepto tomado de Husserl, será para Merleau-Ponty lo que él denomina *être-au-mode*, la experiencia del cuerpo fenomenal que participa del mundo y se proyecta en él. Estamos hablando, entonces, de un cuerpo intencionado, proyectado al mundo desde su percepción y no desde su juicio; de ahí que a Merleau-Ponty le interese las intenciones “más oscuras” o “menos evidentes” de la experiencia originaria, vinculadas al movimiento, a la emoción, al sentir en general, que están latentes en nuestros juicios y representaciones, y por eso la importancia del cuerpo. Este desvelamiento desde el cuerpo permitirá vislumbrar una primera noción de

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>86</sup> En la introducción hemos descrito cómo en la fenomenología husserliana, la intencionalidad no es un juicio del mundo hecho por la conciencia, sino que la intencionalidad pre-existe al juicio y está desde la percepción. La intencionalidad es pues la manera cómo nos relacionamos o nos dirigimos al mundo. Esta intencionalidad, que Merleau-Ponty la llamará “funcional” o operante, la relaciona el francés con la fe perceptiva y ubica su comienzo en el cuerpo, en el movimiento corporal. Como explica Arias, no hay que dudar de la influencia de Fink sobre Merleau-Ponty a partir de su artículo de 1939 diferenciando una intencionalidad de acto (aquella que lleva al juicio, la representación) de una intencionalidad operante o funcional (consciencia masiva, transformadora, productora de sentido). La intencionalidad operante sería aquella que contribuye a la formación del sentido de la consciencia de acto. No obstante, si bien en *Ideas II* Husserl establece diferencias entre estas formas de intencionalidad (una más oscura y latente que es trasfondo de la de intencionalidad de acto), el autor pone énfasis en la intencionalidad de acto, porque su objetivo sigue puesto en un idealismo trascendental. Pero, Merleau-Ponty interpretará esta distinción ya hecha por Husserl como la reducción que tendremos que hacer para un análisis genético del cuerpo y de la recuperación de nuestra *facticidad*. (Cf. Arias, Benito, *op. cit.*). Aquí es importante decir que la recuperación de una forma de entender la intencionalidad no suprime la otra, es decir, Merleau-Ponty no suprime ni el concepto ni el juicio, sino que lo recupera en un mundo perceptivo. Merleau-Ponty abre la intencionalidad a una serie de significaciones nunca acabadas.

individuo, ligado a la idea de temporalidad del cuerpo, que anticipa el mundo como en la *síntesis transitiva*.

Tercero, se ha insistido ya que Merleau-Ponty no quiere rechazar el empirismo y el intelectualismo descritos anteriormente, lo que busca es ponerlos sobre la base de la percepción y asumir a ésta como la fuente sobre la cual se construye el conocimiento y cualquier forma de expresión del mundo. Es decir, el primado de la percepción es llamado así porque es génesis de todos los niveles de expresión (gesto, palabra, poesía, pintura, etc.) que de forma progresiva se van instalando (sedimentando) en la cultura y de las que se va perdiendo los recuerdos de su origen.

En resumen, en Husserl aparece un presentimiento sobre el individuo desde su temporalidad y su corporalidad halladas en la percepción, pero el autor lo plantea –según el francés– simplemente como una etapa. Merleau-Ponty –por su parte– sugiere que lo perceptivo, específicamente, el cuerpo es el suelo de nuestra existencia en el mundo y que la experiencia de lo pre-reflexivo nos abre a la individualidad. Con el aporte de Merleau-Ponty, partimos pues de un análisis del primado de la percepción, y desde ahí comprenderemos la génesis del individuo humano como un cuerpo percipiente y percibido, el cual irá encontrando su sentido en el mundo desde su propia intencionalidad. En otras palabras, partiremos desde lo que Merleau-Ponty ha llamado el “impensado” de Husserl, para analizar el cuerpo propio como el individuo que se lanza al mundo como un proyecto y en cada uno de sus movimientos instituye el mundo. En este estadio veremos cómo lo intersubjetivo es anterior a lo individual.

En este sentido, la fenomenología tiene la tarea de comprender la *situación natural* de su propia reflexión, no desde un yo anónimo, sino desde un yo individual, personal: “(...) el centro de la filosofía no será ya una subjetividad trascendental autónoma, situada en todas partes, y en ninguna parte, se encontrará en principio perpetuo de reflexionar sobre sí misma. La reflexión no es verdaderamente reflexión más que si no se excede a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de

nuestra existencia”<sup>87</sup>. Merleau-Ponty habla de la fenomenología como una filosofía existencial, como una experiencia elucidada por el individuo que quiere asumir su propia facticidad. El *ego meditante*, como señala el autor en el Prólogo de la *Fenomenología de la Percepción*, me despoja de las cosas e incluso de mi cuerpo, y sin embargo, son una dimensión respecto de la cual no puedo dejar de situarme; entonces, reconozco un verdadero *Cogito* situado en el mundo, un *ser-al-mundo*<sup>88</sup>.

## 1.2. Cuerpo, *ser-al-mundo*

En el año 1931, Merleau-Ponty obtiene una beca para estudiar la psicología de la *Gestalt* (estructura), escuela alemana de principios del siglo XX, que busca comprender el comportamiento humano y animal de manera distinta a la psicología mecanicista. Recordemos que la psicología mecanicista se basa en el *principio de constancia*, es decir a cada estímulo corresponde un receptor dado y el estímulo, si está aplicado al receptor adecuado, provoca siempre una reacción constante. El cuerpo aparece aquí como un mosaico de reflejos, semejante a un teclado sobre el que actúan estímulos exteriores<sup>89</sup>. Los gestalistas criticarán la psicología mecanicista porque su trabajo estaba reducido a un laboratorio en el que se mide solamente la correspondencia entre los estímulos y el sistema nervioso y que concluye en pensar el comportamiento humano como un sistema de reflejos.

La relevancia del debate entre la Escuela de la *Gestalt* y el mecanicismo (psicología clásica) está centrado en la noción de *esquema corporal*, un conjunto de asociaciones cinestésicas, táctiles, visuales que respondían –según la psicología clásica- a determinados estímulos externos y que se desarrollaban progresivamente desde la infancia hasta la

---

<sup>87</sup> *FP*, p. 83.

<sup>88</sup> “El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo como la significación del mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como ‘ser del mundo’”. *FP*, p. 13

<sup>89</sup> La *Estructura del Comportamiento* (escrita en 1938 y publicada en 1942) es la “*petite thèse*” en la que Merleau-Ponty explora detenidamente el aporte de la Escuela de la *Gestalt* (entre ellos, Goldstein, Gelb, Koffka, Koehler) frente a la psicología mecanicista (Pieron, Pavlov, Sherington).

adultez. Los gestalistas ven en el *esquema corporal* más que un “centro de imágenes” y lo reinterpretan como *un diseño global del cuerpo*, una unidad espacial y temporal, una unidad sensorio motora del cuerpo que precede a la experiencia y precisa una respuesta. En otros términos, para la *Gestalt*, el cuerpo no es un conglomerado de órganos puestos en el espacio, sino una unidad indivisa que cuenta con un aparato sensorial (sistema aferente o extero-ceptivo) y un aparato motor (sistema eferente o propioceptivo) comunicados entre sí bajo un único interés de búsqueda: el equilibrio vital del cuerpo con el mundo. Ambos sistemas aferentes (que viene del exterior) y el eferente (que viene del interior) se comunican constantemente y en esa búsqueda de equilibrio producen una serie de movimientos corporales que dan respuesta a la tarea solicitada por el exterior.

“Los psicólogos dicen a menudo que el esquema corpóreo es *dinámico*. Reducido a un sentido preciso, este término quiere decir que mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las “sensaciones espaciales”, una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*”<sup>90</sup>

Merleau-Ponty utiliza la perspectiva de la *Gestalt*<sup>91</sup> entendiéndola como una primera reducción de lo “objetivo” en el cuerpo, pero la reinterpreta en función de una redefinición de la consciencia: si pensamos el cuerpo *orientado* a una *situación* específica, tenemos una estructura global *-cuerpo propio* dirigido al mundo- en la que el movimiento (resultante de esta búsqueda de equilibrio) realiza la tarea que solicita el exterior. El movimiento del cuerpo transforma el medio sensible en un mundo orientado y éste solicita de nosotros siempre una respuesta. Como explica Merleau-Ponty, el *esquema corporal* expresa que el cuerpo *est au monde*<sup>92</sup>, adapta sus movimientos permanentemente y provisionalmente, pues

---

<sup>90</sup> FP, p. 116. Cf. EC, p.75.

<sup>91</sup> No obstante, Merleau-Ponty critica la incoherencia de los *gestalistas* porque habiendo estos reconocido la estructura organismo-medio en sus observaciones de los comportamientos terminan viendo a esta como una propiedad del mundo *en sí*. El autor cree que la *Gestalt* no reconoce la importancia de un análisis de percepción en la relación vital del cuerpo con el mundo (el estado naciente).

<sup>92</sup> La traducción al castellano en la Fenomenología de “ser en el mundo” o “ser del mundo” hace perder de vista el sentido que Merleau-Ponty quiere darle al “ser-al-mundo” (cuerpo orientado al mundo). Hemos preferido traducir siempre ser-al-mundo para explicar correctamente lo que Merleau-Ponty quiere decir sobre la existencia. En todos los casos, puede comprobarse que la edición francesa pone “*être au monde*” donde la edición española traduce equivocadamente “ser en el mundo”. FP, francés p. 231, español p.118. Ser-al-mundo tampoco puede comprenderse por lo que Heidegger quiere decir con *In der Welt sein*, como lo asume Sartre.

en la medida que la sollicitación de lo exterior cambia, se establecen nuevos movimientos, nuevas adaptaciones.

En ese sentido, un análisis de la percepción dejaría de lado la dicotomía científica del sujeto-objeto y nos hace comprender la génesis perceptiva basada en la *Fundierung*, el *motivante* y el *motivado*: “A medida que se realiza el fenómeno motivado, aparece su relación interna con el fenómeno motivante, y en lugar de solamente suceder al mismo, lo explicita y lo hace comprender, de modo que parece haber preexistido a su propio motivo”<sup>93</sup>.

En efecto, lo que la *Gestalt* nos ayuda a reconocer es que la ciencia ha perdido la perspectiva de la percepción, en la cual se halla una estructura cuerpo propio-mundo. En la percepción no se describe la institución del mundo como lo hace la ciencia desde una lógica causal; en la percepción el cuerpo propio explicita (da sentido) al mundo a sollicitación de éste. En la percepción, los movimientos del cuerpo propio se invisten de una significación perceptiva, el cuerpo anticipa el mundo en su propio movimiento (*intencionalidad*). Para el francés, los estímulos son parte de una «situación creada» por la intencionalidad, en función de su proyecto. No hay *partes extra partes*, hay una implicación del interior en el exterior, una situación hecha por el cuerpo como de una totalidad.

“El cuerpo es vehículo del *ser-al-mundo*, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos”<sup>94</sup>.

Ahora bien, la tarea del cuerpo en movimiento se compone (u organiza) de diferentes maneras. El esquema corporal (*sistema de equivalentes*<sup>95</sup>) se estructura de modo distinto y

---

En el caso de Merleau-Ponty hay un énfasis en la capacidad de proyectar e institucionalizar el mundo como individuo.

<sup>93</sup> *FP*, p. 71. La noción de *Fundierung* es una expresión que Merleau-Ponty toma de Husserl para describir la relación motivante y motivado, no explicación (causa y efecto), sino de explicitación (el motivado explicita al motivante y no deja de depender de él). *Fundierung* será retomado en el tercer capítulo para afirmar cómo el motivo (invitación de lo sensible) supone el motivado (fuerza instituyente). Esto está ligado al surgimiento de un mundo natural y a la producción de un mundo cultural instituido. Lo que supone la relación entre productividad humana y temporalidad que el autor toma del sentido de producción de Marx.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 97.

de acuerdo a cada situación. No obstante, la búsqueda del equilibrio entre lo externo y lo interno será diferente para cada especie animal. Merleau-Ponty reproduce en la *Structure du Comportement* el esquema de la *Gestalt* según la situación del sistema examinado. Así por ejemplo, una gota de aceite simplemente se adaptará a las fuerzas externas donde ha sido puesta (responde tan solo de manera física).

Por su parte, el animal tiene una respuesta que además de física es biológica, ya que plantea su problema vital y proyecta las normas que su especie le comunica frente al medio<sup>96</sup>. El famoso ejemplo del escarabajo pelotero que pierde una pata y es capaz de continuar con su marcha, explica como el animal es capaz de presentar un nuevo movimiento ante su actual situación: reorganiza el funcionamiento de un órgano si es necesario, bajo la solicitud del espacio exterior (si está en un terreno desigual andará de una manera y de otra en un terreno liso donde el cuerpo necesita otra forma de organizar las patas, para un mejor apoyo)<sup>97</sup>. Pero esta organización del cuerpo no solo depende de cada medio, sino de cada organismo animal, pues según su *a priori espacial*, que varía de acuerdo a cada especie. Un animal no puede existir en un medio específico si no encuentra un cierto número de agentes (físicos o químicos), los cuales son elegidos por el propio organismo. Citando a Goldstein, Merleau-Ponty explica cómo el medio se recorta en el mundo, según el organismo, éste sólo puede existir si se encuentra en un *medio* adecuado<sup>98</sup>. Pero existe una caracterización de mayor complejidad.

---

<sup>95</sup> Hay que dar cuenta de esta expresión que supone que los sentidos no funcionan cada uno en una función definida para siempre sino que se combinan de manera diferente en cada percepción, la combinación B sería el equivalente de la combinación A, para lo que busca el cuerpo. El *sistema de equivalentes* está relacionada a las distintas formas individuales que tenemos de instituir, expresar o simbolizar el mundo.

<sup>96</sup> Cf. FP, p. 97.

<sup>97</sup> EC, p. 64. Este sencillo ejemplo representa que no hay un dispositivo automático en las especies ante el medio externo, sino una búsqueda de equilibrio con este medio, en el conjunto del sistema orgánico. El lactante que quiere llevarse algo a la boca, no mira su mano sino el objeto; tampoco su mano busca la boca para succionar el objeto; lo que quiere decir que los movimientos provocan el proceso de orientación, capaces de procurar resultados, a esto se refiere Merleau-Ponty con el estado de equilibrio. Para profundizar en el tema de la función simbólica y su diferenciación entre humanos y animales, Cf. Sareta, Danilo: "Position et critique de la fonction symbolique dans le premiers travaux de Merleau-Ponty", en: *Chiasmi International*, No. 13 (2011), pp. 459-479.

<sup>98</sup> EC, p.31.

“Si estas observaciones son fundadas, ha de ser posible y es necesario clasificar los comportamientos no ya, como frecuentemente se ha hecho, en comportamientos elementales y complejos, sino según esté en ellos la estructura sumida en el contenido o, por el contrario, emerja para llegar a ser, en el límite, el tema propio de la actividad. Podrían distinguirse desde el punto de vista, “formas sincréticas”, “formas amovibles” y “formas simbólicas”. Estas tres categorías no corresponde a tres grupos de animales: no hay especie de animal cuyo comportamiento no supera *nunca* el nivel sincrético o no descienda *nunca* por debajo de las formas simbólicas. Sin embargo, los animales se dejan repartir sobre esta escala según el tipo de comportamiento que les es más familiar. Asimismo, sobre todo a propósito de las “formas amovibles”, hablaremos de las reacciones al espacio y al tiempo. Es claro, sin embargo, que un movimiento instintivo, ligado a una situación sincrética, está adaptado a los caracteres espaciales del objeto instintivo y comporta un ritmo temporal. Las dimensiones fundamentales de espacio y de tiempo vuelven a encontrarse, si se quiere, en los tres niveles que acabamos de distinguir. Pero no conservan en ellos mismos el sentido. Para convertirse en los medios definidos que la experiencia humana encuentra en ellos, el espacio y el tiempo exigen actividad simbólica”<sup>99</sup>.

Para el autor, la mayoría de los animales tiene un comportamiento ligado a las formas amovibles, o biológicas, puesto que tienen privilegiado un *a priori espacial* por encima de lo temporal y, por ende presentan un *Umwelt* (situación) más estrecho. El humano por su parte, tiene desarrollado un comportamiento ligado a una correspondencia entre lo espacial y lo temporal, con énfasis en este último, y por tanto, su comportamiento está dotado de una caracterización simbólica. Esta es la diferencia entre los simios desarrollados y los niños. Merleau-Ponty cita el ejemplo de las cajas, estudio de Kofka, para diferenciar cómo en el animal hay un *a priori* de la especie pero en el humano hay una opción personal que lo hace escapar a su generalidad natural y presentarse como individuo. El ejemplo reza así: si se colocan ante un niño ocho cajas parecidas, con una cierta distancia unas de otras y se introduce un trozo de chocolate (un chocolate en la primera caja, otro en la segunda, otro en la tercera y sucesivamente), el niño examinará la primera caja y hallará “la sorpresa”, pero prontamente, entre la tercera o cuarta caja, el niño habrá aprendido a buscar el chocolate, porque ha sido capaz de sintetizar los resultados de sus primeras experiencias (con las cajas). Los monos inferiores a los que Kofka sometió a la misma prueba fracasaron: ellos repetían la misma operación en cada caja, hacían la misma acción monótona con cada una,

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 153.

no había en ellos progreso, no hay una acción individual que organice y brinde una respuesta directa a los estímulos<sup>100</sup>, el primate está entrampado en su situación concreta. Otro ejemplo relevante es situar a un niño y a un mono con inteligencia superior ante una experiencia dolorosa: a diferencia del mono, el niño que se quema con el fuego, inmediatamente deja de probar con él. El comportamiento del niño revela lo aprendido en la protección de su mano; la experiencia anterior actúa como reflexógena de la experiencia actual, el organismo asegura un aprendizaje general de lo vivido<sup>101</sup>.

Debe quedar claro pues que el animal está ligado a su situación (*Umwelt*), no posee la capacidad de dirigirse o proyectarse al mundo: la situación del animal es su espacio geográfico. El humano, por su parte, está dirigido al *Welt* (mundo), lo anticipa, se proyecta en él como en el horizonte. Es decir, a diferencia de los otros animales, superamos la generalidad natural (la relación que el cuerpo tiene con el mundo natural) en el movimiento de intencionalidad del cuerpo propio<sup>102</sup>. Esta función de individualización es lo que Merleau-Ponty llama proyecto motor (o motriz), en la que el organismo pone en sinergia sus partes bajo el impulso de la tarea que hace surgir lo sensible y lo convierte en un espacio virtual (simbólico, posible, orientado). Sólo por su capacidad “virtual”, el cuerpo puede transformar lo sensible en un mundo de cosas que se corresponden entre sí, puede *hacer existir* un mundo simbólico o expresivo, un mundo cultural sobre el fondo del mundo natural, que se puede ejemplificar en nuestras distintas maneras de tomar el teléfono, de escribir, de caminar, etc.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 146-147. Como se verá en el segundo capítulo, el sistema humano se diferencia del sistema biológico por el hecho de no ser un *a priori* instintivo. El humano tiene la capacidad inagotable de poner en forma su medio. Merleau-Ponty pone también a ciertos enfermos en la problemática de no superar esa situación concreta (el enfermo del miembro fantasma, la ceguera psíquica, los enfermos de apraxia, etc.). A esto nos referiremos con los *grados de virtualidad* en la expresión. El mayor grado de virtualidad será justamente la creación de la palabra, que siempre es compartida en un medio dado (palabra instituida e instituyente). La palabra es por excelencia el mayor grado de individuación.

<sup>102</sup> Veremos en el tercer capítulo que así como superamos la generalidad natural superamos también la generalidad social retomando lo instituido en la cultura y renovándolo, instituyendo nuestras expresiones del mundo. El individuo muestra su particularidad en esta oscilación de la generalidad natural y la generalidad social.

“Cuando decimos que un animal *existe*, que posee, tiene, un mundo, o que pertenece”; *es de (est à)* un mundo, no queremos decir que tenga una percepción o conciencia objetiva del mismo. La situación que desencadena las operaciones instintivas no es por entero articulada y determinada, no se tiene posesión de su sentido total, como suficientemente lo prueban los errores y la ceguera del instinto. Sólo ofrece una significación práctica, sólo invita a un reconocimiento corpóreo, se vive como situación «abierta», e invoca los movimientos del animal como las primeras notas de la melodía invocan cierto modo de resolución, sin que éste sea conocido por sí mismo, y es precisamente esto lo que permite que los miembros se *sustituyan* unos a otros, *el que sean equivalentes* ante la evidencia de la tarea.»<sup>103</sup>

¿Qué es el *ser-al mundo*? Es por nuestra intencionalidad que vivimos dirigidos al mundo. El individuo va y viene entre el anonimato de la percepción de la generalidad natural y el anonimato de la generalidad social. El cuerpo propio, como *ser al mundo*, está entre estas generalidades, teniendo como proyecto hacerse individuo, distinguirse. Merleau-Ponty habla del *ser-al-mundo* como una dimensión pre-personal (impersonal), que se elabora en medio del comportamiento que institucionalizamos en cada uno de nuestros actos de expresión. Somos *ser-al-mundo* porque nuestro comportamiento está insaciablemente direccionado hacia el mundo natural para transformarlo en un mundo cultural: es al mundo al que pertenece mi organismo de manera anónima, es el mundo que se da por sentado, y hacia el que todo el tiempo estoy proyectando mis estructuras corporales (las organizaciones de mi organismo hechas en cada movimiento). Pertenezco a un mundo *en general* y anónimo y me distingo de él para instituir algo en un mundo cultural del que también termino diferenciándome con mi expresión individual<sup>104</sup>. Con la noción de *ser-al-mundo* podemos hablar de una filosofía de la existencia, pre-objetiva, vivida, que unifica lo psíquico, lo biológico y lo cultural. Dice Merleau-Ponty, el mundo “es el anclaje del

---

<sup>103</sup> *FP*, p. 97.

<sup>104</sup> Posteriormente se profundizará en la temporalidad, pero para comprender cómo el *ser-al-mundo* es idéntico al movimiento del cuerpo hacia el mundo, o mejor dicho, es el “suelo” sobre el cual se “establece” los distintos niveles que se tienen de recoger el mundo, sugerimos *FP*, p. 103: “Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; así supera la dispersión de los instantes, está en posición de dar su sentido a la existencia personal incluso este pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario. En esta mediada, incluso los reflejos tienen un sentido y el estilo de cada individuo es todavía visible en ellos, al igual que las palpaciones del corazón de dejan sentir hasta la periferia del cuerpo. Pero este poder pertenece, justamente, a todos los presentes antiguos lo mismo que al nuevo presente”.

cuerpo”, la “evidencia antepredicativa”<sup>105</sup>, el “sentido latente de la experiencia”<sup>106</sup>. De este modo, el cuerpo forma un sistema con el mundo, los otros y las cosas, una sola estructura que, en tanto pre-objetiva, es vivida por el organismo. El *ser al mundo* o la noción de existencia se comprende así como punto arquimédico de la percepción y la puesta en forma de lo sensible en el mundo, como el sistema que sostiene toda forma de percibir, expresar y conocer:

“El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema”<sup>107</sup>.

Entonces, a través de mi relación orgánica con el mundo, hago existir las cosas. Pero esa relación se hace *por* mi cuerpo (sistema cuerpo propio-mundo-cosas) y fundamentalmente por medio de sus movimientos. En otras palabras, el cuerpo propio está siempre orientado<sup>108</sup>, mantiene así una perspectiva de las cosas, la misma que varía en cada uno de sus movimientos. Merleau-Ponty dice que es nuestro movimiento lo que atraviesa al mundo y lo que determina nuestra apertura a la vida, y todo ello se reconoce gracias a que sabemos que hay un cuerpo que *hace existir* los objetos. Por ello, para Merleau-Ponty, la percepción no puede limitarse a una relación de dación del objeto al sujeto ni viceversa. Desde un análisis fenomenológico del cuerpo, éste aparece anclado en el mundo y situado en un espacio determinado, lo que sugiere que la relación cuerpo-objeto tiene como soporte el

<sup>105</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>108</sup> “Si, estando de pie, tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no viene determinada discursivamente por el ángulo que esta forma con mi antebrazo, mi antebrazo con mi brazo, mi brazo con mi tronco, mi tronco con el suelo. Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y adicionar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde el principio”. *FP*, p. 117. Así también, vemos este análisis del autor para el comportamiento infantil: el lactante que tiene un lápiz en la mano se lo coloca continuamente en la boca y cada vez se lo aparta en direcciones distintas. En cada uno de los momentos, la posición de su brazo regula sin aprendizaje la dirección y la amplitud de su movimiento. Lo que explica perfectamente como la parte sensorial y motora no trabajan de maneras independientes sino en asociación. *Cf. EC*, p. 68. Como explica Merleau-Ponty en otros pasajes (*Cfr. FP*, p. 118), es imposible no encontrarle sentido a palabras como “sobre”, “debajo de” “al lado de”, ellas mismas evocan buscar el sentido en nuestra propia experiencia, la noción del espacio inteligible es siempre derivada del espacio orientado.

mundo vivido y se impulsa en él para, a diferencia de cualquier otro animal, significar la experiencia perceptiva.

“El comportamiento animal apunta a un contexto (*Umwelt*) animal y a unos centros de resistencia (*Widerstand*). Cuando uno quiere someterlo a unos estímulos naturales desprovistos de significación concreta, se provocan neurosis. El comportamiento humano se abre a un mundo (*Welt*) y a un objeto (*Gegenstand*) más allá de los utensilios que se construye puede incluso tratar al propio cuerpo como un objeto. La vida humana se define por este poder que tiene de negarse en el pensamiento objetivo, y este poder le viene de su apego primordial al mismo mundo. La vida humana «comprende» no solamente tal medio definido, sino una infinidad de medios posibles, y se comprende a sí misma, porque está arrojada a un mundo natural”<sup>109</sup>.

En resumen, lo que diferencia el cuerpo humano del cuerpo del animal es su capacidad de adherencia al medio sensible por la tarea de no hundirse en él, como sí lo hace el animal. Hay una distancia propia del cuerpo humano que Merleau-Ponty llama algunas veces el *no ser*, que se introduce en la manera misma de recoger lo sensible y que es aquella de lo que hemos venido explicando por *esquema corpóreo*. Entre el cuerpo y lo sensible, el *esquema* es la capacidad de recombinar sin tregua sus partes (sistema sensitivo y sistema motor) en la tarea. Ésta responde a la intención de lo sensible, todavía difusa, para darle una respuesta que, por un lado expresa la intencionalidad del individuo humano y por otro lado, metamorfosea esta invitación de lo sensible en un mundo orientado. La intencionalidad del cuerpo es una búsqueda constante de “equilibrio” entre el proyecto del cuerpo como existencia, trascendencia, y la motivación de lo sensible. Ahora veremos cómo esta noción de ser individuos dirigidos al mundo está ligada a la visión perceptiva del niño en relación con su madre. De cierta forma, podría pensarse que en los estudios de Merleau-Ponty el niño y la madre comparten el mundo natural y él se orienta a ella para distinguirse como individuo, podríamos pensar que así que la madre es el “mundo” para el niño y por lo tanto, el fundamento de la individualidad.

---

<sup>109</sup> FP, p. 377.

### 1.3. *Ser-al-mundo* como el medio amniótico (la madre y el hijo)

“Es por ser una visión pre-objetiva que el ser-en-el-mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de la *res extensa*, como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona y que podrá realizar la unión de lo psíquico y lo fisiológico”<sup>110</sup>.

Para profundizar en la idea de *ser-al-mundo*, recordemos lo que se ha analizado en la introducción. Se ha dicho que, en la tradición cartesiana, la conciencia es esencialmente una actividad de síntesis universal, que prescinde de la participación del otro, puesto que busca elevarnos con el pensamiento hacia una conciencia universal. Así, el otro es simplemente una proyección de “aquello que uno sabe de sí mismo”<sup>111</sup>. En respuesta a ello, el método empirista ha abordado, desde la teoría de la causalidad, una idea del yo reducido a una serie de estados de conciencia que la naturaleza pone en mí: es solo a través de esta experiencia que conozco el mundo; el otro es “otra” serie psicológica inaccesible, inconcebible porque no es “mi” experiencia<sup>112</sup>.

Sobre ambas tradiciones del conocimiento, Merleau-Ponty hace notar un mismo problema: existe una escisión entre la expresión y la intersubjetividad. Ninguna de las dos posturas está considerando la vinculación entre la expresión y el otro, que se revela a través de la corporalidad descubierta en la *reducción fenomenológica*. Lo que notamos en el *primado de la percepción* es que el medio en el cual nos comunicamos es ya afectivo. Es decir, toda expresión supone la presencia de un sistema yo-otro, si se entiende que el cuerpo está moviéndose por la temporalidad que lo atraviesa como cuerpo en relación.

Pongamos un ejemplo, la psicología clásica ha trabajado intensamente el nivel de condicionamiento social de un individuo y su influencia en sus funciones cognitivas e intelectuales. Pero más allá de mirar estos niveles, el punto de partida ha sido siempre –dice Merleau-Ponty- pensar la experiencia del otro en un sistema de cuatro términos: (1) yo (2)

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>111</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Cours de la Sorbonne 1949-1952, Paris: Verdier, 2001, p.6. [Se abreviará P&P].

<sup>112</sup> *P&P*, p. 539.

la imagen interoceptiva del cuerpo (cinestesia) (3) el cuerpo visual (el cuerpo de otro que veo); y (4) el psiquismo de otro<sup>113</sup>. Esta visión del sistema implica una correspondencia entre la imagen visual del otro y la imagen del cuerpo propio. Dicha noción clásica del psiquismo empobrece la comprensión compleja del conocimiento como *puesta en forma*. Un ejemplo propuesto por el fenomenólogo explica el “error” en el que se entrapa la psicología que estamos describiendo: el bebé imita la sonrisa de su madre y sin embargo a los pocos meses de nacido no tiene una imagen suya sonriendo, lo que supondría que “mi psiquismo” no es una serie de estados de consciencia, sino:

“Ma conscience est d’abord tournée vers le monde, tournée vers les choses, elle est avant tout rapport au monde. La conscience d’autrui, elle aussi, est avant tout, une certaine manière de se comporter à l’égard du monde. C’est alors dans sa conduite, dans la manière dont autrui traite le monde que je vais pouvoir le trouver”<sup>114</sup>.

Para entender esta idea, mostraremos a continuación la postura del fenomenólogo del por qué el estado perceptivo es intersubjetivo ya desde nuestro nacimiento. La tesis que defenderá Merleau-Ponty, es que a través del cuerpo nos aprehendemos como un organismo situado en un medio. El niño, que es su cuerpo, supera una simple caracterización fisicoquímica porque puede anticipar, lo que significa una relación prematura con su medio, que es de orden afectivo<sup>115</sup>. En otras palabras, el niño es desde su nacimiento un ser-al-mundo que vive y conoce desde su experiencia primordial, pero este conocimiento, este lenguaje estará motivado por la presencia del otro, la madre. Ya en la *Structure du comportement*, Merleau Ponty ha elaborado reflexiones sobre la forma de conocer en el niño y ha criticado fuertemente a la psicología racionalista y empirista que creían ver en el infante un “*adulto en miniatura*”, una “conciencia inacabada” e imperfecta.

---

<sup>113</sup> Merleau-Ponty, “Les relations avec autrui chez l’enfant” (1951), pp.147-229, en: *Parcours I*, Paris: Verdier, 1997, p. 173.

<sup>114</sup> “Mi conciencia está desde el inicio dirigida al mundo, dirigida a las cosas, ella es ante todo relación al mundo. La conciencia de otro; ella también, es ante todo, una cierta manera de comportarse respecto al mundo. Es entonces en su conducta, en la manera en la que otro trata al mundo que yo voy a poder encontrar al mundo”. Merleau-Ponty, “Les relations avec autrui chez l’enfant”, *op. cit.*, p. 176.

<sup>115</sup> *P&P*, p. 173.

Para Merleau-Ponty, el niño posee un equilibrio distinto, una organización que se teje en el medio que habita y donde forma su *esquema corporal*<sup>116</sup>. Lo que se explica a través del organismo del niño es la actividad de una adaptación global de su cuerpo a las sollicitaciones de su medio, haciendo de ellos una situación vivida. La reacción de su cuerpo no es, entonces, la colección de respuestas dispersas de sus “receptores”, considerados aisladamente, a cada uno de los estímulos de la experiencia, como lo concebía el empirismo ni tampoco una representación del mundo hecho por su conciencia. La experiencia del mundo es aquella que se vive en la relación directa con su entorno, que inicialmente es otro-yo.

Para corroborar esto, recurriremos al curso que Merleau-Ponty dio en la Soborna entre los años 1949-1952 y que ha sido publicado con el título *Pédagogie et philosophie de l'enfant* (2001)<sup>117</sup>. Es importante decir que este libro recoge simplemente las notas del autor, no sistematizadas ni editadas por él. Se sabe únicamente que sus notas fueron agrupadas en un texto editado por él en 1951 y que aparentemente quiso publicar en una revista de psicología francesa, este texto se encuentra en *Parcours I*<sup>118</sup>. En ambos trabajos, Merleau-Ponty debate con la psicología clásica, el empirismo, el psicoanálisis y la *Gestalt Theorie* sobre la forma de entender el desarrollo infantil.

Para analizar la noción de *ser-al-mundo*, es importante situar al lector en la experiencia estudiada por el psicoanálisis y la psicología del apego en general: “el rostro de la madre”. Éste será el ejemplo paradigmático del fenomenólogo porque muestra claramente la relación simbiótica madre-hijo, que no necesariamente comparten el significado de las palabras, ni de las cosas para saber que están compartiendo una vivencia del mundo<sup>119</sup>. La relación niño-madre muestra la capa silenciosa de “conocimiento” o, mejor dicho, el fondo a partir del cual construimos nuestras relaciones con los otros y las cosas. Merleau-Ponty,

---

<sup>116</sup> EC, *op. cit.*, p.171.

<sup>117</sup> Véase referencia P&P

<sup>118</sup> Cf. Merleau-Ponty, “Les relations avec autrui chez l'enfant”, *op. cit.*

<sup>119</sup> EC, *op. cit.*, p. 238.

apoyado en los trabajos de Guillaume<sup>120</sup>, nos explica que durante las primeras semanas el bebé sonríe, no solamente para manifestar su satisfacción, sino también para responder a las sonrisas del medio (las de la madre), lo que supone una relación con otro, que aparece en su contexto, con la *intención* de lograr los mismos objetivos (sonreír) que la madre<sup>121</sup>. En ese sentido, desde el nacimiento existe ya una capacidad de relacionarnos con el exterior que no cesa de crecer durante las primeras semanas de la vida, y que es motivada por el lenguaje y el otro<sup>122</sup>.

“La présence du langage de l’adulte excite l’enfant de manière générale : dès son réveil, l’enfant entend parler ; la plupart du temps, le langage s’adresse directement à lui, et cette sensation acoustique provoque l’excitation de ses membres d’abord, des organes phonatoires (assimilables rapidement aux membres) ensuite. En somme, l’enfant reçoit de l’entourage la « direction » du « langage » (...) Il est, en effet, impossible de nier une certaine spontanéité, mais c’est la relation avec l’entourage qui aiguille l’enfant vers le langage : c’est un développement vers un but défini par l’extérieur, et non préétabli dans l’organisme”<sup>123</sup>.

Durante el primer periodo de vida, el niño está formando su *esquema corporal*, esto quiere decir que el sistema corporal está trabajando sobre su propio comportamiento invitado por el comportamiento del otro<sup>124</sup>. El niño en primera instancia conoce el mundo a través del otro, su percepción del otro es bastante precoz porque es este otro que aparece como su mundo: el recién nacido está direccionado al otro.

Parecerá extraño aquí que introduzcamos una referencia a Winnicott. Sin embargo, no nos parece inoportuno visto que Merleau-Ponty y Winnicott han estado muy atentos a la

<sup>120</sup> Paul Guillaume (1878-1962) es uno de los representantes más importantes de la teoría de la *Gestalt*. Entre sus obras: *L’imitation chez l’enfant* (1925), *La formation des habitudes* (1936), *La psychologie de la forme* (1937), *La psychologie animale* (1940), *La psychologie de l’enfant en 1938-1939* (1941), *La psychologie des singes* (1942). Paul Guillaume fue jurado en la defensa de la tesis *Estructura del Comportamiento*.

<sup>121</sup> *P&P*, p. 16.

<sup>122</sup> *Ídem*.

<sup>123</sup> “La presencia del lenguaje del adulto excita al niño de manera general: desde su despertar, el niño entiende hablar; la mayor parte del tiempo, el lenguaje se dirige directamente a él, y esta sensación acústica provoca la excitación de sus miembros de inicio, los órganos fonatorios (asimilables rápidamente a los otros miembros). En suma, el niño recibe del entorno la ‘dirección’ del ‘lenguaje’. (...) En efecto, es imposible negar una cierta espontaneidad, pero es la relación con el entorno que hace apuntar al niño hacia el lenguaje: esto es un desarrollo hacia un objetivo definido por el exterior y no preestablecido en el organismo”. *Ibid.*, p. 17.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 131.

significación de la primera infancia (bajo dos perspectivas evidentemente diferentes) y en este interés compartido han estudiado especialmente a Melanie Klein<sup>125</sup>. En ese sentido, las observaciones *sobre* “el rostro de la madre” de Winnicott podría ejemplificar lo que queremos decir con *ser-al-mundo* en la primera infancia.

“Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de la mère? Généralement, ce qu’il voit, c’est lui-même. En d’autres termes, la mère regarde le bébé et *ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu’il voit*”<sup>126</sup>.

No hay que entender con ello que el rostro de la madre es un espejo para el lactante, él no se refleja en ella; se establece en él un proceso perceptivo complejo que Winnicott llama “de doble dirección”, en el cual hay un enriquecimiento de sí mismo alternado con el descubrimiento de significados del mundo o de las cosas vistas por la madre. Lo que desarrolla el cuerpo del niño es una “apercepción” de la percepción materna. Esto quiere decir que el niño asume el rostro de la madre como un estímulo conectado a su movimiento anterior (haber llorado, reído, etc.) y como un estímulo al que él debe responder con un nuevo movimiento: la madre le da al niño una respuesta sobre él mismo y él toma este gesto como estímulo de su acción. El niño está dirigido al rostro de la madre para “saber” sobre aquello que pasa en él. El rostro de la madre significa para el niño el medio de comportamiento a través del cual accede al mundo, lo “conoce”. Pero el comportamiento de la madre no solo reúne signos meramente sensibles: el gesto de la madre es ya la expresión de un orden bajo el impulso de una intencionalidad operante que explicita en movimientos una emoción y una afectividad que envuelven el cuerpo del niño.

“La significación humana se da antes de los pretendidos signos sensibles. Un rostro es un centro de expresión humana, la envoltura transparente de las actitudes y de los deseos de otro, el lugar de aparición, el punto de apoyo apenas material de una

<sup>125</sup> El parentesco ha sido subrayado por el psicoanalista francés Jean Bernard Pontalis en el número especial de *Temps Moderns*, dedicado a Merleau-Ponty, después de su muerte.

<sup>126</sup> “¿Qué ve el bebé cuando gira su mirada hacia el rostro de la madre? Generalmente, se ve a sí mismo. En otros términos, la madre mira al bebé y *eso que su rostro expresa está en relación directa con eso que él ve*”. Winnicott, R.W., *Jeu et réalité. L’espace potentiel*, Trad. Claudi Monod y J.B. Pontalis, Paris: Gallimard, 1975, p. 155. El autor explica que los bebés buscan cualquier medio a través del cual les pueda reflejar alguna cosa de ellos mismos, los bebés ciegos, por ejemplo, explorarán otras sensaciones. Bebés maltratados buscarán encontrar en las variaciones del rostro de la madre algún gesto, para prevenir el humor que ella tiene posiblemente.

multitud de intenciones. De aquí que nos parezca imposible tratar como una cosa a un rostro o a un cuerpo incluso muerto. Son entidades sagradas, no “datos de la vista”<sup>127</sup>.

Entonces, el niño no puede limitarse a su propia vida para acceder al mundo, tiene – necesariamente- que identificarse con el rostro de la madre<sup>128</sup>. Por ello, se puede decir que el *esquema corporal* se forma a través de un rol de identificación, donde gráficamente podría decirse que la madre y el niño son un todo absoluto, un magma, una etapa “amniótica” que será primordial para otras formas de relacionarnos con el mundo. En este proceso el yo y el otro son entidades que el lactante no disociará sino posteriormente.

“Perception d’un *comportement* en autrui, perception du corps propre par un *schéma corporel* global sont deux aspects d’une seule organisation qui réalise l’identification du moi et d’autrui”<sup>129</sup>.

Para Merleau-Ponty el sistema yo-cuerpo-mundo puede entenderse en la fase que Henry Wallon<sup>130</sup> ha llamado *precomunicación*. Según este autor, a la edad entre 0 y 6 meses no hay individuo frente a otro individuo, sino una “colectividad anónima”, “una vida de muchos sin diferenciación” “un yo latente que ignora su diferencia absoluta”<sup>131</sup>.

“Le moi primordial étant virtuel ou latent, l’égocentrisme n’est pas du tout, comme le mot pourrait le faire croire, l’attitude d’un moi que se saisit lui-même expressément, c’est plutôt l’attitude du moi qui s’ignore, et vit aussi bien dans les autres qu’en lui-même, -mais qui, les ignorant aussi dans leur séparation n’est en vérité pas plus consciente d’eux que de lui-même”<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> EC, p. 235.

<sup>128</sup> P&P, p. 318.

<sup>129</sup> “Percepción de un comportamiento en otro, percepción del cuerpo propio por un *esquema* corporal global son dos aspectos de una sola organización que realiza la identificación del yo y del otro”. P&P, p. 35.

<sup>130</sup> Henri Wallon (1879-1962) psicólogo del Colegio de Francia y Director del Instituto de Investigaciones Psicobiológicas del Niño en París. Tanto para Merleau-Ponty como para Sartre (y otros filósofos de su generación) su obra es una referencia obligada. El pensamiento de Wallon sobre psicología, filosofía y educación estuvo siempre en debate con el pensamiento de Piaget. Entre sus obras más importantes: *La psicología del niño, desde el nacimiento a los 7 años* (1939), *Los orígenes del carácter en el niño* (1941), *Del acto al pensamiento* (1942), *Los orígenes del pensamiento en el niño* (1947), *La evolución psicológica del niño* (1948), *Psicología y Materialismo dialéctico* (1951).

<sup>131</sup> Merleau-Ponty, “Les relations avec autrui chez l’enfant”, *op. cit.*, p. 179.

<sup>132</sup> “El yo virtual, en tanto que virtual o latente, el egocentrismo no es como la palabra podría hacerlo creer, la actitud de un yo que se sabe a sí mismo expresamente es más bien la actitud de un yo que se ignora, y vive

¿Qué supone esto para la percepción y, por ende, para el conocimiento? Merleau-Ponty señala que el niño adquiere conciencia del cuerpo propio en relación a las vivencias con el cuerpo de otro: tener conciencia de un cuerpo propio y saber que el cuerpo del otro está animado por un psiquismo forman un solo sistema que también es llamado por el autor *encarnación*<sup>133</sup>. En otros términos, el sistema yo-otro se construye en la temporalidad que atraviesa a los dos individuos y que son ahora un todo absoluto. Se habla aquí de temporalidad porque para Merleau-Ponty al interior de cada una de las fases de desarrollo infantil se anticipa la siguiente y esta nueva fase animará las reestructuraciones posteriores, lo que supone una noción de *puesta en forma* sumamente dinámica, tal como lo se describe con la *síntesis transitiva*, como lo veremos en el siguiente subcapítulo.

Lo importante ahora es entender cómo tanto la experiencia de la madre como la del niño están buscando encontrar un equilibrio en sus percepciones, que implica asegurar las variaciones, los movimientos, los afectos, las expresiones requeridas por el otro de manera incesante. Niño y madre están unidos en este proceso de equilibrio (percepción del otro satisfactoria) y desequilibrio (percepción del otro imprecisa).

Esta apertura al mundo dada por el *esquema corporal* rechaza la noción de percepción como sensaciones dadas y pone la “constitución” del cuerpo propio como parte de un proyecto global y, al mismo tiempo, individual, esto es lo que demuestra el comportamiento del niño: él es capaz, desde su nacimiento, de dirigirse al mundo (su madre) y responder a ella con sus movimientos corporales, en búsqueda de un equilibrio con ella<sup>134</sup>. Merleau-Ponty se apoya nuevamente en los teóricos de la *Gestalt* y otros

---

tanto en los otros como en sí mismo, pero que, ignorándolos también en su separación no es en verdad más consciente de ellos que de sí mismo”. *Ibid.*, p. 180.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>134</sup> “En effet, dès sa naissance, l’enfant qui aura des préjugés a été façonné par son milieu et, par contre, soumis à un certain exercice de l’autorité parentale. Par conséquent, à aucun moment, vous ne pouvez saisir à l’état pur sa manière de percevoir tout à fait indépendamment du conditionnement social qui s’exerce sur lui. Inversement, vous ne pouvez jamais dire que la manière dont l’enfant met en forme son milieu social soit sans rapport avec les dispositions héréditaires ou constitutionnelles de son système nerveux. C’est lui, tout de même, qui met en forme son entourage. Il y a chez l’enfant comme une sorte d’élasticité qui fait qu’il réagit

psicólogos como Wallon, Guillaume, para plantear su idea del sistema yo-otro-mundo. Lo que se tiene en la psicología anterior es una relación que se realiza “de a dos”<sup>135</sup> (de aparejamiento alienación: yo transfiero mis intenciones en el cuerpo del otro y así lo percibo); pero si estudiamos la psicogénesis del niño, como lo han hecho los gestalistas, descubrimos que el niño se ignora a sí mismo y al otro en tanto que diferentes: el niño y el otro son un todo único, el otro en el sistema yo-mundo aparece como un tercer elemento “visagra” del mismo mundo (estamos en él) pero en el desarrollo nos vamos diferenciando de él, al mismo tiempo que vamos formando nuestra individualidad, esto lo veremos más adelante. Sobre la génesis de la individualidad podemos decirlo sintéticamente: nuestra génesis como individuos no es propiamente, según Merleau-Ponty, “individual”, de “uno solo”, “de un solo cuerpo”, porque iniciamos nuestra vida psicofísica en relación al otro, lo que supone que la individualidad tiene un nacimiento intersubjetivo.

#### 1.4. Esquema corporal y síntesis transitiva

Hemos venido hablando del concepto de *esquema corporal* y la distinción del individuo humano como *ser-al-mundo*. En este subcapítulo profundizaremos más en él y en su relación con el concepto de *síntesis transitiva*, para explicar la importancia de la temporalidad en la organización del *esquema corporal*. En breve, debe entenderse por *esquema corporal* la interacción ordenada de nuestro sistema sensitivo como de nuestro

---

quelquefois aux influences de son entourage, en trouvant pour les problèmes posés par son entourage des solutions qui lui son propres. Si bien que les caractéristiques internes du sujet interviennent toujours dans la manière dont il a établi ses rapports avec le dehors. Ce n'est jamais du dehors simplement qu'il est façonnée, c'est lui même qui prend position à l'égard des conditions extérieures”. Merleau-Ponty, “Les relations avec autrui chez l'enfant”, *op. cit.*, p. 163. “En efecto, desde su nacimiento el niño que tendría prejuicios ha sido moldeado por su entorno y, al contrario, sometido a un cierto ejercicio de la autoridad parental. En consecuencia, en ningún momento podemos saber el estado puro, la manera de percibir alrededor del hecho, independientemente del condicionamiento social que se ejerce sobre él. Contrariamente, nunca podemos saber que la manera en la cual el niño pone en forma su medio social sea sin relación a las disposiciones hereditarias o constitucionales de un sistema nervioso. Éles después de todo el que pone en forma su medio. Hay en el niño como una suerte de elasticidad que hace que él reaccione a las influencias de su entorno, encontrando a los problemas de su medio, soluciones que le son propias. Si bien las características internas de del sujeto intervienen siempre en la manera en la cual él establece sus relaciones con el exterior. Nunca es simplemente de la parte exterior que él está formado, es él mismo que toma posición en contra de las condiciones externas”.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 178.

sistema motor, que transforma el estímulo en movimiento en función de una cierta imagen total, *de mi cuerpo y de su situación en el mundo*<sup>136</sup>. La organización adoptada por el cuerpo quiere realizar una tarea, ésta *pone en forma* el mundo en función de ella. La *puesta en forma del mundo* no pasa por el intelecto sino por el movimiento<sup>137</sup>: se crea el movimiento para responder al estímulo en función del proyecto del cuerpo. El cuerpo está estimulado (invitado) por el mundo desde su misma adhesión a él y responde a esta invitación en función de lo que quiere realizar (en él); es pues esta movilización la que orienta el uso de los sentidos y de las dimensiones motoras, de manera flexible, sobre la situación del cuerpo. Una combinación puede servir en una situación, otra combinación en otra situación, como lo hemos explicado anteriormente, con el *sistema de equivalentes*. Esto nos permite comprender por qué en la propuesta de Merleau-Ponty no hay funciones rígidas de los sentidos y dispositivos motores que determinan su uso, sino que éstos pueden combinarse por la misma tarea de diferentes maneras. Esto es lo que quiere decir Merleau-Ponty con “equivalencia”.

Hay que describir aquí dos operaciones importantes del cuerpo propio. La primera se refiere a la noción dialéctica de *movimiento concreto* o centrípeto y *movimiento abstracto* o centrífugo<sup>138</sup> realizada por el cuerpo. Relaciónese al movimiento concreto el *Umwelt*. En el caso del enfermo de ceguera psíquica o de los cerebelosos, estos solo pueden realizar movimientos concretos, porque no tienen un fondo intencional suficientemente rico como para despegar del presente inmediato<sup>139</sup>. Los enfermos mencionados no son capaces de completar figuras, de realizar y continuar secuencias, de intervenir libremente en una

---

<sup>136</sup> En el ejemplo: “Si estoy sentado ante mi mesa y quiero coger el teléfono, el movimiento de la mano hacia el objeto, la erección del tronco, la contracción de los músculos de las piernas se envuelven unos a otros; quiero cierto resultado y las tareas se reparten por sí mismas entre los segmentos interesados, las combinaciones posibles, viniendo dadas de antemano como equivalentes: puedo quedarme recostado en el sillón a condición de extender un poco más el brazo o inclinarme hacia delante, o incluso levantarme un poco, todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común”. *FP*, p. 166. Debe tomarse en cuenta que estamos hablando de una definición de esquema corporal ya dada por Merleau-Ponty y ya no la propuesta por la *Gestalt*, como un simple resultado de asociaciones y organizaciones de lo intersensorial y lo sensomotor. Merleau-Ponty quiere mostrar que la propuesta inicial de la *Gestalt* ayuda a revelar una toma de consciencia global de nuestra postura en el mundo.

<sup>137</sup> *FP*, p. 161 y ss., 250 y ss.

<sup>138</sup> Desde la *EC*, Merleau-Ponty recurre a los estudios de Gelb y Goldstein sobre caso del enfermo Schneider, caso paradigmático para explicar tanto el esquema corporal como la temporalidad.

<sup>139</sup> *Cf. EC*.

discusión, se quedan en lo actual de su experiencia (*Greifen*). Los “normales”, por el contrario, son capaces de superar el movimiento concreto en un movimiento abstracto, es decir, hacen surgir un mundo que no es aquello de un ser pleno (*Zeigen*). El movimiento abstracto, en ese sentido, produce un espacio virtual humano. Así pues, en el caso de enfermos como Schneider la función simbólica está apoyada sobre los contenidos particulares (visuales, táctiles, motores, etc.), en el normal desborda estos contenidos<sup>140</sup>, lo que significa que el movimiento abstracto alberga la función de proyección, como se indica en la cita:

“Esta función de «proyección» o de «evocación» (en el sentido en que el médium evoca y hace aparecer a un ausente) es también lo que posibilita el movimiento abstracto: para poseer mi cuerpo fuera de toda tarea urgente, para disponer de él a mi fantasía, para describir en el aire un movimiento solamente definido por una consigna verbal o por unas necesidades morales, es preciso asimismo que invierta la relación natural del cuerpo y de la circunstancia inmediata y que una productividad humana se abra camino a través de la espesura del ser”<sup>141</sup>.

Para Merleau-Ponty, la función simbólica es la institución de las cosas en sus correspondencias mutuas, es la *puesta en forma* de las cosas en mi propia experiencia corporal. Sin embargo, como señala el fenomenólogo, lo que se suele entender en psicología clásica por este término empobrece su significado, porque reduce la función simbólica a una mera función representativa donde el contenido se reduce a la “imagen” y la experiencia vivida se comprende como una mera causa del juicio<sup>142</sup>. Una noción de función simbólica tal como la entienden los psicólogos clásicos olvida la temporalidad y la intencionalidad en la que está inmersa.

<sup>140</sup> “Cuando pienso, no puede decirse, pues, que me sitúo de nuevo en el sujeto eterno que nunca dejé de ser, pues el verdadero sujeto del pensamiento es aquel que efectúa la conversión la reanudación (sic) actual, y es él quien comunica su vida al fantasma intemporal. Debemos, pues, comprender cómo el pensamiento temporal se anuda (sic) a sí mismo y realiza su propia síntesis”. *FP*, p. 146 y 147.

<sup>141</sup> *FP*, p.129.

<sup>142</sup> Respecto a esta interpretación para el desarrollo infantil, debe quedar en claro que Merleau-Ponty está discutiendo principalmente con Piaget (1896-1980), quien aún mantiene la disociación mente-cuerpo: el niño elabora operaciones mentales de recuerdos, imágenes, asociaciones, sin considerar las emociones o las afectividades vinculantes a estas experiencias. Recuérdese que Piaget pone la etapa “operacional” como superior a todas y, así, las operaciones sensorio-motoras quedan reducidas a aquellas. Cf. Piaget, J., *El juicio y el razonamiento en el niño*. México D.F.: Guadalupe, 1972.

Según el fenomenólogo, la temporalidad que atraviesa el cuerpo suscita su relación orgánica con el mundo. Esta temporalidad se da en una manifestación del cuerpo bajo la forma de lo que Merleau-Ponty llama la “síntesis transitiva”. La síntesis transitiva inspira el movimiento de recolección de lo sensible, nos coloca en un presente abierto, en el que están, al mismo tiempo, el pasado y el futuro. Para explicar la síntesis transitiva, debemos entender que en la percepción el cuerpo realiza un *sinnúmero* de movimientos, una multiplicidad encadenada de síntesis que recoge en ella los movimientos anteriores. La síntesis que hace nuestro cuerpo, porque está volcada al futuro, transforma todo lo pasado. La síntesis del movimiento es siempre inacabada e insatisfecha, está anclada en la propia temporalidad del cuerpo. El autor pone un ejemplo:

“Si ando por una playa hacia un barco embarrancado, y si su chimenea o su arboladura se confunden con el bosque que bordea la duna, habrá un momento en que estos detalles se unirán vivamente con el barco soldándose a él mismo. A medida que me acercaba no percibí aquellas semejanzas o proximidades que acabarían reuniendo en un diseño continuo la superestructura del barco. Sólo experimenté que el aspecto del objeto iba a cambiar, que algo acechaba en esta tensión, como en las nubes acecha la tormenta. De pronto el espectáculo se reorganiza dando satisfacción a mi imprecisa espera. Luego, como justificación del cambio reconozco la semejanza y la contigüidad de lo que llamo los estímulos –o sea, los fenómenos más determinados, obtenidos a corta distancia, y de los que yo compongo el mundo “verdadero” “¿cómo no vi que estos elementos leñosos formaban cuerpo con el barco? Y sin embargo eran de un mismo color, se ajustaban muy bien a su superestructura”. Pero estas razones de bien percibir no estaban dadas como razones antes de la percepción correcta. La unidad del objeto se funda en el presentimiento de un orden al acecho que, de pronto, dará respuesta a unos interrogantes sólo latentes en el paisaje, resuelve un problema que solamente estaba planteado bajo la forma de vaga inquietud, organiza unos elementos que no pertenecían hasta entonces al mismo universo”<sup>143</sup>.

El ejemplo ilustra cómo el *esquema corporal* se configura en un movimiento incansable: la organización del cuerpo varía conforme el tiempo transcurre, lo que quiere decir que el cuerpo también es inacabado. Merleau-Ponty nos presenta una relación con el mundo radicalmente variante: movimiento del cuerpo, del mundo, de lo que se dice de esta relación. La síntesis transitiva es el paso de un presente a otro, está impulsada por la

---

<sup>143</sup> FP, p. 39.

anticipación del mundo que empieza desde la primera percepción y se inscribe en esta anticipación. Incorporar en este análisis esta visión de la temporalidad nos aclara que lo producido por el *esquema corporal* no “representa” el mundo, no lo objetiva, sino que lo *pone en forma* de tal manera que sus partes “simbolizan”, remiten unas otras. Es así que simbolizamos la oferta de lo sensible y lo instituimos en el mundo, dándole nuestro propio *estilo*.

¿Qué significaría, entonces, la síntesis del tiempo para Merleau-Ponty? Hemos dicho que la *síntesis transitiva* es un término husserliano<sup>144</sup>, que retoma el francés para explicarnos nuestra relación con las cosas: el conocimiento supone siempre una *síntesis transitiva*, da su consistencia al presente vivo, que recapitula sus vivencias y las abre al futuro: “Una vez más, la “síntesis” del tiempo es una síntesis de transición, es el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarla que vivir esta vida, no hay lugar del tiempo, es el tiempo el que se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo”<sup>145</sup>.

Podríamos decir que la *tarea* será quien funde este *estilo*, pues es ella quien se sitúa en el tiempo: en su actualidad, retoma el pasado propone el futuro. Como dice Merleau-Ponty la *tarea* encarna nuestra temporalidad, pues es la acción actual del cuerpo que retoma lo sensible para vivir su proyecto. La *tarea* tiene como función establecer en el tiempo nuestro estilo de comportamiento ante la multiplicidad de situaciones que se nos presentan. El *esquema corporal* regula este estilo, le va dando continuidad en su variabilidad permanente. Se infiere entonces que la relación *être-au-monde* es simbolizar el mundo desde mi ejercicio perceptivo que está moldeado por nuestra temporalidad. La encantadora imagen de la *femme qui passe*, ejemplifica la formación del *estilo*:

“Una mujer que pasa no es al principio para mí un contorno corporal, un maniquí coloreado, un espectáculo, es una expresión individual, sentimental, sexual, es una cierta manera de ser carne dada por entero al andar o incluso en el mero choque del

<sup>144</sup> Podría decirse aquí que Merleau-Ponty retoma de Husserl la idea del tiempo, como aquello que retoma lo sensible y lo transforma. Pero, como explica Haour, Merleau-Ponty plantea su diferencia con el maestro alemán poniendo la temporalidad en el cuerpo fenomenal. Haour, *Op Cit.*, pp.106-109.

<sup>145</sup> *FP*, p. 431.

tación sobre el suelo, de la misma manera que la tensión del arco está presente en cada fibra de la madera, una variación del andar, del mirar, del tocar, del hablar que yo tengo en mí porque soy cuerpo. Si además soy pintor, lo que pasará al lienzo no será solamente un valor vital o sensual, no habrá sólo en el cuadro *una mujer* o *una mujer desgraciada*, o *una modista*, habrá el emblema de una manera de morar en el mundo, de tratarlo, de interpretarlo por el rostro como por el vestido, por la agilidad del gesto como por la inercia del cuerpo, en resumen, de una cierta relación con el ser”.<sup>146</sup>

Con ello Merleau-Ponty quiere decir que, en la medida que yo no estoy fuera del espacio y el tiempo, sino que lo habito, me abro a los horizontes indeterminados del mundo, mi cuerpo motriz va realizando síntesis perceptivas, las mismas que siempre están por vivir en este equilibrio-desequilibrio con el mundo, para ampliar el horizonte de significación. Merleau-Ponty explica que el cuerpo es un sistema “abierto a una infinidad de posiciones equivalente en otras orientaciones”<sup>147</sup> y es en la consagración de mi motricidad (habitud) que voy adquiriendo una significación o virtualización de las cosas en mi relación con el mundo<sup>148</sup>. Habituarse al mundo, explica el autor, es un “saber” que no es conocimiento en el sentido racionalista del término, sino es el esfuerzo corpóreo por darnos una “familiaridad” con las cosas del mundo. El estilo es, en este sentido, la fisionomía de mi movimiento, en otras palabras, el modo particular de mis movimientos que adquieren significación, a partir del cual le doy sentido al mundo. El autor habla del “estilo” en la respuesta motriz y del cuerpo como “nuestro anclaje en un mundo” a partir del cual instituimos nuestro estilo<sup>149</sup>.

Así, el esquema corporal hace brotar un mundo percibido y abre desde aquí el camino de la expresión, transformando el mundo sensible en expresión, primero en un gesto (movimiento) y luego, en movimientos más complejos, abstractos o simbólicos (palabras).

<sup>146</sup> *Lenguaje indirecto y las voces del silencio*, op. cit., p. 65.

<sup>147</sup> *FP*, p. 159.

<sup>148</sup> La *Fenomenología* está llena de ejemplos de habitud: el ciego que puede asimilar el bastón como parte de su comportamiento corporal y prever las irregularidad de la calle, la mujer con un gran sombrero que puede sin un cálculo racional “medir” sus movimientos para que su sombrero no se tope con el umbral de la puerta, el hombre que lleva su carro y pasa por estrechas barreras simplemente con movimientos al volante, el niño que se lleva objetos a la boca, la mecanógrafa con su máquina de escribir, el organista con su instrumento musical, etc. *FP*, pp. 159-164. “Habituar a un sombrero, a un coche, a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-al-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos”. *FP*, p. 161.

<sup>149</sup> *Cf. FP*, p.162 y 163.

Mi cuerpo reconoce este gesto como un estímulo que significa el mundo del otro, pero ese gesto, que también se sedimenta, podrá expresarse de otra manera, por ejemplo, como pintura, poesía, música, baile, etc.

Así también, el cuerpo, a través de esquema corporal, no solo transforma lo sensible en medio de comportamiento, sino además hace posible la comunicación con los otros. Entonces, se puede concluir que, gracias a la noción de *esquema corporal*, no solamente tenemos una nueva forma de interpretación del cuerpo, sino con ella la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. Así, el cuerpo aparece como la actualización de la expresión en tanto fenómeno. Este valor expresivo fundará para Merleau-Ponty la unidad antipredicativa del mundo percibido, y por ella la expresión verbal. El cuerpo es entonces “el instrumento general de mi comprensión”<sup>150</sup>; lo que supone una perspectiva particular de expresión (estilo).

Podemos reconocer ya ciertas características de la idea de individuo de Merleau-Ponty. Primero, sitúa al sujeto en un mundo pre-reflexivo; es en y desde este mundo que el sujeto hace sus propias síntesis, entendidas estas como movimientos del cuerpo que se suceden en una temporalidad vivida por el cuerpo propio. Segundo, el reconocimiento de lo pre-reflexivo no nos hace individuos aislados, sino que nos abre a él desde nuestra temporalidad hecha en cada movimiento como respuesta a cada *situación*, nos hace formar parte de mundo y nos instala en una relación permanente de proyección llamada *ser-al-mundo*, que nace en una relación intersubjetiva.

### 1.5. El cuerpo propio en el niño y la imagen del espejo

El *esquema corporal* podría ser mejor comprendido en el desarrollo de la primera infancia si explicamos cómo el niño conoce su *cuerpo propio*. El artículo *Les relations avec autrui chez l'enfant* (1951)<sup>151</sup> contempla diferentes problemáticas en la percepción del niño, pero me centraré en una crucial que no ha terminado de ser elucidada en el sistema cuerpo-

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>151</sup> Cf. Merleau-Ponty, “*Les relations avec autrui chez l'enfant*”, *op. cit.*

mundo: la visión del niño sobre su propio cuerpo. Nos queda claro que cuando hablamos de percepción en Merleau-Ponty, no solamente vemos fenómenos exteriores, sino la *puesta en forma* de nuestra experiencia, lo que nos remite a un análisis de la organización o estructuración de la experiencia y del esquema corporal. Como veremos ahora, solo con la ayuda del espejo (o de su reflejo) y meses después del nacimiento, el niño irá percibiendo y adquiriendo su imagen visual, explicaremos cómo la relación del cuerpo se entiende en una especie de dialéctica de la percepción entre el cuerpo sentido de su padre o madre y el cuerpo visto del mismo niño, entre su cuerpo y su reflejo. Esto quiere decir que a través del cuerpo del otro que se revela “frente a él”, él aparece como “insular”<sup>152</sup>, lo cual supondrá una visión del cuerpo propio ya no “amniótica”, sino la iniciación de un proceso de separación, el mismo que nunca será definitivo.

Siguiendo a Wallon<sup>153</sup>, Merleau-Ponty dice que durante el primer trimestre el cuerpo empieza como interoceptivo o visceroceptivo<sup>154</sup>. En efecto, prevalecen en el recién nacido las sensaciones kinestésicas que se dan en nuestro cuerpo (presión, resistencia del cuerpo, rotación, posición). En el recién nacido hay aún una insuficiencia de la exteroceptividad, por ejemplo, no hay todavía una regulación muscular en los ojos (porque faltan desarrollarse para los estímulos visuales); aunque dice Wallon que lo exteroceptivo está mejor desarrollado en otros órganos y sentidos<sup>155</sup>. Por ello, la percepción del otro en su inicio no es una percepción ante un todo visual sino sentida. Se conocen de actitudes diferentes del niño cuando es tomado en brazos por su padre, su madre o su niñera (Guillaume<sup>156</sup>) como distintas respuestas de balbuceos frente a la persona con la que se encuentra, pero aún estas percepciones son “lacunarias”.

Solamente, la “soldadura” entre lo interoceptivo y exteroceptivo se producirá recién entre los 3 y 6 meses de edad. Podemos decir entonces que la “conciencia” del propio cuerpo es

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>153</sup> Referencia a la obra de Wallon, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris: PUF, 1949.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>155</sup> Merleau-Ponty cita a Stern quien señala que esta etapa el cuerpo es un cuerpo “bucal”. Para Wallon el cuerpo es un cuerpo respiratorio/olfativo; de ahí la importancia con el seno materno.

<sup>156</sup> Referencias a las obras de Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, Paris: PUF, 1969 y *La formation des habitudes chez l'enfant*. Paris: PUF, 1973.

desde el principio “frágil y vaga”, ella se irá integrando poco a poco y el esquema se irá precisando y afinando con el tiempo. Así pues, luego de los seis meses de edad, vemos al niño en una etapa que Wallon llama “sociabilidad incontinente” y que está relacionada con el juego del espejo (o el reflejo visual). Wallon dice que la percepción del cuerpo propio en nuestro reflejo solo la podemos encontrar en los humanos<sup>157</sup>; pero esta percepción solo puede ser adquirida a través del reconocimiento del cuerpo del otro. En los primeros meses el niño ha explorado su propio cuerpo “por partes”: su mano, sus dedos, el pie, la boca. Hasta ahora no sabe de su propia fisionomía y solo lo comprenderá reconociendo la forma del cuerpo del otro. Lo mismo hace el bebé cuando el adulto lo carga, lo examina “por partes” y esta relación visual y táctil es lo que permitirá que conozca su propio cuerpo.

Luego de los seis meses, frente a un espejo, lo que hace primero el niño es reconocer el cuerpo de su padre en el espejo. Así por ejemplo, el padre que sostiene al niño se pone delante del espejo, el padre le habla al niño frente a su imagen reflejada y éste le sonríe, se sorprende y se extraña: ve que la voz viene de otra dirección que la del espejo, la voz viene “cerca” de él. Entonces “comprende” que es su padre quien también está frente a él<sup>158</sup>. Merleau-Ponty explica que lo que sucede no podría llamarse una “conquista intelectual” del niño en tanto que él no está reconociendo la imagen del padre como una proyección del espacio donde él siente cargado por aquel. La idea de que “es un reflejo” será un poco posterior<sup>159</sup>, pero aquí ha habido una gran conquista perceptiva: el niño ha adquirido rápidamente la distinción entre la imagen especular del otro y la del cuerpo real del otro, aunque vagamente. Pero, aún no hace esta distinción concerniente a su cuerpo propio. Wallon constata que el niño se sorprende al mirar su propia imagen en el espejo recién a los 8 meses de edad, pero con una reacción adaptada, ya adquirida o sedimentada, el niño se habitúa rápidamente a su propia imagen. ¿Qué ha sucedido?

---

<sup>157</sup> Hemos visto anteriormente la diferencia entre animales y niños cómo estos no presentan ninguna especie de atención a la imagen del espejo. (Según Preyer: el pájaro se complementa con la imagen del espejo cree que es otro: una hembra; el perro presenta reacciones de miedo, el mono (Köhler) asegurándose que no hay nada detrás del espejo (otro), trata al espejo como un objeto extraño y lo rechaza). El animal no presenta la conducta caracterizada del símbolo de la imagen exterior como tal; no tiene la capacidad de simbolizar como si la tiene el niño. *Ibid.*, pp.188-189.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>159</sup> En un primer instante, el niño ve a un padre real y el “fantasma” del padre. Solo cuando retorna a mirar al padre reconoce la relación entre la imagen visual (del padre) y el padre que lo sostiene.

“L’enfant dispose de deux expériences visuelles de son père, celle qu’il obtient en le regardant et celle du miroir. En ce qui concerne à son propre corps, l’image du miroir est la seule donnée visuelle complète. Il peut bien regarder ses mains, ses pieds, mais non l’ensemble de son corps. Il s’agit donc pour lui de comprendre que cette image visuelle de son corps qu’il voit là-bas, dans le miroir, ce n’est pas lui, puisqu’il n’est pas dans le miroir, qu’il est la ou il se sent, et deuxièmement, il lui faut comprendre que, n’étant pas localisé là-bas, dans le miroir, étant localisé là où il se sent par l’intéroceptivité, il est néanmoins visible pour un témoin extérieur, *en ce point même où il se sent*, sous l’aspect visuel que lui offre le miroir. Bref, il lui faut déplacer l’image du miroir, la renvoyer du lieu apparent, virtuel, qu’elle occupe au fond du miroir, jusque sur lui, qu’il l’identifie à distance avec son corps intéroceptif”<sup>160</sup>.

Merleau-Ponty explica que para Wallon el niño comienza a ver su imagen como un doble verdadero de su cuerpo, puesto que él se sabe en su cuerpo intéroceptivo, pero también sabe que hay un “otro” igual en el espejo, la “imagen” propiamente dicha tiene un espacio (espacio adherente a la imagen)<sup>161</sup>. Wallon explica que poco a poco a través del desarrollo intelectual de nuestra cultura iremos reduciendo la espacialidad de la imagen a una imagen ideal que, según Guillaume, se logra al año o año y medio de vida<sup>162</sup>. En otras palabras, iremos aprendiendo a tratar la espacialidad de la imagen como una apariencia, como símbolo que reenvía a nosotros los objetos reflejados del lugar en el que estamos. La adquisición del espejo nos remite pues a la idea de la habitud con las cosas, tal como Merleau-Ponty describe la organización del cuerpo según los gestaltistas: los niños pasan

<sup>160</sup> “El niño dispone de dos experiencias visuales de su padre, aquella que obtiene mirándolo y aquella del espejo. En lo que concierne al cuerpo propio, la imagen del espejo es el único dato visual completo. Él bien puede mirarse sus manos sus pies, pero no el conjunto de su cuerpo. Se trata entonces de comprender que esta imagen visual de su cuerpo que el ve allá, en el espejo, no es él, porque él no está en el espejo, él está donde él se siente, y segundo, hay que comprender que no estando localizado allá en el espejo, está localizado donde él se siente por la intéroceptividad; y sin embargo visible por un testigo exterior, *en este punto mismo donde él se siente*, bajo el aspecto visual que le ofrece el espejo. En resumen, se debe desplazar la imagen del espejo y reenviarla de lugar aparente, virtual, que ella ocupa al fondo del espejo hasta sobre él, que él identifica a distancia con su cuerpo intéroceptivo”. *Ibid.*, p. 193. El niño se descubre visto por otro y sabe que él no está más “soldado” a la madre, el espejo es otro que me ve, “yo soy visible” quiere decir para el niño que mi madre me ve y también los otros. Aquí hay una extensión de la intercorporeidad.

<sup>161</sup> Merleau-Ponty explica que los indígenas también reaccionan inicialmente del mismo modo que el niño frente al espejo. *Ibid.*, p. 194.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.194. El juego especular no finaliza en la comprensión de la imagen, se hace y rehace todo el tiempo. Wallon explica que el juego del espejo para el niño implicará luego el desarrollo de la representación, del manejo de otros objetos y se reiniciará con la aparición de su sombra. La adquisición de la imagen es lenta, está sujeta a recaídas, inclusive en el adulto (reconocimiento de su imagen en fotos, en pinturas) y nunca es un simple modelo. Cf. *Ibid.*, p. 199.

por una serie de “ejercicios” hasta asumir la espacialidad ideal del espejo como tal. Por ejemplo, “practican” ver su imagen con distintas muecas, señalan a su madre en el espejo para decir dónde “espacialmente” se encuentra, se visten de maneras distintas para mirarse en el espejo, es decir, juegan con el espejo y éste se convierte en un elemento de diversión y entretenimiento que les permite diferenciar su relación con el espacio.

Sin embargo, Merleau-Ponty, a diferencia de Wallon y Guillaume, cree que la adquisición de la imagen especular supondrá otros aprendizajes para que sea verdaderamente habitual al niño: un niño mayor de 3 años pasa la mano por detrás del espejo, como los chimpancés. ¿Acaso ha habido en él un retroceso? ¿Cree que hay otro-yo detrás del instrumento? El niño quiere comprender el objeto porque él no ha comprendido plenamente la existencia del reflejo: “L’enfant se plaît à jouer devant lui une sorte de féerie à laquelle il se prend encore, quoique ce ne soit plus ‘pour de bon’”<sup>163</sup>. Lo que sucede aquí es que Wallon y Guillaume están pensando el aprendizaje como racional, cognitivo, mientras que Merleau-Ponty lo está poniendo en la experiencia perceptiva del cuerpo propio, en la re-organización incesante del *esquema corporal* que busca dar respuesta a la sollicitación de lo sensible. Dicho de manera distinta, para Merleau-Ponty, Wallon y Guillaume pretenden ver la imagen especular en el desarrollo infantil como el proceso para obtener el “espíritu adulto”: la imagen como un simple reflejo. Esta visión, cree el fenomenólogo, es analítica, reflexiva porque ella supone que la imagen es solamente “apariencia” en un mundo visible. Hay otra visión sobre la imagen y es la que vive el niño (y también el adulto común y corriente, que no pasa por la reflexión). Aquí la imagen es “aquella cosa que solicita la duda”; “ella es misteriosamente habitada por mí, ella es alguna cosa de mí”<sup>164</sup>. En ese sentido, Merleau-Ponty se niega a reducir la imagen al concepto como un resultado en general, es importante para él poner la imagen en relación a las otras experiencias de reflejos que van adquiriendo y mostrando nuestra constitución corporal en las diferentes facetas de nuestra vida (el juego de la sombra a los tres o cuatro años, las fotografías de adulto, etc.)

---

<sup>163</sup> “El niño goza de jugar delante de él una suerte de encanto en el que todavía él se toma, aunque este no sea para siempre”. *Ibid.*, p. 197.

<sup>164</sup> *Ídem.*

“L’image d’une façon singulière incarne, fait apparaître celui qui est représenté sur elle, comme on fait apparaître les esprits dans une table, même l’adulte hésitera à marcher sur une image, sur une photographie, ou, s’il le fait y mettra une intention agressive. Non seulement donc l’acquisition de la conscience de la image lente, est sujete à rechutes, mais, même chez l’adulte, l’image n’est jamais simple reflet du modèle, elle est sa « quasi-présence”<sup>165</sup>

Por lo tanto, no puede entenderse que el conocimiento de nuestra propia imagen corporal sea inmediatamente asumido en la infancia como un paso en el desarrollo físico y mental. No es posible hacer una reducción intelectual de la percepción de la imagen visual. Para Merleau-Ponty, la comprensión de la imagen en el infante se da poco a poco y es siempre ambigua: el niño se siente en el cuerpo del otro como se siente en su imagen, hay pues una identificación global del niño con su imagen visual así como una identificación global con el cuerpo del otro. En otros términos, hay una relación de transitivismo y ambigüedad que nunca cesa de existir en la percepción.

“Si l’enfant n’a pas encore avant six mois une notion visuelle de son propre corps, (c’est-à-dire une notion qui enferme son corps en un certain point de l’espace visible) à plus forte raison, pendant cette même période, ne saurait-il limiter à soi sa propre vie. Il ne peut, tant qu’il n’a pas cette conscience visuelle de son corps, séparer ce qu’il vit de ce que vivent les autres et de ce qu’il les voit vivre. De là le phénomène du « transitivisme », c’est-à-dire l’absence d’une cloison entre moi et autrui, qui fonde la sociabilité syncrétique”<sup>166</sup>.

Por lo tanto, lo que se observa al inicio de la vida es que el cuerpo propio del niño se siente en el cuerpo del otro como se siente en su imagen visual. El sistema que se establece en el niño, y que nos ayuda a comprender la imagen especular es el siguiente: mi cuerpo visual-cuerpo interoceptivo-otro. Nuevamente la formación del esquema corporal tendrá su

<sup>165</sup> “La imagen de una manera singular encarna, hace aparecer aquello que es representado sobre ella, como se hace aparecer los espíritus en un cuadro, incluso el adulto duda caminar sobre una imagen, sobre una fotografía, o si lo hace habrá una intención agresiva. Entonces, no solamente la adquisición de la conciencia de una imagen lenta está sujeta a recaídas, sino incluso, en el adulto, la imagen nunca es el simple reflejo de un modelo, ella es una presencia virtual”. *Ibid.*, p. 198.

<sup>166</sup> “Si el niño no tiene todavía antes de los seis meses una noción visual de su propio cuerpo (es decir una noción que encierra su cuerpo en un cierto punto del espacio visible) a mayor razón, durante este mismo periodo, no sabría limitarse a sí su propia vida. Él no puede, en tanto que no tiene consciencia visual de su cuerpo propio, separar lo que vive de lo que viven los otros y de lo que les ve vivir. Por el fenómeno del transitivismo, es decir, la ausencia de un muro entre yo y otro, se funda la sociabilidad sincrética”. *Ibid.*, p. 201.

nacimiento en la sollicitación del cuerpo de otro que me invita a la experiencia perceptiva; estas primeras percepciones no diferencian el yo del otro, el niño tiene fe en la unidad del mundo que es ahora otro-yo. Su imagen como propia y singular será una tarea larga y prolongada a lo largo de la vida, pero nunca acabada de asumir.

Nuestro autor analiza también la imagen en relación al psicoanálisis, puesto que desde esta perspectiva se añade el componente afectivo que no se puede ver en los trabajos de Wallon o Guillaume. Citando a Lacan, Merleau-Ponty explica que el paso del yo interoceptivo a la imagen especular es el paso de una forma o un estado de personalidad a otro, porque aparece la contemplación del sí mismo (función narcisa) y sus efectos, lo que implica un nivel de percepción que va mucho más de la sensorialidad, de lo visual, de lo cognitivo, y que ofrece un desarrollo de la existencia, de la vida<sup>167</sup>. Lo que sucede en el niño al contemplar su imagen es un “saber” que se ve y también que “es visto” por los otros, lo que implica hablar no solamente de una imagen sino también de una función: la construcción de un super-yo visto por el otro.

“L’image spéculaire rend possible à la fois le développement que l’animalité ne connais pas et aussi une insécurité propre à l’enfant humain. Car il y a inévitablement conflit entre moi tel que je me sens et moi que je me vois, ou tels que les autres me voient. L’image spéculaire va être entre autres choses la première occasion pour l’agressivité envers autrui de se manifester. C’est pourquoi elle va être assumée par l’enfant à la fois dans la jubilation et dans le malaise. L’acquisition de l’image spéculaire intéresse donc, non seulement nos *rappports de connaissance*, mais aussi nos *rappports d’être* avec le monde, avec l’autrui”<sup>168</sup>.

Lo que nos explica Merleau-Ponty en su interpretación de Lacan es que nuestras funciones sensoriales se redefinen en relación a las estructuras que ellas mismas pueden aportar para

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 203. Merleau-Ponty hace referencia a Lacan: “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, en: *Revue française de Psychanalyse*, octubre-décembre, (1949).

<sup>168</sup> “La imagen del espejo hace posible a la vez el desarrollo que la animalidad no sabe y también una inseguridad propia del niño humano. Debido a que hay inevitablemente un conflicto entre yo como me siento y yo como me veo, o tal como los otros me ven. La imagen especular va a ser entre otras cosas la primera ocasión para que la agresividad se manifieste hacia otros. Esto se da porque ella va a ser asumida por el niño al mismo tiempo con un júbilo y malestar. La adquisición de la imagen especular no solo interesa por las *relaciones con el conocimiento*, sino también por nuestras relaciones *de ser con el mundo y con el otro*”. *Ibid.*, p. 204.

la existencia del individuo<sup>169</sup>. En ese sentido, a lo que nos invita el fenomenólogo es a pensar la adquisición de nuestra imagen no como un progreso, que sería la dinámica del conocimiento y del desarrollo infantil en términos de psicología clásica, sino como una incesante reestructuración de nuestra vida, de estar expuestos siempre a “las contingencias de la experiencia emocional”. Esto es precisamente lo que se experimenta como *esquema corporal*: no una constitución del cuerpo que va buscando “superar” los movimientos anteriores (no es de orden cognitivo), sino como una reestructuración incesante, un cuerpo intencional y al mismo tiempo inestable que produce sin cesar *sistemas de equivalentes* para buscar el equilibrio con el mundo. En el caso del niño enfrentado al juego del espejo, el sistema se estructura y reestructura constantemente y de modos distintos, identificando – por ejemplo- la imagen del padre en el espejo, luego la suya, luego viene un desequilibrio con su sombra, luego retoma lo anterior, luego se sabe, luego viene la crisis emocional de los tres años, etc., en fin, una cadena compleja de degradaciones, regresiones, que encuentran intermitentemente un estado de equilibrio en sus percepciones y que, aunque sean distintas en la edad adulta, afirma el autor, no estamos protegidos de las “recaídas” de la infancia.

En resumen, lo que nos muestra la imagen especular es que, más allá de mirar nuestra imagen, lo que estamos haciendo es poner en acto nuestra función simbólica humana que se teje como respuesta a los estímulos del medio, en nuestro caso, un entorno cultural ya simbólico (el padre, la madre, los otros). Esta proyección que hacemos en el medio dado no supone una ascendencia del cuerpo perceptivo e intersubjetivo a un sujeto cognoscente y solipsista. Al contrario, la percepción de nuestra imagen en el espejo nos coloca en la dinámica laboriosa del *esquema corporal* que está atravesado por la temporalidad. El *esquema* produce distintas percepciones y articula sus movimientos proponiendo a cada paso del tiempo un *sistema de equivalentes*, una tarea específica en respuesta a lo vivido. El trabajo de nuestro cuerpo nos dice pues que lo anterior está siempre latente en el presente y al mismo tiempo, como estamos dirigidos al futuro perceptivo, transformamos la percepción pasada. El niño vive desde su nacimiento esta experiencia, su etapa anmíótica

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 205.

no se “supera” en su desarrollo, se regresa a ella y se transforma y es en ese movimiento temporal que va construyendo su individualidad.

¿Qué relación encontramos entre el juego del espejo y el origen del individuo? La imagen especular nos muestra cómo, a través de la intencionalidad con la que el niño se dirige al mundo, su cuerpo *pone en forma* lo sensible en todas las maneras posibles siempre particulares, en la medida que va gestando hábitos y va formando un estilo de “verse” y “percibirse”. Los componentes de su cuerpo se combinan de manera distinta y de acuerdo al propio desarrollo de su percepción. El cuerpo del niño nos brinda pues un campo perceptivo que equivale a tener acceso o apertura a un medio de comportamiento que está a disposición de mi mirada (de mis sentidos en general) pero también me pone en una situación particular y limitada sobre el mundo percibido, en un horizonte de cosas vistas y de otras no vistas. En la medida en que mis movimientos no son completos, también están abiertos a buscar la armonía con el mundo. Veremos ahora como este trato primordial que hemos dado al cuerpo y que nos ha permitido descubrirnos primero, como una estructura individuo-mundo, específicamente, en relación al otro (que aparece como “el mundo”) y segundo, como cuerpo inacabado y en proyecto, va a ser el principio para toda expresión en el niño.

## CAPÍTULO 2

### INDIVIDUO Y EXPRESIÓN: EL NIÑO QUE HABLA

En el primer capítulo hemos visto cómo el método fenomenológico, propiciado por Husserl, advierte las abstracciones en las que caen las posturas científicas de la época y nos sitúa sobre una base pre-reflexiva en la que descubrimos el cuerpo como el centro que alberga nuestra génesis individual así como nuestras formas de conocimiento. Para Merleau-Ponty el método fenomenológico, que tiene como criterio la vuelta a nuestra experiencia antes de su interpretación objetivante, nos permite descubrir de manera personal nuestra intencionalidad fundada en el cuerpo como fuente de toda percepción individual. Esto es lo que sucede con el niño cuando mira y percibe su imagen. Lo mismo sucederá cuando se trata de adquirir un lenguaje.

Para analizar la adquisición del lenguaje en el niño, hemos dividido el capítulo en tres partes. En la primera estableceremos la relación entre el concepto de *esquema* corporal y expresión. Segundo, describiremos el distanciamiento que el niño hace de su mundo circundante (la madre) y en la que aparece la formación de *su* lenguaje. En la tercera parte explicaremos el aprendizaje lingüístico del niño y su realización como individuo, por interacción con el otro, que recoge todas las fases anteriores. Finalmente, analizaremos la relación entre gesto y palabra en el niño, así como entre el lenguaje instituido y el lenguaje instituyente. Con ello podemos comprender cómo, en el pensamiento de Merleau-Ponty existe una relación entre individuación y expresión que supone a un individuo “haciéndose” en un proceso de ida y vuelta con el otro, a través del mundo.

#### **2.1. Esquema corporal y expresión**

El *esquema corporal* es la estructura que marca una diferencia con relación al significado del concepto de intencionalidad e intersubjetividad. Lo que teníamos en las anteriores

tradiciones filosóficas era la idea de un otro con experiencias semejantes (*analogon*), es decir, un otro que se sabe como tal porque tiene anticipaciones idénticas a las mías, en tanto se establecía una analogía con mi propia experiencia<sup>170</sup>. Lo analizado fenomenológicamente en la vida del niño, en cambio, es que el comportamiento de éste y el de la madre tienen “parentesco” en el modo de tratar el mundo, porque tienen una etapa indivisa que se da en los primeros meses de la vida. En ese sentido, mi cuerpo, en tanto esquema postural-sistémico, deviene medio de comprensión de la corporalidad del otro, más aún – dirá Merleau-Ponty- yo aprehendo el sentido final de la conducta del otro, para

---

<sup>170</sup> P&P, p. 129. Es importante indicar aquí la ruptura conceptual que Merleau-Ponty está teniendo con Husserl en lo referente a la *intersubjetividad*. Recuérdese cómo Husserl explica en las *Meditaciones Cartesianas* la imposibilidad de comprender el otro cuerpo en su totalidad mediante la diferenciación del aquí-allí: “Consecuentemente, el conjunto de mi propiedad primordial en cuanto mónada tiene el contenido del “aquí” y no el de un ‘allí’ determinado, variable con cualquier yo puedo, yo hago. Lo uno excluye a lo otro, ambos no pueden existir al mismo tiempo”. Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985, §54. De esta manera, Husserl explica la imposibilidad del soma de poder trasladarse corporalmente al Allí del otro cuerpo, puesto que el soma siempre se mantiene en un *aquí*, con su propiedad primordial. La unidad de nuestra somaticidad sólo puede ser experimentada en ese *aquí*, en tanto nos reconocemos, originariamente, como seres corpóreos. Existimos ocupando un espacio y un tiempo determinado. Es imposible existir desvinculándonos de nuestra corporalidad, o desvinculando a la misma de nuestra conciencia. A partir de esta caracterización, el yo intenta reconocer el espacio del otro como otro mundo corpóreo, utilizando sus a priori sintéticos de *correlación*, intencionando el espacio y el tiempo del *allí*, como si él estuviese *allí*: “El movimiento del cuerpo extraño se puede explicar como si yo estuviera gobernando ese cuerpo, como si ese “*allí*” fuera mi mundo primordial. En otras palabras, el yo se transfiere aperceptivamente, desde su propio cuerpo, al cuerpo del otro. *Hay, por tanto, un ego presentado como otro ego. La coexistencia simultánea, incompatible por el hecho de que mi ego primordial constituye el ego que es otro para él en virtud de una apercepción apresentativa*”. *Ídem*. En Husserl, por lo tanto, identificamos una experiencia del otro, que existe desde la esfera primordial un cuerpo vivo ajeno (un objeto, un hombre en sí primero). Merleau-Ponty –en cambio- está suponiendo una relación de dos individuos sin diferenciación en la primera etapa de la vida (no hay una diferencia de dos, son un todo único que se percibe en el otro como un sí mismo). Podría suceder, sin embargo que Merleau-Ponty se haya inspirado en una anotación que hace Husserl en el §61 de las *Meditaciones* y que podría cambiar la idea de un fundamento de un ego primordial. Esto es importante mencionarlo porque Merleau-Ponty hace referencia al análisis constitutivo de la intersubjetividad (a un nivel reflexivo) que- para ser justos con Husserl- ya presuponen todos los análisis pre-reflexivos y que estarían más cerca de la propuesta de Merleau-Ponty. Husserl advierte la necesidad de un análisis de “filogénesis” para comprender el mundo objetivo en la infancia: “Se trata de una cuestión que nos es sugerida por el desarrollo infantil, en el que cada niño ha de construirse su representación del mundo. Tiene primero que constituirse en el desarrollo anímico infantil el sistema aperceptivo en el que está ya siempre dado ahí para el niño un mundo en cuanto reino de experiencia real y posible. Desde el punto de vista objetivo, el niño ‘viene al mundo’: ¿cómo se llega a un ‘comienzo’ de su vida anímica? [...] Esta venida psicofísica al mundo lleva al problema del desarrollo individual (puramente biológico) del cuerpo físico-vivo, y a la cuestión de la filogénesis, que, por su parte, tiene su paralelo en una filogénesis psicológica. Pero ¿acaso no remite esto a nexos correspondientes de las mónadas absolutas trascendentales, puesto que los hombres y los animales son, por lo que hace a su alma, autoobjetivaciones de las mónadas? ¿No habrían de mostrarse en todo ello serios problemas de esencias de una fenomenología constitutiva en tanto que filosofía trascendental? En amplia medida, los problemas genéticos – y por cierto, como es natural, de los niveles primeros y más fundamentales- han entrado ya, efectivamente, en el trabajo fenomenológico real. El nivel fundamental es, desde luego, el de mi *ego* en la esfera primordial de lo que es por esencia suyo propio”. *Ibid.*, §61.

que mi cuerpo sea capaz (yo puedo) de los mismos objetivos. Busco lograr lo que el otro logra con sus movimientos, lo que es verdadero para mí, es verdadero para el otro, lo que logra el otro, podré lograrlo yo. Esto quiere decir, que la relación inicial que hemos visto entre madre e hijo no plantea la adquisición del lenguaje como una mera imitación sonora, como una experiencia causal, la imitación está sujeta a una experiencia afectiva y al mismo tiempo intencional, en el sentido en que mi organismo busca lograr una serie de actitudes a las que el otro me invita.

Los ejemplos de Paul Guillaume<sup>171</sup> aclaran la relación entre intencionalidad e imitación en el niño: “A los 9 meses y 21 días el hijo de Guillaume coge el lápiz para rayar el papel: para el niño no se trata de reproducir la gesticulación del padre, sino obtener los mismos resultados que él (la posición del lápiz en relación al papel)”<sup>172</sup>, “Un niño de 32 meses a quien le piden imitar el movimiento de girar los ojos de un lado hacia el otro. El niño comienza por mover la cabeza”<sup>173</sup>. Al citar estos ejemplos, entonces, Merleau-Ponty no nos está hablando de la *intencionalidad* tan solo como una imitación del niño; lo que éste está imitando son los resultados y no los medios por los cuales obtiene los resultados. En ese sentido, explica el autor, el otro en la imitación no es considerado en tanto que cuerpo, sino en tanto que comportamiento, el otro es el intermediario universal entre el mundo y el niño<sup>174</sup> y lo que hace el niño es anticipar el gesto del otro como un *poder* de comportamiento.

“Avant d’imiter autrui, l’enfant imite les actes d’autrui. Cette première imitation suppose que l’enfant saisit d’emblée le corps d’autrui comme porteur de conduites structurées et qu’il éprouve son propre corps comme un pouvoir permanent et global de réaliser des gestes doués d’un certain sens. Ceci veut dire que l’imitation suppose l’appréhension d’un comportement en autrui et du côté du moi, un sujet non contemplatif, mais moteur ; un ‘je peux’ (Husserl)”<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> Cf. Guillaume. Paul, *L’imitation chez l’enfant*, Paris: PUF, 1969.

<sup>172</sup> *P&P*, p. 32.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>175</sup> “Antes de imitar al otro, el niño imita los actos del otro. Esta primera imitación supone que el niño toma de inmediato el cuerpo de otro como portador de conductas estructuradas y que experimenta su propio cuerpo como un poder permanente y global de realizar gestos dotados de un cierto sentido. Esto quiere decir que la imitación supone la aprehensión de un comportamiento en el otro y por el lado mío, un sujeto no contemplativo, sino motor; un ‘yo puedo’ (Husserl)”. *P&P*, p. 34-35.

Hay que agregar un elemento más a esta relación yo-mundo-otro en la que se ha inmiscuido el bebé: hay una proyección afectiva en la forma como esquematiza su comportamiento. En el ejemplo del niño que toma el lápiz en la misma dirección de su padre y con el mismo interés de resultado, se hace ver una perspectiva emotiva, afectiva a la acción. Se comprende entonces que la afectividad no puede ser definida como un “estado” de la conciencia, sino como una manera de dirigirse hacia el objeto, una intencionalidad<sup>176</sup>. Las diferentes formas de estructurar las emociones permitirán, a su vez, hablar el lenguaje del adulto, desarrollar la inteligencia:

“L’émotion n’a été qu’une occasion de restructurer le milieu humain. Il peut y avoir progrès linguistique, sans des émotions de ce genre, mais, même alors, le progrès linguistique est toujours discontinu. Il suppose toujours une restructuration de l’entourage humain de l’enfant, parce que le milieu humain et parental est le médiateur, dans la première enfance, de toutes les relations avec le monde et avec l’être. Ce qu’on appelle *l’intelligence* est un nom pour désigner le type de relations avec autrui, le mode d’intersubjectivité auquel l’enfant parvient. Ici encore, il ne s’agit d’ailleurs pas d’une explication causale d’un phénomène par l’autre, mais de reconnaître la connexion des deux « projets » à l’intérieur du projet unique qu’est la vie de l’enfant”<sup>177</sup>.

En ese sentido, Merleau-Ponty corrobora la importancia del Otro como medio de “conocimiento” o, mejor aún, de expresión, y propone las relaciones familiares como una forma en la que niño establece sus formas de percibir y conocer. Así, por ejemplo, el niño puede ver muchos objetos pero no significan nada si no los relaciona con el uso que le ha dado el adulto (por ejemplo: un niño que no ha visto ropajes no podría tener la conducta del ropaje). Así también, la palabra hace comprender al objeto; este es aprendido con la “puesta en escena mímica”<sup>178</sup> del adulto y percibida por el niño. De este modo, Merleau-

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>177</sup> “La emoción no ha sido sino una oportunidad de reestructurar el medio humano. Se puede tener progreso lingüístico, sin emociones de este género, pero, aún así el progreso lingüístico es siempre discontinuo. Éste supone una reestructuración del entorno humano del niño, porque el medio humano y parental es el mediador, dentro de la primera infancia, todas las relaciones con el mundo y con el otro. Esto que es llamado la *inteligencia* es un nombre para designar el tipo de relaciones con el otro, el modo de intersubjetividad al que el niño alcanza. Aquí todavía, no se trata de una explicación causal de un fenómeno por otro, sino de reconocer conexiones de dos “proyectos” al interior de un proyecto único que es la vida del niño”. *Ibid.*, p. 309.

<sup>178</sup> *EC*, p. 236.

Ponty está rompiendo con la idea de causalidad sea ésta social o fisiológica<sup>179</sup>, en la que se presume el aprendizaje por un cúmulo de sensaciones que impregna en el niño los conocimientos. Lo que tenemos aquí es que el *esquema corporal* supone la capacidad de organizar en el niño estos actos y de orientarlos a ciertos resultados.

Ahora bien, ¿Cuál es la relación entre el *esquema corporal* y la palabra? ¿Cómo la capacidad de “tomar” las acciones del otro como intencionalidades propias me permite desarrollar el lenguaje? Hemos visto ya cómo la percepción recoge lo sensible y lo “hace existir” a través de un *sistema de equivalentes*, en el cual las partes del espacio se transforman en partes de un mundo orientado, que simbolizan entre sí. Aquí, el mundo natural se convierte en un mundo percibido por el cuerpo. Lo que hará la expresión será acentuar este despliegue del cuerpo introduciendo algo de “no ser” en la percepción, pero este *no ser* tiene distintos grados de complejidad. Primero, teniendo como suelo el medio orientado, el cuerpo introduce un gesto (un primer “no ser” de la percepción anterior). El gesto es la expresión que recolecta lo percibido por otros “gesticulantes” y *hace* existir una nueva forma de expresar el mundo percibido. Luego, vendrá la palabra que retoma y transforma el lenguaje sedimentado, el lenguaje compartido en una cultura y lo transforma, *poniéndolo en forma*. La palabra transforma los gestos y los medios a partir de los cuales ha tenido nacimiento. En ese sentido, transformar un nivel de expresión en otro, poner en el “no ser” en lo dado es para Merleau-Ponty la creación de la cultura, la misma que es recogida con la noción de *Fundierung*: la cultura funciona con un motivo para la palabra del hablante y a la mismo tiempo no puede ser el motivo de la palabra si ésta no aparece como motivado.

“Si el lenguaje no encontrara en el niño que escucha hablar, alguna predisposición al acto de la palabra, quedaría para él, durante mucho tiempo, como un fenómeno sonoro entre otros; quedaría sin poder sobre el mosaico de sensaciones de que dispondría la conciencia infantil: no comprenderíamos que pudiera desempeñar, en la

---

<sup>179</sup> Al respecto, Merleau-Ponty, “*Les relations avec autrui chez l’enfant*”, *op. cit.* El texto inicia poniendo en cuestión si las percepciones infantiles responden a una lógica causal establecida por las relaciones interpersonales del niño, a propósito del estudio de Frenkel-Brunswick sobre la rigidez psicológica en los adultos. La crítica del fenomenólogo está dirigida a desestimar radicalmente la relación correlativa entre entorno y medio de percepción.

constitución del mundo percibido, el papel directivo que los psicólogos concuerdan en reconocerle”<sup>180</sup>.

Entonces, no hay innatismo, o mera adquisición de los objetos o del lenguaje: hay efectivamente una influencia del medio en la formación del niño, pero éste tiene a su vez la capacidad de testimoniar su experiencia. Más allá de la discusión entre lo innato y lo adquirido, para Merleau-Ponty se trata de la emergencia de una “significación indescomponible”<sup>181</sup> en la que el otro es el motor afectivo, el que invita al bebé a tener un estilo particular de comunicación. Para tomar un ejemplo, las primeras lecciones de *Pédagogie et psychologie de l'enfant* están ilustradas con la etapa del balbuceo infantil: el bebé responde a lo que el padre o la madre le dicen, se siente invitado a manifestarle algo al otro, el interés de hablar es una llamada constante al otro, porque previa a toda elaboración lógica del lenguaje, hay un valor significativo en los gestos y las palabras del niño, como una llamada de atención constante para el otro:

“Le mouvement de l'enfant vers la parole est un appel constant à autrui. L'enfant reconnaît dans autrui autre lui-même. Le langage est le moyen de réaliser une réciprocité avec lui. Il s'agit là d'une opération pour ainsi dire vitale, et non d'un acte intellectuel seulement. La fonction représentative est un moment de l'acte total par lequel nous entrons en communication avec autrui”<sup>182</sup>.

Por lo mismo, la distinción entre forma *a priori* y contenido empírico es inútil al momento de analizar la conciencia, ella será para el fenomenólogo “una red de intenciones significativas ya claras por sí mismas; ya, por el contrario, antes vividas que conocidas”<sup>183</sup>. Así por ejemplo el niño comprende la expresión sonora, el timbre y el tono de voz como intencionalidad de la palabra con mayor fuerza y riqueza que la organización sintáctica. Del

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>182</sup> “El movimiento del niño hacia la palabra es una llamada constante al otro. El niño reconoce en el otro otro-él-mismo. El lenguaje es el medio de realizar una reciprocidad con el otro. Se trata de una operación por decir vital, y no de un acto intelectual solamente. La función representativa es un momento del acto total por el que nosotros entramos en comunicación con el otro”. *P&P*, p. 30.

<sup>183</sup> *EC*, p. 243.

mismo modo, esta unidad será tal cual expresada en el niño “en conjunto y de golpe”: su gesto o su palabra albergarán expresión-expresado-rostro del otro<sup>184</sup>.

Lo dicho anteriormente permite a Merleau-Ponty dar un giro a la concepción de la cultura. Si partimos de una propuesta empirista-culturalista, que asume al sujeto cognoscente como si fuera una colección de partes exteriores entre sí y que no pueden tener la unidad supuesta en la idea de individuo, entonces la influencia cultural determinará al niño y no le dejará resquicio de expresión individual. En efecto, en la perspectiva del empirismo, el niño formaría parte de una consciencia colectiva perdiendo de plano su autonomía. La propuesta merleau-pontyana parte de una concepción intersubjetiva a través de la cual comprenderíamos la cultura de “doble dirección”<sup>185</sup>: por un lado, permite la identificación de cada individuo hacia los otros (nuestra familiaridad en tanto cultura compartida) y a su vez muestra nuestra singularidad en la medida que nos distinguimos de una generalidad social, en la cual se han sedimentado los gestos: la institución de mi cuerpo hecha por mí pone de manifiesto mi individualidad.

“Qu’un enfant perçoit avant de penser, qu’il commence par mettre ses rêves dans les choses, ses pensées dans les autres, formant avec eux comme un bloc de vie commune où les perspectives de chacun ne se distinguent pas encore, ces faits de genèse ne peuvent être simplement ignorés pour la philosophie au nom des exigences de l’analyse intrinsèque. A moins de s’installer en deçà de toute notre expérience, dans un ordre pré-empirique où elle ne mériterait plus son nom, la pensée ne peut ignorer son histoire apparente, il faut qu’elle se pose le problème de la genèse de son propre sens”<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> En la *Estructura del Comportamiento*, Merleau-Ponty habla de dos *a priori* en el humano: el otro y el lenguaje. “La palabra, el otro, no pueden por consiguiente tomar su sentido de una interpretación sistemática de los fenómenos sensoriales y de lo ‘múltiple dado’. Son estructuras indescomponibles, y en ese sentido, *a priori*”, p. 241. Pero esta mención solo se ha encontrado en esta obra, no se ha encontrado en las obras siguientes una referencia análoga.

<sup>185</sup> “Doble dirección” es un término de Winnicott.

<sup>186</sup> “Que un niño perciba antes de pensar, que él comience por meter sus sueños dentro de las cosas, sus pensamientos dentro de los otros, formando con ellos un bloque de vida común donde las perspectivas de cada uno no se distinguen todavía, estos hechos de génesis no pueden ser simplemente ignorados por la filosofía a nombre de exigencias del análisis intrínseco. A menos de instalarse por debajo de toda nuestra experiencia, dentro de un orden pre-empírico donde ella no merecería más su nombre, el pensamiento puede ignorar su historia aparente, ella tiene que plantearse el problema de la génesis de su propio sentido”. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, op. cit., pp. 37-38.

Lo explicado hasta aquí puede sintetizarse de la siguiente manera: la individualidad se forma en la comunicación intersubjetiva, en el intercambio entre el niño y la madre. Aparece en la necesidad de que la figura se distinga del fondo, de que el niño se destaque frente a su mundo circundante (la madre). En ese sentido, se tiene la idea de que el lenguaje es la emergencia de una capa de comunicación silenciosa, incluso previa a la gesticulación del individuo. En esta comunicación se establecen distintos niveles de expresión, cada uno con una variabilidad de complejidad (gestos, palabras). Merleau-Ponty sitúa en el nacimiento de la expresión y, por ende en la génesis de la individualidad, la noción (*Fundierung*).

## 2.2. La separación madre-hijo

Hemos visto cómo el aprendizaje de la primera etapa infantil pasa por una relación simbiótica entre la madre y el niño, una primera etapa formativa concebida como un todo inseparable, sin embargo, de dos individuos, capaces de combinar sin distinción en su propio cuerpo; lo sentido por el otro y lo sintiente por el yo. A esto que hemos llamado “significación indescomponible”, presenta a la madre como el medio de “conocimiento” para el niño, del que éste no se distingue.

Para Merleau-Ponty, el individuo emergerá de esta primera experiencia. La madre inaugura la separación corporal con el destete. Esto permitirá al niño diferenciar un cuerpo propio y percipiente de un cuerpo percibido. Aquí ya no forman un absoluto sino que se encuentra en relación:

“La mère considère son enfant, d’une part comme prolongement, comme double d’elle-même, et d’autre part comme un être indépendant et pour elle un témoin. D’où sentiments toujours ambivalents, et conduite changeante en face de l’enfant, selon que domine l’un ou l’autre de ses sentiments. À son insu, elle passe du

souhait que son enfant devienne fort et libre au souhait qu'il dépende toujours, d'elle"<sup>187</sup>.

La madre lucha por encontrar un término medio que la haga “suficientemente buena” en su relación con el niño, evitando una absoluta posesión y, a su vez, evitando el dolor en su hijo, persistiendo en su cuidado y motivándolo tenazmente a su propia independencia<sup>188</sup>. En este proceso, la “presencia-ausencia” de la madre formará en el niño la capacidad de producir su mundo cultural. Aunque el destete aparece para el adulto como un “paraíso perdido”<sup>189</sup>, explica el fenomenólogo, será un nuevo punto de partida de desarrollo y enriquecimiento de una actitud tomada al principio de la vida<sup>190</sup>.

Aunque, como hemos visto, Merleau-Ponty no conoció los trabajos de Winnicott, coincidiría con éste en que el destete genera apertura a través de la relación con el “objeto transicional”. El “objeto transicional” que adoptan los bebés luego del destete (por ejemplo, una almohada, una frazada, un osito de peluche) es lo que posteriormente le permitirá al niño desarrollar su creatividad<sup>191</sup>. En este proceso, el niño pasa por un momento penoso de separación: lo que anteriormente aparecía como un absoluto, una extensión de sí mismo (el seno estaba ahí bajo su demanda) ahora yace separado: él llora y el seno no aparece.

---

<sup>187</sup> “La madre considera a su niño, de una parte como prolongación, como un doble de ella misma, de otra parte como un ser independiente y para ella un testigo. Donde los sentimientos son siempre ambivalentes y la conducta cambiante frente del niño, según lo domine uno u otro de sus sentimientos. Como resultado, ella pasa del deseo que su niño crezca fuerte y libre al deseo que él dependa siempre de ella”. *P&P*, p. 104.

<sup>188</sup> Merleau-Ponty advierte que no puede pensarse en un “instinto materno”, en la medida que el embarazo no es un proceso de acciones hechas y pensadas por la madre, pues durante el embarazo ella está viviendo sentimientos mixtos: angustias, inquietudes, ambivalencias. Ella pasa por un conflicto latente entre su vida personal y la invasión de un “otro genérico”, un proceso complejo de su propio cuerpo que parece a veces superarla, porque, por un lado, ella siente que su bebé será una especie de extensión de su cuerpo suscitado por los cambios físicos que tiene, y al mismo tiempo siente la necesidad de ver a un ser independiente bajo su cuidado. Merleau-Ponty dice incluso que todos los problemas de la madre se reflejan en su relación con el marido y el hijo, y ponen en riesgo el equilibrio familiar. Si una mujer cree que tener un hijo le dará calma, esto sólo será un periodo, pues lo que sucederá realmente es el aumento de las angustias que no ha podido resolver. Dice Merleau-Ponty: “la maternidad no resuelve los problemas familiares, frecuentemente los agravan; las madres equilibradas eran ya equilibradas antes de salir embarazadas”. *Ibid.*, pp. 101-105.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>190</sup> Merleau-Ponty explica que en la medida que el niño en sus primeros años de vida no presenta un impulso de dominación, los padres hacen de la misma un hábito complejo. Los padres están buscando también un equilibrio en este nuevo rol paternal entre el respeto de la libertad del niño o su contrario. La separación es el proceso emblemático de la búsqueda de equilibrio.

<sup>191</sup> Winnicott, *op. cit.*, pp. 91-94.

Entonces, hay un mundo interno de deseos (satisfacer el hambre) y un mundo externo (la madre ausente), hay presencia y pérdida, yo y no yo. Pero entre ellos, explica Winnicott, hay un “espacio transicional” entendido como la capacidad de vincular ambos espacios con un elemento de consuelo, creado por el niño, para representar una solución a su pérdida: entre lo subjetivo y lo objetivo aparece la “ilusión”, entre el hambre y el seno ausente, aparece el objeto transicional, en el que se deposita la angustia. Ahora bien, este espacio no resulta si la madre no le ha dado al bebé la suficiente confianza *a priori* necesaria en la etapa “amniótica”, de sentirse omnipotente.

“Le sein est, pour ainsi dire, sous le contrôle magique du bébé. Il en va de même du soin général pendant les périodes de calme alternant avec les périodes d’excitation. L’omnipotence est presque un fait d’expérience. La tâche ultime de la mère est de désillusionner progressivement l’enfant, mais elle ne peut espérer réussir que si elle s’est d’abord montrée capable de donner les possibilités suffisantes « d’illusion ». En d’autres termes, le sein est créé et sans cesse recréé par l’enfant à partir de sa capacité d’aimer ou, pourrait-on dire, a partir de son besoin”<sup>192</sup>.

El resultado de esta teoría psicoanalítica de Winnicott es explicar cómo el ser humano está confrontando el problema de la relación entre lo que es objetivamente percibido y lo que es subjetivamente creado. Si el niño ha tenido un buen inicio gracias a su madre, el espacio intermedio establecido por el niño será producto de la “creatividad primaria” y de la percepción objetiva basada sobre la realidad. En otras palabras, si la madre ha sido “suficientemente buena”, le proporcionará al niño la ilusión de que una “realidad exterior existe” porque corresponde a la propia capacidad del bebé de crearla<sup>193</sup> (instituir la), luego que ella misma lo haya desilusionado.

---

<sup>192</sup>“El seno está, por así decirlo, bajo el control mágico del bebé. El va del cuidado general durante los periodos de calma alternados con los periodos de excitación. La omnipotencia es casi un hecho de la experiencia. La tarea última de la madre es de desilusionar progresivamente al niño, pero ella no puede esperar lograrlo si desde el inicio no se muestra capaz de dar las posibilidades suficientes de ‘ilusión’. En otros términos, el seno es creado y sin cesar recreado por el niño a partir de su capacidad de amar o, podríamos decir, a partir de su deseo”. Winnicott, *op. cit.*, p. 21.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 22.

Para Merleau-Ponty esta experiencia afectiva supondría no una escisión racional entre lo interior y lo exterior, un “en sí” y un “para sí”. Por el contrario, la experiencia del conocimiento se da en ese espacio de ida y venida (oscilación) en el que el niño coloca la “ilusión” (que es en Winnicott el equivalente del “objeto transicional”): si no hay un seno, el niño lo creará, porque es a través del afecto que él ha desarrollado su capacidad simbólica y de diferenciación con la madre. Entonces, para Merleau-Ponty todo este proceso no se puede entender si no lo ubicamos en un registro afectivo.

En efecto, la zona del juego, de la creatividad, explica Winnicott, aparece como la aceptación de la diferencia y de la distancia entre el niño y la madre, que solo puede ser lograda con la seguridad transmitida por ésta: “El espacio potencial entre el bebé y la madre, entre el niño y la familia, entre el individuo y la sociedad o el mundo depende de la experiencia que conduce a la confianza”<sup>194</sup>. Entonces, nuestra relación con lo imaginario no está, según nuestro autor, en una relación directa con el conocimiento, sino con nuestra existencia, dirá el autor, con una especie de “conciencia emocional”. En efecto, el medio es un medio afectivo y la emoción es desde el nacimiento una manera de ser y lo imaginario tiene su fuente en ella. Ello implicará pensar la psicología y el psicoanálisis de una manera distinta, pues fenómenos como la alucinación, los sueños, etc. no son –a diferencia de la postura freudiana- un inconsciente escondido, dividido de un consciente; no hay en Merleau-Ponty ninguna necesidad de hacer consciente lo inconsciente. Por el contrario, estamos viviendo la emoción, como “el río que se deshíela”, que fluye. Lo que nos hace presentes en esa existencia es justamente la emoción<sup>195</sup>.

Es clave entender qué quiere decir Merleau-Ponty con “imitación afectiva”: ésta es anterior a la imitación de los comportamientos. En otras palabras, contra toda la psicología racionalista (por ejemplo de Piaget<sup>196</sup>) que describe una fase egocéntrica en el niño en términos de pura interioridad intelectual (el niño como fuente constituyente de los objetos),

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>195</sup> Tómese en consideración las críticas de Merleau-Ponty a Freud en el capítulo: “El cuerpo como ser sexuado” de la *FP*.

<sup>196</sup> Cf. Piaget, Jean, *El lenguaje y el pensamiento en el niño. Estudios sobre la lógica del niño*, Buenos Aires: Guadalupe, 1972.

para el fenomenólogo, el egocentrismo está insertado en la relación madre e hijo que Melanie Klein califica como absolutismo en la fase de lactancia<sup>197</sup>. Jean Piaget y otros psicólogos racionalistas concluyen que el niño no es capaz de sentir empatía por otro en sus primeros años de vida. Para Merleau-Ponty, en cambio en el niño hay un interés por los sentimientos de otro, pero vividos de un modo distinto:

“[La sympathie] elle l’occupe un instant pleinement, mais l’enfant s’en détache aussi vite, avec une sorte d’indifférence qui étonne l’adulte. La sympathie vraie n’est pas cette contagion, c’est plutôt un élargissement momentané de sa propre vie : elle consiste à vivre pour un moment en autrui, et non pas seulement à vivre pour son compte la même chose qu’autrui. Ainsi, l’enfant voyant battre sa bonne, pleure et *cherche refuge auprès d’elle* ; c’est sur lui-même qu’il s’apitoie. La sympathie vraie est investissement momentané d’autrui au point d’y englober autrui. Il faudra que l’enfant passe de la sympathie primitive à la sympathie réelle par un mouvement analogue à celui qui le conduit de l’imitation des actes ou des résultats à l’imitation proprement dite, c’est-à-dire à l’imitation des hommes”<sup>198</sup>.

Según Merleau-Ponty, la conducta de los padres hacia el niño se pone directamente en contacto inmediato con los fenómenos colectivos, a través de la imitación. En tal sentido, la cultura podría ser considerada como una concepción del mundo que se manifiesta en el uso de los utensilios y va hasta las palabras que el niño irá recogiendo a partir del comportamiento de sus familiares. Un ejemplo de ello son las descripciones hechas por los culturalistas, indicadas por Merleau-Ponty: Abram Kardiner<sup>199</sup> explica cómo en las Islas Alor (Indonesia) las madres se alejan del cuidado del niño a los 15 días de nacido, para trabajar en la tierra. Los padres no están presentes para enseñarles a los niños a proveerse de comida por sí mismos, para resolver las tensiones entre ellos. Esto, según el psicólogo Kardiner, podría estar ligado a una base cultural pobre de sistemas de defensa organizados

<sup>197</sup> Cf. Klein, Melanie, *Psicología infantil y psicoanálisis de hoy*, Buenos Aires: Paidós, 1963.

<sup>198</sup> “Ella ocupa un instante plenamente, pero el niño se desengancha también rápido, con una suerte de indiferencia que sorprende al adulto. La simpatía verdadera no es ese contagio, es sobre todo una ampliación temporal de su propia vida: ella consiste en vivir por un momento en otro, y no solamente en vivir por su cuenta la misma cosa que el otro. Así, el niño al ver que su cuidadora está golpeada, llora y busca refugio en ella; es sobre él mismo que se apiada. La simpatía verdadera es inversión momentánea de otro al punto de englobar a otro. El niño tendrá que pasar de la simpatía primitiva a la simpatía real por un movimiento análogo a aquel que lo conduce a la imitación de actos o de resultados a la imitación propiamente dicha, es decir a las imitaciones de los hombres”. *P&P*, pp. 36-37.

<sup>199</sup> Cf. Kardiner, Abram, *The Psychological Frontiers of Society*, New York: Columbia University Press, 1945.

y de técnicas de subsistencia. De este modo, Merleau-Ponty quiere dejar en claro que se debe ligar el plano sociológico y psicológico, puesto que las dificultades de las relaciones familiares corresponden a dificultades del niño con el medio en el cual vive:

“Il n’y a donc pas *concurrency* entre le facteur social et le facteur parental. Les parents agissent à raison de leur rôle parental tel qu’il est admis dans leur société, ils ont des « figures parentales » que se conforment *grosso modo* à leur culture. Ils communiquent à leurs enfants leur empreinte personnelle, mais aussi la culture dans laquelle ils vivent. En vérité, les deux sortes de causalité ne doivent pas être séparées. Toute influence parentale relève d’un certain schéma culturel et, inversement, l’initiation sociale se fait par l’intermédiaire de l’influence parentale. La culture peut être définie comme l’ensemble des attitudes tacitement recommandées par les sociétés ou les différents groupes dans lesquels nous vivons, attitudes qui sont inscrites dans l’aménagement matériel lui-même de notre civilisation”<sup>200</sup>.

En ese sentido, podríamos comprender que cada individuo adquiere una mirada intensamente emotiva y personal del mundo a través de sus experiencias infantiles y, al mismo tiempo, instituye en el mundo comportamientos emanados de su mundo circundante.

“C’est une conception intéressante, qui montre qu’une culture donnée est formée d’éléments multiples formant système, et que chacun des éléments porte la marque du système tout entier et réagit sur les autres. Dans cette conception, le *mode de vie* est considéré comme phénomène central, qui est transmis à l’enfant par une constellation des circonstances”<sup>201</sup>.

<sup>200</sup> “No hay entonces *concurrency* entre el factor social y el factor parental. Los padres actúan en razón de su rol parental, tal que él es admitido dentro de su sociedad, ellos tienen ‘figuras parentales’ que se conforman a *grosso modo* a su cultura. Ellos comunican a sus niños su impronta personal, pero también la cultura dentro de la cual ellos viven. En verdad, las dos suertes de causalidad no deben ser separadas. Toda influencia parental se refiere a un cierto esquema cultural y, inversamente, la iniciación social se hace por el intermediario de la influencia parental. La cultura puede ser definida como el conjunto de actitudes tácitamente recomendadas por la sociedad o los diferentes grupos dentro de los cuáles nosotros vivimos, actitudes que son inscritas dentro de la estructura material misma de nuestra civilización”. *P&P*, p. 380.

<sup>201</sup> “Esto es una concepción interesante, que muestra que una cultura dada es formada de elementos múltiples que conforman el sistema, y que cada uno de los elementos lleva la marca del sistema en su totalidad y reacciona sobre los otros. En esta concepción, el *modo de vida* es considerado como el fenómeno central, que es transmitido al niño por una constelación de circunstancias”. *P&P*, p. 154. El autor está haciendo referencia a los estudios psicoanalíticos de poblaciones indígenas de USA (Los Navahos). *Cf.* Merleau-Ponty hace referencia a Leighton, Dotothea y Clyde Kluckon, *Children of the people*, Harvard University Press, 1948.

Hay que agregar otra característica importante sobre la separación: no solo estamos analizando al niño como un cuerpo intencional. Lo que los estudios sobre infancia sugieren es que más que un cuerpo intencional, lo que el niño está buscando es la intencionalidad de compromiso con otra intencionalidad, con otro que esté en sintonía con él: el niño viene de ser uno solo con la madre, aún espera del rostro de ella una identificación de sus actos, una confirmación de su propia actividad. Como lo proponía ya Merleau-Ponty en “El filósofo y su sombra”, la corporalidad aparece nuevamente inherente a la intercorporalidad, no hablamos de una relación causal del cuerpo fisiológico en relación a otro cuerpo, como lo suponen otros estudios de la expresión<sup>202</sup>, sino que ponemos a ésta en un proceso vital que el organismo establece en relación a otros “que son familiares” y es por eso que Merleau-Ponty habla de “expresión” y no meramente de lenguaje o “uso lingüístico”. El niño, en la lectura del gesto del otro está expresando su lenguaje, está estableciendo relaciones y no solamente usando el lenguaje como un instrumento de intercambio: aprender a hablar es coexistir con el medio<sup>203</sup>.

Se debe aclarar, sin embargo, que esta separación o indiferencia madre-hijo es progresiva y, al mismo tiempo, regresiva. En el caso del lenguaje, por ejemplo se puede ver cómo las primeras palabras del niño corresponden tanto al otro como a él mismo. El niño se refiere a sí mismo como se refiere a su mamá, por ejemplo en el uso de pronombres: el niño dice “Mateo está jugando” en vez de “Estoy jugando”, o “Tú” para decir “Yo”, el niño usa los pronombres “yo”, “mí”, tardíamente, cuando comprende que el “tú” o “ti” pueden dirigirse a él como a otro<sup>204</sup>.

“L’acquisition du langage serait un phénomène de même style que la relation avec la mère, et de même que la relation maternelle est, pour parler comme les psychanalystes, une relation d’identification, le sujet projetant dans la mère ce qu’il éprouve, et inversement s’incorporant les attitudes qui sont celles de sa mère, de même on pourrait dire que l’acquisition du langage est aussi phénomène

---

<sup>202</sup> Al respecto, puede revisarse el artículo de Macklaren, Kim, “Life is inherently expressive. A Merleau-Pontian response to Darwin’s *The Expression of the emotions in man and animals*”, en: *Chiasmi International*. Milano/Paris/Tennessee, VRIN, Associazione Culturale Mimesis, University of Memphis, N° 7 (2005), pp. 241-260.

<sup>203</sup> P&P, p. 46.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 235. Cf. También pp. 36-38.

d'identification. Apprendre à parler, c'est apprendre à jouer une série de rôles. C'est assumer una serie de conduites ou gestes linguistiques"<sup>205</sup>.

Así pues, como veremos detenidamente más adelante, la significación sonora de las palabras está adquirida por el niño a través del comportamiento que tienen los adultos para las cosas: el niño no conoce objetos, conoce comportamientos, gestos, tonalidades habladas de los adultos. A través de sus gestos y sonidos el bebé está adquiriendo referencias verbales que se almacenan en su cuerpo como una especie de “adquirido”, pero este “adquirido” se está alimentando del medio, a la vez gestual y lingüístico de los niños y los adultos de su entorno.

### 2.3.- Adquisición del Lenguaje

“En la casa en donde nace un niño, todos los objetos cambian de sentido, se ponen a esperar de él un trato indeterminado aún, alguien más, alguien diferente está ahí, una nueva historia breve y larga, acaba de fundarse, un nuevo registro, de abrirse. Mi primera percepción, con los horizontes que la rodeaban es un acontecimiento siempre presente, una tradición inolvidable; incluso como sujeto pensante, soy aún esta primera percepción, la secuencia de la vida misma que ésta inaugurara”<sup>206</sup>.

Hemos visto por las reflexiones anteriores que Merleau-Ponty afirma siempre la importancia primordial, para el desarrollo del niño, de la etapa de identificación con la madre. Esta afirmación se combina con la idea de que no hay en este desarrollo etapas sucesivas. Hay una permanencia de lo anterior en lo posterior y éste se apoya sobre lo anterior y lo enriquece. Entonces, desde el inicio de la vida, todas las posibilidades de organización y reorganización están inscritas en las expresiones del niño. En el lenguaje infantil no hay nada absolutamente nuevo, lo que hay son anticipaciones, regresiones,

---

<sup>205</sup> “La adquisición del lenguaje sería un fenómeno del mismo estilo que la relación con la madre, así como la relación con la madre, es para hablar como los psicoanalistas, es una relación de identificación, el sujeto proyecta en la madre eso que él siente, e inversamente se incorporan las actitudes que son aquellas de la madre, igual se podría decir que la adquisición es un fenómeno de identificación. Aprender a hablar es jugar una serie de roles, es asumir una serie de conductas y gestos lingüísticos”. Merleau-Ponty, “*Les relations avec autrui chez l'enfant*”, *op. cit.*, p. 165.

<sup>206</sup> *FP*, p. 416.

permanencias de elementos en formas nuevas<sup>207</sup>, inaugurados por el nuevo hablante de una forma propia, particular. Así también, lo que tenemos en el desarrollo infantil son progresos discontinuos<sup>208</sup>, no un desarrollo evolutivo hacia la maduración de un sujeto “adulto”.

Siguiendo la propuesta de la *Gestalt*<sup>209</sup>, Merleau-Ponty piensa que lo que sucede con el niño, es que éste se apropia de estructuras lingüísticas, y no de una colección de palabras o de una sucesión de palabras aisladas. Ésta apropiación global del niño es su manera de *dar sentido* a una situación particular. Entonces, lo que se descubre en el análisis de la percepción es la organización, desorganización y reorganización de los elementos lingüísticos, de la manera que tienen otros elementos expresivos, como los colores o las notas musicales. Así por ejemplo, explica el fenomenólogo, aprender a ver los colores es adquirir cierto estilo de visión, enriqueciendo y organizando el esquema corporal, debido que antes el rojo y el azul no se anunciaban a nuestra experiencia y cuya aparición reorganiza de pronto nuestra relación al mundo como esquema corporal<sup>210</sup>.

De este modo, no se puede hablar de una etapa específica de « adquisición del lenguaje », porque la adquisición está presente desde el nacimiento, con el balbuceo y la sonoridad de éste la encontramos también en la vida adulta. El lenguaje es lenguaje desde el inicio, desde que los gestos nos muestran con claridad su intención hasta que nos presentan la expresión en un todo sistémico, articulado, lanzado hacia un objetivo determinado, pero éste gesto, al mismo tiempo, será indeterminado en la medida que suscitará en el niño un retomar (*reprise*)<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> P&P, p. 22.

<sup>208</sup> Por ejemplo, la etapa conocida del “estancamiento” (cuando los niños de año y medio, luego que han comenzado a decir algunas palabras, empiezan a usar solamente una o dos, y nombran a todo con ellas) podría ser en otro sentido una “incubación del lenguaje), puesto que pasando ese período su lenguaje aumenta rápidamente.

<sup>209</sup> Sobre la *Théorie de la Gestalt* Merleau-Ponty afirma: “Le grand mérite des gestaltistes est d’avoir posé le problème de l’organisation concrète de la perception, indépendamment de l’intelligence. Ces deux attitudes, idéaliste et empiriste, ne s’excluent pas. En un sens, elles sont complémentaires. Il arrive qu’on les trouve à des niveaux différents de l’analyse chez le même auteur”. P&P, p. 248.

<sup>210</sup> FP, p. 170.

<sup>211</sup> P&P, p.28: “La langue est un système d’unités en nombre limité servant à exprimer un nombre illimité de choses. Il y a donc dépassement du signifiant vers le signifié. La totalité du sens n’est jamais pleinement rendue : il y a une masse immense de sous-entendus, même dans les langues les plus explicites, ou plutôt rien n’est jamais tout à fait exprimé, rien ne dispense le sujet qui écoute de prendre l’incitative d’une

Lo que veremos ahora es cómo las siguientes reestructuraciones del lenguaje se apoyarán sobre esta primera (el gesto). No obstante, lo más importante es no “olvidar” este “suelo” perceptivo en el que se asientan todas las expresiones. Aquí encontramos la relación motivo –motivado, donde lo motivado depende del motivo, pero no a manera del efecto de una causa, sino dando al motivo un sentido que no tendría sin él. Como ya lo hemos venido indicando, el motivado tiene una acción retroactiva sobre el motivo y puede hacer cambiar el sentido del motivo (retroacción de la percepción B sobre la percepción A).

La tesis defendida por Merleau-Ponty será aquí que no existe un pensamiento previo al lenguaje, sino una palabra que nace por “exceso” de nuestra experiencia sobre lo vivido al nivel de la percepción. La palabra nace del gesto y se apoya sobre él para darle un sentido que no tenía por sí mismo. Así, por ejemplo, el niño no comprende los fonemas independientes, sino que reinventa el orden ya dado por un adulto o una colectividad. Del mismo modo, el niño no aprende los colores, uno por uno; sino en su diferenciación y en las cosas que los manifiestan. Por lo tanto, el sistema de expresión debe ser inventado (esto es estructurado) por el niño, como ha sido inventado por la colectividad<sup>212</sup>.

“La langage a une fonction analogue à celle de la langue d’un écrivain nouveau qui d’abord n’est pas compris, mais peu à peu se rend compréhensible, enseigne aux gens à le comprendre. Les gestes faits par lui semblent montrer des directions inexistantes, puis peu à peu des notions finissent par s’articuler qui sont un foyer virtuel de ces gestes. De même, le langage finit par s’animer pour l’enfant. Il existe un moment où cet ensemble d’indications qui attirent vers un but indéterminé, suscite une concentration et une reprise du sens par l’enfant”<sup>213</sup>.

---

interpretación”. “El lenguaje es un sistema de unidades en un número limitado que sirven para expresar un número limitado de cosas. Por tanto, se supera el significante al significado. La totalidad del significado nunca está plenamente hecha: hay una enorme masa de sobreentendidos, incluso en el lenguaje más explícito, o más bien, nunca se expresa lo suficiente, nada dispensa al sujeto que escucha de tomar la iniciativa de una interpretación”.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>213</sup> “El lenguaje tiene una función análoga a la lengua de un escritor nuevo que al inicio no es comprendido, pero poco a poco se hace comprensible, enseña a la gente a comprenderlo. Los gestos hechos por él parecen mostrar direcciones inexistentes, luego poco a poco las nociones terminan por articularse, que son una casa virtual de sus gestos. Del mismo modo, el lenguaje termina por animarse para el niño. Existe un momento donde este conjunto de indicaciones que atraen hacia un objetivo indeterminado, suscita una concentración y una toma de sentido para el niño”. *Ibid.*, p. 28.

La manera como Merleau-Ponty relaciona la idea de *estructuración* podría tener alguna semejanza a la integración de los estadios hegelianos: *conservar transformando*<sup>214</sup>. En el caso del niño hay un *a priori* afectivo, que le permite articular estas fases, sean lingüísticas, sean psicoanalíticas<sup>215</sup> y expresarlas de tal o cual forma. Por lo tanto, la palabra no nace de una racionalidad; su *a priori* afectivo orienta al niño, le permite proyectarse en el mundo. De ahí su conclusión contra el racionalismo: “El hecho es de que tenemos el poder de comprender más allá de lo que espontáneamente pensábamos”<sup>216</sup>. Entonces, cuestionando el rol que la filosofía atribuye a la palabra considerándola solamente como la vestidura del pensamiento, Merleau-Ponty prefiere asemejar la forma del lenguaje inicial a una suerte de canto: “Los hombres habrían cantado sus sentimientos antes de comunicar su pensamiento. Del mismo modo, la escritura ha sido antes de la pintura”<sup>217</sup>.

#### 2.4. Gesto y palabra

Si partimos de los estudios sobre la relación madre-hijo, todo el lenguaje es de cierta manera “maternal”. Esta relación plantea, como se ha visto ya, una identificación afectiva y no intelectual: aprender a hablar es de cierta manera jugar una variedad de roles, asumir conductas que uno ha visto en su relación con el otro, a partir de sus gestos<sup>218</sup> y que son previas al orden del pensamiento. El gesto juega aquí un papel importante en el que el niño inicia el desarrollo del lenguaje: la madre no “entiende” las lágrimas del bebé, como pensarían los intelectualistas, representando ese gesto en ella misma; no es este el nivel de identificación intelectual en la que se basa la relación maternal. Ella “sabe” del dolor del niño, ella lo siente, sus gestos son familiares, se comprenden. Es con este aprendizaje inicial, que el niño podrá comprender otros gestos de su entorno: “... Leo la ira en el gesto, el gesto no *me hace pensar* en la ira, es la ira misma...”<sup>219</sup> y esto es así porque el gesto ha

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>215</sup> La *estructuración* hace pensar en la dialéctica de tipo hegeliana, Merleau-Ponty sitúa también en esta *estructuración* las fases freudianas: fase oral, anal y genital. Cada una de las fases alberga y reestructura lo experimentado por el bebé en las fases anteriores.

<sup>216</sup> *FP*, p. 195.

<sup>217</sup> *P&P*, p. 69.

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 307-308.

<sup>219</sup> *FP*, p. 201.

retomado la percepción inicial del niño y por esta recreación de lo sensible (responder al afecto) de la madre, el niño lanza sus primeros gestos. En otras palabras, la percepción como movimiento instituye, como si fuese un “poder de escape”, un gesto, expresando así la individualidad humana que, no obstante, ha nacido de la comunicación por otro. El gesto de otro tiene una significación “para mí”, hay pues una reorganización simultánea de mi comportamiento y de otro comportamiento que funda mi individualidad; y es por ello que el individuo resulta de una génesis intersubjetiva.

Esta puede ser una razón que en el curso de Merleau-Ponty en la Sorbona, el fenomenólogo haya puesto tanta atención sobre la educación de los padres, pues ellos son la “matriz” de las relaciones, el “punto cardinal”, los “pivotes” de nuestra vida adulta, una “relación de infraestructura”<sup>220</sup>, esto quiere decir que las emociones que nos entrelazan con nuestros padres constituirán ciertos hábitos de comportamiento en las formas de expresarme a posteriori. No obstante, ya lo hemos venido diciendo, el autor está quitándole todo sentido causal a la relación paternal, ésta no es determinante ni condicionante de la vida del individuo, es simplemente una relación fundante de la génesis que en sí misma es autónoma, pues dirige dinámicamente (no estáticamente) nuestras relaciones sociales.

Desde esta perspectiva, situemos el gesto en un trasfondo cultural: los gestos se forjan al interior de la cultura y, por lo tanto, no pueden ser universales. El lenguaje no puede ser, entonces, *plenamente* traducido<sup>221</sup>, así por ejemplo, “la mímica de la ira o del amor no es la misma para un japonés o un occidental”<sup>222</sup> y sin embargo, esto no quiere decir que Merleau-Ponty caiga en un relativismo lingüístico y cultural. Lo que el autor busca mostrar es justamente el punto de apoyo, el “suelo” del cual partimos para comunicarnos y abrimos a otras situaciones, para mantenernos en la incesante reestructuración de nuestras propias percepciones. La cultura, como nuestros lazos familiares, es indeterminada y nunca condicionante, es estimulante y dinámica y por ello particular, nunca puede pretenderse que sea universal. El movimiento de la cultura es justamente el que hemos venido analizando

---

<sup>220</sup> P&P, pp. 377-379.

<sup>221</sup> FP, p. 204.

<sup>222</sup> *Ídem*.

con el cuerpo: una vez que se obtiene un equilibrio en la relación de sus movimientos con la oferta de lo sensible y de su propio proyecto, enseguida se supone su pérdida y su desgaste, al mismo tiempo que una nueva dirección<sup>223</sup>. Nuevamente, entonces, vemos en la propuesta merleau-pontyana un individuo que se apoya sobre la base de una cultura instituida, para “hacerse” dentro de este intercambio con otros y expresar una nueva o renovada interpretación de su propio entorno. Desde el gesto, Merleau-Ponty está entendiendo la *reprise* entre el sistema gestual instituido o sedimentado (aquellos gestos que se dan en una cultura) y lo instituyente (los gestos que cada individuo de esta cultura retoma y renueva, los hace existir desde su propia particularidad). Esto lo veremos más adelante.

Para Merleau-Ponty, por lo tanto, el gesto será inmanente a la palabra, porque ésta está ampliando la capacidad que tenía ya el gesto de despegar de lo actual (entendido como presente cerrado), y al mismo tiempo está conservándolo. En la recolección que el cuerpo hace de lo sensible para transformarlo en mundo es que se puede compartir con otros un mayor nivel de elaboración, ya que la percepción y el gesto son la expresión de lo posible de este mundo (yo puedo). En ese sentido, la palabra es un gesto de comunicación en respuesta al sistema gestual de la comunicación muda y nacido en un medio cultural. Según Merleau-Ponty- la palabra es un “exceso”, un mayor trabajo de producción motivado por mi propia emoción; es el arte de algo que quiero decir y no encuentro en el lenguaje instituido algo que podría corresponderle. Entonces, a diferencia del gesto, la palabra compromete en el niño un esfuerzo mayor para producirla<sup>224</sup>. Como se ha explicado ya desde la noción de *Fundierung*, el esquema corporal articula el gesto a componentes fonéticos (sonidos, timbre, intensidad, ritmo, frecuencia, etc.), que es mucho más que los balbuceos de los primeros meses; cuando el niño se lanza “a decir algo” hace un gesto complejo, porque busca celebrar el mundo, usando una herramienta que ya está en él (el vocablo instituido). Por eso, Merleau-Ponty ha dicho que la palabra es el esfuerzo del niño

---

<sup>223</sup> P&P, p. 85.

<sup>224</sup> Debe considerarse la relación que Merleau-Ponty establece entre el sentimiento y sexualidad en la *Fenomenología de la Percepción* (ejemplo de la joven afásica). La palabra aparece aquí como una dimensión fundadora en la expresión, por la que nos “hacemos existir”. La misma relación puede encontrarse en P&P (pp.111-115) donde Merleau-Ponty discute el Complejo de Edipo en el niño para reestructurar su propio lenguaje.

por tomar una posición en un mundo de significados, porque sus primeras palabras estarán siempre referidas al otro, a su cultura. Entonces, la palabra aparece como un mayor grado de expresión y es con ella que se muestra con mayor claridad el proceso de individuación del niño.

Así, contra toda pretensión racionalista y empirista, el lenguaje no aparece, para el fenomenólogo, como una suma de signos ligados a un número de significaciones; las palabras son “sistemas de vocablos solidarios los unos de los otros”<sup>225</sup> que habitan sobre un trasfondo cultural. Tampoco la palabra y el pensamiento están ligados exteriormente, la palabra no designa el objeto o el pensamiento; estos están entrelazados como lo está el cuerpo al hablante.

“Si se responde que el niño aprende a conocer los objetos a través de las designaciones del lenguaje, que así, dados primeros como seres lingüísticos, los objetos, sólo secundariamente reciben la existencia natural y que, en fin, la existencia efectiva de una comunidad lingüística da cuenta de las creencias infantiles, esta explicación deja intacto el problema, ya que si el niño puede conocerse como miembro de una comunidad lingüística antes de conocerse como pensamiento de una Naturaleza, es a condición de que el sujeto pueda ignorarse como pensamiento universal y captarse como palabra, y que el vocablo, lejos de ser el simple signo de los objetos y las significaciones, habite las cosas y vehicule las significaciones. Así la palabra no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consuma”<sup>226</sup>.

En ese sentido, Merleau-Ponty entiende la emergencia del lenguaje en una base natural a la que está llamando primado de la percepción. El lenguaje surge de estos movimientos corporales, físicos y afectivos y, de este modo, es imposible, entender un pensamiento universal que ponga a la palabra empobrecida en su función de simplemente designar un pensamiento. La palabra alberga una historia de “reprises” y “hace existir” el sentido del mundo natural y cultural en cada una de sus anunciaciones. Merleau-Ponty explica también, en sus diferentes obras, los ejemplos de enfermos, que pueden leer un texto correctamente, con las tonalidades y pausas adecuadas, pero sin comprender nada de lo que leen, lo que le

---

<sup>225</sup> P&P, p. 83.

<sup>226</sup> FP, p. 103.

permite pensar en un lenguaje centrado en una mímica existencial, de valor afectivo, anterior a un enunciado conceptual<sup>227</sup>.

“El mayor beneficio de la expresión no estriba en consignar en un escrito los pensamientos que podrían perderse, un escritor apenas relee sus propias obras, y las grandes obras depositan en nosotros, en una primera lectura, todo cuanto luego sacaremos de ellas. La operación de expresión, cuando está bien lograda, no solamente deja un sumario al lector y al mismo escritor, hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión de nuestra experiencia”<sup>228</sup>.

Es importante tomar en cuenta que muchas de las referencias a esta forma de pensar la expresión están situadas en los análisis estéticos del fenomenólogo, sobre la música, el teatro y la pintura. Para el autor, como el niño, la expresión del artista es aquella que puede expresar mejor la relación de *Fundierung* y la importancia de la simbolización o virtualización: la expresión estética no traduce el mundo de una forma determinada, lo que ella hace es poner de manera renovada, bajo el movimiento de “reprise” las expresiones y los comportamientos en el propio mundo cultural. Esto servirá para comprender la idea de medio cultural instituido, a partir del cual los individuos se producen.

Entonces, así como con el gesto, hay que poner a la palabra en un entorno cultural. En la medida que la palabra retoma el gesto, ésta significa algo para el otro “de mi entorno”, que conoce el mismo vocablo y la misma sintaxis. No debe entenderse con ello que el vocablo sea para Merleau-Ponty una “representación” de ideas compartidas universalmente; el vocablo es una significación que ha sido instituida en una cultura particular, a partir de los comportamientos expresivos anteriores que han sedimentado en ella y del cual participa corporalmente cada nuevo hablante. En efecto, como sucede con el gesto, las palabras y las frases pronunciadas por el niño se tejen en una comunidad lingüística específica: “En una lengua, predominan las vocales, en otra, las consonantes; en todas existen sistemas de

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>228</sup> *Ídem.*

construcción diferentes: no son convenciones arbitrarias, sino varias maneras, para el cuerpo humano, de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir”<sup>229</sup>. Se ha señalado anteriormente el problema de una traducción integral de un idioma a otro, y es que, para el autor, “nadie pertenece a dos mundos a la vez”; “podemos hablar dos lenguas pero una sola será siempre aquella en la que vivimos”<sup>230</sup>. No obstante, esta afirmación no sitúa a Merleau-Ponty en un relativismo cultural y menos aún en una defensa de la intraducibilidad, por el contrario, el autor plantea una antropología basada en la particularidad, la individualidad, que tiene en su proyecto la renovación y cambio de su “horizonte de significados” acercándose a la diferencia, compartiendo elementos culturales que son desde un principio distintos entre cada cultura.

La pretensión universal de la palabra se debe, explica Merleau-Ponty, a que es un signo instituido del que olvidamos su proceso de génesis en el cuerpo afectivo y expresivo, por eso, la mayor parte del tiempo nos mantenemos en la lengua constituida y nos limitamos a dar equivalencias entre vocablos y lenguas. A esto lo llama el autor “el fetichismo del vocablo” y sobre ella dirige su crítica en una palabra que se sedimenta y se olvida de su constitución intersubjetiva. Sucede pues que en el mundo instituido, el escritor intenta enfocarse “en el mismo mundo” del que han hablado otros autores, se instala en la palabra y olvida su adhesión afectiva corporal a ella. Esto no sucede en expresiones como la música y el arte pictórico, porque puede hablarse sobre la palabra, (podemos volver sobre ella), pero no puede “pintarse sobre pintura” (la pintura no tiene la capacidad de volver sobre sí misma). Ello revela -para el fenomenólogo- el privilegio que se da a la razón sobre estos modos de expresión<sup>231</sup>. Su postura clarifica la artificialidad en la que ha caído la palabra y, al mismo tiempo, el equívoco “naturalista” en el que es estudiada. La palabra será -para él- un tipo de comportamiento inventado (reestructurado) que expresa la trascendencia del hombre, en tanto individuo, porque ingenia su propia forma de relacionarse con el mundo más allá de una caracterización fisiológica o psicológica:

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>230</sup> *Ídem.*

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 207.

“Es imposible suponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos “naturales” y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico – y al mismo tiempo no rehúya a la simplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de *escape* y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre”<sup>232</sup>.

Ahora bien, en esta dialéctica, o en este movimiento de “reprises” se debe entender también la relación instituido-instituyente. Así como habíamos explicado una dialéctica entre lo ausente y lo presente en la vivencia del bebé, así como hemos explicado la aparición del lenguaje como una reestructuración del cuerpo fenoménico en el niño, el nacimiento de la palabra se ubica en un movimiento de ida y venida sobre la palabra instituida y la palabra instituyente. Hemos visto como el niño recoge la experiencia gestual de sus padres y se apropia de los objetos (y de los vocablos) para conseguir los mismos resultados. Lo que recoge el niño son las expresiones sistematizadas culturalmente que muestran los padres y es con la palabra que el niño instituye el “no ser”: su apertura a lo que “no es” en el presente actual (la virtualidad).

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty describe esta reestructuración del lenguaje en una descripción “de dos cuerpos en sinergia constante”<sup>233</sup>: el cuerpo habitual y el cuerpo actual. El cuerpo habitual es el de la “fe perceptiva”, es decir sitúa el cuerpo como anticipación, presunción del mundo natural y confía en lo que hay en él, y -por otro lado- es el que recoge la experiencia y la sedimenta (la hace disponible como un “adquirido” para el cuerpo actual). El cuerpo actual es la apertura a lo nuevo apoyándose sobre lo adquirido. El cuerpo actual recoge la experiencia adquirida y la actualiza. El cuerpo actual solo puede sostenerse en el cuerpo habitual y éste solo puede salir del anonimato por la labor del cuerpo actual y enriquecerse de nuevas experiencias<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 206

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 94-97.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 126 y p. 265. Por su parte, Merleau-Ponty presenta en la *Fenomenología* el caso de enfermos con deficiencias para actualizar el cuerpo habitual (Cf. *Ibid.* p. 95: el enfermo del miembro fantasma).

Se establece entonces una analogía entre la dialéctica del cuerpo habitual y el cuerpo actual con el lenguaje: existen dos lenguajes uno instituido, otro instituyente. Nunca el lenguaje sedimentado culturalmente puede agotar el mundo, por eso la palabra instituyente tiene que reorganizar el lenguaje instituido e instituir un lenguaje renovado. Aquí, Merleau-Ponty sitúa al niño como productor del lenguaje instituyente: cada nuevo vocablo expresa un sentido propio, una fuerza afectiva propia. La palabra del niño es una apropiación cultural renovada. Entonces, así como en la dialéctica corporal, el vocablo pronunciado se sedimenta, se inscribe en la cultura y quien habla tiene el poder de actualizarlo, de darle un nuevo sentido. Esta relación -instituido e instituyente- será aclaradora para el propio autor en su noción de existencia humana, que no olvida el sentido histórico al que está sometida ni tampoco su incompletitud:

“Debemos, pues, redescubrir, después del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia: puedo, sí, apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto de él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio”<sup>235</sup>.

Olvidar la palabra, no actualizarla es para Merleau-Ponty desconocer nuestra experiencia como cuerpos percipientes. Habitarnos a un lenguaje instituido ocasiona serios problemas en las ciencias humanas y sociales, porque significa tratar al cuerpo como un objeto inanimado, desprovisto de una relación intersubjetiva, y por lo mismo, incapaz de individualizarse.

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.373.

### CAPÍTULO 3

#### INDIVIDUO E HISTORICIDAD: EL NIÑO QUE PINTA

En el capítulo anterior, se ha analizado el despliegue del lenguaje que el niño elabora en su estado perceptivo primordial que es siempre intersubjetivo, desde una relación “amniótica” con la madre, y que se va haciendo cada vez más complejo con sus otros lazos familiares y comunitarios. Todo el proceso de expresión experimentado desde el nacimiento y sedimentado en instituciones culturales se da en un movimiento temporal, un juego dialéctico entre el pasado y el presente, que recrea el cuerpo propio en relación con el mundo. Lo que se presenta en este capítulo es la explicación de la temporalidad y la historicidad, conceptos claves para profundizar en la génesis del individuo usando los estudios de la primera infancia de Merleau-Ponty.

Si bien la influencia de Husserl es crucial en la reflexión de Merleau-Ponty, sobre todo, para entender los conceptos de temporalidad e historicidad, no se podría dejar de lado la influencia del materialismo histórico en los trabajos del fenomenólogo francés. Por ello, hemos querido empezar este capítulo analizando cómo Merleau-Ponty reinterpreta el marxismo para dar pie a una visión de la relación entre naturaleza y producción basada en la capacidad individual de *poner en forma* el mundo<sup>236</sup>. Posteriormente explicamos cómo Merleau-Ponty retoma la noción de historicidad y su relación con el individuo. En el tercer subcapítulo explicamos esta expresión de la historia en la dialéctica del lenguaje instituido y lenguaje instituyente, de la que hemos hablado anteriormente. Finalmente, pondremos estos conceptos de temporalidad en la *puesta en forma* de la expresión infantil, tomando en cuenta la adquisición de los tiempos verbales y los dibujos realizados en la primera infancia.

---

<sup>236</sup> Esta tesis no pretende hacer un trabajo exhaustivo del pensamiento marxista y su influencia en Merleau-Ponty, para fines de defender la tesis, nos basta concentrarnos en un texto de Marx, *La ideología Alemana*, y con él explicar la noción de historia y sus consecuencias en la fenomenología del francés.

### 3.1. La reinterpretación del materialismo histórico en Merleau-Ponty

Tómese en cuenta que las principales obras de Maurice Merleau-Ponty son fruto de una reflexión que tiene como trasfondo la crisis social, política y cultural que van dejando a su paso las dos guerras mundiales. Junto con Sartre, Hippolyte, Aron, entre otros, Merleau-Ponty pertenece a una generación francesa que encuentra una gran incongruencia entre lo vivido y la filosofía en la que están siendo educados: Descartes y Kant y “la filosofía del progreso” no responden a la situación que les ha tocado vivir; el pensamiento trascendental es insuficiente para explicar la guerra. Por ende, empieza un cuestionamiento a la razón, precisamente, a la idea de la finalidad de un tiempo histórico instaurado en la Modernidad. Merleau-Ponty enriquecerá su pensamiento desde dos puntos de vista críticos a la idea del progreso: por un lado, la *fenomenología* de Husserl como crítica a los paradigmas científicos, y por otro, el punto de vista del *materialismo histórico* como una filosofía que retoma la relación del ser humano con la *Naturaleza*. En efecto, la crítica de historia que Merleau-Ponty recoge nace con el *materialismo histórico* de Marx y Engels. De manera breve queremos señalar la pertinencia de su interpretación del materialismo marxista para comprender la historicidad en el individuo y el desarrollo infantil.

Recordemos que Merleau-Ponty escribe siendo testigo de la implantación de la URSS en 1917 y de una feroz crítica filosófica contra Marx<sup>237</sup>, -entre otras razones- por haber “economizado” la historia. Para el fenomenólogo, es con Marx -por el contrario- y esta “hinchazón” supuesta de la perspectiva económica que la vida natural ha sido reintegrada a la historia, es decir, -para él- Marx ha desvelado en la historia el contenido latente de las relaciones interhumanas tal como efectivamente se establecen en la vida concreta. Revisemos brevemente lo que podría haber interesado a Merleau-Ponty del materialismo histórico.

---

<sup>237</sup> Cf. Merleau-Ponty, Maurice, “La guerra tuvo lugar”, en: *Sentido y Sin sentido*, op. cit., p. 227.

En la filosofía de Kant y Hegel, la historia de la humanidad está caracterizada por el progreso<sup>238</sup>. Pero precisamente en Hegel encontramos una filosofía de la historia como reflexión de la conciencia (espíritu universal) en la búsqueda de su auto-comprensión, la misma que supone diferentes estadios (las distintas etapas de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* descansan sobre esta hipótesis). El individuo humano participa de este proceso de autoconciencia cuando se da cuenta de su libertad (el espíritu se expresa en el hombre) y la fomenta<sup>239</sup>. En ese sentido, la tarea de Hegel era pensar aquello que apareció con la Revolución Francesa: El *Espíritu Absoluto*, que manifiesta su característica más profunda en la plena libertad, entendida ésta como la autoconciencia de la razón. Es decir, el *Espíritu Absoluto* es el agente de la historia, que intenta descubrirse a sí mismo en su actuar racional y que va expresando sus actos de forma progresiva. Este Espíritu tiene como objetivo su libertad plena, que se consume cuando se ha juntado con sí mismo<sup>240</sup>. Los jóvenes hegelianos comprendieron esto como la liberación del individuo de la religión, del absolutismo político y de la monarquía prusiana.

En los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844)<sup>241</sup>, Marx tendrá sus primeras elaboraciones, inspiradas de la crítica de Feuerbach a Hegel, en las que presenta la “esencia humana” (es decir el género humano) como concretamente “enajenada” por la economía

<sup>238</sup> Kant y Hegel comparten la idea de la historia como evolución, ambos creen que esa evolución supone la libertad del hombre. Así por ejemplo, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Kant plantea una serie de principios para justificar una idea de historia en clave de un principio unificador, de un curso regular (Cf. Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, Trad. Emilio Estilú, Buenos Aires: Editorial Nova, 1964.). En ese sentido, el hombre- en tanto especie natural- no puede escapar de esta ley y tiene que buscar su desarrollo como especie, no como individuo, sino como humanidad, desarrollo que “a priori” lo sostiene la naturaleza. En el caso de Hegel, la idea de naturaleza será el terreno crítico para formular su idea de la acción del hombre en la historia, pero mantendrá la idea del progreso. Hegel propone que el Logos, en tanto es absoluto, se deshace de sí en la naturaleza, pero se vuelve a sí mismo, como Espíritu, y en la experiencia histórica, que es colectiva, actualiza la libertad para todos. (Cf. Hegel, GWH, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 2008).

<sup>239</sup> “El espíritu de la comunidad comprende e inspira a los espíritus de los ciudadanos y está a su vez subordinado al espíritu universal, que hace una sola historia con la serie de espíritus de la comunidad. Tiene que haber una *historia* del mundo porque Dios no puede conocerse inmediatamente, sino sólo en etapas y sólo en los espíritus de los hombres: el ‘autoconocimiento [de Dios]... es su autoconciencia en el hombre y el conocimiento humano *de Dios*, que lleva al autoconocimiento humano *en Dios*’”. Cohen, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid: Siglo XXI, 1986. p.9.

<sup>240</sup> Cf. Hegel, *op. cit.*

<sup>241</sup> Tómese en cuenta que Marx debate aquí con las ideas de los economistas clásicos como Smith, Ricardo, Quesnay.

capitalista. Marx y Engels, sobre la base de lo alcanzado en los *Manuscritos*, y luego a partir de la Ideología Alemana (1845-1846), sitúan el problema de la enajenación en el trabajo: el trabajador ve a su producto como extraño y el producto se levanta ante él como capital (lo que los economistas clásicos llaman *trabajo acumulado*). Así, lo que genera la sociedad moderna, en la que la propiedad privada es un producto y un resultado de la enajenación de trabajador, es la creación de una masa obrera que “ha perdido” su esencia humana. Por tanto, la sociedad moderna separa al hombre de sus vínculos sociales, crea una humanidad “desposeída”, y opuesta a un mundo existente de riquezas y de cultura. No obstante, afirman Marx y Engels, en la medida que el hombre va perdiendo su esencia, simultáneamente prepara las condiciones para su liberación. Esto implica la revolución de la sociedad, contraria a la abstracción del hombre: una revolución fáctica, material, puesto que la esencia humana tiene la capacidad de negar la negación en la que se encuentra y de realizarse como positiva.

La sospecha de Marx y Engels recae en que “a ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea”<sup>242</sup>. Según Marx y Engels, los hegelianos no son capaces de ver en el desarrollo del espíritu:

- 1.- Que los individuos a los que hacen alusión son seres humanos vivientes, relacionados de manera intrínseca con la naturaleza.
- 2.- Que su relación con la naturaleza se diferencia de otras especies animales en que el ser humano debe producir sus medios de vida material.
- 3.- Que las relaciones entre naciones y entre individuos depende de las fuerzas productivas que hayan desarrollado, su división del trabajo y sus formas distintas de propiedad, a lo largo de la historia<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> Marx, Carlos y Engels, Frederic, *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo Alemán en sus diferentes profetas*, Trad. de Wenceslao Roces. Lima: Ediciones de Cultura Popular. 1980 p.18. En adelante se citará como *Ideología Alemana*.

<sup>243</sup> *Ibid.*, pp. 19-21.

Marx y Engels hacen una descripción histórica bajo las premisas anteriores, y ven que las formas de propiedad que se han ido desarrollando en la historia (propiedad de la tribu, propiedad comunal y estatal, propiedad feudal) albergan todas ellas relaciones de poder y de conflicto entre ciudadanos y esclavos, entre la vida rural y la vida urbana, entre la sociedad agrícola y la industrial, las cuales tienen como base la producción material realizada por los humanos para subsistir<sup>244</sup>. Entonces, a diferencia de la filosofía alemana, que parte de las representaciones, predicaciones o ideas de los hombres, Marx parte de los hombres “de carne y hueso”, que están actuando y transformando la naturaleza y, a partir de las relaciones de producción que se generan en el trabajo, producen varias concepciones del mundo, acordes con estas relaciones de producción. Por lo mismo, los medios y fines materiales (la riqueza o las carencias del hombre, el modo de trabajar y producir) son lo que configuran a la sociedad y no las actitudes espirituales enfrascadas en la moral, la religión o la metafísica<sup>245</sup>. Marx y Engels inauguran una descripción económica y social que asienta la historia sobre la producción material de la vida e interpreta todos los sucesos históricos como susceptibles de entenderse en última instancia, teniendo como telón de fondo la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción<sup>246</sup>.

¿Qué podemos entender por historia? Que la idea de progreso no está sujeta al desarrollo de la autoconciencia, ni hay una búsqueda de la libertad en tanto “razón consciente”, como lo entendía Hegel. En Marx y Engels, el progreso estará entendido como el desarrollo *del control del hombre sobre su medio*<sup>247</sup>, es decir, el desarrollo de las capacidades humanas

<sup>244</sup> “Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, éste fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico”. *Ibid.*, p. 26.

<sup>245</sup> “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia”. *Ídem*.

<sup>246</sup> Cf. Kāgi, Paul, *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*, Barcelona: Península, 1974, p. 251.

<sup>247</sup> Cf. Cohen, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, op. cit., p.23.

para transformar el medio que lo rodea, para dominarlo, en otras palabras, para lograr un modo de producción de la vida material que permita el control consciente de la sociedad sobre su propia producción y la posibilidad para todos sus miembros de decidir su orientación. Por lo tanto, Marx se distancia de la filosofía hegeliana proponiendo un nuevo punto de partida: la comprensión de la historia desde la productividad del hombre, desde sus modos de transformar y someter la naturaleza<sup>248</sup>. El punto de partida histórico fundado ahora en una base material, natural, permitirá a los autores proponer una forma distinta de entender el desarrollo histórico y la labor del hombre. Este será, como lo veremos más adelante, el punto de apoyo de Merleau-Ponty para su propia idea de historia.

Ahora bien, en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels analizan las relaciones de producción (concretamente la propiedad) y ven que desde el germen de la producción, la división del trabajo es siempre desigual y esto llega a oposiciones más profundas en la sociedad industrial bajo dos formas: propiedad privada y trabajo. De este modo, se asienta de antemano una división entre el capital y el trabajo. Así, mientras más se desarrolla la división del trabajo y crece la acumulación, más se agudizará también esa oposición<sup>249</sup>.

En ese sentido, bajo el régimen de propiedad privada se plasma una contradicción entre el individuo concreto y el interés común de todos los individuos, que no será una “idea en general”, como dicen los “jóvenes hegelianos”, sino una relación de oposición entre fuerzas productivas y relaciones de producción<sup>250</sup>. El problema que subyace en el desarrollo productivo, específicamente, en el régimen de propiedad privada, es que los productos elaborados por los mismos hombres empiezan a desvincularse de sus creadores, el producto

---

<sup>248</sup> “Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterráneo. De este modo, se excluye de la historia el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia”. Marx y Engels, *op. cit.*, p. 41.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 31. Cf. También, p. 77.

<sup>250</sup> *Ibid.* pp. 34-35. Me parece relevante aquí señalar la aclaración de Cohen sobre la plurisignificación de fuerzas productivas: o son medios de producción (sean estas instrumentos de producción o materias primas) o fuerzas de trabajo (es decir, facultades productivas de los agentes productores: fortaleza, habilidad, conocimiento, inventiva).

se sustrae del control de sus productores y, por lo tanto, se produce una escisión entre la masa de lo producido y los productores<sup>251</sup>.

Respecto a la idea de historia, los autores están describiendo dos elementos importantes. Primero, que son las ideas de las clases dominantes, de aquellas que tienen el poder material, las que imponen el espíritu dominante de la época, y de la forma cómo se entiende la historia (producción espiritual). Segundo, que los individuos sojuzgados, al extender sus actividades en un plano histórico universal (mercado mundial) tienen un rol fundamental para permitir el advenimiento de una verdadera historia: el derrocamiento de un orden social existente y la abolición de la propiedad privada<sup>252</sup>. En síntesis, la historia está entendida por Marx y Engels como un proceso que tiene su sentido profundo si lo buscamos en el desarrollo de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción a lo largo de su curso. En la sociedad capitalista moderna esta contradicción se manifiesta en la enajenación que desvincula los productores de sus propias producciones y crea una anarquía en la producción que estalla regularmente en las crisis.

En este contexto económico y social, la *ideología* es una *imagen real* de la conciencia humana que está representando un suceso material, un proceso vital y humano<sup>253</sup>, pero a la inversa. Las ideas son por lo tanto, un reflejo fantástico de las condiciones humanas. Aquí, la figura de la “cámara oscura” es importante, porque no plantea una mera representación del proceso económico, sino su “desfiguración”, puesto que en los pensamientos colectivos los intereses de clases se presentan como intereses generales y olvidan así su enraizamiento en un mundo material. Marx y Engels plantearán así la necesidad de eliminar estas

---

<sup>251</sup> “Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído de nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente separada de los reales intereses particulares y colectivos (...)” *Ibid.*, p.34.

<sup>252</sup> “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que debe sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual (...) Por lo tanto, el proletario sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal”. *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>253</sup> Kági, *op. cit.*, p.261.

“proyecciones ideológicas” a través de una “revolución” de la base material. Según los autores no basta una crítica intelectual o una nueva ideología, sino un cambio material. Para ello será preciso el paso a “una sociedad comunista”, un “cambio masivo en los hombres” que se dará gradualmente en la historia y donde no se suprimirá la división del trabajo pero se organizará para el interés colectivo<sup>254</sup>.

¿De qué manera Marx rompe con la idea de historia instaurada en la Modernidad? Mientras que para Hegel la historia es una evolución del Espíritu hacia la reconciliación de los hombres, que niegan su estado natural para constituirse en un Estado fundado sobre el reconocimiento de las libertades unas por otras, Marx toma como punto de partida nuestro anclaje en las necesidades de vivir y nuestra dependencia de la Naturaleza en el trabajo para satisfacerlas. Mientras Hegel explica las fases del Espíritu como el trabajo para reconocerse como *Saber Absoluto*, Marx explica el trabajo como el trabajo del hombre “concreto” y no del espíritu ni de Dios. Sin embargo, Marx seguirá sosteniendo el advenimiento de una historia colectiva, una idea de síntesis histórica que se termina y se completa con la acción del hombre. Lo que veremos ahora con Merleau-Ponty es que, habiendo vivido en un contexto histórico de excesos políticos que han definitivamente apagado el entusiasmo de la Razón, propondrá una perspectiva en la cual no podemos pensarnos como espíritus aislados, que pueden “sobrevolar” racionalmente el mundo para entender la historia como si fuera terminada. Merleau-Ponty buscará pensar la historia del hombre, situando a éste en una dependencia de la naturaleza y a un sentimiento ético de responsabilidad con el futuro, que sólo puede ser construido en comunicación y reconocimiento del otro.

En la *Fenomenología de la percepción*<sup>255</sup>, Merleau-Ponty ha dedicado una amplia nota al aporte del *materialismo histórico* que podríamos sintetizar diciendo que lo que ha brindado Marx y Engels a la filosofía de la historia es situar al hombre en su relación con la *Naturaleza*, es poner al hombre de “carne y hueso” como un hacedor de producción y de sentido: el sujeto real que encuentra el materialismo no es únicamente el sujeto económico,

---

<sup>254</sup> En ese sentido, la revolución comunista aparece como liberación del individuo a partir de lo cual la historia será verdaderamente “historia universal”.

<sup>255</sup> *FP*, p. 188 (nota 18).

el hombre en cuanto factor de producción; “es el sujeto viviente en cuanto ama, odia, crea o no obras de arte, tiene o no hijos”<sup>256</sup>. En ese sentido, según Merleau-Ponty, el *materialismo histórico* no reduce la historia de las ideas a la historia económica, sino que sitúa ambas historias en una “historia única”, que es para el fenomenólogo la “existencia social”. Dicha noción de existencia está claramente plasmada en la confrontación con la naturaleza que da pie al desarrollo de las fuerzas productivas. El hombre transforma su relación primordial con la naturaleza a través del trabajo, lo mismo que es una manifestación de las relaciones humanas. El trabajo, en ese sentido, pone al hombre concreto en relación con otros. Así pues, una tarea de la filosofía de la historia es entender al hombre en sus modos de producción de lo social, que se inaugura en lo sensible a través de la relación cuerpo-mundo-otro.

“Así como, lo dijimos ya, toda nuestra vida respira una atmósfera sexual, sin que pueda asignarse un solo contenido de consciencia que sea “puramente sexual” o que no lo sea en absoluto, de igual manera el drama económico y social proporciona a cada consciencia un cierto fondo o más aún, una cierta *imago* que ésta descifrará a su modo y, en este sentido, este drama es co-extensivo con la historia. El acto del artista o del filósofo es libre, pero no inmotivado. Su libertad reside en el poder de equívoco del que hablamos hace un momento, o incluso en el proceso de escape del que más arriba hablamos ya; consiste en asumir una situación de hecho dándole un sentido figurado más allá de su sentido propio.” (...) “Así Marx, no contento con *ser* hijo de abogado y estudiante en filosofía, *piensa* su propia situación como la de un “intelectual pequeño burgués” y en la perspectiva nueva en la lucha de clases (...) El pensamiento es la vida interhumana tal como se comprende e interpreta a sí misma”<sup>257</sup>.

Entonces, descubrimos dos significados importantes con esta lectura fenomenológica del *materialismo histórico*. Primero, contra la filosofía moderna, ya no estamos ante una racionalidad anónima, con un sujeto universal, un *Espíritu Absoluto (en sí)*; estamos en una relación intersubjetiva, en la que la economía no aparece como un sistema cerrado, sino que forma parte de la existencia concreta de la sociedad y en la cual las distintas dimensiones de la existencia se simbolizan. Segundo, esta perspectiva económica revela ciertas formas de coexistir socialmente, como por ejemplo la revolución, la cual manifiesta la perspectiva

---

<sup>256</sup> *Ídem.*

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 189.

económica en la historia<sup>258</sup>. Por lo tanto, la economía cumplirá un papel histórico, primero de mostrar nuestra relación primigenia con la naturaleza y segundo de poner de relieve una forma de relación social que penetra en todas partes de la vida humana y que identifica actores concretos en la historia.

“La grandeza del marxismo no es haber tratado a la economía como una causa principal o única de la historia, sino que consiste en haber tratado a la historia cultural y a la historia económica como dos aspectos abstractos de un único proceso. El trabajo, sobre el que reposa la historia, no es, en un sentido hegeliano, la simple producción de las riquezas, sino de una manera más general, la actividad por la cual el hombre proyecta a su alrededor un medio humano y supera los datos naturales de su vida. La interpretación marxista de la historia no la reduce al juego consciente de los intereses, ella admite solamente que toda ideología, incluso, por ejemplo, una moral heroica que prescribe a los hombres el poner en juego su vida, es solidaria de ciertas situaciones económicas que la llevan a la existencia (...)”<sup>259</sup>

Con todo ello, Merleau-Ponty pensará la idea de historia ya no como un plan preconcebido (fuera del tiempo), que los sujetos pueden prever para dirigir sus acciones, pero tampoco como una serie de ideas desconocidas como tal para los hombres; la historia estará hecha de intereses “disfrazados de ideas convertidas en anhelos y angustias vagas en el ir y venir confuso de la existencia”<sup>260</sup> producida de manera particular por los individuos, al interior de sus clases sociales. Así por ejemplo, el burgués escoge en todos los campos (moral, político, artístico, religioso, etc.) los puntos de vista y valores que harán posible la conservación del capitalismo<sup>261</sup> no como un acto que deduce del devenir histórico, sino como un acto intencional que lo relaciona con sus modos de relacionarse socialmente. Entonces, para Merleau-Ponty, la historia existe para un sujeto históricamente situado. Además, la historia no tendrá una única significación, sino varios sentidos en tanto que se sitúa en una concepción existencial. Esta última idea hará la propuesta del fenomenólogo francés distinta del materialismo y del espiritualismo.

---

<sup>258</sup> *Ídem*: “Como en la vida individual, la enfermedad somete el hombre al ritmo vital de su cuerpo, en una situación revolucionaria, por ejemplo, en un movimiento de huelga general, las relaciones de producción se traslucen, se perciben expresamente como decisivas”.

<sup>259</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Acerca del marxismo” (1945), pp. 157-192, en: *Sentido y Sin sentido, op. cit.*, p. 169.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 173.

Precisemos por un momento la idea de la naturaleza. Si bien es cierto que Marx y Engels tomaron de Hegel, en algunas de sus declaraciones, la idea de dialéctica de la naturaleza, para Merleau-Ponty ésta tendrá en el pensamiento de los dos autores una concepción distinta: es una naturaleza apercebida por el hombre e inseparable de la acción humana, donde la producción es el fundamento del mundo sensible<sup>262</sup>. Así, la sociedad aparece como una dimensión del ser humano: el lazo que une al hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, utiliza la naturaleza y proyecta en ella los instrumentos para su liberación, constituye un mundo cultural en el que “*el comportamiento natural del hombre se ha convertido en humano... donde el ser humano no se ha convertido en un ser natural, su naturaleza humana se ha convertido en su naturaleza*”<sup>263</sup>. Según Merleau-Ponty, no estamos con el materialismo histórico ante una filosofía del sujeto ni del objeto, sino ante una filosofía de la historia. El medio “transnatural” en que los hombres rehacen y producen su propia vida será la historia.

“Si no existe ni una “naturaleza social” dada fuera de nosotros, ni el “espíritu del mundo”, ni el movimiento propio de las ideas, ¿cuál es pues para Marx el conductor de la historia y el motor de la dialéctica? Es el hombre comprometido en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás, es la intersubjetividad humana concreta, la comunidad sucesiva y simultánea de las existencias en vías de realización en un tipo de propiedad que ellas sufren y que ellas transforman, cada una creada por otro y creándolo”<sup>264</sup>.

Las críticas al *materialismo histórico* estarán focalizadas, para Merleau-Ponty, en la interpretación que algunos hacen de este materialismo como teniendo una lógica puramente causal<sup>265</sup>. El marxismo asignaría una causa a la historia, como si cada acontecimiento tuviese una relación lineal con otro en el que se podría reconocer una causa “ideológica”<sup>266</sup>. Así, aparecería en el marxismo un sistema global inteligible que, a diferencia del idealismo hegeliano, creería que la síntesis final dependerá de un acto revolucionario o de una

<sup>262</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Marxismo y filosofía”, pp. 193-208, en: *En Sentido y Sinsentido*, op. cit., p. 195.

<sup>263</sup> *Ibid.* p.200.

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 198.

<sup>265</sup> Así por ejemplo, Paul Kāgi señala el determinismo económico en el que se encuentra envuelto el Marx de la Ideología (1844), al definir la sociedad burguesa como la base natural del estado moderno y el modo de producción como condición previa a conocimiento de un período histórico. Cf. Kāgi, op. cit., p. 247.

<sup>266</sup> Merleau-Ponty, “Acerca del marxismo”, op. cit., p. 175.

estructura metafísica<sup>267</sup>. Tal “dependencia” de la acción del hombre revela una distinción importante que los marxistas de la época (influenciados por el mecanicismo) no logran vislumbrar: así como hay una lógica en la historia, también hay contingencia: “(...) que nada es absolutamente fortuito pero a la vez que nada es absolutamente necesario – lo que expresamos diciendo que existen hechos dialécticos”<sup>268</sup>. Por lo tanto, la contingencia significará abandonar una teleología racional del mundo y asumir que la lógica de la historia es una posibilidad entre otras.

“La historia entonces no sería ya más un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene un lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma”<sup>269</sup>.

No se puede separar, por tanto, la economía de la ideología para la comprensión de la historia, porque desde la contingencia nada puede comprenderse como materia, por un lado, y forma por otro, porque, explica el fenomenólogo, nada se crea ni se comprende a partir de la idea. Merleau-Ponty explica que al igual que en un cuadro pictórico o de un poema, no se puede separar la materialidad de los colores o de las palabras<sup>270</sup>. Así, como no se puede comprender un cuadro sino después de haberlo visto, ningún análisis histórico puede producirse sino después de haberlo vivido - añadirá Merleau-Ponty- y sin saber que esta historia es aún lo que estoy viviendo. El problema con el filósofo de la historia es que se ha imaginado que, a través del “pensamiento de sobre vuelo”, puede procurarse la verdad de la existencia, integrándola y superándola en el juego dialéctico.

“Una filosofía, como un arte y como una poesía, pertenece a un tiempo, pero nada impide que a través de este tiempo logre alcanzar verdades que son una adquisición definitiva, como el arte griego ha hallado el secreto de una “gracia eterna” (Marx). La economía de un tiempo suscita una ideología ya que es vivida por hombres que buscan realizarse en ella; en un sentido, esta economía limita sus vidas, pero en otros sentido es su superficie de contacto con el ser, su experiencia, y puede darse el caso,

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>268</sup> *Ídem.*

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>270</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Marxismo y filosofía”, *op. cit.*, p. 201.

como sucedió al mismo Marx, de no sólo tener que sufrirla, sino de comprenderla y por ello superarla virtualmente. La filosofía será falsa sólo en tanto permanezca abstracta, en tanto se encierre en los conceptos y en los entes de la razón y esconda las relaciones interhumanas afectivas. *Incluso entonces*, escondiéndolas, las expresa y el marxismo no quiere separarse de ella, sino descifrarla, traducirla, *realizarla*<sup>271</sup>.

Para Merleau-Ponty, gracias al *materialismo histórico*, el hombre no aparece más como un producto del medio o como un juez absoluto, sino como un producto-productor, donde la necesidad se transforma en libertad<sup>272</sup>. Merleau-Ponty afirma que la filosofía únicamente puede mostrar que la ideología es posible a partir de la condición humana<sup>273</sup>, pero es la acción política la que debe descubrir el sentido principal de la relación entre ideología y economía.

Por lo tanto, Merleau-Ponty no cree que la dialéctica sea lo caduco, sino que lo caduco es la pretensión de darle término a la historia, sea dada en una revolución permanente (como la supone el marxismo de Trotsky)<sup>274</sup> o en un régimen (URSS) que se asume imposible de ser negado porque no tiene exterior (se presenta como una razón separada del mundo). Así, por ejemplo, antes de 1917, se pensaba que los proletarios se unirían en la figura del “sujeto obrero revolucionario” –una figura que resultó ser demasiado abstracta para la teoría que la generó- en todo el mundo y sin distinciones, que no había diferencia entre revolución y política, entre doctrina y táctica. Para la generación de Merleau-Ponty esa idea de la historia está descontinuada, puesto que los hechos de la URSS le hacen ver cómo el esquema de la lucha de clases adquiere divergencias y matices<sup>275</sup>. Esto haría pensar a Merleau-Ponty que hay en la historia una “substancia revolucionaria”<sup>276</sup> que hace romper con ella misma toda idea de estancamiento o finalidad. Por lo tanto, el pensamiento del fenomenólogo revelará un sentido de acción histórica como manifestación libre y creativa del individuo concreto,

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>272</sup> Esta revelación es lo que permite a Merleau-Ponty distanciarse de otras posiciones fenomenológicas como la de Sartre y Heidegger, que aún establecen una distancia demasiado amplia, entre la materia y el espíritu, entre la naturaleza y lo racional.

<sup>273</sup> *FP*, 190.

<sup>274</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos aires, Leviatán, 1957, p. 230.

<sup>275</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Acerca del marxismo”, *op. cit.*, p. 190.

<sup>276</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, *op. cit.*, p. 233.

frente a un mundo instituido o sedimentado. La “sustancia revolucionaria” será en términos existenciales la posibilidad infinita de transformar la cultura, creyendo que nuestras acciones son actos que podrán ser reconocidos por futuras generaciones, las mismas que “heredan y transforman” lo instaurado. La historia aparecerá aquí como “suscitación”, es decir como invitación para transformar lo culturalmente instaurado o sedimentado.

### 3.2. La vida como radicalmente histórica

Como se ha visto en el subcapítulo anterior, Merleau-Ponty reinterpreta la crítica del materialismo histórico y propone un sentido más radical desde la fenomenología: pensar en la Naturaleza<sup>277</sup> como el punto de partida donde el individuo establece una relación yo-otro-mundo, la cual se descubre por nuestro cuerpo, que está viviendo el tiempo y que no puede pensarse si no es históricamente. Como el mismo Merleau-Ponty lo explica, en la vida intrauterina nada ha sido percibido, pero desde mi nacimiento mi cuerpo percibe el mundo y la percepción “en sí” es anónima (*ça perçoit*) y sobre la base de este suelo se desarrolla la posibilidad de individuación. El individuo oscila entre dos momentos: la generalidad natural y la generalidad social.

Es el comportamiento de otro, el cuerpo del otro que yo percibo, el que me invita a revelar y descubrir mi existencia, siempre temporal. De este modo, el cuerpo tiene que *hacer existir* estas experiencias difusas, integrándolas, como respuestas a una serie de vivencias y expresiones anteriores ya sedimentadas en nuestro medio vivido. El resultado de nuestras vivencias temporales será, justamente, celebrar nuestra historia vivida con un estilo particular e individual de expresión. En este subcapítulo analizaremos como el cuerpo humano es ya la forma de aparecer de lo histórico, porque la percepción aparece aquí como expresión, como comportamiento a partir del cual le doy al mundo un sentido.

Merleau-Ponty sitúa el cuerpo en un medio natural y lo propone como el punto de partida fenomenológico para comprender la historicidad. El cuerpo establece el contacto con el

---

<sup>277</sup> Debe aclararse que Merleau-Ponty entiende la Naturaleza como primordial, ella no nos remite a un sistema causal, sino es correlato de nuestra acción liberadora y productiva.

mundo, las cosas y los otros; en otras palabras, el cuerpo revela nuestra familiarización y orientación hacia una serie de objetos que están ahí desde nuestro nacimiento<sup>278</sup>. Así por ejemplo, el niño toma los objetos que están a su alrededor, los posee y aprende a utilizarlos como lo hacen los demás<sup>279</sup>. Lo que está haciendo el cuerpo del niño es percibir en el acto del otro una forma de manipular las cosas del mundo que se engarzan con sus intenciones. Merleau-Ponty explica:

“(…) es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo de otro y encuentra en él, como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el reverso y el anverso de un único fenómeno, y la existencia anónima de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez”<sup>280</sup>.

Para comprender esta experiencia en la que el cuerpo forma un sistema yo-otro-las cosas, es importante pasar, explica el filósofo, por la *reducción fenomenológica*. Como se ha explicado en el primer capítulo, a través de la reducción fenomenológica accedo al campo de la experiencia como *vivencia*, éste es el campo de la *actitud natural*, la cual no es inmediata, sino que es retomada por el esfuerzo de volver a ella y abordarla como manifestación de mi relación con el mundo (fenómeno). Es el cuerpo que fenomenaliza lo sensible para hacerlo aparecer como mundo inacabado y este momento es aquello del ser que no existe sino en esta fenomenalización suya. En otros términos, entiendo al fenómeno porque mi cuerpo tiene una vivencia del mundo previa al contacto actual con la cosa. Aquí, el cuerpo aparece como la forma de aparecer de lo histórico. Mi cuerpo en la “fe perceptiva” presume que hay un mundo aunque no lo sepa, y esta presunción es el presente mismo. Entonces, esta experiencia no es intelectual sino pre-objetiva, perceptiva. Merleau-Ponty lo explica con claridad en la *Fenomenología*. Preguntándose sobre la experiencia del espacio como aquella de una sucesión de niveles, Merleau-Ponty vuelve a lo que llama el primer nivel:

---

<sup>278</sup> FP, p. 379.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>280</sup> *Ídem*.

“El primer nivel espacial no puede encontrar *en ninguna parte* sus puntos de anclaje, porque éstos tendrían necesidad de un nivel antes del primer nivel para ser determinados en el espacio. Y como, no obstante, este primer nivel no puede orientarse “en sí”, es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se me manifieste como la ejecución de un pacto más antiguo concluido entre X y el mundo en general: que mi historia sea la secuencia de una prehistoria de la que aquella utiliza los resultados adquiridos, mi existencia personal, la continuación de una tradición pre-personal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mismo mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo, no el cuerpo momentáneo, instrumento de mis opciones personales y que se consolida en tal o cual mundo, sino el sistema de “funciones” anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general. Y esta adhesión ciega al mundo, esta toma de posición a favor del ser, no interviene únicamente al principio de mi vida. Es ella que da su sentido a toda fijación particular de su espacio, se recomienza a cada momento. El espacio, y en general, la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua a su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento”<sup>281</sup>.

Merleau-Ponty pretende hacer aquí una descripción en la que la síntesis espacial y perceptiva se funde en el despliegue de la fe perceptiva del tiempo. Para nuestro autor, este despliegue consiste en que el movimiento del cuerpo contiene de manera conjunta un presente, un pasado y un futuro, es decir, cada movimiento proyecta alrededor del presente vivido un doble horizonte (del pasado y del futuro) recibiendo así una orientación histórica. Podría pensarse con ello que la temporalidad fija una noción de individuo en su propia *ecceidad*, que somos individuos anclados en nuestra *situación*. Sin embargo, veremos cómo esta *facticidad* dada por la temporalidad es también el impulso que permite al individuo ser capaz de retomar su pasado para transformarlo en un futuro. Entonces, se entiende que el cuerpo está atravesado por un proyecto temporal a través del cual anticipamos el mundo como un todo “presumido” (supuesto). En efecto, en esta concurrencia con los objetos y significados vividos en la actitud natural, puedo reconocer mi “ubicación”, una situación particular en la manera de vivir el mundo y de apoderarse de él.

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 269.

Podemos acercarnos ahora, a una nueva caracterización del individuo, arrojado a la “actitud natural”: no es el pensamiento del yo lo que me hace existir, sino mi existencia efectiva, es decir, *el hacer*. Por lo tanto, la conciencia se reintegra a la existencia en el momento en que hago o expreso “mi” propia experiencia y que luego se convierte en *emblemas*, en experiencias sedimentadas y disponibles para los futuros individuos. Nuestras interpretaciones del mundo, nuestras decisiones individuales son aquellas que le dan al pasado un sentido, la historicidad será justamente esta reinterpretación del pasado y del futuro, una relación “siempre resbaladiza”, pues el tiempo natural es el que estoy viviendo y que instituyo.<sup>282</sup>

“(…) la posesión de mi tiempo por mí va diferenciándose siempre hasta el momento en que me comprenderé por entero, momento que no puede llegar dado que aún sería un momento, bordeado por un horizonte de futuro, que a su vez tendría necesidad de desarrollo para poder ser comprendido. Mi vida voluntaria y natural se sabe, pues, mezclada con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo. El tiempo natural está siempre ahí”<sup>283</sup>.

Entonces, lo que experimenta el cuerpo en su nacimiento como percipiente es ser un “individuo inacabado”<sup>284</sup>, que no es una conciencia constituyente, pero tampoco un cuerpo objetivo: es el cuerpo perceptivo, un individuo que se abre a su mundo. Solamente de esta forma, dice el autor, el cuerpo fenomenal recibe una especie de “localidad”, porque el individuo vive el tiempo como situaciones propias y no generalizables o eternas: el individuo mientras viva, siempre estará haciéndose. De ello resulta que el individuo no será ni objeto puro ni sujeto puro, sino “proyecto abierto” e intersubjetivo, y así también su relación con la historia no será mera comprensión de sucesos, sino la vivencia misma:

“Nuestra relación con la historia no es entonces solamente la relación de entendimiento, la de espectador y del espectáculo. No seríamos los espectadores si no estuviésemos comprometidos con el pasado, y la acción no sería grave si no concluyera toda la empresa del pasado y no le diese al drama su último acto. La historia es un objeto extraño, un objeto que somos nosotros mismos”<sup>285</sup>.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>283</sup> *Ídem.*

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>285</sup> Merleau-Ponty, *Aventuras de la dialéctica*, *op. cit.*, p. 15.

Ahora bien, es importante identificar el movimiento del cuerpo para el *hacer existir*. Merleau-Ponty describe el cuerpo bajo dos modalidades descritas anteriormente, pero que las volvemos a explicar para entenderlas en la temporalidad: un cuerpo *habitual*, que guarda en sí percepciones pasadas y las sedimenta, y un *cuerpo actual* que retoma lo dado en el *cuerpo habitual* y le da un nuevo sentido, en virtud de la situación nueva que tiene que *poner en forma*. Esta comunicación del cuerpo, bajo sus dos formas, se da en el mundo, en el propio flujo temporal que atraviesa el cuerpo. Así, piensa el autor, el cuerpo “habita el tiempo”<sup>286</sup> y entrecruza en sus movimientos sus vivencias temporales: el *cuerpo habitual* ofrece una serie de experiencias que son siempre transformadas por el *cuerpo actual*. Hay entonces un movimiento de estructura-reestructura producido por mi cuerpo, como un *repliegue y despliegue* de mis movimientos. En resumen, para Merleau-Ponty, el cuerpo tiene un poder de desdoblarse para actuar en el tiempo: por un lado el *cuerpo actual* es el presente y por otro lado el *cuerpo habitual* le ofrece el sostén de su relación natural con el mundo. Con todo ello se puede decir que el cuerpo vive una situación privilegiada como intermediario entre el medio natural y el proyecto de síntesis creativa que el individuo efectúa. Tal como explica Bernardo Haour:

“El cuerpo es ese lugar en el que la *Naturaleza* se hace *Historia* y donde los elementos que la *Naturaleza* le ofrece se transforman en *eventos que se retoman mutuamente*: el evento anterior no es más aquello que determina el evento siguiente, sino aquello en lo que el evento siguiente encuentra apoyo para ofrecerle un sentido que no se deduce del evento anterior como un efecto”<sup>287</sup>.

Según Merleau-Ponty, la percepción tiene su propia historicidad: descansa sobre el proyecto del cuerpo que se renueva en cada presente; pero no es una serie de momentos aislados. El proyecto abierto por la *fe perceptiva* se concretiza en el presente de cada percepción. Cada presente “retoma”, al interior de este proyecto anticipante, las percepciones anteriores como lo que “haya sido” en su tiempo un momento de este proyecto y ha hecho posible el presente actual como significativo (sedimentación) pero al mismo tiempo cada presente, al interior del empuje que le da la fe perceptiva, anticipa la

---

<sup>286</sup> FP, p. 156.

<sup>287</sup> Haour, Bernardo, *Op Cit.*, p. 81.

percepción siguiente, no se encierra en el presente como aislado, se proyecta hacia el "más allá" del presente como algo que va a enriquecerlo. La percepción no es una copia de lo sensible sino su metamorfosis en un mundo articulado que se rehace en base de la certidumbre de un mundo único<sup>288</sup>.

En el caso de la expresión, ésta se sedimenta para poder continuar más adelante y proyectarse nuevamente sobre una nueva experiencia. La expresión vive en la temporalidad y retoma todo lo que en ella se "materializa" para expresarlo nuevamente, en función de las situaciones nuevas que se ofrecen a su iniciativa. En términos de un análisis de lo social, las significaciones del lenguaje aparecen como "disponibles" para alguien, por ejemplo, un escritor, que en su afán por usarlas y manipularlas creará su propia forma de expresarse para compartir su experiencia del mundo. Lo que se ha descrito se repite también en el arte y la música, como lo veremos más adelante. La "nueva significación" se sedimentará y formará para otro individuo un nuevo "adquirido". Esto es lo que hemos venido llamando la generalidad "social". Entonces, la vida de cada individuo será, para el fenomenólogo, la proyección del mundo, que se expresa para coexistir con otros individuos, porque mis expresiones buscarán ser entendidas por aquellos que de cierta manera comparten mi mundo adquirido, participan de una historia "con parentesco". Entonces no solo seremos individuos inacabados, sino también culturas inacabadas.

Por tanto, así como sucede con el cuerpo, el medio histórico no presentará una escisión entre lo dado (pasado) y lo producido (actual) como la causa y el efecto. Merleau-Ponty plantea pensar la historia como el medio en el que nacen las expresiones corporales como metamorfosis de lo ya dado. En otras palabras, del mismo modo que la naturaleza es el "suelo" a partir del cual se hace posible la emergencia de la temporalidad que atraviesa nuestro cuerpo, la cultura, que se forma a partir del intercambio sedimentado de las expresiones de los cuerpos humanos de un mismo grupo, es como la matriz que da el patrón, que inspira los comportamientos individuales de los miembros de este grupo. Merleau-Ponty da a la cultura sus raíces en la naturaleza, como siendo la base fundamental,

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 80 y ss.

no pone a la naturaleza como objeto frente a la ciencia, sino a la “naturaleza primordial”, como fuente de productividad. En otras palabras, Merleau-Ponty ubica la cultura en un horizonte natural, en el que se desarrolla y actúa el hombre, recreando sus actos o expresiones en relación con otros hombres.

### 3.3. Historicidad de la expresión: lenguaje instituido e instituyente

Desde la idea del cuerpo, tampoco se supone un “ser” que mire la historia desde un punto de vista inteligible. La historia –en términos fenomenológicos– implica un ángulo intersubjetivo de reinterpretaciones. Así como la dialéctica que se establece entre el *cuerpo habitual* y el *cuerpo actual*, la comunicación entre los hombres es retomada por un medio que los antecede y que Merleau-Ponty llamará “lo sedimentado”, es decir un medio que ha solidificado toda expresión de aquellos hombres que precedieron a los nuevos hablantes. Merleau-Ponty lo describe como la respuesta de una generación hacia lo que fue empezado por otras<sup>289</sup>:

“(…) Es la ley cruel de los que escriben, actúan, o *viven públicamente* – es decir de todos los espíritus encarnados -: tienen que esperar de los demás, o de los sucesores, otra realización de lo que hacer –*otro y el mismo*, dice profundamente Péguy, porque también son hombres, es decir: porque en esta substitución, se convierten en los semejantes del iniciador. En esto hay, decía, una especie de escándalo, pero “escándalo justificado”, y por consiguiente un sentido voluble, muy de acuerdo con una definición bergsoniana del sentido, que es “más que un movimiento de dirección”<sup>290</sup>.

<sup>289</sup> Haour aclara qué quiere decir Merleau-Ponty por sedimentado: “Dicho de otro modo, lo adquirido no es solamente *un punto de apoyo* o *depósito*. Puesto que aporta novedades, *lo adquirido* cambia la situación ‘y, para seguir siendo igual a sí mismo’ necesita hacer frente a los cambios que ha suscitado. Por el contrario, si lo adquirido se inmoviliza, está perdido’. (Ref Merleau-Ponty, *Aventuras de la dialéctica*, p.47). Ello no implica, sin embargo, que en *lo adquirido* exista una orientación absolutamente clara y evidente de aquello que la iniciativa presente *debe hacer* para *retomarlo*. Lo adquirido no actúa como una causa, sino como un *motivo* y su demanda es confusa o algo dispersa”. Haour, *op. cit.*, p. 226-227.

<sup>290</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Bergson haciéndose” (1959), pp. 221-233. En: *Signos*, *op. cit.*, p. 229.

Entonces, lo que el fenomenólogo advierte es que en la expresión, los individuos, a partir de la novedad del presente que les solicitan, reorganizan su manera de “hacer existir” su medio, reelaborando lo ya sedimentado. Esta reelaboración va a servir, a su vez, de punto de apoyo a la reorganización futura y así se otorga al medio algo que no estaba precontenido en él pero que él solo podría hacer posible<sup>291</sup>. Así, los individuos superan una expresión inicial y la hacen durable, instituyen algo nuevo en un mundo instituido. Por lo tanto, se perfila una idea de temporalidad humana, donde los acontecimientos no son sucesiones sino “*reprises*” (reanudaciones, retomas). En ese sentido, así como el cuerpo percipiente vive actualizándose y habituándose en sus dos modalidades, la sociedad, las culturas viven en una infinita dialéctica entre lo instituido e instituyente, lo cual no puede comprenderse sino es a través de la historia.

Será importante aquí considerar el movimiento de *reprise* que el cuerpo hace del mundo en el lenguaje. Recordemos cómo los gestos del niño han sido adquiridos por él (apropiados) en la práctica mimética con los de su entorno. La apropiación no es aquí un mero manejo del lenguaje, sino una capacidad particular, “individual” de mostrarlo. Para Merleau-Ponty, no hay simplemente adecuación del niño a su entorno, lo que sucede con la forma de expresarse del niño que ya se sabe separado del vientre materno –dice Merleau-Ponty– es su capacidad de dar a lo sensible, su dimensión de “virtualidad”, es decir, de instituir a través de sus expresiones una forma particular de decir algo sobre el mundo, como no se ha dicho antes. El niño reorganiza lo sedimentado en su mundo para darle un nuevo tratamiento.

La forma como el niño instituye el mundo también está presente en los adultos. Podríamos ejemplificar esto con el estudio de Stratton<sup>292</sup>: se le pide a un hombre entrar a una habitación en la que se han puesto espejos y ellos dan la sensación de una habitación totalmente oblicua (invertida). Pareciese que por la orientación percibida de la habitación,

---

<sup>291</sup> Se puede volver al ejemplo de la joven afásica de la *Fenomenología*. La joven expresa el rechazo a vivir un amor frustrado. El cuerpo, sin pensar, pone unos síntomas (signos) que han aparecido en anteriores ocasiones. Es decir, el cuerpo de la joven instituye sus rechazos en síntomas que retoman lo que está sedimentado.

<sup>292</sup> *FP*, pp. 262-265.

el hombre no puede convivir con las cosas ni con su imagen, pero al cabo de poco tiempo, explica el autor, se produce la “maravilla”:

“Este cuerpo virtual desplaza al cuerpo real hasta el punto de que el sujeto no se siente ya en el mundo en el que efectivamente está y que en lugar de sus verdaderas piernas y brazos, siente en él las piernas y los brazos que precisaría tener para andar y para actuar en la habitación reflejada; el sujeto habita el espectáculo”<sup>293</sup>.

Ante un escenario como el que describe Stratton, el individuo “normal” es capaz de reorganizar su *esquema corporal* de tal modo que pueda darle una respuesta efectiva a la situación vivida. Así, el cuerpo se siente invitado por aquello que percibe a expresarse de tal o cual manera, se sabe en la tarea de responder a la situación: “mi cuerpo está donde hay algo que hacer”<sup>294</sup>. El cuerpo es portador de lo “virtual” porque, atravesado por la temporalidad de su anticipación, establece una organización nueva y mejorada. A través de la tarea que me exige el entorno, puedo ejercer siempre esta capacidad de lo virtual, ella es lo que nos hace inacabados: el cuerpo actual y el cuerpo habitual están pues en un insaciable intercambio de vivencias y de formas de expresarlas<sup>295</sup>.

Ahora bien, en el caso del lenguaje, éste pasa por una relación dialéctica en la que lo instituido es retomado y reelaborado por el hablante que se arriesga (instituyente). Así también, la nueva expresión vuelve a ser sedimentada. Sobre la palabra –como se ha visto en el anterior capítulo– los hablantes retoman las expresiones sedimentadas en su cultura y la cultura “ofrece” los significados que históricamente se han ido solidificando.

“(…) digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, del que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido –y el lenguaje

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 265. Cf. También p. 147: “Así, el fondo adquirido no es en verdad adquirido más que si es recogido en un nuevo movimiento de pensamiento, y un pensamiento no está situado más que si asume él mismo su situación. La esencia de la conciencia consiste en darse un mundo o unos mundos, eso es, en hacer ser delante de ella mismas sus propios pensamientos como cosas, y demuestra su vigor indivisiblemente dibujándose estos paisajes y abandonándolos”.

<sup>295</sup> La capacidad de virtualidad no es propia de todos los individuos. Cf. el ejemplo del hombre con el miembro fantasma. *FP*, p. 95.

que se hace en el momento de la expresión y que va a hacerme justamente deslizar desde los signos al sentido—; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante”<sup>296</sup>.

Por ello, como lo ha expresado Ralón de Walton: “el sujeto hablante y la comunidad lingüística se realizan inseparablemente”<sup>297</sup>. A diferencia de una lógica causal, lo que propone Merleau-Ponty es una lógica simbólica<sup>298</sup>: Los individuos transforman su medio según la lógica del “motivo”, pues el motivo no es una causa sino es aquello sin lo cual no existiera el motivado. Lo motivado no es un efecto sino lo que no existiría sin el motivo, el motivado da al motivo un sentido que no tendría. Así, el medio ofrece a los individuos la posibilidad de su “*reprise*” y en este sentido es motivo. Esta transformación que efectúa la “*reprise*” es lo “motivado”. No existiría sin el medio (motivo), pero da al medio un nuevo sentido que no tendría como tal. Entonces, los individuos simbolizan el medio instituido y depositan en él sus nuevas expresiones; es simbólico porque es una forma de reorganizar la cultura y que deja de ser tomada por los propios individuos como “su destino”. En ese sentido, no solamente estamos ante un medio histórico —en el sentido de medio “pasado” — sino ante un medio proyectado. Como explica Merleau-Ponty, la producción de sentido se comprende como hecha de modificaciones incesantes que exige que lo que viene sea también novedoso. Así lo propone el fenomenólogo para toda forma de expresión por ejemplo, la pintura:

“El dominio de lo uno sobre lo múltiple en la historia de la pintura, como lo que hemos encontrado en el ejercicio del cuerpo que percibe, no consume la sucesión en una eternidad: exige, por el contrario, la sucesión, tiene necesidad de ella al mismo tiempo que le funda en significado. Y no se trata entre estos dos problemas de una simple *analogía*: la operación expresiva del cuerpo, comenzada por la menor percepción, es lo que se amplifica en pintura y arte. El campo de los significados pictóricos está abierto desde que un hombre hizo aparición en el mundo. Y el primer dibujo en las paredes de las cavernas no fundaba una tradición sino porque recogía

<sup>296</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La Prosa del Mundo*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>297</sup> Ralón de Walton, Graciela, “La historia como tercera dimensión: entre subjetividad y objetividad”, en: *Escritos de filosofía*, Buenos aires, Año XVI, No. 32, 1997, p. 85.

<sup>298</sup> Para una precisión de la simbolización en Merleau-Ponty revisar el apartado correspondiente al esquema corpóreo del primer capítulo: cómo las partes del cuerpo se corresponden entre sí y establecen una sinergia, simbolizar significa que las cosas se entre-expresan, todas las partes se articulan indicando una intencionalidad.

otra: la de la percepción. La cuasi-eternidad del arte se confunde con la cuasi-  
eternidad de la existencia encarnada, y tenemos en el ejercicio de nuestro cuerpo y de  
nuestros sentidos, en tanto que nos incluyen en el mundo, de que comprender nuestra  
gesticulación cultural en tanto que ésta nos incluye en la historia”<sup>299</sup>.

Es pues gracias a este retomar lo instituido que el individuo se sitúa en un medio siempre  
intersubjetivo, que lo une con los hombres del pasado y con los del futuro. Vivimos  
entonces en una temporalidad siempre afectada por los hombres, quienes me ofrecen el  
material en el “intermedio” para reanudar significados. En ese sentido, la existencia y la  
historia no pueden entenderse como la vida de individuos aislados del mundo, la existencia  
de los individuos se hace, deshace y rehace en el comercio con los otros hombres, sobre el  
fondo del medio histórico<sup>300</sup>.

“Los demás tal como son (o tal como serán) no son sólo jueces de lo que yo hago: si  
yo quisiese negarme en provecho de ellos, los negaría también como “Yo”; ellos  
valen exactamente lo que yo valgo, y todos los poderes que yo les atribuyo, me los  
atribuyo a mí al mismo tiempo. Yo me someto al juicio de otro *que sea a su vez digno  
de lo que yo he intentado*, es decir, a fin de cuentas, de un semejante elegido por mí  
mismo”<sup>301</sup>.

Con hemos visto pues, la expresión se reanuda y se contrasta en el tiempo, pero ahora en un  
tiempo que se hace intersubjetivamente y que se inicia en lo sensible. Es desde el  
nacimiento que el individuo se siente motivado por la expresión y por el otro (la madre).  
Este es el mismo camino para el historiador, su comprensión de la historia es simplemente  
una manera de expresar su sentido del mundo.

“La historia verdadera vive pues en su totalidad de nosotros. En nuestro presente es  
donde toma la fuerza de remitir al presente todo lo demás; el otro a quién respeto vive  
de mí como yo de él. Una filosofía de la historia no me priva de ninguno de mis  
derechos, de ninguna de mis iniciativas. Lo único cierto es que añade a mis  
obligaciones de solitario la de comprender otras situaciones distintas de la mía, la de  
establecer un camino entre mi vida y la de los demás, es decir, la de expresarme. Por  
la acción de la cultura yo me instalo en unas vidas que no son las mías, las confronto,

<sup>299</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, op. cit., p. 83.

<sup>300</sup> Haour, op. cit., 2010, p. 242.

<sup>301</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, op. cit., p. 86.

manifiesto una a otra, las hago co-posibles en un orden de verdad, me hago responsable de todas, suscito una vida universal, de la misma manera que me instalo de golpe en el espacio por la presencia viviente y espesa de mi cuerpo”<sup>302</sup>.

Retomando la interpretación de Merleau-Ponty sobre el marxismo, podemos entender hasta aquí la historicidad como productividad, es decir, una idea de historia que ha sido heredada (instituida) por los primeros hombres y que nos motiva a seguir produciendo nuestras propias interpretaciones; la historia aparece entonces como “advenimiento”, como aquello que no está hecho pero está exigido de “hacerse” (pues el pasado nos interpela). En este caso, el individuo se hace a partir de lo histórico, pasa por este anonimato natural (naturaleza) al anonimato social (sedimentado, instituido, adquirido, aprendido) para singularizarse a través de su capacidad creadora (simbólica). El individuo no será solamente la manera de retomar (*reprise*) el sistema gestual, cultural, sino la necesidad de distinción de estas dos generalidades (natural y social).

En síntesis, lo que nos ofrece el cuerpo en su actividad perceptiva y en el ordenamiento de lo sensible es la expresión, la cual retoma una oferta anterior y la comunica al otro, en gestos o en palabras, ampliando siempre en cada una de sus modalidades expresivas el grado de virtualidad. En este escenario, el individuo encuentra un mundo instituido, simbolizado y se apropia de él. Pero también puede ocurrir que en aquello que encuentra no se sienta satisfecho y apunte a una nueva expresión. Esto es la dialéctica de lo instituido y de lo instituyente: un nuevo arreglo para dar una continuación a lo adquirido. El individuo está arrojado entonces a dar una respuesta a su mundo de significados, profundizaremos en esta idea en el siguiente subcapítulo, retomando nuestro análisis de la infancia.

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 88.

### 3.4. Aprendizaje lingüístico del niño como “reprise”

Habíamos visto en el anterior capítulo, cómo el niño por su propio deseo de comunicación pasa –en términos fonemáticos– de un balbuceo a la pronunciación emotiva de ciertas palabras. Con ello, lo que el fenomenólogo advierte es que en el proceso de comunicación los individuos anticipan una relación con su medio para no quedarse aprisionados en el presente, pero lo que producen es una re-elaboración de lo sedimentado, esto ha sido aclarado bajo la noción de *Fundierung* (motivo-motivado). Los individuos producen la palabra para otorgar al medio existencial algo que no estaba pre-contenido o solidificado. Así, los individuos superan una expresión inicial y generalizada (la generalidad social) e instituyen algo nuevo en un mundo instituido. Por lo tanto, se perfila una idea de temporalidad humana, donde los acontecimientos no son sucesiones sino “reprises”. Esto puede ser ejemplificado con dos actitudes infantiles: la incorporación de los tiempos verbales en el niño y el dibujo infantil, a continuación analizaremos la referida al uso de los tiempos verbales.

Retomando el sentido dialéctico entre instituido e instituyente, el individuo se sitúa en un medio siempre intersubjetivo, que lo une con los hombres del pasado y con los del futuro. Merleau-Ponty dice que vivimos en una temporalidad siempre afectada por los otros, quienes nos ofrecen, en el mundo de la expresión sedimentada, el material para reanudar significados. En ese sentido, la existencia y, por lo tanto, la historia no pueden entenderse como la vida de individuos aislados del mundo, la existencia de los individuos se hace, deshace y rehace en el comercio con los otros hombres, sobre el fondo del medio histórico<sup>303</sup>.

Si volvemos a los análisis de Merleau-Ponty sobre la expresión infantil, vemos que la adquisición de nuevos tiempos verbales también aparece por experiencias relacionadas a los afectos motivados por los otros. Merleau-Ponty cuenta el caso de niños entre tres y

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 87.

cuatro años que, frente a los celos<sup>304</sup> por el nacimiento de un nuevo hermanito tienen regresiones lingüísticas (se comportan como bebés y hablan como bebés). Una vez que se superan los celos, los niños frecuentemente adoptan el comportamiento de sus hermanos mayores y, al mismo tiempo, se ve en aquellos la incorporación de nuevos tiempos verbales (pasado simple, imperfecto, futuro simple)<sup>305</sup>. Según Merleau-Ponty, los celos son superados cuando el niño constituye un esquema pasado-presente-futuro: los celos están adheridos a un presente absoluto, pero pueden superarse si los relacionan con la experiencia pasada de la relación afectiva con su hermano mayor (éste lo cuidaba porque era el hermano mayor) y con el futuro (a nuestro niño en cuestión le corresponde cuidar al nuevo nacido), es decir, si pone en juego el pasado y el futuro en su presente:

“On peut dire au contraire qu’à partir du moment où il consent à n’être plus dernier-né, à devenir au rapport au nouveau-né ce que son frère était par rapport à lui jusque-là, il remplace l’attitude : « On me prend ma place » par une autre attitude dont le schéma serait à peu près le suivant : « J’ai été le dernier né, mais je ne lui suis plus, et je *deviendrai* le plus grand ». On comprend qu’il y ait solidarité entre l’acquisition de cette structure temporelle, qui donne un sens aux instruments linguistique correspondants et la situation de jalousie surmontée. La situation de jalousie serait pour le sujet l’occasion de re-structurer ses relations avec les autres au milieu desquels il vit, et en même temps d’acquérir de nouvelles dimensions d’existence (passé, présent, avenir) avec un jeu souple de ces différentes dimensions”<sup>306</sup>.

<sup>304</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “Les relations avec autrui chez l’enfant”, *op. cit.*, p. 213: “La jalousie représente chez l’enfant un stade où il participe à une situation affective et ressent la vie complémentaire de la sienne sans savoir encore isoler ou affirmer la sienne, de sorte qu’il se laisse dominer intérieurement par celle qui le dépouille. N’ayant en somme rien en propre, il se définit entièrement par rapport à autrui et par le manque de ce que les autres ont. Ici encore, nous rejoignons”. “Los celos representan en el niño un estado donde el participa en una situación y siente la vida complementaria de la suya sin saber todavía aislar o afirmar los suyos, de suerte que él se deja dominar interiormente por aquella que permanece. No teniendo en suma nada propio, él se define enteramente en relación a otro y por la falta de aquello que los otros tienen”.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 166-167.

<sup>306</sup> “Se puede decir al contrario que a partir del momento en el que él consiente no ser más el último nacido, se convierte en relación al nuevo nacido lo que su hermano era en relación a él hasta ahora, reemplaza la actitud: ‘toma mi lugar’ por otra actitud en la cual el esquema sería más o menos el siguiente ‘Yo era el último nacido, pero ahora yo no lo soy más, yo me convertiré en el más grande’. Se entiende que exista una solidaridad entre la adquisición de esta estructura temporal, que da sentido a los instrumentos lingüísticos correspondientes y la situación de celos superada. La situación de celos será para el sujeto la ocasión de re-estructurar sus relaciones con los otros en el medio en el que vive, y al mismo tiempo, de adquirir nuevas dimensiones de existencia (pasado, presente, futuro) con un juego flexible de estas diferencias dimensiones”. *Ibid.*, p.167. En los estudios de Piaget el niño supera los celos por su capacidad de descentración (salida de su egoísmo en el sentido racionalista) Merleau-Ponty, por el contrario, está situando la experiencia como una descentración vivida por el niño en su núcleo familiar.

Otro ejemplo interesante del manejo de los tiempos verbales es el de una niña que ha visto dar a luz a una perra. La niña ve en esa experiencia un *símbolo* visible de lo que ella está por vivir con el nacimiento de su nuevo hermano. Merleau-Ponty describe cómo de una actitud pasiva y aparentemente indiferente frente al embarazo de su madre, la niña pasa a tener un “cambio maternal” en ella misma, lo que está relacionado al mismo tiempo con el uso de los cuatro tiempos futuros. Según el autor, no solamente la niña ha hecho una simbolización de las experiencias vividas, sino también una comprensión vital de que el pasado se transforma en futuro, que no pasa en una primera instancia por una elaboración intelectual, sino por una elaboración afectada por nuestras relaciones inter-humanas: el progreso afectivo no es sin embargo una causa del progreso intelectual, sino una función del mismo, bajo la condición de poner en forma, es decir, de la posición del individuo o del niño frente a su medio familiar<sup>307</sup>. Entonces, la expresión del niño está entendida en el pensamiento de Merleau-Ponty como una interpelación que el pasado hace al presente, para que el presente retome al pasado y le dé una continuación. El niño se adecua a la experiencia y vive sus experiencias en un flujo temporal que aprende a distinguir y dominar.

El aprendizaje o la adquisición de los tiempos verbales parten de una vivencia misma de la temporalidad (como natural), para adquirir expresiones culturalmente sedimentadas. Sin embargo se les otorgan sentidos propios a la experiencia individual que se va transformando en el ejercicio del cuerpo. En el caso de los niños, se presenta la búsqueda del equilibrio con el mundo natural (el manejo y desarrollo de su cuerpo, precisamente, del desarrollo fonético) y al mismo tiempo la relación con el mundo cultural. En otras palabras, el niño va buscando su propia singularidad, oscilando entre el descentramiento de la generalidad natural y el paso hacia la generalidad social; y es en ese movimiento que va habituando su cuerpo y va gestando así su individualidad. En este sentido el perfeccionamiento lingüístico sobre los tiempos verbales, responde a algo que solicita su medio familiar y que si lo ponemos en el plano histórico descrito anteriormente podemos

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 170.

comprender la institucionalidad de la expresión: hay pues la necesidad de responder a una experiencia en la que el niño tiene que “reacomodarse” afectiva y culturalmente. El niño que tendrá un nuevo hermano tiene que dejar de saberse el menor consentido por los padres y los hermanos mayores y asumir un papel nuevo de la familia (un hermano mayor de otro menor), esto implica diferenciar su presente de su pasado, responder a la situación actual haciendo propia la experiencia histórica en la que estado inmerso familiarmente.

Ahora bien, es importante indicar también que la adquisición de los tiempos verbales se da en esta generalidad social, en la invitación que hacen las expresiones de los otros (entorno familiar) y que se visualizan con mayor claridad luego de los tres años. Antes de esta edad, Merleau-Ponty cree (siguiendo a Wallon) que los niños están verdaderamente anclados en un presente inmediato (una situación) y no toman distancia de ella<sup>308</sup>, esto se explica, lo hemos visto ya, porque el mundo es la madre y hay un mayor peso en el cuerpo interoceptivo: aún no ha habido una separación afectiva que le permita al niño buscar la formación de su propia individualidad. Entonces, luego de la separación, en lo que hemos llamado –con Wallon- la etapa de la “comunicación incontenida”, vemos como el juego de roles es el mecanismo infantil que permite rápidamente adquirir lo sedimentado en su medio familiar.

En efecto, tanto los juegos de roles como los celos son elementos que permiten a los niños atribuir al otro lo que pertenece al sujeto mismo (transitivismo). Retomando la experiencia del “medio amniótico” el niño pone sus experiencias en el otro, para comprenderse a sí

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, pp. 216-217. Algunos ejemplos: 1) El niño de dos años y medio aproximadamente no identifica claramente a su padre en situaciones distintas. Si se va de vacaciones a Viena y se encuentra con su padre allá, no logra identificarlo con el “padre que llega a casa”. 2) La madre le enseña un vaso al niño y unas horas después y en otra habitación en la que no está el niño, ella rompe el vaso; el niño no asocia que el vaso que anteriormente vio en una habitación es el que yace en el piso en otra habitación. 3) (p.217-218) Una niña que se ha comido el caramelo de su hermano, recibe contenta a su padre para contarle el hecho y éste le reprocha. La niña llora, se siente por unos minutos mal. Horas después llega la madre y la situación se repite. Pareciese como si la niña hubiese olvidado el reproche que le hizo el padre. “Cette incapacité à distinguer les différentes situations, à poser une conduite autonome par rapport à elles et constante par rapport aux conditions variables, c’est là ce que rend compressible l’attitude de l’enfant: l’enfant n’est véritablement pas le même quand il subit le reproches du père, cède à ces reproches et prend de bonne résolutions, et quand, quelques minutes plus tard, la mère revient”. p. 218. “Esta incapacidad de distinguir las diferentes situaciones, a poseer una conducta autónoma en relación a ellas y constante en relación a las condiciones variables, es eso que hace comprensible la actitud del niño: el niño no es verdaderamente el mismo cuando él somete a los reproches de su padre, cede a sus reproches y toma buenas resoluciones, y cuando, algunos minutos más tarde, la madre llega”.

mismo, para aprender a vivir su situación como propia y ubicarla en el mundo<sup>309</sup>, o dicho de otro modo, para situarla en un proyecto. Es así como, poco a poco, el niño irá comprendiendo que cualquiera que sea la diversidad de sus situaciones y roles, él es alguien más allá de ellas. Esa es la actitud de los 3 años, caracterizada por la insistencia del niño en hacer todo solo (“yo solito”).

No obstante, como lo explica Merleau-Ponty, la “reprise” en la que nos pone nuestra temporalidad supone la ambigüedad, por la cual, al mismo tiempo que hay una búsqueda de autonomía en el niño, hay también una crisis afectiva. Esta etapa infantil, explica Merleau-Ponty, está acompañada de la “crisis de los 3 años”<sup>310</sup>: El niño ha tomado mayor autonomía y al mismo tiempo una mirada de él mismo en su actuar, colmada a su vez por lo que los otros observan de él<sup>311</sup>. Hemos visto esto con la imagen especular: el niño reconoce su imagen como representativa, se reconoce en ella como un ser limitado en un lugar del espacio y al mismo tiempo como un yo que es visto por los otros; esta imagen de un yo único y al mismo tiempo observado se generaliza a esta edad. Esto quiere decir, que se ha superado la fase de indiferenciación entre yo-otro pero esta sigue teniendo un rol particular.

“L’ego, le je, ne peut émerger véritablement à l’âge de trois ans, sans son double d’un ego aux yeux d’autrui. Car il ne s’agit pas, dans le phénomène signalé, de la honte au sens ou elle existe plus tard, la honte d’être nu (elle n’apparaît que vers cinq ou six ans), et pas davantage de la peur d’être réprimandé, il s’agit seulement de la peur que l’enfant éprouve à être regardé”<sup>312</sup>.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 219. Es interesante el ejemplo que cita Merleau-Ponty: el niño acusa a otro como el equivalente de una confesión personal, p. 227.

<sup>310</sup> Merleau-Ponty compara incluso al niño de tres años con ciertas reacciones patológicas.

<sup>311</sup> “A partir de l’âge de trois ans, on voit intervenir toute une série de réactions très différentes, qui font penser à certaines réactions pathologiques. Le regard d’autrui devient pour lui un gêne, et tout se passe comme si quand on le regarde, on déplaçait son attention de la tâche qu’il a remplir sur une représentation de lui-même en train de faire cette tâche”. “A partir de la edad de tres años, interviene toda una serie de reacciones muy diferentes, que hacen pensar en ciertas reacciones patológicas. La mirada de otro deviene para él un gen, y todo se pasa como cuando se lo mira, se desplaza su atención de la tarea que tiene que llenar sobre una representación de él mismo haciéndose esta tarea”. *Ibid.*, p. 225.

<sup>312</sup> “El ego, el yo, no puede emerger verdaderamente a la edad de tres años, sin su doble de un ego a los ojos de otro. Porque no se trata, en el fenómeno señalado, de la vergüenza o en el sentido donde ella existe más tarde, la vergüenza de estar desnudo (ella no aparece sino hasta los cinco o seis años), y no hay ventaja al miedo de ser reprimido, se trata solamente del miedo del niño demuestra a ser mirado”. *Ibid.*, p. 226.

Entonces, como explica Merleau-Ponty, el niño vive su temporalidad siempre confrontado por los otros, por la familia, la cultura, lo sedimentado. Lo que aprendo me confronta y me invita a transformarlo, a hacerlo propio y expresarlo a los demás, por eso, explica el autor, hago co-posible la expresión, suscito y busco la universalidad en mi propia individualidad<sup>313</sup>. Y sin embargo esta experiencia intersubjetiva no se agota en la niñez, según Merleau-Ponty aparece también en el adulto de formas distintas, por ejemplo en el enamoramiento, donde es difícil distinguirse (o desposeerse), pues hay una intención del enamorado de vivir la vida del otro<sup>314</sup>.

### 2.3.2. El dibujo infantil como instituyente

Merleau-Ponty considera como significativa de una desviación intelectualista la forma como el adulto interpreta los dibujos del niño. Una primera actitud, explica el fenomenólogo, es la del *hombre clásico*; éste mira el dibujo del niño sin manifestar interés y no ve en él sino aquello que falta. Una segunda actitud es la de la mayor parte de psicólogos (ubica aquí a Piaget) que piensan que el dibujo debe ser estudiado pero en función a la estructura racional del adulto. En los dibujos infantiles los psicólogos del “realismo intelectual” consideran el dibujo del niño como un proyecto del dibujo adulto, el cual sí sería una representación verdadera del objeto<sup>315</sup>. Finalmente, la tercera actitud es la que reconoce al dibujo suponiendo que el niño ve las cosas “realmente” así<sup>316</sup>. Es con esta última perspectiva, más adecuada a los fundamentos fenomenológicos, que puede verse en el dibujo del niño la “prueba de su libertad frente a los postulados de nuestra cultura”<sup>317</sup>.

<sup>313</sup> Merleau-Ponty, *Lenguaje indirecto y las voces del silencio*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>314</sup> Merleau-Ponty, Maurice, « Les relations avec autrui chez l'enfant », *op. cit.*, p. 227: “Accepter d'aimer ou d'être aimé, c'est accepter de exercer d'ailleurs aussi une influence, de décider pour autrui dans une certaine mesure. Aimer est inévitablement être dans une situation indivise avec autrui”. “Aceptar amar o ser amado, es aceptar ejercer en los otros una influencia, de decidir para otros en una cierta medida. Amar es inevitablemente ser en una situación indivisa con otro”.

<sup>315</sup> Merleau-Ponty señala que el problema de la pedagogía y la psicología tiene que ver con la calificación que el estudioso le brinda a su “objeto” de estudio. El adulto ignora el sentido de su propia intervención, él no puede conocerlo sino a través de la reacción del niño, conocerse a él es conocerse en su relación con el niño. Cf. P&P, p. 90.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 173.

A partir de los trabajos de Luquet sobre el dibujo infantil<sup>318</sup>, Merleau-Ponty afirma que a pesar que muchos de los rasgos del dibujo manifiesten la torpeza motriz del niño, es posible reconocer en el dibujo lo que el niño es y quiere decir, o las formas cómo este “conoce” el mundo. Uno de los casos analizados por Luquet son los dibujos del cubo: a los niños que se les pide dibujar un cubo, lo plasman con cuatro o cinco lados yuxtapuestos. Esto no quiere decir que vean al objeto realmente así, sino que quieren plasmar toda la forma del cubo. Merleau Ponty hace notar que la perspectiva geométrica ha sido inventada en una época precisa (El Renacimiento) y que el niño irá adquiriendo poco a poco, y a través de las instituciones esta caracterización pictórica. Contra la tradición pictórica, explica el fenomenólogo, el arte actual se replantea su validez, por ejemplo, en un cuadro de Picasso, que manifiesta la pluralidad de perfiles de una mujer.

“La confusion du dessin enfantin n’est pas forcément due à une confusion des choses devant sa vision ; l’enfant ne regarde pas tellement ce qu’il dessine. Mais si l’on admet que souvent son dessin spontané est la reproduction de sa vision intérieure des choses, le peu de précision du dessin est significatif du peu d’attention que l’enfant prête à la précision du contour des choses. Dans ce sens son dessin exprime donc, globalement, sa perception. [...] Il sera donc entendu que le dessin enfantin ne sera jamais considéré comme une copie du monde qui s’offre à lui, mais comme un essai d’expression”<sup>319</sup>.

El niño no es un artista, no es Picasso, pero el esfuerzo de la pintura contemporánea da un sentido al diseño del niño: el dibujo aparentemente sometido al respeto de las formas geométricas no es el único “verdadero”. Lo que el dibujo permite ver es que el niño es capaz de ciertos comportamientos espontáneos que para el adulto aparecerían como imposibles, debido a la obediencia e influencia de los esquemas culturales<sup>320</sup>. El dibujo del niño revela entonces la estructura de la conciencia del adulto sometida a regulaciones culturales, la fuerza del aprendizaje cultural, de lo sedimentado en nuestro comportamiento,

<sup>318</sup> Luquet, G. *El dibujo infantil*, Barcelona: Ed. Médica y Técnica, 1977.

<sup>319</sup> “La confusión del dibujo infantil no es necesariamente debido a una confusión de cosas delante de su visión; el niño no mira así como el dibujo. Pero si se admite que frecuentemente su dibujo espontáneo es la reproducción de su visión interior de cosas, la poca precisión del dibujo es significativa de la poca atención que el niño presta a la precisión del contorno de cosas. En ese sentido su dibujo expresa, entonces, globalmente, su percepción. (...) Se entenderá entonces que el dibujo infantil no será jamás considerado como una copia del mundo que se ofrece a él sino como un ensayo de expresión”. *P&P*, p. 211.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 173.

y, al mismo tiempo la posibilidad liberadora de instituir la expresión en formas distintas como la propone Picasso en su época. Decir pues que el niño muestra una capacidad más espontánea en su dibujo que el adulto explica lo que hemos venido describiendo en la dialéctica del motivo y motivado, en la relación entre lenguaje instituido e instituyente: el niño está viendo el dibujo sin el rigor formal que deberá aprender en su primera institucionalización social (la escuela, por ejemplo), pero esta formalidad la irá sedimentando poco a poco con la opinión del adulto sobre aquello que va creando (por ejemplo el no excederse los límites, la proporcionalidad, la ubicación). El niño en la etapa inicial del dibujo se dirige de la generalidad natural a la generalidad social: a vivir en un mundo instituido. Sin embargo, esto no quiere decir que no sea capaz de particularizarse frente al mundo instituido, tal como lo han hecho los grandes artistas. El niño se individualiza en la propia expresión de su arte: en poner en el papel las cosas tal y como él las ve y no lo están viendo los demás, es el *yo puedo* del niño, que está comunicando su propia individualidad a partir de sus dibujos<sup>321</sup>.

Esto puede verse también desde la noción de temporalidad. Luquet analiza también cómo los niños y los adultos responden a una historia: se les pide dibujar una historia que pocos minutos antes fue contada. Los niños dibujan al personaje del cuento en acciones simultáneas, sin considerar los tiempos, el personaje puede aparecer varias veces en escenas juntas, que no tienen continuidad. Los adultos seleccionan y dibujan una sola escena de la historia. En este caso, el dibujo expresa una concepción distinta del tiempo: en el niño el pasado y el futuro pueden estar en el presente, mientras que para el adulto el tiempo es representado como instantes, como pedazos temporales sucesivos<sup>322</sup>. El niño quiere expresar una idea del tiempo “enredado” y complejo en el que el pasado y el futuro pueden

---

<sup>321</sup> Es interesante como esta visión infantil en el dibujo ha sido expresada en “Le petit prince” de Antoine de Saint-Exupéry. Los adultos pensaban que el dibujo inicial representaba un sombrero mientras que para el niño era una boa comiéndose a un elefante. El niño hace un segundo dibujo aclarador desestimado por los adultos para que mejor “se dedique a la geografía, historia, el cálculo y las matemáticas”. “Cuando encontraba alguna persona que parecía inteligente, ensayaba mi experiencia de mostrarle mi dibujo número uno, el cual siempre he conservado. Con ello quería saber si verdaderamente era un ser comprensivo, pero siempre encontraba la misma respuesta: ‘es un sombrero’. Entonces no le hablaba de serpientes boas, ni de selvas vírgenes, ni de estrellas. Poniéndome a su altura, le hablaba de bridge, de golf, de política y de corbatas. Y esa persona adulta se quedaba satisfecha de conocer un hombre tan razonable”.

<sup>322</sup> P&P, p. 217.

expresarse en el presente, como lo ha venido discutiendo la filosofía. Por lo tanto, en el niño la exactitud visual será sacrificada por la simultaneidad, el adulto sacrifica todo por la exactitud visual.

*“Le dessin enfantin relève d’un mode de communication différent du notre, et qui est surtout affectif. Pour l’enfant, il y a continuité entre la chose et sa représentation graphique : il essaye de représenter la chose en soi. En un sens il va plus loin que l’adulte dans cette voie. Son dessin est en même temps plus subjectif que l’adulte, plus objectif que celui de l’adulte. Plus subjectif parce qu’il se libère de l’apparence ; et plus objectif parce qu’il essaye de reproduire la chose telle qu’elle est réellement, tandis que l’adulte ne la représente que d’un seul point de vue, le sien. Ainsi nous devons admettre que pour l’enfant le dessin est une expression du monde et jamais une simple imitation”<sup>323</sup>.*

En ese sentido, explica Merleau-Ponty, lo mismo que revela el dibujo puede plantearse en el caso del lenguaje verbal: entender el desarrollo como la lógica evolutiva de niñez hacia adultez supondría un empobrecimiento de las formas de expresarse, pero no necesariamente las formas expresivas del niño se pierden en la adultez. Ellas permanecen pero de modos distintos. El niño presenta un « polimorfismo » que contienen todas las posibilidades lingüísticas; pareciese que en tanto que vive en un medio de formas lógicas, todas estas posibilidades serán depuradas, pero no es así: están latentes en el adulto. Aparentemente, desde un mundo sedimentado, el niño tendrá un lenguaje mucho más preciso y definido, pero más pobre<sup>324</sup>. Sin embargo, estos lenguajes reaparecen de modos distintos en el arte, la poesía y la pintura. Mirar con atención los dibujos del niño nos hace poner el acento en lo que Merleau-Ponty ha dicho sobre el arte de Cézanne, por ejemplo. Dice el fenomenólogo que Cézanne fue criticado por “huir de los hábitos del mundo” y por lo mismo ha sido tratado de esquizoide<sup>325</sup>, sin embargo sus composiciones permiten ver que el pintor

<sup>323</sup> “El dibujo infantil revela un modo de comunicación diferente del nuestro, y que es sobretodo afectivo. Para el niño, hay continuidad entre la cosa y su representación gráfica: él intenta representar la cosa en sí. En ese sentido, él va más lejos que el adulto en esta vía. Su dibujo es al mismo tiempo más subjetivo que aquel del adulto y más objetivo que aquel del adulto. Más subjetivo porque él se libera de la apariencia, y más objetivo porque él intenta reproducir la cosa tal que ella sea realmente, mientras que el adulto no la representa más que de un solo punto de vista, el suyo. Así, nosotros debemos admitir que para el niño el dibujo es una expresión del mundo y jamás una simple imitación”. P&P, p. 215.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>325</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “La duda de Cézanne”, en: *Sentido y Sinsentido*, op. cit., p.35.

apuntaba a otros objetivos artísticos, incluso distintos de la influencia del los impresionistas: su paleta es dieciocho colores, y no de siete colores como es lo habitual, renuncia a la división del tono y la reemplaza por mezclas graduadas, suprime la precisión de los contornos, para expresar contra toda la corriente pictórica como sería el “mundo primordial”:

“Cézanne no creyó tener que escoger entre sensación y pensamiento, ni tampoco entre caos y orden. No ha querido separar las cosas fijas que aparecen ante nuestra mirada y su manera fugaz de mostrársenos, ha querido pintar la materia dándose forma a sí misma, el orden que nace de una organización espontánea. No ha marcado ninguna ruptura entre “los sentidos” y “la inteligencia”, sino entre el orden espontáneo de las cosas percibidas y el orden humano de las ideas de las ciencias. Percibimos cosas, nos entendemos acerca de ellas, estamos anclados en ellas y es sobre esta piedra angular de “naturaleza” que construimos ciencias. Este mundo primordial es lo que Cézanne ha querido pintar, y he aquí por qué sus cuadros dan la impresión de la naturaleza en sus orígenes, mientras que las fotografías sugieren los trabajos de los hombres, sus comodidades, su presencia inmediata”<sup>326</sup>.

En ese caso, Cézanne haría aparecer el mundo primordial de nuestra percepción como lo hace el niño en sus pinturas: ambos sacrifican las dimensiones de los objetos y nos entregan una realidad perceptiva inagotable; los contornos son difusos porque son los contornos nacientes de las percepciones. Cézanne no busca pintar de tal forma que en la obra distingamos los sentidos (tacto de vista) como lo hacen los pintores realistas, por ejemplo, porque aquellos buscan poner el acento en la percepción de la esfera primordial, su forma confusa y desconocida<sup>327</sup>. Lo mismo hacen los niños antes de cumplir, aproximadamente a la edad de 4 años, su dibujo de un hombre, por ejemplo, son las partes del cuerpo repartidas sobre una hoja, llena de detalles y formas, algunas veces los ojos se repiten más de dos veces, las orejas se separan, la hoja no presenta límites (los brazos se extienden sobre toda la hoja de papel). Lo que pasa en el dibujo es que el niño pinta fijando su mirada es su “motivo”; su percepción del mundo es así: está confundida por los detalles y sus

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>327</sup> “El pintor toma y convierte justamente en objeto visible aquello que sin él quedaría encerrado en la vida aislada de cada consciencia: la vibración de las apariencias que constituye el origen de las cosas. Para este tipo de pintor, una sola emoción es posible: la sensación de extrañeza, un solo lirismo: el de la existencia siempre recomenzada”. *Ibid.*, p. 45.

operaciones perceptivas son movimientos reanudados que lo colocan en esta generalidad natural anteriormente descrita.

El niño, el pintor nos ponen, dirá Merleau-Ponty en el proceso de individuación entre la generalidad natural y la generalidad social, entre la “reprise” de lo sedimentado y la institución de nuestra propia expresión. Cézanne no se conforma con ser un pintor cultivado y se dirige a refundar la pintura (“habla como habló el primer hombre y pinta como si jamás hubiese pintado”<sup>328</sup>). Esta misma actitud, dirá el fenomenólogo, es a la que está sujeta el ser humano como *ser-al-mundo*, éste es el sentido de la existencia, pues no basta dirigirnos a nuestra propia vida de conciencia e intercambiar lo que ha sedimentado nuestra propia cultura, porque lo que nos hace seres humanos inacabados es justamente la capacidad de expresarnos y superar así nuestro anonimato.

“(…) El artista lanza su obra de la misma manera como un hombre ha lanzado la primera palabra, sin saber si esta palabra será otra cosa que un grito, si podrá desprenderse del flujo de la vida individual donde nace y presentar, ya sea a esta misma vida en su porvenir, ya sea a las mónadas que coexisten con ella, ya sea a la comunidad abierta de mónadas futuras, la existencia independiente de un sentido identificable”<sup>329</sup>

La salida del anonimato es suscitada por invitación de lo sensible, el otro, el futuro. Nuestro cuerpo no nos encierra en mundo, pues aún si quisiésemos quedarnos en una esfera meramente sensible, el cuerpo está buscando siempre una intención, está buscando un no-ser que no lo halla en su naturaleza. Del mismo modo sucede con la generalidad social, nuestra intencionalidad (nuestra necesidad de decirle algo propio al otro) permite superar el anonimato de lo sedimentado, el cuerpo nos abre al mundo, a los otros, a las cosas para expresar nuestras propias formas de comprenderlo. Nuevamente, hacemos presente la relación de motivo y motivado, de expresión y expresado, la existencia humana debe

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 47. Para la relación del niño y el pintor es interesante ver también cómo Merleau-Ponty analiza la infancia de Cézanne. Parece que el fenomenólogo advierte que el niño Cézanne se hace presente en el Cézanne adulto en su manera cómo éste está afectado por las cosas, como si hubiese quedado detenido en ciertas vivencias. Lo mismo ve el francés en Da Vinci: una especie de “fidelidad” a su infancia. Cf. pp. 49-54.

entenderse pues como el refluir de la vida, el movimiento, la oscilación entre naturaleza y espíritu que muestra nuestro nacimiento como individuos<sup>330</sup>.

A modo de síntesis, podemos indicar cómo desde un análisis fenomenológico de la expresión, aparecen ciertos rasgos del proceso de individuación. Primero, la individualidad nace en un medio de percepción intersubjetiva. El individuo se destaca de un fondo en el que se encuentra ligado desde su nacimiento con los otros hombres (su medio circundante) y es a través de ellos que se relaciona con el mundo. Desde nuestro nacimiento, explica Merleau-Ponty, el mundo aparece mediado por nuestra relación con los otros, formando un sistema yo-otro-mundo. Aquí, el trabajo del esquema corporal es fundamental: el cuerpo del naciente responde a los estímulos del entorno reorganizándose constantemente, lo que implica pensar, en los niños, un “*a priori*” que es “el afecto” en su vínculo materno.

Gracias a los trabajos de Winnicott hemos visto la necesidad de que una madre suficientemente “buena” ilusione y desilusione al niño, el justo necesario para que él desarrolle la transición entre el mundo objetivo y la necesidad subjetiva. También en este proceso, la imitación y la simpatía cumplen un papel primordial, en tanto son formas afectivas de dirigirse a los objetos con una intencionalidad determinada. Entonces, la individuación es un proceso que se hace de modo intersubjetivo pero adquiere su consistencia no de manera definitiva, sino en un diálogo constante con el entorno, formado por los comportamientos de los demás.

Segundo, Merleau-Ponty nos permite entender cómo el lenguaje se desarrolla en una coexistencia, y un modo de comportamiento verbal. La palabra nace de un cuerpo que ya ha tenido anteriores formas de expresión (previos gestos y comportamientos), pero que supone una mayor correlación de fuerzas motoras y afectivas en el niño. La concepción del autor sobre el lenguaje, como una operación intersubjetiva, rompe con las tradiciones intelectualistas y empiristas. Así, el diálogo entre dos individuos no es un ejercicio de

---

<sup>330</sup> FP, p. 183: “Ni el cuerpo *ni la existencia* pueden pasar por el original del ser humano, ya que cada uno presupone al otro y que el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua”.

develar o desenvolver el fonema y hallar su sentido, su pensamiento; el diálogo, desde la *fe perceptiva*, implica la atención a diferentes funciones corporales: acentos, tonos, gestos, significados culturales, etc. El lenguaje aparece aquí como una posibilidad de renovación constante, de ruptura con el lenguaje sedimentado. Por lo tanto, cualquier forma de expresión pone de manifiesto a un hablante en relación con la comunidad lingüística a la que pertenece, gracias a la cual está en capacidad de individualizarse, transformando los signos instituidos en manifestaciones de su manera propia de vivir. Así pues, aparece el individuo que se comprende y se sabe solamente coexistiendo en el mismo mundo percibido y cultural en el que nace.

Bajo cualquier forma de expresión, el niño se dirige a su entorno y busca darle su sentido. Este sentido no es una reproducción mecánica del lenguaje, sino que supone distintos grados y movimientos corporales, que su esquema corporal, motivado por su tarea, realiza; son proyecciones y regresiones del cuerpo; y sobre estos movimientos se irá perfilando un estilo particular de expresión. Es importante distinguir aquí que la fuerza creadora de su expresión no es del todo hacedora. Tal como Merleau-Ponty describe las “elecciones” (o mejor dicho, vacilaciones) de Matisse sobre el trazo que tendría que dar su pincel en el lienzo<sup>331</sup>, tenemos siempre la opción de hacer referencia a las expresiones adquiridas o instituidas en la cultura, o volver a su operación de origen, de duda, de silencio, como lo haría un niño; tendríamos que “(...) fingir que no lo hemos hablado nunca”, “mirarlo como los sordos miran a los que hablan”<sup>332</sup>; solo así podemos experimentar en el lenguaje nuestra relación con el ser, no como un estilo de representar el mundo, sino como una forma de vivir en él<sup>333</sup>.

---

<sup>331</sup> Merleau-Ponty, *Lenguaje indirecto y las voces del silencio*, p. 56. Merleau-Ponty cuenta cómo se registró en cámara lenta a Matisse pintando. Comenta nuestro autor que quien ve el video de Matisse pintando, podría ver en él un demiurgo, un Dios de Leibniz con el trazo perfecto. Pero lo que ocurre, según Merleau-Ponty, en esta cámara lenta es cómo un gesto humano resuelve una serie de significaciones: “Matisse, instalado en un tiempo y en una visión de hombre, miró el conjunto abierto de su tela comenzada y llevó el pincel hacia el trazado que le llamaba para que el cuadro fuese por fin aquello en lo que estaba convirtiéndose”.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 57. Cf. *FP*, p. 196 nota 5, aquí Merleau-Ponty atribuye la posibilidad del discurso solitario al niño, a los artistas, a los enamorados. “Una vez más, lo que aquí decimos sólo se aplica al discurso originario, el del niño que pronuncia su primer vocablo, del enamorado que descubre su sentimiento, del ‘primer hombre que llegó a hablar’, o la del escritor del filósofo que avivan la experiencia primordial más acá de las tradiciones”.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 62. La crítica es a la visión creadora del arte de Malraux, que —según Merleau-Ponty— olvida nuestra relación de ser con el mundo y su puesta en forma originada en la percepción.

Los dibujos infantiles, como las obras de Cézanne, Da Vinci, entre otros pintores contemporáneos expresan justamente esto que Merleau-Ponty quiere dar a conocer como percepción: una síntesis que todo el tiempo *está haciéndose*, una obra que está siempre en curso<sup>334</sup>, un individuo incompleto y sin embargo libre, una cultura inacabada:

“Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que *yo soy*, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él. Es a base de ser sin restricciones ni reservas lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá. No puedo marrar la libertad más que si quiero rebasar mi situación natural y social negándome a asumirla primero, en lugar de alcanzar, a través de ella, el mundo natural y humano. Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a cabo *verdaderos*, tenemos con nosotros, por el solo hecho de que somos-al-mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos”<sup>335</sup>.

El individuo humano es, por tanto, una estructura histórica, pero esta historicidad no lo determina. Al contrario, solo desde su particularidad puede tomar conocimiento de que la historia lo traspasa, que vive en *una* perspectiva del mundo y que el mundo supone una multiplicidad de perspectivas. El individuo es un sujeto inacabado que vive en esperanza de sobrepasarse a sí mismo y en el proyecto personal de separarse del anonimato tanto natural como cultural en los que está inmerso. Desde esta visión, la libertad del individuo implica superar el punto de partida de nuestro nacimiento, el cual solo posible por la co-existencia, es decir, por la invitación de los otros a metamorfosear mi naturaleza. Pero, al mismo tiempo, implica transformar las experiencias histórico-culturales que me dan los otros en

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>335</sup> *FP*, pp. 462-463.

propias. Somos individuos que nacemos intersubjetivamente, nacemos y vivimos en relación con otro, desprendernos de ello es un trabajo incesante y permanente, un movimiento del cuerpo en el que la naturaleza y la cultura se mezclan.

Según Merleau-Ponty, la libertad del individuo muestra la ambigüedad de superar nuestra situación de nacimiento y a la vez no dejar de ser el mismo<sup>336</sup>. En ese sentido, cuando nos situamos en la experiencia infantil podemos comprender qué significa ser individuos libres: la infancia nos sitúa mejor que ninguna otra experiencia en la posición clara de la existencia, de oscilar entre la generalidad natural y social, nos pone en una situación que nos relaciona con el otro como un todo, nos hace vivir para el otro, y es justamente esto lo que nos “obliga” a tomar decisiones sobre nuestro comportamiento, rehuir a situaciones, acogerlas, transformarlas. La vida del niño, en sus primeros años de vida, es fundamental para entender nuestra existencia como individuos, pues ella es el punto de partida para sabernos inter-corporales, intersubjetivos, pre-yoicos; la vida del niño nos permite no olvidar que “no vemos jamás ni la idea ni la libertad cara a cara”<sup>337</sup>.

---

<sup>336</sup> Merleau-Ponty, Maurice, “La duda de Cézanne”, *op. cit.*, p. 50: “Dos cosas son ciertas a propósito de la libertad: que nunca estamos determinados y que a la vez, no cambiamos nunca. Es decir, que, retrospectivamente, siempre podremos hallar en nuestro pasado el anuncio de lo que hemos sido después. Es tarea nuestra comprender estas dos cosas a la vez y entender de qué manera la libertad nace en nosotros sin romper nuestros lazos con el mundo”.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 56.

## CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta tesis responden a la pregunta que se presentó en la introducción. ¿Qué aporta el estudio de la infancia de Maurice Merleau-Ponty para entender su idea de individualidad?

1.- Hemos visto cómo para Merleau-Ponty la noción de individuo se fundamenta en lo que él llama *ser-al mundo*. Esto es, **situar al individuo oscilando entre el anonimato natural y el anonimato cultural o social en el que vive**. El proyecto de los seres humanos es salir del anonimato de ambas generalidades, es decir, producir una diferenciación de aquello de ese fondo en el que nos encontramos. La labor del *hacer existir*, de esta *puesta en forma*, la realiza mi cuerpo: mi organismo se proyecta al mundo en cada uno de sus movimientos, está motivado por la tarea de poner sobre este medio aquello que aún no existe, de darle un “no ser” a aquello que “es”, dicho de otro modo, de darle sentido al mundo a partir de mi particularidad.

Si decimos que desde un análisis fenomenológico vemos que el cuerpo está motivado a la transformación y a la producción de su expresión, entendemos que en la propuesta de Merleau-Ponty, el cuerpo no puede explicarse sino es en la composición de un sistema cuerpo-mundo (un cuerpo direccionado al mundo, que tiene la intención de recogerlo y otorgarle un nuevo sentido). El cuerpo es ser-al-mundo y en el caso de la primera infancia, **la madre es el mundo**, esto es, ponemos en el sistema yo-mundo un tercer elemento que es el otro (la madre) y que inicialmente suple el lugar del mundo. A través de la madre nos dirigimos al mundo y ella se funda la intencionalidad. Esto quiere decir, que a inicios de nuestra vida, el individuo no es “individuo”, en tanto que su intencionalidad no puede entenderse como la de un yo solitario, sino solamente de un yo que no se diferencia de otro (un todo absoluto). Hay pues una primera indivisión entre madre y niño como célula orgánica de la cual hay que salir para iniciar nuestra vida individual. Entonces, el aporte de

esta primera conclusión tanto para la filosofía como para la psicología es que no puede entenderse la comprensión de la individualidad sino se enfoca o considera una génesis intersubjetiva, sin distinción inicial entre el yo y el otro. Esta relación “amniótica” es el fundamento del cómo se forma la individualidad humana.

2.- La génesis de nuestra individualidad aparece en un proceso de comunicación o expresión insaciable, justamente cuando ya existe un equilibrio entre el cuerpo interoceptivo y exteroceptivo. En esta etapa, el niño se diferencia o se separa del otro, motivado por la ausencia de la madre “suficientemente buena”. El bebé es capaz que producir su propio consuelo entre lo que necesita (el seno materno) y la realidad (ausencia). En ese sentido, **la individualización nace de un motivo propiciado por otro (la madre)** en el plano de lo sensible (la esfera primordial), y que solo podrá tener buen término si en la primera etapa de la vida “amniótica” el niño ha aprendido a tener seguridad sobre sus propias emociones. La filosofía y la psicología de la infancia pueden comprender mejor la génesis de la individualidad tomando en cuenta la noción de *Fundierung*, es decir, no pensar la relaciones de crecimiento y desarrollo desde una perspectiva causal (de sucesiones temporales), sino desde una perspectiva dialéctica entre el motivo y motivado, en la que este último hace comprender al anterior y en esa comprensión el motivo parece preexistir a lo motivado. En la relación de *Fundierung*, la síntesis que elabora el cuerpo propio, transforma las percepciones anteriores porque están direccionadas (intencionadas) a las percepciones futuras. De este mismo modo, el cuerpo del niño, de cualquier individuo humano, a lo largo de la vida, está puesto en esta relación de *Fundierung*, transformando sus percepciones anteriores para construir las percepciones futuras. La síntesis perceptiva está referida por ello a un movimiento sin tregua del cuerpo, el cual tiene la tarea de encontrar su equilibrio con el mundo y esto lo hace expresando, creando o produciendo las situaciones en función de un medio que es, desde sus inicios, afectivo.

3.- La intencionalidad de la fenomenología, entendida como un “yo puedo” permite situar al **cuerpo del niño en un proyecto motor**. El cuerpo pone en sinergia sus partes, es decir, combina de maneras diferentes su sistema sensitivo y su sistema motor de acuerdo a las

situaciones que se le presentan. Estas combinaciones que hemos llamado “sistemas de equivalentes” refieren a que las combinaciones que hace el esquema corporal son válidas para cada situación, de acuerdo a la invitación que me propicia el estímulo. En ese sentido, debe entenderse que el aprendizaje que un niño tiene sobre el mundo supone actualizar su percepción a través de nuevos movimientos que realiza su cuerpo en la necesidad de responder al estímulo. Por ello, no es a partir de imitaciones a “secas” que el niño aprende a relacionarse con el mundo y los otros, son imitaciones plagadas de intencionalidad motriz, que buscan “hacer propio” los objetivos que el comportamiento del otro se ha dispuesto a realizar. Esto quiere decir que el niño no imita en el adulto una acción; **el niño imita el comportamiento del otro porque está buscando obtener los mismos resultados** que aquel, esto implica pues, comprender que el individuo, desde sus primeros años de vida, es partícipe de la producción de las cosas del mundo cultural, con nuevas intencionalidades de hacer del mundo *su mundo*. Esto supone, en términos de una antropología filosófica, pensar al humano como hacedor del mundo cultural en el que vive, en respuesta a lo que ha aprendido. El humano no “repite” lo aprendido, porque es capaz de interpretar este aprendizaje buscando un significado propio e inclusive distinto al de otros humanos.

4.- Estamos invitados por Merleau-Ponty a **asumir la facticidad del individuo**, lo que implica adentrarnos en un análisis fenomenológico del cuerpo y reconocer ahí un *Cogito* situado en el mundo (nuestra evidencia antepredicativa). De esto modo, el autor considera que el idealismo racionalista, la subjetividad trascendental kantiana, el “yo universal” presentes en la filosofía de su época, han olvidado el **cómo emergen de una historia natural**, desvelándoles el primado de la percepción sobre el cual se construyen las filosofías intelectualistas y empiristas. Desde la *facticidad*, el **mundo intersubjetivo es conocido por el niño antes que el mundo objetivo** y en este sentido, frente a ciertas metodologías educativas y terapias psicológicas contemporáneas, Merleau-Ponty podría relativizar el interés prestado a la inteligencia para **enfatar lo relacional y lo afectivo**. Así también, desde esta perspectiva debe entenderse los estudios sobre el lenguaje y el conocimiento: no empobrecer la palabra en una mera función de “vestir” el pensamiento,

sino ponerla en el sentido total de su función instituyente y con ello afectiva, para la que el niño la ha lanzado al mundo.

5.- Hay en Merleau-Ponty una idea de **individualidad como incompletitud y al mismo tiempo como apertura**. El cuerpo humano está atravesado por la temporalidad y, en ese sentido, lo que hace aquel es articular de manera distinta su esquema corporal a partir de sus movimientos, con el interés de responder a nuevas tareas que propone el medio en el que vive. Hemos visto pues cómo **la expresión se va construyendo en esta temporalidad, bajo distintos niveles y complejidades**, hemos visto cómo con distintas combinaciones corporales y afectivas el niño lanza al mundo sus primeros gestos, balbuceos y palabras. La significación del niño sobre el mundo transforma sus anteriores expresiones y *hace existir* palabras que nunca antes se habían dicho de ese modo en su cultura, la palabra del niño le otorga a su presente una apertura al pasado y al mismo tiempo al futuro al que está dirigido. Sin embargo, estos movimientos que realiza el cuerpo del niño no se identifican con un progreso (como se piensa en la psicología), por el contrario, son equilibrios, desequilibrios que se siguen dando a lo largo de nuestra vida. Hemos visto cómo en el juego del espejo, la identificación con nuestra imagen se somete a degradaciones, construcciones, regresiones incesantes, con lo que pareciese que nunca tenemos una imagen absolutamente formada de nosotros mismos. Así también, tampoco tenemos una palabra (y un lenguaje) que exprese de manera completa toda nuestra significación. Si bien vamos adquiriendo hábitos de comportamiento, formas más complejas de comprensión de nuestras percepciones, éstas nunca son completas, son siempre inacabadas, siempre abiertas para buscar el equilibrio con el mundo. Lo que vale para el niño, en este caso, vale también para cualquier individuo: vivimos en una permanente búsqueda de equilibrio, el mismo que es siempre incompleto. En términos de la psicología infantil, podríamos decir que **estamos siempre cerca de nuestra percepción infantil**: ella está de modo latente en nuestra experiencia perceptiva, porque el desarrollo del individuo no puede entenderse como de etapas sucesivas y superadas, sino, como dice Merleau-Ponty, como una vida que está abierta al tiempo, “vivimos en el tiempo, como el corazón en el organismo”. Estamos expuestos, decía el fenomenólogo, a las “recaídas” de la infancia, a desequilibrios para buscar equilibrios, a transformar el pasado para producir el futuro.

6.- La temporalidad en la que vive el individuo, es decir, el despliegue en el que el movimiento del cuerpo sintetiza el pasado y el futuro, permite comprender mejor la producción de sentido como “*reprise*”: el cuerpo retoma el pasado y lo pone en una actitud que reanuda y se proyecta al futuro. El cuerpo establece una síntesis de nuestra temporalidad que, como ya se ha dicho, nunca acaba, pues viene con ella un nuevo interés de *poner en forma* el mundo. **Con la “reprise”, entendemos al individuo como existencia en relación con el “hacer”**. La individualidad se muestra justamente en este “hacer existir” que le da al pasado un nuevo sentido y al mismo tiempo, pone al presente como una promesa, que podría ser retomada por nuevos individuos o hablantes de una cultura. La individualidad en ese sentido, **es hacernos responsables de aquello que se ha sedimentado en nuestra historia**, como cultura, y que exige de nosotros una respuesta. De este modo, lo que nos enseña nuestro cuerpo y el niño es que así como decimos que el individuo es incompleto, **tenemos que comprender a la cultura como particular e inacabada**, porque también está situada en este flujo temporal y dinámico que fluye entre lo instituido e instituyente, entre lenguaje sedimentado y palabra renovada, y solamente puede comprenderse *en y desde* su propia historia.

7.- La influencia del materialismo histórico en la fenomenología de Merleau-Ponty, le permiten construir una idea de historicidad como producción de la naturaleza. Si el cuerpo tiene la capacidad de transformar el mundo percibido y de simbolizar el mundo (darle nuevos significados a sus percepciones), entonces el cuerpo es productor de la cultura. El fluir del individuo entre las dos generalidades implica reconocer nuestra naturaleza primordial, recogerla y transformarla expresando algo que no está dicho en nuestro mundo cultural y sedimentado. Esta dinámica de transformación se aprecia en el pensamiento de Merleau-Ponty en los estudios de la historicidad. La historia aparece en la filosofía de Merleau-Ponty como “**advenimiento**”, como aquello que no está hecho pero que exige “hacerse”. Con ello, el individuo se coloca en el anonimato entre naturaleza y cultura, moviéndose entre una y otra por su propia capacidad simbólica (hacer existir, de hacer lo que “no es”). Hemos visto como el niño adquiere nuevos verbos para transformar y actualizar la situación “afectiva” en la que ha sido puesto por el medio familiar. Así, el niño

instituye en cada movimiento su capacidad de simbolizar el mundo y superar su situación particular. A diferencia de otros animales, **el humano escapa de su situación y la recrea**. Su capacidad de producción, que también hemos llamado “virtual” hace pues que el individuo humano no sea visto por Merleau-Ponty como una especie, sino como un género, porque es capaz de “sobrepasar” a su propia situación recreándose y produciendo en su medio una nueva “situación”.

8.- La crítica general a la psicología y al psicoanálisis de la época del filósofo francés se centra en estudiar el desarrollo infantil buscando la “perfectibilidad” racionalista del niño o su dirección a la adultez, que por lo demás, está inmersa en nociones del conocimiento específicas. Para Merleau-Ponty **el niño se hace individuo, autónomo, libre motivado por la separación “fisis-psicológica” del cuerpo de su madre**. La individualidad en el niño es un movimiento y no de descentramiento del yo, como lo piensa la psicología. Hacernos individuos es buscar el equilibrio frente a nuestro nacimiento intersubjetivo. En efecto, nuestro nacimiento intercorpóreo nos dice que el cuerpo humano, el individuo, es apertura y que nos mantendremos así a lo largo de nuestra vida. Esta idea podría expresarla con claridad los estudios sobre Cézanne y Da Vinci. La vida de los artistas que describe Merleau-Ponty nos explica que podemos dominar los conocimientos, las técnicas de nuestra cultura, pero no tienen ningún sentido, si no existe en el **individuo humano una respuesta creativa a lo que establecido en su medio social**, si no hay una forma de entender la vida como propia, como lo hace el artista o el poeta en respuesta a lo ya sedimentado en el mundo. En ese sentido, el niño, el pintor, el poeta, el enamorado son para Merleau-Ponty el ejemplo perfecto para mostrar la **existencia como estética**. Hay que entender por estética la capacidad de individualizarse transformando los “signos” culturales en manifestaciones propias. No podemos transformar nuestra naturaleza sino es a solicitud de los otros que viven conmigo.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. OBRAS DE MERLEAU-PONTY EN FRANCÉS

- 1942 *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1945 *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- 1964 *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- 1997 *Parcours I* (1935-1951). Paris: Verdier.  
“Les relations avec autrui chez l'enfant” (1951), pp.147-229.
- 2001 *Parcours II* (1951-1961). Paris: Verdier.  
“Husserl et la notion de Nature” (1965), pp. 215-234.
- 2001 *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de la Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier.

### II. OBRAS DE MERLEAU-PONTY EN CASTELLANO

- 1957 *La estructura del comportamiento*. Traducción de Enrique Alonso. Buenos Aires: Editorial Librería Hachette.
- 1957 *Las aventuras de la dialéctica*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Leviatán.
- 1971 *La Prosa del Mundo*. Traducción de Francisco Pérez Gutierrez. Madrid: Taurus.
- 1973 *Signos*. Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral.  
“El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, pp. 47-98.  
“Sobre la fenomenología del lenguaje”, pp. 99-116.  
“El filósofo y su sombra”, pp. 193-219.

“Bergson haciéndose”, pp. 221-233.

1977 *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.

“La duda de Cézanne”, pp. 33-56.

“Lo metafísico en el hombre”, pp. 135-156.

“Acerca del marxismo”, pp. 157-192.

“Marxismo y filosofía”, pp. 193-208.

“La guerra tuvo lugar”, pp. 211-230.

1997 *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona: Península.

### III. OTROS AUTORES MENCIONADOS

ARIAS, Benito,

1997 “La intencionalidad operante en Merleau-Ponty” (p. 5- 25). En: *Contraste*. Revista Interdisciplinaria de Filosofía, vol. II, 1997. Málaga. Universidad de Málaga.

BARBARAS, Renaud.

1996 *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. París: Jerome Million.

BARBARAS, Renaud.

2004 *Introduction a la philosophie de Husserl*. París: Edition de la Transparence.

BERNET, Rudolf.

1994 *La vie du sujet*. Paris : Presses Universitaire de France.

COHEN, Gerald.

1986 *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.

CONTRERAS, Juan Pablo.

200\_ “La (in)fidelidad en filosofía. Husserl y Merleau-Ponty” (pp.59-111) En: López, María José y José Santo Herceg (Comp) *La fenomenología y sus herejías*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

DESCARTES, René.

2002 *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*. Traducción de Manuel García Morente, Madrid: Tecnos.

GUILLAUME, Paul.

1969 *L'imitation chez l'enfant*. Paris: PUF.

1973 *La formation des habitudes chez l'enfant*. Paris: PUF.

- HAOUR, Bernard.  
2010 *Introducción a la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*,  
Lima: UARM.
- HEGEL, GWH.  
2008 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid:  
Revista de Occidente.
- HUME, David.  
1980 *Del Conocimiento*. Buenos Aires: Aguilar.
- HUME, David.  
2002 *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- HUSSERL, Edmund.  
1985 *Meditaciones Cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1991 *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de J.  
Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica.
- 1997 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II.  
Trad. Antonio Ziri6n Q. México D.F.: UNAM.
- KÄGI, Paul.  
1974 *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*.  
Barcelona: Península.
- KANT, Inmanuel.  
2003 *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- 1964 *Filosofía de la historia*. Traducción de Emilio Estilú, Buenos Aires: Editorial Nova.
- KARDINER, Abram.  
1945 *The Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia University Press.
- KLEIN, Melanie.  
1963 *Psicología infantil y psicoanálisis de hoy*. Buenos Aires: Paid6s.
- MACLAREN, Kim.  
2005 "Life is inherently expressive. A Merleau-pontian response to Darwin's *the  
Expression of the Emotions in Man and Animals*". (pp. 241-260) En: Chiasmi  
international. Milano/Paris/Tennessee: Vrin, Associazione Culturale Mimesis,  
University of Memphis. Año, 2005 N° 7.
- MARX, Carlos y ENGELS, Frederic.

1980 *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo Alemán en sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Lima: Ediciones de Cultura Popular.

NOBLE, Stephen.

2011 “Maurice Merleau-Ponty, ou le parcours d’un philosophie. Eléments pour une biographie intellectuelle”, (pp. 10-61) *En*: Chiasmi International, N°13, 2011. Milano/Paris/PA: Mimesis Edizioni/VRIN/Penn State University.

PIAGET, J.

1972 *El lenguaje y el pensamiento en el niño. Estudios sobre la lógica del niño*. Buenos Aires: Guadalupe.

PIAGET, J.

1972 *El juicio y el razonamiento en el niño*. México D.F.: Guadalupe, 1972.

POPKIN, RH.

1990 “David Hume: Su pirronismo y su crítica al pirronismo”, pp. 49-83. *En: Cuadernos de filosofía y letras*, vol X, N°44.

RALÓN DE WALTON, Graciela.

1997 “La historia como tercera dimensión: entre subjetividad y objetividad”. *En: Escritos de filosofía*, Buenos aires, Año XVI, N° 32.

RICOEUR, Paul.

1993 *A l’école de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.

SARETA, Danilo.

2011 “Position et critique de la fonction symbolique dans les premiers travaux de Merleau-Ponty” (p. 459-479). *En: Chiasmi International*, N°13.

TAYLOR, Charles.

2006 *Fuentes del yo, la construcción de una identidad moderna*. Barcelona: Surco.

WALLON, Henry.

1949 *Les origines du caractère chez l’enfant*. Paris: PUF.

WINNICOTT, R.W.

1975 *Jeu et réalité. L’espace potentiel*, Trad. Claudi Monod y J.B. Pontalis, Paris: Gallimard.