

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

[“Going Towards” from the Others. Merleau-Ponty’s Appropriation of the Notion of Intentional Arc]

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Université Lyon 3 Jean Moulin

jesicabuffone@hotmail.com

Resumen: Los objetivos de mi trabajo son: explorar la génesis de la función llamada “arco intencional” en la infancia, entenderla como un proceso de desarrollo paulatino y analizar los procesos intermedios (como la constitución del yo y la aparición del mundo de los objetos) que intervienen en su definición. Asimismo, intentaré demostrar que el concepto de arco intencional, aunque poco desarrollado por Merleau-Ponty, conlleva consecuencias que impregnán y sostienen gran parte de su teoría perceptual. Esclarecer la trama conceptual que lo fundamenta no sólo podrá arrojar luz sobre la génesis de la percepción en su teoría, sino que también aportará herramientas valiosas para explicar los inicios de la constitución del cuerpo habitual en la niñez.

Palabras clave: infancia, percepción, esquema corporal, interacción, corporalidad

Abstract: This paper aims to explore the genesis of the function called “intentional arc” during childhood, considering it as a process of gradual development and analysing the intermediate processes (like the constitution of the self and the emergence of the world of objects) that collaborate in its definition. I also attempt to demonstrate that the concept of intentional arc, though scarcely developed by Merleau-Ponty, has consequences that imbue and support much of his perceptual theory. Clarifying the conceptual framework that sustains it can not only shed light on the genesis of perception in his theory, but also provides valuable tools to account for the beginning of the constitution of the habitual body in childhood.

Key words: childhood, perception, body schema, interaction, corporeality

1. Introducción

La noción de “arco intencional” es un concepto que ha sido objeto de diversas interpretaciones por parte de los estudiosos de la obra de Maurice Merleau-Ponty. La noción (proveniente de Franz Fischer) se introduce en la *Fenomenología de la percepción*, de 1945, para explicar

Diánoia, volumen LXII, número 79 (noviembre de 2017): pp. 77–102.

las anomalías conductuales de un hombre con heridas en la cabeza. Este concepto se refiere a una función que hace que el mundo se presente ante un sujeto de determinada manera, aunando el pasado y el futuro en un mismo curso temporal y espacial. Por otra parte, esta función es lo que estructura mi relación con el mundo y lo que determinará que ciertas vivencias sean significativas para mí y que se puedan poner en relación con el resto de mi experiencia.

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

El objetivo de este trabajo es explorar la génesis de esa función en la infancia, entenderla como un proceso de desarrollo paulatino y analizar los procesos intermedios (como la constitución del yo y la aparición del mundo de los objetos) que intervienen en su definición. Al respecto, los textos de Merleau-Ponty sobre la infancia poseen un interés particular, ya que constituyen uno de los intentos más resueltos del autor por brindar un programa genético de su teoría corporal de la percepción. Asimismo, intentaré demostrar que, aunque poco desarrollado por su autor, el concepto de arco intencional conlleva consecuencias que impregnán y sostienen gran parte de su teoría perceptual. Esclarecer la trama conceptual que lo fundamenta no sólo podrá echar luz sobre la génesis del proceso perceptual en su teoría, sino que también aportará herramientas teóricas valiosas para explicar los inicios de la constitución del cuerpo habitual en la niñez.

2. La aparición de la noción de arco intencional

Franz Fischer acuñó el término “arco intencional” en su libro *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie* (1930), y Merleau-Ponty lo retomó en su *Fenomenología de la percepción* (1945). En la obra del primero, la noción se concibe como una ligazón temporal mediante la cual se pueden aunar los hechos vivenciados, incluidos los que se encuentran en los abismos “lagunares”¹ de la conciencia. En el caso

¹ Con “lagunar” me refiero al término “lacune” que Merleau-Ponty utiliza en varias ocasiones, y con el cual nombra los procesos que poseen siempre un halo de

de los esquizofrénicos, éstos no pueden tender lazos temporales entre lo vivido y lo que experimentan en el presente, de modo que padecen cierta sensación de extrañeza producto de la distensión de esta función. Según una cita en Binswanger 2000, Fischer sostiene que el “retorno al pasado separado sin intención por una laguna” es lo que sigue a la búsqueda ansiosa que produce la vivencia de la extrañeza ligada a la rotura del arco intencional. La superación final de esas lagunas, “demuestra de manera directa y correcta la continuidad original (*‘a priori’*)” respecto de la historia de la vida (Binswanger 2000, p. 284).

Merleau-Ponty retoma la significación de ligazón existencial del concepto para incorporarlo a su análisis de las observaciones que Kurt Goldstein y Adhemar Gelb realizaron del paciente Johann Schneider, el soldado de 24 años quien, tras ser alcanzado por las esquirlas de una explosión, comenzó a presentar ciertas anomalías en su conducta. En el prefacio a la obra de Goldstein, *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man* (1939), O. Sacks enfatiza el carácter holístico de los análisis del neurólogo alemán: cualquier análisis que se efectúe de un paciente con afecciones neurológicas deberá considerar el yo del paciente, así como la forma en que se orienta hacia sí mismo (Sacks 1995). Frente al fracaso de los métodos de observación que equiparan el examen de los seres humanos con el de cualquier otro animal, Goldstein propone un nuevo método que tiene en cuenta el medio y la interacción como aspectos relevantes en el proceso de diagnóstico, con lo que considera al sujeto como una totalidad con el mundo que lo rodea. Por esta razón, creó una “neurología existencial”, cuyo foco de análisis se extiende más allá de una lesión en el cerebro del enfermo. Este método holístico considera la relación entre el sujeto y el objeto como una parte de lo que él denomina la “esfera de immediatez”, constituida por la unidad que forma mi yo con el mundo y con los otros que me rodean. Para Goldstein, esta esfera obedece leyes tan precisas como las que regulan el mundo de las ciencias, y el sentimiento de esta unidad es “el fundamento más profundo de la experiencia de bienestar y de autorrealización” (Goldstein 1995, p. 35). Desde la unidad entre el yo y su entorno como puntos de partida irrecusables de la observación, el síntoma (idea que Merleau-Ponty retomará en *La estructura del comportamiento*) es para Goldstein una respuesta que el organismo ofrece ante ciertas exigencias, por lo cual no debe considerarse con independencia de la situación en la que el fenómeno indeterminación. Por ejemplo, cuando percibimos a otro, percibimos una *lacune* en la medida en que hay “una zona prohibida a nuestra experiencia” (Merleau-Ponty 2001, p. 39).

tiene lugar. Como Goldstein, Merleau-Ponty buscará esa legalidad, esa estructura que gobierna y determina la manera en la que me relaciono con mi entorno y con mi propio cuerpo, y será la noción de arco intencional (basada en el concepto de esquema corporal, el cual expresa la unión de mi cuerpo con el medio) la que explicará ese movimiento existencial hacia las cosas, hacia los otros y hacia mí mismo.

Sin embargo, la noción de arco intencional ha recibido interpretaciones disímiles y opuestas por parte de los estudiosos de la filosofía de Merleau-Ponty. Según Battán Horenstein 2010, la noción de arco intencional forma parte del intento de Merleau-Ponty (junto con la noción de “máxima presa”) por revertir el esquema del cognitivismo al erigir a la experiencia como la instancia que dirige y hace mella en nuestra mente. El arco intencional da cuenta de la “disponibilidad de la experiencia”, lo cual hace que ni la noción de representación ni la postulación de algún tipo de almacenamiento cerebral sean necesarias. Para Battán Horenstein, esta noción se prefigura en la *Estructura del comportamiento*, de 1942, “cuando Merleau-Ponty describe las relaciones de la naturaleza y la conciencia en términos de relación dialéctica, con el objetivo de superar las limitaciones de las explicaciones empíristas e intelectualistas” (Battán Horenstein 2010, p. 6). Al igual que el concepto de practognosia (según el cual el cuerpo comprende algo al llevar a cabo determinadas conductas sin recurrir a ninguna representación), la noción de arco intencional aparece ligada con fuerza al proceso de sedimentación, el cual se entiende como:

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

En cambio, según de Saint Aubert 2005 la noción de arco intencional es meramente un desliz argumentativo en el análisis de Merleau-Ponty, un concepto que el filósofo abandona en cuanto lo enuncia. El arco intencional se relacionaría con su búsqueda de la unidad antropológica. Sin embargo, de Saint Aubert sostiene que no sólo la utilización de Merleau-Ponty del término de Fischer es algo confusa, sino que el filósofo no nombra el concepto más que tres veces en toda la *Fenomenología de la percepción*. Para él, es “una tentativa confusa y abandonada pronto” en la obra del filósofo, quien nunca logra salir de la mera formulación del “contenido programático” que ofrece en la presentación

de esta noción, un intento fallido por encontrar la función central que lo alejara del dualismo que lo preocupaba en ese entonces.

Por otra parte, Nagatomo 2011 propone otra mirada a la fenomenología merleau-pontiana y la relaciona con ciertos conceptos propios de la filosofía oriental; el arco intencional es para este filósofo el flujo de la energía *chi* que circula en el campo de la intercorporalidad.² Según esta línea interpretativa, el arco intencional es una instancia preparatoria para la intersubjetividad o, como la llama Nagatomo, el “campo de intercorporalidad”. El arco intencional sería la actividad inherente al cuerpo vivido, como un “hilo” propio de nuestra intencionalidad que nos une con las cosas y que lanza hacia los objetos “una red invisible” previa a la intencionalidad de nuestra conciencia. Asimismo, donde se fusiona la energía *chi* emanada de los distintos cuerpos vividos se forma el suelo o campo de intercorporalidad de acceso colectivo (“out in the open”). El arco intencional se desarrolla en este campo de intercorporalidad como la precondición para la fusión conjunta de la energía *chi*. Para Nagatomo, este análisis explicaría la interrelación mutua entre mí y el otro: ninguna instancia podría existir sin la otra, ya que ambas surgen y se consolidan a partir de la fusión de la energía *chi*.

Estas distintas posturas señalan la presencia del concepto en la *Fenomenología de la percepción* al acentuar el valor de su enunciación o al explicar su intromisión a pesar de su insignificancia. Sin embargo, las investigaciones se han limitado a analizar la función sólo en los pasajes en los que Merleau-Ponty la menciona de manera específica, sin ahondar en las actividades que la posibilitan o en las consecuencias que conlleva en su teoría. En el presente trabajo concebiré la noción de arco intencional como una dinámica compleja en la que intervienen varios componentes y cuyas consecuencias son centrales para el análisis de la percepción desde una perspectiva fenomenológica. Así, en el análisis consideraré, más allá de la mención específica de la noción, la función misma que el concepto designa, y restaré importancia a la cantidad de veces que se menciona en la obra (más aún si, como intentaré mostrar, las consecuencias de la formulación del arco intencional impregnán toda la teoría de Merleau-Ponty). Por esta razón, el análisis de los fenómenos que intervienen en la constitución de esta función podrá arrojar luz sobre el énfasis que el fenomenólogo francés pone en una noción que no aparece de nuevo en su obra, pero cuyas consecuencias impregnán y sostienen la originalidad de su teoría.

² La energía *chi* es, para la cultura tradicional china, el principio vital que sostiene y aúna todo lo que nos rodea, de modo que es el principio clave de la medicina china y de otras terapias como el *reiki*.

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

Merleau-Ponty analiza el caso Schneider en detalle en *La estructura del comportamiento*, donde busca “una función general de organización del comportamiento” (Merleau-Ponty 1976, p. 107) a partir de la comparación de los registros del caso Schneider con los de otros pacientes con lesiones cerebrales diferentes. En concordancia con la perspectiva holística de Goldstein, Merleau-Ponty analiza el papel del medio en el comportamiento humano, y considera que “una lesión, aun localizada, puede determinar trastornos de estructura que interesen el conjunto del comportamiento, y análogos trastornos de estructura pueden ser provocados por lesiones situadas en diferentes regiones de la corteza” (Merleau-Ponty 1976, p. 97). El análisis de las observaciones recabadas en el caso intenta aunar los datos físicos propios de la lesión cerebral del paciente con las funciones que él denomina “metafísicas” y que también se han visto dañadas. Por esta razón, su análisis tiene como objetivo desentrañar la ligazón entre la visión (que es donde se localiza el mayor daño en el enfermo) y “el espíritu”, con el fin de alcanzar cierta “estructura de la enfermedad” (Merleau-Ponty 1984, p. 143) que explique, a su vez, su carácter específico y general. Así, en la descripción del caso Schneider, Merleau-Ponty no sólo da cuenta de una noción que recorre gran parte de su teoría, sino que también presenta una propuesta metodológica nueva de corte fenomenológico-existencial que exhorta a adoptar un enfoque explicativo genético para evitar explicaciones cau-sales insuficientes o meramente naturalistas.

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

Merleau-Ponty estudia los informes de Gelb y Goldstein sobre el enfermo para conocer su desempeño respecto de diversas tareas cotidianas. Schneider puede realizar tareas habituales para él e incluso desem-

peñar su oficio (la fabricación de carteras) con una eficacia similar a la de sus compañeros. Sus dificultades comienzan cuando se le solicita algún movimiento que no está ligado con una situación particular o habitual para él; tal acción requiere acciones preparatorias previas, como la repetición de la orden en voz baja y cierto balanceo del cuerpo con el objetivo de “llevarlo” hasta la acción misma. El espacio que lo circunda no es para el enfermo un espacio que se pueda explorar de manera libre, sino más bien una correlación necesaria de sus acciones habituales. Merleau-Ponty resalta que el enfermo debe ubicarse mentalmente en la situación efectiva a la que corresponde el movimiento para poder realizarlo. Esta “situacionalidad” que debe crearse antes del movimiento erige un mundo rígido, un escenario en el cual se desarrollará la conducta. El filósofo concluye que Schneider tiene conciencia de su espacio corpóreo sólo como correlato de sus acciones habituales; el cuerpo es expresión de la acción, pero no así del pensamiento “espacial, gratuito y libre” (Merleau-Ponty 1984, p. 121), de manera que no puede ejecutar movimientos que no tengan una finalidad práctica o concreta específica. Para el enfermo, los movimientos son un resultado de la situación y no pueden evocarse sino en la situación misma que los requiere. En el análisis de Merleau-Ponty, el cuerpo de Schneider situado frente a sus herramientas no es sino una potencia movilizada por ellas, “la punta central de los ‘hilos intencionales’ que lo vinculan con los objetos dados” (Merleau-Ponty 1984, p. 123). A partir de esta disociación en los movimientos de Schneider, Merleau-Ponty distingue el cuerpo objetivo del cuerpo fenomenal, el cual está imbuido en una situación y traspasado por los hábitos motores (y perceptivos) que lo constituyen. En un sujeto sano, es al cuerpo fenomenal al que interpelan las tareas que el campo de acción ofrece, y la tarea efectiva “le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia” (Merleau-Ponty 1984, p. 123). El sujeto normal tiene lo que Jem Cabanes traduce en su versión de la *Fenomenología de la percepción* como “puntos de presa” (*prises*)³ sobre su cuerpo a partir de los cuales éste puede vincularse

³ “Nous dirons donc au moins que le sujet normal a immédiatement des ‘prises’ sur son corps” (Merleau-Ponty 1945, pp. 138–139). El término *prise* no se refiere sólo al acto de capturar o asir, o a la acción de tomar un objeto, sino también a la conexión que se establece entre el sujeto de la captura y el objeto asido. De esta forma, el pasaje se podría traducir como la potencia del cuerpo fenomenal de conectarse con ciertos estímulos significativos o carentes de significación; aquí la preposición “sur” no se refiere a un acto reflexivo en el que la conexión se establece con el propio cuerpo, sino que más bien es el cuerpo el lugar donde se encuentra ese “ir hacia” que lo conecta con el mundo y consigo mismo. En el caso de Schneider,

no sólo con situaciones concretas, sino también con situaciones ficticias o con estímulos que no tengan una significación práctica. Para nuestro autor, el cuerpo del enfermo está encerrado en “lo actual”, es como “un orador que no pudiese decir ni una palabra sin apoyarse en un texto escrito de antemano” (Merleau-Ponty 1984, p. 127) y ese mundo que se nos abre con cada posibilidad de comportamiento se encuentra vedado para él. La función que se activa en todo movimiento abstracto es la de “proyección” (a partir de la cual lo inexistente puede llegar a ser) y es la que parece estar afectada en Schneider. Merleau-Ponty caracteriza esta función de proyección como un acto de “evocación” (similar, según el filósofo, a la práctica de un “médium” que hace presente al ausente) y es la dinámica que interviene en el movimiento abstracto.

A su vez, el análisis que realiza de la percepción de Schneider busca explicar la conexión en la experiencia misma entre la sensibilidad y la significación. En primer lugar, Merleau-Ponty se centra en el reconocimiento de Schneider de objetos que le son familiares. Cuando Schneider observa una pluma estilográfica no la reconoce de inmediato, sino que enumera todas sus propiedades sensibles hasta llegar al objeto que designan. Por ejemplo, describe su color, su forma, advierte que se parece a un bastón, etc., y luego advierte que se trata de una pluma. Respecto de esta experiencia, Merleau-Ponty hace énfasis en la escisión entre la sensibilidad y la significación; la significación del objeto no se produce de inmediato luego de la percepción, sino que se debe producir mediante un acto posterior. Para Merleau-Ponty, lo que se ha roto allí es la “familiaridad” que poseemos con el mundo que nos rodea; el “diálogo” que establecemos con los objetos que nos circundan (los cuales sugieren o se refieren a diversas conductas por vivir) se ha quebrado o se presenta como un camino sinuoso que debe reconstruirse. Esta comunión entre mi cuerpo y el mundo se sedimenta, entonces, en una dinámica casi dialógica de correspondencia mutua en la que las significaciones que parten de los objetos traspasan mi cuerpo y, a su vez, mi pensamiento resignifica el mundo circundante.

Asimismo, Schneider muestra cierta deficiencia a la hora de realizar operaciones aritméticas básicas, una “ceguera para los números” (Merleau-Ponty 1984, p. 150). El paciente puede sumar, restar, multiplicar o dividir sólo si se disponen los objetos delante de él. Sin embargo, no puede resolver las mismas operaciones si para ello debe considerar el número sin hacer referencia a una cantidad concreta. Schneider pue-

el mundo existe como “un mundo ya hecho o fijo” (Merleau-Ponty 1984, p. 129) mientras que en el sujeto sano los proyectos que dan dirección a su corporalidad hacen del mundo un plexo de posibilidades significantes.

de contar objetos "marcándolos" con los dedos y demuestra que posee la noción de una operación sintética como la numeración. Asimismo, para Merleau-Ponty el número no es "un concepto puro cuya ausencia permitiría definir el estado mental de Schneider, es una estructura de conciencia que comporta un más y un menos" (Merleau-Ponty 1984, p. 151), esto es, un suelo referencial sobre el cual se sedimenta. El acto de contar requiere que el sujeto tenga presentes las operaciones anteriores sobre las cuales se asientan las operaciones posteriores. Para Merleau-Ponty, Schneider no puede calcular a partir de una noción de número ya que ésta implica "desplegar un pasado para ir hacia un futuro" (Merleau-Ponty 1984, p. 151), por lo que concluye que no es la inteligencia misma la que se ha visto afectada en el enfermo, sino su costado existencial. Así, la enfermedad reside para el filósofo en "ese núcleo personal", en "su poder de existir".

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

De esta forma, en Schneider se ha perdido el suelo de significaciones que hace posible la presencia del otro y la representación de "un papel" (Merleau-Ponty 1984, p. 152) de acuerdo con una situación determinada. El paciente ha perdido la capacidad de ponerse en situación, ya que

el suelo de significaciones que permiten “improvisar”, vivir el “como si” en el mundo de la vida, se ha desmoronado por completo. El pasado como punto de apoyo de mis vivencias ha desaparecido, y el hilo que une todas las vivencias con un mismo núcleo de sentido se ha quebrado. La capacidad que tiene cualquier sujeto de ponerse en situación, de mirar “según el vector temporal” (Merleau-Ponty 1984, p. 152) que haga del pasado un piso significante y del futuro un sínfín de posibilidades, se ha esfumado. Merleau-Ponty llama arco intencional a esta función que posibilita que todas mis experiencias tengan un mismo “estilo” y puedan ser objeto de referencia y evocación por parte de un mismo “yo”.

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

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

Según el análisis de Merleau-Ponty, el enfermo sufrió una despersonalización en el interior mismo de la conciencia al no poder vincularse

con la “estela” (Merleau-Ponty 1984, p. 154) que toda conciencia deja al hacer contacto con un objeto. El arco intencional es la función mediante la cual una vivencia o un objeto intencionado puede abrir para un sujeto una serie de significaciones determinadas, conectándolo con el sentido general con el que está teñida su experiencia. Aquí se puede vincular la idea de arco intencional con dos nociones que aparecen recurrentemente en la obra de Merleau-Ponty: la *institución* y el *estilo*.

Merleau-Ponty define la institución en su obra *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954–1955)* de la siguiente manera:

Institución [significa] establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia. (Merleau-Ponty 2012, p. 8)

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

En cambio, el concepto de estilo se relaciona ante todo con cierta “andadura” de mi propio esquema corporal, con cierta conducta motriz sedimentada que hace que todos mis comportamientos se reconozcan como partes de una misma experiencia según un “patrón de medida” similar que proporcionan los movimientos precedentes (Merleau-Ponty

1984, p. 157). Los diferentes dominios sensoriales poseen un “estilo” determinado, lo cual otorga unidad y permite una transferencia de la experiencia que tengo de mi propio cuerpo. Asimismo, Merleau-Ponty menciona un “estilo” a través del cual el mundo se me presenta: el mundo se constituye por una red de intencionalidades que “trazan el estilo de lo que va a venir” y que parten “de mi campo perceptivo”, el cual “arrastra tras él su horizonte de retenciones y hace mella por sus protensiones en el futuro”. Con cada momento que viene, nos dice Merleau-Ponty, “el momento precedente sufre una modificación”, se hunde “bajo la línea de los presentes” (Merleau-Ponty 1984, p. 424). El estilo se constituye por las diferentes experiencias perceptivas e impregna la totalidad de mis movimientos, con lo que contribuye “con cierta ‘andadura’ de mi cuerpo” (Merleau-Ponty 1984, p. 167). Este estilo es cierta habitud que le confiere a mi corporalidad su unidad o coordinación y, por ello, para Merleau-Ponty, no debemos compararla con un objeto, sino más bien con una obra de arte.

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

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

Según Bimbenet 2002, el pensamiento infantil en Merleau-Ponty expresa el proyecto fenomenológico en sí mismo: un retorno hacia las cosas mismas. Como Bimbenet, puede pensarse que la discusión de la infancia en Merleau-Ponty no es una preocupación accesoria en el de-rrótero filosófico del fenomenólogo, sino más bien un aspecto relevante de su teoría que puede echar luz sobre la génesis misma de la adquisición de los hábitos perceptivos. A su vez, de Saint Aubert 2006 analiza el “descubrimiento” de la topología de Piaget por parte de Merleau-Ponty desde la lectura de *La Représentation de l'espace chez l'enfant* del pedagogo francés. Merleau-Ponty integra este planteamiento a la percepción del mundo percibido y a la del cuerpo propio. A partir de esta interpretación, se puede observar cómo Merleau-Ponty adopta los textos de Piaget sobre la espacialidad “como si se refirieran a la espacialidad del cuerpo propio”.

¿Por qué la figura del niño tiene tanta importancia en la fenomenología de Merleau-Ponty? Para éste, el niño vive en un mundo que es igualmente accesible para todos, donde no existe diferencia entre su

perspectiva y la de quienes lo rodean. En la *Fenomenología de la percepción*, afirma la importancia de la imagen del niño en discrepancia con las discusiones que Piaget había abierto en torno a su desarrollo. Ahí sostiene:

Pero, en realidad, es necesario que, de alguna manera, los niños tengan razón contra los adultos o contra Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de los de la edad adulta [...]. Con el *cogito* empieza la lucha de las conciencias en la que cada una, como Hegel dice, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que cada conciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño. (Merleau-Ponty 1984, pp. 366-367)

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

La discusión que Merleau-Ponty amplía luego en los *Cours de Sorbonne* se anuncia en la *Fenomenología de la percepción* como explicación de la relevancia que la imagen del niño y de sus facultades perceptivas tendrá para el filósofo francés. El niño es el sujeto que todo lo abarca y que traspasa todas las perspectivas y que, a su vez, es traspasado por ellas. El mundo es para el niño “el lugar vago de todas las experiencias”, que abarca desde objetos verdaderos hasta “fantasmas individuales e instantáneos” (Merleau-Ponty 1984, p. 356). El sincretismo corporal y espacial que experimenta el niño hace que el problema de las perspectivas y los puntos de vista que experimentan los adultos se desvanezca ante un esquema corporal que aún no se ha cerrado sobre sí mismo.

El niño es el comienzo mismo del *cogito*, que se plenifica en el momento en que se expresa. Esa captación aún inarticulada del mundo que experimenta el niño en el momento de su primer aliento fundará los saberes particulares consecutivos. Esta primera “visión” espera “ser fijada y explicitada por la exploración perceptiva y la palabra” (Merleau-Ponty 1984, p. 413). Por ello, el niño pone al adulto frente a la contingencia del lenguaje, frente a ese suelo de significación sedimentado que pasa inadvertido en la edad adulta. Para Merleau-Ponty,

“todos aquellos que transforman en palabras un cierto silencio”, esto es, tanto el niño que está aprendiendo a hablar como el escritor, dan cuenta de lo contingente de la comunicación humana. Inmersos en un mundo que ya es hablante, estamos despojados de ese asombro primigenio del que es portador el niño.

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

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

3.1. La consolidación del yo a partir de los otros: un proceso nunca acabado

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

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

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

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

si mi cuerpo no se conoce sólo como una masa de sensaciones estrictamente individuales, sino como un objeto organizado en relación al entorno, de ello deriva que la percepción de mi cuerpo pueda transferirse a otro y que la imagen del otro pueda ser inmediatamente "interpretada" por mi esquema corporal. (Merleau-Ponty 2001, p. 311)

Aquí podríamos preguntarnos acerca del comienzo mismo de la argumentación de Merleau-Ponty en el capítulo "Les Relations avec autrui chez l'enfant" de los *Cours de Sorbonne*. ¿Por qué se descarta la *cenestesia* como mecanismo de conocimiento de mí mismo con el argumento de que no proporciona un acceso al otro cuando no forman parte de dicha dinámica ni el conocimiento ni la toma de conciencia de un organismo distinto al mío? ¿Cuál es la razón por la que Merleau-Ponty toma este concepto como punto de partida y no aborda versiones previas del

concepto de esquema corporal⁴ que él mismo reformulará? En primer lugar, puede aducirse cierta progresión temporal de los conceptos, donde la cenestesia es el paso previo al desarrollo del concepto de esquema corporal o postural por parte de Henry Head y Paul Schilder. Sin embargo, si se tienen en cuenta las razones por las que Merleau-Ponty la incluye en su argumentación para descartarla luego, quizás la verdadera causa sea la imposibilidad de concebir desde la cenestesia el conocimiento de mí mismo como correlato del conocimiento del otro. La cenestesia no es un comienzo viable para Merleau-Ponty porque, si bien puede proporcionarnos una descripción de cómo nos aproximamos a nuestro propio cuerpo, no permite concebir el entrelazamiento del conocimiento de mi propia corporalidad y el conocimiento del cuerpo del otro.

Según esta redefinición, los elementos que intervienen en el conocimiento del otro serán sólo dos: mi comportamiento y el comportamiento del otro, por lo cual la construcción paulatina del yo en el bebé se vinculará de forma estrecha con la acción, con el medio y con los otros que lo rodean.

3.1.2 El proceso de construcción de mi yo en el mundo

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

“Interocepción”, “propiocepción” y “exterocepción” son términos que Merleau-Ponty utiliza a partir de su aproximación al pensamiento de Henri Wallon (Wallon 1949) para discriminar los tipos de reacciones y la influencia que éstas ejercen en la construcción del espacio y del cuerpo propio en el niño. Las sensaciones interoceptivas son las que aparecen en el recién nacido y se ligan a las excitaciones de los órganos internos, como las del tubo digestivo o la micción. Con el paso de las semanas, el bebé desplaza su atención de las sensaciones interoceptivas a las exteroceptivas; por ejemplo, poco a poco comienza a

⁴ Véase “De la cenestesia al esquema corporal”, en Bernard 1976.

sonreírle a su madre cuando lo amamanta, o bien dirige su atención hacia algún sonido y deja las sensaciones interoceptivas en un segundo plano. En cambio, la actividad propioceptiva interviene en el desarrollo de la motricidad y se relaciona con un cuerpo que funciona de forma dinámica y coordinada, en el que el movimiento de una de sus partes provoca una modificación en el resto del sistema con el objetivo de alcanzar determinada meta. Este último tipo de sensaciones no sólo implica la capacidad del organismo para establecer una relación con sus propias funciones, sino que supone una apreciación diferenciada de los estímulos del exterior. Esta capacidad reflexiva que da cuenta de una regulación del organismo por sí mismo es uno de los factores que contribuyen a la unidad del cuerpo propio. A su vez, las sensaciones exteroceptivas aparecen también a partir de los primeros días de vida, pero como reflejos aislados y locales (por ejemplo, cuando el bebé de pocos días de vida reacciona ante una luz fuerte pero no distingue el origen del estímulo ni lo relaciona con un objeto externo).

El niño no comienza a advertir al otro a partir de la percepción visual que tiene del cuerpo ajeno sino a partir de las diferentes sensaciones corporales (de placer, disgusto, etc.) que le produce la proximidad del cuerpo del otro. De esta manera, el cuerpo interoceptivo funciona como exteroceptivo hasta que se produce una "soldadura" entre ambos dominios hacia el tercer y sexto mes de vida. Merleau-Ponty considera que la interoceptividad y la exterocepción forman un sistema en la medida en que necesitamos que nuestro esquema corporal comience a organizarse para poder acceder al mundo circundante, por lo cual establece un nexo entre la motricidad y la percepción. Se establecerá así una correspondencia entre el cuerpo interoceptivo y el cuerpo visual, en un proceso que, sin embargo, Merleau-Ponty define como eminentemente "lagunar" (esto es, oscuro e inacabado) que tendrá lugar de manera paulatina entre progresos y retrocesos. En este periodo se forma la soldadura entre las sensaciones internas y las externas, y a partir de este momento, cuando se encuentran el ámbito de las sensaciones privadas y el mundo exterior, el esquema corporal comienza a constituirse. Sin embargo, la construcción del espacio tiene lugar no sólo a partir de la complejización perceptual, sino a partir de la intervención de la actividad simbólica. Una vez que el bebé puede percibirse a sí mismo, se produce un "desequilibrio" que "suscita un llamado al desarrollo ulterior de la percepción del otro" (Merleau-Ponty 2001, p. 312). La construcción de la imagen espectral (fenómeno que se explicará en la siguiente subsección) es esa dinámica desestabilizante que trae aparejado el encuentro efectivo con el otro.

3.1.3 La acción como aproximación y descubrimiento del otro

Según la fenomenología, el otro se nos aparece como el correlato de su experiencia y de su accionar en el mundo. La noción de esquema corporal explica este proceso por el que “recojo” y comprendo las conductas que percibo en el otro, y a partir del cual se produce una impregnación de las conductas ajenas por mi propio cuerpo. Para Dillon, de acuerdo con el concepto de esquema corporal el cuerpo no es sólo un sujeto ni sólo un objeto, sino la base de un estilo determinado mediante el cual interactuamos con el medio. El esquema corporal debe entenderse “adverbialmente” (Dillon 1997, p. 122), es una manera de actuar y de ser a partir de la cual el niño puede aprehender aquello que hace. Asimismo, la noción de esquema corporal provoca que el yo no se confine en la esfera de la propiedad del sujeto, sino que se produce un solapamiento entre la experiencia del cuerpo propio y la experiencia del cuerpo de los otros en la medida en que el niño ve que los otros hacen cosas que él mismo observa en su conducta. De esta manera, hay una correspondencia entre las sensaciones interoceptivas y las exteroceptivas, las cuales se enlazan con nuestro entorno.

La primera parte del proceso de construcción de mi yo y del otro es precomunicacional y se caracteriza por una dinámica en la que las conductas del otro se asimilan de inmediato. Un ejemplo de este periodo es el fenómeno del contagio del llanto entre los bebés durante el primer trimestre de vida, cuando el bebé no logra distinguir las manifestaciones de placer de los otros de las propias. Si bien las primeras relaciones con los otros niños tienen lugar a partir de este fenómeno, entre los dos y los tres meses de edad, el bebé sólo podrá transferir el conocimiento que ha adquirido de los demás a sí mismo luego de los seis meses (Merleau-Ponty 2001). Según nuestro filósofo, a medida que organizo mi esquema corporal facilito esta transferencia; en términos de Husserl, se produce un “fenómeno de parificación” o “emparejamiento” de ambos esquemas. En la filosofía husseriana,⁵ esta noción forma junto con el concepto de “apercepción analógica” el núcleo de la experiencia del otro. La apercepción analógica se refiere a los esfuerzos que no percibimos de un objeto: cuando percibimos un objeto se nos presenta una de sus caras, mientras que el resto queda presentado. Podemos movernos alrededor del objeto y verificar los esfuerzos presentados en la percepción anterior. En el caso de un *alter ego*, no podemos verificar los aspectos que se dan como apercepciones, lo cual dificulta la construcción de la interioridad nunca percibida. “Si nunca percibí correcta-

⁵ Véase la “Meditación quinta” en Husserl 1931.

mente la conciencia del otro, ¿qué es lo que me lleva a atribuirle una inferioridad a este organismo?” (Dillon 1997, p. 117). La respuesta a esta pregunta será la noción de “parificación” (*accouplement*), ya que tanto el ego como el *alter ego* se dan de manera conjunta en este proceso en el que se forma una asociación entre mi cuerpo y el del otro, donde se da una suerte de “impregnación perceptiva” entre ambos. Esta unidad se fortalece o disuelve de acuerdo con el cumplimiento de las expectativas que deposito en el otro como ser viviente. De esta forma, Dillon 1997 remarca dos puntos cruciales en la teoría de Husserl: en primer lugar, el cuerpo vivido está en la base de toda sociabilidad y objetividad; en segundo lugar, con la noción de parificación Husserl consolida el origen fenomenológico de la intersubjetividad. Merleau-Ponty se apropia del concepto y lo adapta a su filosofía de la percepción en el marco de la transferencia del esquema corporal en el contexto de una sociabilidad aún sincrética, donde no habría en un comienzo un solipsismo centrado en el yo, sino más bien una indistinción de perspectivas. Por ello, el filósofo francés sostiene que mi cuerpo es el “primer modelo de trasposiciones” e identificaciones (Merleau-Ponty 1984, p. 159), a partir del cual puedo acceder al mundo circundante y a los demás. Sólo se puede hablar de un conocimiento auténtico del cuerpo propio cuando hay efectivamente una coordinación y correspondencia no sólo entre mi cuerpo y mis intenciones, sino entre estas últimas y las intenciones del otro. Sin embargo, este proceso tiene lugar cuando aún no se ha producido una diferenciación estable entre mi cuerpo y el del otro. A partir de los seis meses y hasta los tres años de vida, la sociabilidad sincrética dará paso a una “sociabilidad incontinente”, a partir de la cual el niño comienza a tomar contacto con el cuerpo del otro (Merleau-Ponty 2001).

Hacia los ocho meses, el bebé (una vez que adquiere una imagen externa de sí mismo) abandona la sociabilidad sincrética y comienza el proceso de autoindividuación (Dillon 1997). La imagen especular colabora con la definición de la imagen corporal, entendida como la objetivación de su esquema: el reconocimiento de la imagen en el espejo colabora con el descubrimiento del yo como un otro, y de esta forma aparecen las sensaciones de orgullo, vergüenza, culpa, etc. Por último, el proceso de autorreconocimiento “nos abriría a la dialéctica de las relaciones yo-otro” (Dillon 1997, p. 125), por lo cual la consolidación de la imagen corporal se erige como el fundamento de la intersubjetividad. Según Dillon 1997, no es el encuentro con el espejo (como considera Merleau-Ponty) lo que produce la autoalienación que colabora con la construcción de mi yo y del mundo circundante, sino que la consolidación de la imagen especular proviene de procesos de

autoalienación previos, los cuales están ligados con el encuentro con otras personas, quienes introducen un hiato en lo que Dillon denomina “la matriz de la sociabilidad sincrética”, pues añaden una perspectiva diferente a la que el niño había vivido hasta el momento como universal. La acción desequilibrante de la percepción de mi yo se despliega con toda su fuerza en el fenómeno de la imagen espectral.

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

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

Si bien Merleau-Ponty identifica la función que llama “arco intencional” en un caso patológico concreto como el de Schneider, resta indagar los posibles trasvases de este concepto (o, más bien, de las dinámicas que lo integran y su consecuente valoración fenomenológico-existencial) hacia la psicología o las ciencias cognitivas. ¿Puede esta asimilación del arco intencional y el esquema corporal, que son como dos caras entrelazadas de una misma moneda, dar cuenta de ciertos procesos clave que se desenvuelven durante la infancia? En primer lugar, es necesario enfrentar un interrogante más amplio del que este último forma parte: ¿puede la fenomenología ejercer alguna función en la ciencia experimental actual?

Gallagher y Zahavi 2008 forman parte de un grupo de filósofos que intentan defender la posibilidad de una comunión entre la filosofía fenomenológica y la ciencia experimental. Para ellos, el enfoque fe-

nomenológico puede proporcionar análisis cruciales para comprender ciertos procesos cognitivos que en muchas ocasiones no aparecen en los debates actuales. Si bien aceptan el carácter filosófico y no empírico de la fenomenología, presentan la posibilidad de concebir esta corriente como un sustento del análisis científico. Gallagher y Zahavi dan cuenta de la posición que Merleau-Ponty adopta frente a este entrelazamiento de la fenomenología con el mundo empírico. En *La estructura del comportamiento*,⁶ el filósofo francés busca una dimensión que supere la oposición entre objetivismo y subjetivismo a partir de una crítica a la filosofía trascendental kantiana. En el marco de este debate, Merleau-Ponty no propone una aplicación de la fenomenología a las disciplinas empíricas, sino más bien una interrelación necesaria entre ambos campos de discusión: "la fenomenología misma se puede cambiar y modificar a través del diálogo con las disciplinas empíricas" (Gallagher y Zahavi 2008, p. 61). Gallagher y Zahavi apuestan por un diálogo enriquecedor en ambas direcciones, en el cual no sólo las ciencias empíricas se enriquezcan con la fenomenología, sino que al mismo tiempo el análisis fenomenológico se nutra con los avances en disciplinas como la psicopatología, la neuropatología, la psicología evolutiva, la psicología cognitiva o la antropología. Así, estos autores sostienen que las descripciones de muchos psicólogos actuales sobre, por ejemplo, la cognición social en los bebés y los niños pequeños, pueden tener relevancia fenomenológica para analizar temas como la empatía, la parificación (*accouplement*) y la intercorporalidad que tratan autores como Scheler, Stein, Husserl y el mismo Merleau-Ponty. Asimismo, una vuelta al lema de la fenomenología ("ir a las cosas mismas") expresa la exigencia husseriana de no olvidar los datos que nuestra experiencia nos proporciona y poder pensar el conocimiento científico desde nuestro propio ser en el mundo. En este intento por recobrar el espacio de la experiencia que intentó desplazar el objetivismo en las ciencias, la fenomenología recupera un sentido de la objetividad "de este mundo", situada, impregnada por la experiencia y expresión de la convergencia de la mirada de al menos dos sujetos sobre un mismo horizonte significante. Por lo tanto, la reflexión fenomenológica ofrece para Gallagher y Zahavi herramientas metodológicas y conceptuales que nos permiten una mejor comprensión de los problemas vistos aquí.

A partir de la postura de estos autores, quienes argumentan a favor de la pertinencia de utilizar un análisis fenomenológico para compren-

⁶ Véase "¿No hay una verdad en el naturalismo?", en Merleau-Ponty 1976, pp. 280–309.

der los hechos descritos por las disciplinas empíricas, considero que el análisis que Merleau-Ponty realiza de los procesos constitutivos del esquema corporal que culminan por constituir la función del arco intencional puede echar luz sobre los debates actuales en torno a las dinámicas relevantes para el desarrollo psicogenético de los niños. Así, el proceso por el cual se establece la interacción entre un bebé y un adulto mediada por la intervención de un objeto puede cotejarse analíticamente con la descripción que Merleau-Ponty realiza de la constitución psicofísica del niño. Esta dinámica, denominada en Rodríguez Garrido 2007 y Rodríguez Garrido 2012 “interacción triádica”, tiene como base la *atención conjunta* (o el proceso por el cual dos sujetos “comparten” la atención o dirigen su atención hacia un mismo objeto).⁷ Para Rodríguez Garrido, la interacción o relación triádica aparece a muy temprana edad en los bebés, lo que reaviva la pregunta por los mecanismos que hacen posible el traspase intencional entre el adulto y el niño. Al respecto, esta autora sostiene:

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

Los cuidadores del bebé son los que median la comunicación del niño con el mundo desde el principio. Así, el cuidador desempeña un papel primordial en la estructuración del mundo circundante del bebé en la medida en que “presta” las primeras intenciones al recién nacido. Sin embargo, Rodríguez Garrido considera que aún hay muchos interrogantes en la psicología en torno a este “traspase intencional” que estaría en la base del ingreso del niño al universo comunicacional y simbólico. Sobre este punto, la tematización del filósofo francés de los procesos de organización corporal del bebé a partir de un entorno del que no se separa por completo se presenta como una respuesta posible (o, al menos, una aproximación enriquecedora) a este interrogante.

De esta forma, el análisis que Merleau-Ponty elabora sobre la estructuración del esquema corporal que funda el arco intencional puede echar luz sobre este proceso primario de contagio corporal mediante el cual el adulto dona las primeras intenciones al bebé a partir de las cuales se construye en términos intersubjetivos el mundo circundante.⁸

⁷ Al respecto, véase Bimbenet 2010.

⁸ Véase Buffone 2015.

El examen pormenorizado de Merleau-Ponty en torno a los procesos de construcción y consolidación del yo por parte del bebé desde el entrelazamiento con el cuerpo de los demás torna atractiva su teoría para comprender los procesos que están en la base de la detección de determinados trastornos del desarrollo.

5. *Conclusión*

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

La identificación de la función que Merleau-Ponty redefine como arco intencional con los lazos que el sujeto tiende hacia su entorno (entendido ya sea desde su vertiente temporal, como se concibió en su origen, o bien en su raigambre afectiva y existencial) lo convierte en una función cambiante y, al mismo tiempo, del orden de lo construido (y que puede modificarse, disolverse o transformarse) en la medida en que siempre estamos impregnados por un mundo que nos interroga y que instaura nuevos significados. Por otra parte, la construcción de mi esquema corporal es un proceso siempre abierto a nuevas incorporaciones a partir del cual nunca dejo de ser uno con el otro por completo; el esquema es la unidad fundante que me vincula con los otros y que configura mi “ir hacia” las cosas. Así, el esquema corporal y el arco intencional son dos caras de una misma moneda que determinan mi ser en el mundo: el primero, como el nacimiento mismo del entrelazamiento con los otros, el cual hace del cuerpo un constructo impregnado por el medio, que puede reanudar las significaciones que la experiencia ofrece; el segundo,

como función que nace y se fortalece a partir de la unidad que el cuerpo posee con los otros que lo rodean, lo cual determina la aproximación que tenga hacia el pasado, hacia el futuro y hacia su propio cuerpo.

El arco intencional es ese “ir hacia desde los otros”, el “ir hacia las cosas mismas” pero desde la colectividad de hábitos que nos caracteriza. Conforme se presenta como nuestra forma irrecusable de ser en el mundo, el cuerpo expresa nuestra completa vulnerabilidad frente a un entorno que, al traspasarnos desde nuestro nacimiento, nunca nos será indiferente. En la medida en que el arco intencional es el “ir hacia” el mundo, que no se presenta como una función innata sino como, ante todo, un vínculo que se construye desde la formación del esquema corporal a partir del entrelazamiento nunca finalizado con el cuerpo de los otros, aparece en este análisis como una de las funciones clave que sostiene la raigambre fenomenológico-corporal de la teoría de la percepción merleau-pontiana. Así, el arco intencional es una función que explica mi condición de ser significante y significado; me instituye como un polo significante que irradia y constituye un sentido con y a partir de mi coexistencia con el otro. Es mi “ir hacia” las cosas y los otros, a partir de los cuales mi cuerpo se organiza. El arco intencional es, según esta interpretación que privilegia el esquema corporal, este “ir hacia” con y desde los otros que hace de mi subjetividad una construcción corporal, espacial, histórica y social, y expresa así la raigambre colectiva del proceso mismo de construcción del yo. De este modo, esta función expresa una vía doble de diálogo y afectación entre el mundo y mi cuerpo, el cual se construye a partir del vínculo con un otro del que nunca me separo por completo.

Por todo lo anterior, el caso Schneider nos muestra cómo la impregnación afectiva que tiene toda experiencia ha desaparecido para el enfermo. Schneider no puede asir el “halo” que la experiencia irradia para resignificar a partir de allí un mundo que lo cuestiona en forma incesante. El otro y las cosas que habitan en el mundo como horizontes de sentido a partir de las cuales la experiencia puede organizarse como un todo significante se han desvanecido para el enfermo, dejando frente a él un espacio mudo que se desintegra frente a un cuerpo que ya no logra tender lazos para asirlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Battán Horenstein, A., 2010, “La fenomenología de M. Merleau-Ponty y una crítica a la noción de representación”, *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, vol. 6, no. 1, pp. 1–15.
- Bernard, M., 1976, *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, 2a. ed., trad. A.L. Bixio, Paidós, Barcelona.
- Bimbenet, É., 2002, “Les Pensées barbares du premier âge. Merleau-Ponty et la psychologie de l’enfant”, *Chiasmi International*, vol. 4, pp. 65–86.
- , 2010, “Pour une approche phénoménologique de l’attention conjointe”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, no. 18, pp. 93–110
- Binswanger, L., 2000, *Sur la fuite des idées*, trad. M. Duouis, Editions Jérôme Million, Grenoble.
- Buffone, J.E., 2015, “El traspase intencional en la teoría de Maurice Merleau-Ponty. Cuerpo y habitualidades en la constitución de la comunicación triádica infantil”, *Tábano*, no. 11, pp. 25–39.
- De Saint Aubert, E., 2005, *Le Scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, París.
- , 2006, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, París.
- Dillon, M., 1997, *Merleau-Ponty’s Ontology*, Northwestern University Press, Illinois.
- Gallagher, S. y D. Zahavi, 2008, *La mente fenomenológica*, 2a. ed., trad. M. Jorba, Alianza, Madrid.
- Goldstein, K., 1995, *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, pref. O.W. Sacks, Zone Books, Nueva York [1a. ed.: 1939].
- Husserl, E., 1931, *Meditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer y E. Lévinas, A. Colin, Bibliothèque de la Société Française de Philosophie, París. [Hay versión en castellano: *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.]
- Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París.
- , 1959, *Las relaciones del niño con los otros*, trad. I.B. Bocchino de González, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba [1a. ed.: 1951].
- , 1976, *La estructura del comportamiento*, 3a. ed., trad. E. Alonso, Hachette, Buenos Aires [1a. ed.: 1942].
- , 1984, *Fenomenología de la percepción*, 2a. ed., trad. J. Cabanes, Planeta-Agostini, Barcelona [1a. ed.: 1945].
- , 2001, *Psychologie et Pédagogie de l’enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952*, Verdier, París.
- , 2012, *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954–1955)*, trad. M. Larison, Anthropos, Barcelona.
- Nagatomo, S., 2011, “Ki-energy: Underpinning Religions and Ethics”, en J.Y. Park y G. Kopf (comps.), *Merleau-Ponty and Buddhism*, Lexington, Lanham, pp. 229–240.

- Rodríguez Garrido, C., 2007, “El ojo de Dios no mira signos. Desarrollo temprano y semiótica”, *Infancia y Aprendizaje*, vol. 30, no. 3, pp. 343–374.
- , 2012, “El adulto como guía: ¿el eslabón perdido del desarrollo temprano?”, *Padres y Maestros*, no. 344, pp. 23–26.
- Sacks, O.W., 1995, “Foreword”, en Goldstein 1995, pp. 7–14.
- Wallon, H., 1949, *Les Origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*, 5a. ed., Quadrige/Presses Universitaires de France, París.