

# HACIA UNA ESTESIOLOGÍA DEL ESPACIO MENTAL: RUDIMENTOS DE UNA TEORÍA MERLEAUPONTYANA DE LA MENTE

Esteban A. García  
Universidad de Buenos Aires

La filosofía de Merleau-Ponty se propuso dar cuenta de la integridad de la experiencia humana desde el dato central de la corporalidad, entendiendo a esta última no en términos privativamente anatómico-fisiológicos sino como “corporalidad vivida”. Desarrollar este proyecto significó concretamente para Merleau-Ponty abordar las múltiples dimensiones de la experiencia —la percepción, el lenguaje, la afectividad, la intersubjetividad, la imaginación, la inteligencia o el pensamiento, etc.— como modalidades del comportamiento corporal. Existe un sinnúmero de estudios exegéticos referidos a varios de los primeros términos de la anterior enumeración que dejan sin embargo significativamente en suspenso la cuestión de lo mental, un déficit que podría explicarse por el mismo estado inconcluso de los análisis merleau-pontyanos. En la *Fenomenología de la percepción* (1945) es patente el propósito del filósofo de dar cuenta de la percepción y del lenguaje sin recurrir al concepto. Por un lado, Merleau-Ponty afirma que percibimos sin la mediación de categorías, conceptos, juicios ni representaciones de ningún tipo, sino sólo a partir de la “practognosia” inmanente a nuestro “esquema motriz”, un repertorio latente de posibilidades y disposiciones comportamentales sedimentado por medio de hábitos.<sup>1</sup>

Por otro lado, sostiene que el lenguaje no es esencialmente la expresión de un sentido conceptual que lo preceda, sino una extensión del comportamiento corporal e intercorporal ya por sí mismo expresivo.<sup>2</sup> Ahora bien, ¿cómo dar cuenta del pensamiento como un modo del comportamiento corporal? Para responder a esta pregunta sólo obtenemos algunas vagas indicaciones en la *Fenomenología*, y la cuestión parece quedar como una deuda pendiente en la visión del mismo filósofo. En una conferencia de 1946 en la que resume las tesis principales de la obra tras su publicación, se muestra consciente de este déficit: “Ciertamente hay mucho que agregar a lo que he dicho. Sobre la base de lo dicho, podría pensarse que sostengo que el hombre vive solamente en el reino de lo real. Pero también vivimos en lo imaginario, también en el mundo de la idealidad. Así, es necesario desarrollar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal”.<sup>3</sup>

El proyecto señala en dirección a mostrar la existencia ideal como un modo de la existencia encarnada, lo “invisible” como una dimensión anclada en lo “visible”, tal como continúa sosteniendo en sus últimas notas: “La percepción como encuentro con las cosas está en el primer plano de nuestra indagación [...] como un arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro con el pasado, con lo imaginario y con la idea”.<sup>4</sup> Este último paso de la filosofía merleau-pontyana, sólo esbozado como proyecto, es esencial a su integridad puesto que de él depende en última instancia la posibilidad de superar el dualismo de lo corporal y lo mental, encontrando en el cuerpo vivido ese “tercer tipo de ser” al que ya se refería la *Fenomenología* y que incluiría como una de sus dimensiones al pensamiento. Se trata de un proyecto acorde con la sentencia de Nietzsche que afirmaba: “cuerpo soy íntegramente y alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo”,<sup>5</sup> por lo que Merleau-Ponty no elude la connotación inherentemente “antimetafísica” de su propuesta: “Mi punto de vista difiere del punto de vista cristiano en la medida en que el cristiano cree en otro lado de las cosas donde la inversión del pro al contra (*le renversement du pour au contre*) tiene lugar. En mi visión esta inversión tiene lugar delante de nuestros ojos. Y quizá algunos cristianos acordarían en que *el otro lado de las cosas debe ya ser visible en el entorno que habitamos*”.<sup>6</sup> Comparando el párrafo anterior, apenas posterior a la publicación de su *Fenomenología*, con otro extraído de sus últimas notas de trabajo (separadas por más de una década),

podemos confirmar la persistencia del mismo proyecto y la coherencia de las líneas a seguir, así como el carácter aún abstracto de las formulaciones. Se trata, afirma Merleau-Ponty, de “definir el espíritu como el otro lado del cuerpo –no tenemos idea de un espíritu que pueda no estar revestido de un cuerpo, que pueda no establecerse en este suelo. [...] Ese otro lado es realmente el otro lado del cuerpo, se desborda en él, está escondido en él –y al mismo tiempo lo necesita, está anclado en él”. Las notas agregan: “Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ambos. Entender el otro lado no como [...] proyección distinta del mismo plano, sino como *Überstieg* (sobrepasamiento) del cuerpo hacia una profundidad, una dimensionalidad que no es la extensión”.<sup>7</sup>

Fundar el concepto en el percepto y la mente en el cuerpo percipiente-motriz implica cuanto menos determinar los “materiales” de que consta nuestro pensar así como también desarrollar una concepción de la “espacialidad” particular de lo mental. Ambas cuestiones son claves para la posibilidad de desarrollar el proyecto merleau-pontyano de una teoría de la mente en términos de comportamiento corporal, puesto que se necesitaría mostrar no sólo que los “materiales” del pensamiento son homogéneos con los del mundo sensible y percibido, sino que el “espacio mental” es una dimensión del mismo mundo percibido y habitado corporalmente. Una línea fuerte y persistente de la reflexión merleau-pontyana apunta a sostener la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Aun en 1960 el filósofo señalaba una especie de “génesis” y de fundación ontológica del sentido lingüístico en el sentido percibido, así como del concepto en el primero (percepción - lenguaje - pensamiento): “Hay un logos del mundo sensible, [...] una arquitectónica que *surge* (*fuse*) en el cuerpo como espíritu salvaje *antes* de sedimentarse en objetos de cultura positivos; [arquitectónica del cuerpo que] anima el lenguaje (*e indirectamente* el algoritmo, la lógica)”.<sup>8</sup> En la *Fenomenología* ya definía al pensamiento como no existiendo “fuera de los vocablos”, como un “murmullo de discurso” y un “lenguaje interior”.<sup>9</sup> En sus cursos de psicología en La Sorbonne (1949-1952) seguía afirmando que el lenguaje “es el cuerpo” del pensamiento.<sup>10</sup> Por la intermediación del lenguaje, comprendido como un modo o dimensión de la experiencia corporal por sí misma ya expresiva, Merleau-Ponty cree salvar la distancia que separa el concepto de lo percibido. Según el filósofo, antes que

“representar” lo sensible el concepto está *enraizado* en el mundo sensible por la intermediación de la palabra: las “cosas espirituales” están “implantadas” en lo visible o “son su revés” por ser particularmente “el revés del lenguaje”.<sup>11</sup>

Ahora bien, si nos preguntamos cómo concebía Merleau-Ponty concretamente la relación de fundación y derivación del concepto en y desde el lenguaje, posiblemente habría que responder que el filósofo tenía en mente el argumento resumido a continuación, a pesar de que no parece exento de equívocos y dificultades. El camino hacia el concepto haría escala en una variación eidética que despejaría las notas esenciales o invariantes de los fenómenos. Esta variación es imaginaria, y *si se concibe a la imaginación como una función esencialmente lingüística*, entonces el concepto parece estar indisociablemente ligado al lenguaje. En términos de Merleau-Ponty, se trata de “mostrar que no hay variación eidética sin palabra; mostrarlo a partir de lo *imaginario* como sostén de la variación eidética, y a partir de la palabra como sostén de lo imaginario”.<sup>12</sup> Por este camino, el filósofo puede llegar a afirmar por ejemplo que “las Esencias son *Etwas* del nivel de la palabra”,<sup>13</sup> o que “el intercambio de palabras es exactamente la diferenciación de la cual el pensamiento es la integral”.<sup>14</sup>

La *Fenomenología* esbozaba un breve argumento para mostrar por qué el lenguaje sería el medio indispensable para arribar a la idealidad o la abstracción del concepto. El lenguaje, según afirma aquella obra, es la única de las operaciones expresivas que puede sedimentarse y constituirse en una adquisición intersubjetiva, no porque se escriba (la música también se escribe) sino porque “la operación expresiva, en el caso de la palabra, puede ser reiterada indefinidamente”.<sup>15</sup> Esto último parece referirse específicamente a dos características que aquí se consideran privativas del lenguaje: por un lado, la dinámica de la institución, sedimentación y reactivación de sentido y, por otro, la posibilidad del lenguaje de referirse a sí mismo. Por una parte, mientras que “cada artista (un músico o un pintor, en los ejemplos) emprende su tarea desde el principio” (como si “empezara de nuevo”) el escritor (el novelista, pero más particularmente el filósofo, según el texto) continúa en cambio lo que otros dijeron, de tal modo que “la palabra instala en nosotros la idea de verdad como presunto límite de su esfuerzo”.<sup>16</sup> Mientras que ningún músico sueña con agotar toda la música, el filósofo “sueña con una palabra que

las terminaría a todas”. Cada una de estas afirmaciones es fácilmente rebatible, y el mismo Merleau-Ponty se encargará de rebatirlas pocos años después en sus cursos sobre la “institución” y en escritos como “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, donde reconocerá en la historia de la pintura la misma dinámica que aquí considera privativa del lenguaje.<sup>17</sup> Pero las afirmaciones pueden resultar incongruentes incluso en el marco de una obra como la *Fenomenología*. También los músicos sueñan a veces con la canción perfecta o los artistas con la obra de arte absoluta o el “arte total”, mientras que la mayoría de los filósofos ya no sueñan desde hace tiempo con “la palabra que las terminaría a todas”, y difícilmente lo haría el mismo Merleau-Ponty quien ya en su *Fenomenología* consideraba al mundo como “un misterio absoluto” que no deja de interrogarnos.<sup>18</sup> Una década más tarde el filósofo definirá justamente a la filosofía como un modo de pensar que se encarga de sostener el pensamiento en la interrogación.<sup>19</sup> Por último, si nunca es cierto que los artistas “empiezan desde el principio”, como el mismo filósofo admitirá unos años después,<sup>20</sup> sí en cambio filósofos como Descartes y Husserl pretendieron empezar a pensar desde el principio, definiéndose como “principiantes” e intentando abstraerse de los prejuicios teóricos sedimentados por la tradición (Merleau-Ponty, por su parte, reconoció lo ilusorio de tal empresa desde el “Prólogo” a su *Fenomenología*, donde afirma “la imposibilidad de una reducción completa”).<sup>21</sup> La segunda parte del “argumento” merleau-pontyano acerca de la excepcionalidad del lenguaje es rebatible por los mismos motivos: porque otras expresiones también tienen una historia y una tradición que es reactivada en cada creación, ellas también pueden tomarse a sí mismas como objeto y referirse a sí mismas, recurso que la pintura y la música del siglo xx explotaron hasta el punto de convertir esta autorreferencia en una de las características distintivas del arte contemporáneo.

Dejando estos argumentos de lado, no encontramos otros en Merleau-Ponty para comprender por qué el filósofo sigue otorgando al lenguaje, hasta el final de su reflexión, la excepcionalidad de ser “*el* cuerpo del pensamiento”. Es posible además hallar en sus propias obras indicaciones para seguir una línea genética y fundacional alternativa o complementaria respecto de la que hemos seguido hasta este punto. A la luz de esta línea divergente que puede ser reconstruida a partir de las indicaciones del filósofo resulta posible afirmar

que la serie hasta ahora esbozada (percepción lenguaje ( imaginación concebida lingüísticamente) concepto), conserva siempre para Merleau-Ponty un sentido sólo hipotético. Tanto la investigación filogenética (biológica y etológica) como ontogenética (en el sentido de la psicología evolutiva) permiten también pensar en un desarrollo relativamente autónomo de la inteligencia y el lenguaje articulado que se integrarían en una fase determinada del desarrollo del animal humano, sufriendo cada uno de ellos una reestructuración en función de la nueva estructura de conjunto. Algunas expresiones de Merleau-Ponty referidas al surgir del *Logos* “espiritual” directamente a partir del *Logos* tácito de la percepción –sin la intermediación del lenguaje– permiten también reformular la serie en este sentido, como “árbol” de ramas paralelas y en relación. Sólo una opción de este tipo podría dar cabida a la posibilidad de un pensamiento o inteligencia no lingüísticos como aquellos que parecen confirmar los estudios etológicos y psicoevolutivos, una posibilidad que el mismo Merleau-Ponty avalaba hacia fines de los años cuarenta. En efecto, el filósofo consideraba entonces que los estudios del comportamiento infantil mostraban que “la diferencia entre el adulto y el niño no es la de una mentalidad lógica respecto de una mentalidad prelógica”,<sup>22</sup> es decir que habría lugar para una lógica o una inteligencia no representacional ni proposicional: “¿Es posible hablar de una verdadera representación del mundo en el niño? Esto supone una organización conceptual de la experiencia infantil que podría ser formulada en proposiciones expresas. Suponer en el niño algo de ese género es quizás desconocer lo esencial del pensamiento infantil”.<sup>23</sup>

Esta opción significaría a su vez considerar la posibilidad de una imaginación no necesaria ni esencialmente lingüística, como el mismo Merleau-Ponty en otras ocasiones distintas de las antes citadas parece entender, al concebir por ejemplo en sus últimas notas a la imagen como “una especie de telepercepción”,<sup>24</sup> o al proponer “entender lo imaginario por lo imaginario del cuerpo”<sup>25</sup> sin incluir en estos casos ninguna referencia a la mediación lingüística. Posiblemente el sentido de estas referencias aisladas a una definición corporal de la imaginación se ilumine en alguna medida al recordar que diez años antes, en sus lecciones de psicología, Merleau-Ponty concebía la imagen como “un fenómeno esencialmente afectivo y motor”. Así, para imaginar a alguien “yo tomo la actitud que tengo

habitualmente hacia él [o ella]”, o para imaginar “el espacio detrás de sí, se trata de una suerte de referencia del cuerpo unida a una impresión global”. Mediante la imagen “se apunta al objeto por medio de movimientos, de intencionalidades motrices”.<sup>26</sup>

Una fenomenología corporal del pensamiento puede partir de las simples evidencias introspectivas que nos muestran que “pensar” consiste en alguna medida en oír voces y palabras que no provienen del entorno actual (“el monólogo interior”), y ver imágenes de objetos y espacios no actualmente percibidos: el pensamiento comparte algunos rasgos con las alucinaciones sensoriales, básicamente auditivas y visuales. Ahora bien, si limitamos nuestra fenomenología del “espacio mental” a los términos presuntamente compartidos con la experiencia sensorial es claro que traicionaremos la originalidad que lo mental muestra en la más simple experiencia introspectiva.<sup>27</sup> Podemos preguntarnos, por ejemplo, cómo mantenemos “en mente” un “concepto” o “idea” vaga al cual se refiere el desarrollo de ese fragmentario “monólogo interior” que se imbrica con algunas imágenes más o menos definidas. Y aún más, ¿qué es lo que guía el desarrollo o el curso del pensar cuando razonamos, qué nos hace pasar de un enunciado o imagen a otro? ¿No será necesario contar como elementos de lo mental a ciertas entidades más abstractas que palabras e imágenes, tales como conceptos, ideas, reglas de cálculo o de inferencia? En lo que sigue consideraremos la posibilidad de dar cuenta de estos elementos entendiéndolos como modos de la imagen, con el recaudo de comprender a esta última del modo sinestésico-kinestésico sugerido por el mismo Merleau-Ponty. El camino que seguiremos sirviéndonos de algunos desarrollos de Rudolf Arnheim (*El pensamiento visual*, 1969) está indicado en la reflexión merleau-pontyana, pero su desarrollo siempre se ve impedido por el recurso último a la tesis del carácter lingüístico del pensamiento. Esto es notable por ejemplo en las últimas páginas del ensayo “El entrelazo-el quiasmo” (1960), donde Merleau-Ponty sigue una serie que comienza en la percepción, encuentra en ella una tipicidad y señala que en este carácter estructural inherente a lo visto o “idealidad de horizonte” se funda la “idealidad pura” o de segundo grado, el pensamiento. Se trata en este caso, como dice el mismo filósofo, de “hacer aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión. [...] Si hacemos aparecer el pensamiento sobre una infraestructura

de visión, es únicamente en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne”.<sup>28</sup> No resultan evidentes las razones por las que, una vez afirmado lo anterior, las últimas páginas del ensayo se deslizan sin solución de continuidad hacia el análisis del lenguaje, volviendo a sostener la tesis de que la “idealidad de segundo grado” (el “pensamiento abstracto”) tiene en última instancia un carácter lingüístico. Las últimas notas de trabajo de Merleau-Ponty siguen mostrando la misma oscilación entre la afirmación del lenguaje como “cuerpo” del pensamiento y la alternativa de una concepción imaginaria y visual del pensamiento que lo conecta con la experiencia perceptiva sin mediación lingüística. En esta última dirección afirma el filósofo por ejemplo que “lo visible tiene una contextura invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en lo visible [...] –está en la línea de lo visible, es su foco virtual, se inscribe allí (en filigrana)”.<sup>29</sup> En estas últimas notas se halla aun la sugerencia más interesante y explícita de que las analogías de estructura y reestructuración que pueden hallarse entre la experiencia perceptiva y el pensamiento abstracto (en las que el filósofo había insistido, siguiendo a Wertheimer, en *La prose du monde* y otros textos) no son meras “comparaciones” ni “metáforas”, sino que señalan una relación interna entre la percepción y el pensamiento: “Las comparaciones entre lo visible y lo invisible (el campo, la dirección del pensamiento...) no son comparaciones, significan que lo invisible está pregnante en lo visible”.<sup>30</sup> Asimismo: “Una “dirección” del pensamiento –No es una metáfora– No hay metáforas entre lo visible y lo invisible. [...] No hay metáforas [...] porque la localidad originaria, incluso en lo referente a las ‘cosas’, o a la ‘dirección’ de un movimiento de las cosas, no es más identificable en el espacio objetivo [...] –Una *dirección* no está *en* el espacio: aparece en filigrana a su través– por eso es transponible al pensamiento”.<sup>31</sup>

Esta línea alternativa que se dirige desde “lo visible” (en el sentido del mundo percibido) hacia “lo invisible” (en el sentido del pensamiento abstracto) sin la intermediación del lenguaje es señalada explícitamente por el mismo Merleau-Ponty, a despecho de otros pasajes citados que indicaban la necesidad de entender el pensamiento desde el lenguaje (o desde una variación eidética imaginaria que recurre al lenguaje). De hecho la tesis del carácter

visual del pensamiento puede hallarse ya en la *Fenomenología de la percepción*, no en los últimos capítulos referidos al *Cogito* ni en el capítulo dedicado al lenguaje donde se insiste en el carácter lingüístico del pensamiento, sino en el contexto del intrincado análisis del caso Schneider (Parte I, cap. 3). No nos detendremos en los pormenores de la interpretación merleau-pontyana, la cual puede resultar en última instancia confusa porque a pesar de reinterpretar los resultados de Goldstein y Gelb se sirve de sus mismos términos, los cuales agrupan comportamientos de un modo por sí mismo discutible tal como lo ha puesto en evidencia R. Arnheim.<sup>32</sup> Para Merleau-Ponty, gran parte del “síndrome Schneider” (es decir, de su particular constelación de síntomas) se elucidaría mediante la figura de la “distensión del arco intencional”, el debilitamiento de una función operante en la percepción que nos permite proyectar los horizontes anticipados de un modo relativamente determinado a partir del suelo de lo ya sedimentado, otorgando a lo percibido el carácter de una estructura en constante reestructuración. Ahora bien, Merleau-Ponty no extrae todas las implicancias del hecho de que tales perturbaciones estructurales parecen no afectar de igual modo a la percepción y al pensamiento abstracto que al ejercicio del lenguaje. La “ceguera psíquica” de Schneider hace que no pueda percibir objetos directamente sino sólo por la intermediación del lenguaje, a pesar de que su visión no ha sido afectada: “La lengua interviene en cada fase del reconocimiento proporcionando significaciones posibles para aquello que efectivamente se ve, y [...] el reconocimiento progresa siguiendo las conexiones del lenguaje, de ‘alargado’ a ‘en forma de bastón’, de ‘bastón’ a ‘instrumento’, de ahí a ‘instrumento para anotar algo’, y por fin a ‘estilográfica’”.<sup>33</sup>

La remisión entre los horizontes perceptivos que pone en relación a cada escorzo con otros y a cada objeto con un campo constituyendo una estructura configurante de sentido no opera en la percepción de Schneider como en la experiencia usual, por lo que el paciente recurre al lenguaje cuya estructura no se ha desagregado de la misma forma, como lo muestran las “asociaciones paradigmáticas” que cita Merleau-Ponty. Las estructuras que en cambio sí se han distendido son, junto con las perceptivas, las del pensamiento abstracto, por eso Merleau-Ponty necesita encontrar una relación entre la “ceguera psíquica” (una alteración de la percepción) y la “ceguera para los números”

(una alteración del pensamiento abstracto). De esta situación podría concluirse que hay tipos de estructuras que la visión y el pensamiento comparten entre sí de modo más estrecho que con el lenguaje. Merleau-Ponty no extrae esta conclusión, pero sí reconoce aquí que el pensamiento debe fundarse “sobre la base de la visión”, una observación que descuidará en el resto de la obra: “La perturbación visual no es la causa de las demás perturbaciones y en particular de la del pensamiento. Pero tampoco es una simple consecuencia de ellas. [...] Los contenidos visuales son reanudados, utilizados, sublimados a nivel del pensamiento, por una potencia simbólica que los supera, *pero es sobre la base de la visión que esta potencia puede constituirse*”.<sup>34</sup> Es por esta relación de fundación del pensamiento en la percepción que pueden reconocerse analogías entre ambas dimensiones. Ambos comparten estructuras y modos de reestructuración análogos, lo que hace que el “espacio mental” sea semejante a un “panorama” o “paisaje” con sus horizontes sedimentados y anticipados, desplegándose ante la “visión de mi mente”: “Nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra conciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi ‘mundo’ de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas; ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisionomía precisa”. Así, concluye Merleau-Ponty que “la esencia de la conciencia consiste en darse un mundo o unos mundos, eso es, en hacer ser delante de ella misma sus propios pensamientos como cosas, y demuestra su vigor indivisiblemente dibujándose estos paisajes y abandonándolos”.<sup>35</sup>

En gran medida, la dificultad que se interpone para concebir el objeto del pensamiento como una imagen o incluso una “cosa”, *i. e.* un tipo de percepto, es la generalidad o el grado de abstracción que se supone propia de un concepto y no de un percepto, una imagen percibida o incluso una imagen mental. Y esta dificultad se funda en última instancia en una concepción errónea acerca de lo que significa percibir y lo que significa pensar. La teoría gestáltica de la percepción que desarrolla Merleau-Ponty, así como la tesis del carácter estructural del pensamiento que acompaña su entera reflexión, implican, por un lado, que en ningún caso percibimos objetos “concretos” en el sentido de estar

íntegra y actualmente frente a nosotros sino estructuras abiertas de escorzos en relación y, por otro, nunca pensamos conceptos puramente “abstractos” como entidades heterogéneas a los casos que definen o a los elementos que ponen en relación. Por un lado, como decía Merleau-Ponty, la “localidad” de las “cosas” percibidas o la “dirección” del movimiento de una cosa percibida “no está *en* el espacio: aparece en filigrana a su través”:<sup>36</sup> el percepto *ya* es “abstracto” y general, señala una tipicidad más que una suma de elementos concretos. Por otro lado, como afirma Merleau-Ponty en su *Fenomenología*, el pensamiento tal como se desarrolla usualmente o “el pensamiento viviente no consiste en subsumir bajo una categoría”<sup>37</sup>, sino en captar las estructuras que integran o ponen en relación a lo singular y concreto *en* lo singular y concreto, tal como sucede en la percepción: a diferencia de Schneider, usualmente no necesitamos explicitar las categorías o conceptos que nos permiten comprender analogías tales como “el pelaje es para el gato lo que el plumaje es para el ave” o “el ojo es para la luz y el color lo que el oído es para los sonidos”.<sup>38</sup>

Volviendo al caso de la percepción: todo lo percibido es percibido de modo “incompleto” y “emblemático”. Ni siquiera las caras o escorzos actualmente presentados son percibidos en su integridad y en sus detalles sino *esquemáticamente*, y son completados por retenciones y protensiones simultáneas que se desarrollan de acuerdo a “tipos” estructurales de objetos percibidos previamente. No percibimos como una mancha el “punto ciego” de la retina, donde el nervio óptico conecta con el globo ocular y no hay impresiones visuales, sino que “completamos” el campo visual de acuerdo al contexto y nuestras habitualidades perceptivas. Algo similar sucede en ciertas lesiones cerebrales (hemianopsias) en las que se engeuecen áreas del campo visual: un círculo parcialmente oculto por el área ciega es percibido como completo. También son “completados” los círculos incompletos percibidos durante una fracción de segundo o con luz deficiente.<sup>39</sup> El caso de la percepción del movimiento al que Merleau-Ponty se refería diciendo que “no está en el espacio” se hace especialmente evidente en lo que Michotte llamó el “efecto de túnel”, donde se ve desaparecer algo detrás de un obstáculo para emerger enseguida en el otro extremo. La percepción del movimiento continuo es de tal intensidad que no es perturbada por el conocimiento del sujeto de que tal continuidad no existe cuando efectivamente no tiene lugar, por lo que los

neurocientíficos se ven llevados a afirmar desde su perspectiva que el proceso perceptivo a nivel cerebral continúa sin interrupción a pesar de que el estímulo visual se interrumpe.<sup>40</sup> Entre los efectos que también hacen muy evidente esta función de compleción pueden contarse los siguientes: el hecho de que cuando un cubo de alambre rota, como observó Michotte, su vacío interior se ve rotar junto a él; el éxito del dibujo de un contorno o un boceto, en el que el efecto de consumación llena el interior y los contornos faltantes; las partes interiores ya percibidas y ahora ocultas de las cosas, que se presentan como un aspecto percibido simultáneamente a su apariencia exterior: “veo la cobertura de mi máquina de escribir como si la contuviera; veo vacía la vasija peruana sobre el estante”.<sup>41</sup> Como advierte Arnheim, muchos objetos de uso cotidiano están diseñados de modo tal de que su apariencia no sugiera ninguna tecnología interna: “La superficie de las cosas no detiene [la mirada]. Se las ve como continentes o su interior aparece simplemente como una continuación homogénea del exterior. Sólo en condiciones especiales se experimenta el exterior como un obstáculo que impide la libertad de penetración”.<sup>42</sup>

La compleción a partir de la captación de un número reducido de rasgos estructurales se realiza a partir de la sedimentación de la experiencia habitual pasada, como lo ilustra elocuentemente el siguiente ejemplo: “Un japonés lee sin dificultad ideogramas de impresión tan pequeña que un occidental necesita un vidrio de aumento para poder descifrarlos, no porque los japoneses tengan vista más aguda, sino porque conservan una existencia visual de los caracteres *kanji*”.<sup>43</sup> Si percibir no es registrar mecánicamente los estímulos que están frente nuestro sino más bien captar estructuras que interrelacionan rasgos o escorzos a partir de algunos de estos rasgos o escorzos especialmente significativos, el mismo carácter esquemático o “genérico” será propio de las imágenes mentales y aun de las más simples “huellas” o imágenes mnemónicas. Como observa Arnheim, la imagen de algo visto y conservado en la memoria sufre la acción de dos fuerzas de dirección opuesta que luchan por transformarla, provenientes tanto de la forma percibida misma como de las sedimentaciones de otras percepciones: por un lado, se observa una tendencia hacia la estructura más simple y la reducción de la tensión; se eliminan detalles y refinamientos, y aumentan la simetría y la regularidad. Además, las huellas ya sedimentadas que se asemejan se fortalecerán, se debilitarán o reemplazarán

entre sí. En dirección opuesta actúa una tendencia a preservar y agudizar los rasgos distintivos de la configuración. La interacción de ambas tendencias puede observarse, por ejemplo, en el modo en que dibujamos de memoria el continente americano: la tendencia a la simplificación y la omisión de detalles se equilibra con la exageración de ciertos rasgos distintivos como, en algunos casos, la ubicación de América del Sur desplazada violentamente hacia el este.<sup>44</sup>

El hecho de que en los experimentos realizados por K. Bühler, R. Woodworth y otros psicólogos a principios del siglo XX los sujetos no reportaban utilizar imágenes para pensar (lo que llevaba a los experimentadores a confirmar la tesis del carácter lingüístico del pensamiento), se debía probablemente a que “lo que experimentaban no correspondía a su concepción de lo que es una imagen”, básicamente “la clase de cosa que se conoce por ilustraciones realistas”.<sup>45</sup> Existen ciertamente casos excepcionales de sorprendente “memoria fotográfica” y vívidas “imágenes eidéticas”: E. Jaensch y A. Riekel comprobaron su existencia en un buen porcentaje de niños y algunos adultos que pueden, por ejemplo, leer en la imagen mnemónica de un mapa el nombre de ríos o ciudades que desconocían o habían olvidado. En casos de personas sin capacidades excepcionales, se obtuvo un efecto similar estimulando ciertas áreas de los lóbulos temporales del cerebro con impulsos eléctricos: los pacientes sufren *flashbacks* que les hacen revivir momentos a veces ya olvidados de su pasado y pueden explorar los detalles de las imágenes que se les presentan tal como si estuvieran frente a una escena percibida.<sup>46</sup>

Ahora bien, es improbable que este tipo de imágenes, semejantes a las *éidola* o réplicas que se desprendían de los objetos según los filósofos atomistas, sean los instrumentos del pensamiento abstracto. Son más interesantes para nuestro propósito las imágenes mentales más usuales y comunes, precisamente por su cualidad esquemática y carente de detalles. Es importante señalar que este carácter “incompleto” de las imágenes mentales no es el que clásicamente se atribuye a la imaginación o fantasía considerada como una función de fragmentación y variación a partir de una hipotética copia mecánica del mundo captada en la percepción y conservada en la memoria. No se trata de la posibilidad que tenemos de imaginar el tronco de un cuerpo humano sin sus miembros o de realizar *collages* con fragmentos de imágenes, como el famoso centauro o la “ciudad de oro” en el ejemplo

de Hume. Cuando el psicólogo gestáltico K. Koffka le pide a un sujeto que describa las imágenes que instantáneamente le sugieren un número de palabras, el sujeto informa al oír la palabra “jurista”: “Todo lo que vi fue un portafolio sostenido por un brazo”.<sup>47</sup> Entre el cuerpo humano sin miembros o el centauro de los ejemplos anteriores y el portafolio sostenido por un brazo hay una diferencia esencial: la “imagen” del jurista no es un mero fragmento anatómico sino un ensamble de algunos detalles especialmente significativos en cierta relación, conjunto estructurado que tiene el sentido de “un jurista completo”. Si el ejemplo de un “cuerpo humano sin miembros” se refiere más bien a un objeto físicamente incompleto completamente percibido, el ejemplo de Koffka señala que la imaginación, por el contrario, nos otorga símiles de percepciones incompletas de objetos completos, y para hacerlo debe operar una especie de discernimiento selectivo de ciertos caracteres relevantes tal como sucede en la misma percepción. Ver una cosa completa de modo incompleto es la regla de toda percepción, e incluso es probable que nuestra percepción de un juez pueda no consistir en ocasiones más que en la captación del rasgo destacado de un brazo que sostiene un portafolio.<sup>48</sup> Y es precisamente este particular carácter incompleto y esquemático de lo percibido que la imagen exagera lo que hace a esta última especialmente valiosa para el pensamiento abstracto, ya que la falta de detalles de la imagen no la hace por ello menos precisa o más vaga sino que por el contrario le da el “corte limpio” y el tipo de precisión que la acerca al concepto. Como señala Arnheim, “En matemáticas, un enunciado o un dibujo topológico identifican una relación espacial como *estar contenido en* o *superponerse* con un máximo de precisión, aunque deja del todo indeterminada su verdadera forma. En lógica nadie afirma que la generalidad de un concepto contribuya a su vaguedad por estar vacío de detalles particularizados; por el contrario, la concentración sobre algunos pocos rasgos esenciales se reconoce como un medio para clarificar el concepto. ¿Por qué no hemos de admitir que lo mismo puede aplicarse a la imagen mental?”.<sup>49</sup>

Es probable que sean precisamente imágenes no miméticas sino abstractas –figuras topológicas y geométricas en el espacio mental– las que ayuden a la resolución de problemas teóricos, y que “toda mente que tenga pensamientos genéricos [...] necesite la generalidad de [estas] formas puras

para concebirlas”.<sup>50</sup> Es fácil reconocer estas formas no miméticas operantes en el pensamiento abstracto en los esquemas y gráficos improvisados con que muchas veces se intenta echar luz sobre algún punto de una exposición teórica, o aun más inmediatamente en los ademanes que acompañan tales exposiciones. Incluso los ademanes que acompañan la narración o descripción de un hecho u objeto muy concreto tienen en sí mismos un alto grado de abstracción: estos gestos sólo retratan de modo muy económico rasgos estructurales pertinentes del objeto, tales como cierta cualidad, su dimensión, la forma de reloj de arena de una mujer, la nitidez o indefinición de un contorno. En la descripción de un suceso o acción el carácter abstracto de los ademanes se hace aún más evidente: se describe el choque entre automóviles presentando sólo el choque descorporeizado, sin representación de lo que choca: “Se muestra el sendero tortuoso o recto de un movimiento, su fácil rapidez o su pesada dificultad. Los ademanes actúan la acción de empujar y la de tirar, la penetración y el obstáculo, la pegajosidad y la dureza, pero no señalan cuáles son los objetos así tratados y descriptos. [...] Un choque de opiniones se pinta como un choque de automóviles”.<sup>51</sup> Esta última observación de Arnheim, afín a aquella otra de Merleau-Ponty que decía que “una dirección de pensamiento no es una metáfora”, nos recuerda la gran cantidad de “metáforas” físicas que utilizamos para referirnos al pensamiento, a entidades intelectuales o, por ejemplo, a las alternativas de una discusión teórica (el “impacto” de una réplica, el “peso” de una teoría, etc.). Para Arnheim así como para Merleau-Ponty estas metáforas son más que metáforas: no sólo muestran que los seres humanos percibimos semejanzas estructurales entre los acontecimientos “físicos” (corporales, perceptivos) e intelectuales, sino que “las cualidades de la forma y el movimiento están presentes en los actos mismos de pensamiento que describen los ademanes y que son de hecho el medio en que el pensamiento tiene lugar. Estas cualidades perceptuales no son necesariamente visuales o exclusivamente visuales”. Como lo muestran “los ademanes, es posible que las experiencias cinestésicas de empujar, tirar, avanzar u obstruir, desempeñen un papel importante” en el desarrollo de nuestros razonamientos.<sup>52</sup>

Fue Mark Johnson (*The Body in the Mind*)<sup>53</sup> quien mostró concretamente la importancia del rol de estas experiencias cinestésicas en el pensamiento

abstracto, pero en el contexto de este trabajo deberemos limitarnos a mostrar sólo algunas implicancias de la propuesta de Arnheim de considerar los conceptos como imágenes (no en un sentido privativamente visual sino originariamente cinestésico, tal como se apuntaba en la cita previa). Esta tesis se condice en cierto sentido con la tesis empirista de que los conceptos universales o generales no son una clase especial y separada de contenidos mentales, sino que son ítems particulares que se refieren a muchos otros casos, y pueden hacerlo, tal como se infiere de lo expresado por Arnheim, en virtud de su grado de esquematismo.<sup>54</sup> El error a evitar es considerar que “abstracto” significa abstraído de lo perceptible, perteneciente a un “mundo” esencialmente heterogéneo del sensible que denominamos “mental”. En palabras de Arnheim, “el concepto mesa es un contenido mental tan concreto e individual como el recuerdo de una mesa o el percepto de una mesa. [...] Pero cualquier objeto, acontecimiento o idea se vuelve universal cuando se lo refiere a una multitud de casos”.<sup>55</sup> Ahora bien, el reconocimiento del carácter “concreto e individual” del concepto que lo acerca a lo sensible, debe ser simultáneo del reconocimiento del carácter “abstracto” propio de la más simple percepción –carácter al que nos referimos más arriba–, lo que nos aleja de los análisis empiristas. La abstracción del concepto no puede lograrse a partir de la generalización de casos particulares, porque toda generalización supone una pre-selección de aquellos casos que son pertinentes para la abstracción en cuestión. Presumiblemente, como observa Arnheim, no hay dos cosas en el mundo que no tengan algún rasgo en común, de modo que para llegar al concepto a partir de una generalización se necesitaría un criterio de selección previo que separe los casos relevantes. Este círculo vicioso entre abstracción y generalización deriva del prejuicio empirista de que la percepción es percepción de una multitud de individuos particulares en lugar de ser percepción de estructuras. Hay que recordar en este caso aquella afirmación de corte gestáltico que hacía Merleau-Ponty en su crítica del “dato sensible” empirista: una figura contra un fondo (*i. e.*, ya una configuración o estructura), es el “dato” más simple que puede obtener la percepción, por ejemplo en la captación de un punto.<sup>56</sup> Como resume Arnheim, la generalización presupone la abstracción, y esta última ya está presente en el carácter estructural de la más mínima percepción: “no hay modo de ignorar

el hecho de que una captación abstracta de los rasgos estructurales constituye la base misma de la percepción y el comienzo de toda cognición”.<sup>57</sup>

Lo que en muchas ocasiones se concibe equivocadamente como el “abstraerse” de un concepto respecto de las “particularidades sensibles” no es más que el carácter dinámico de las imágenes mentales en el pensamiento productivo, un carácter que es ya propio de la percepción de cualquier objeto como una estructura dinámica perpetuamente abierta a reestructuraciones. Por ejemplo, se entiende que un teorema es “abstracto” en tanto se abstrae de las particularidades de cualquier triángulo para definir las propiedades de todo triángulo. Sin embargo, como señala Arnheim, la comprensión de la trigésimo segunda proposición de Euclides (la que establece que la suma de los ángulos interiores de un triángulo siempre equivale a medio círculo) no implica ignorar el tamaño particular de los ángulos de triángulos particulares, sino por el contrario percibirlo en todo su alcance mediante una imagen dinámica (concibiendo dos de los lados como manecillas móviles).<sup>58</sup> De modo semejante, la consideración del círculo, la elipse y la parábola (figuras que por mucho tiempo fueron tratadas separadamente) como fases del *proceso* de “rebanar” un cono sirvió para “ampliar las ideas, para vincular, mediante una cadena continua, verdades que parecían remotas entre sí, y para que sea posible abarcar en un único teorema una multitud de verdades particulares”.<sup>59</sup> La mayor “abstracción” de las ideas (teoremas, en este caso) que cubren casos particulares no significa su separación respecto de los “contenidos sensibles” sino el dinamismo de las estructuras y la misma posibilidad de reestructuración y de integración en otras estructuras ya presente en la percepción. Como señala Arnheim, “estas figuras geométricas básicas habían sido entidades satisfactorias y autocontinentes desde la Antigüedad. Ahora una nueva entidad perceptual, el cono seccionado, se ofrecía como una nueva totalidad en la que las figuras anteriormente aisladas podrían adecuarse como partes. [...] La generalización, pues, fue un acto de reestructuración a través del descubrimiento de una totalidad más comprensiva”.<sup>60</sup>

También la matemática e incluso el álgebra comportarían una base perceptiva en tanto extraen de lo percibido estructuras genéricas que el filósofo llama “formas puras”. El descuido del nivel particular de estructuras perceptivas que aísla las matemáticas lleva a los educadores, según Arnheim,

al error pedagógico de intentar “poner en relación” las matemáticas con la experiencia cotidiana sumando y restando repollos y tambores, cuando las formas perceptuales propias de las cantidades son mucho más accesibles al niño, por ejemplo, por medio de varillas (como las “regletas” de Cuisenaire). Al contrario del prejuicio que supone la antes mencionada pedagogía, los niños no tienen dificultad para considerar cualidades abstractas o formas no miméticas como las propias de las cantidades, una “variedad particular de las formas perceptuales [...] más simples que los círculos y los cuadrados porque consisten en extensión [lineal] solamente, pero al mismo tiempo [...] capaces de una infinidad de combinaciones dentro de esa dimensión”.<sup>61</sup> El álgebra, por su parte, en tanto representa relaciones, posee también una base enteramente perceptual, por cuanto la percepción “se apoya en relaciones más que en valores absolutos y las generalidades preceden a las particularidades en la experiencia sensorial”.<sup>62</sup> Obsérvese a este respecto la paradoja de que al “reducir” las cantidades a una base perceptual “concreta” tal como las “regletas” o “varillas coloreadas de Cuisenaire” para hacerlas más accesibles al niño, en realidad se eleva el grado de abstracción puesto que las varillas “representan relaciones entre cantidades; su longitud absoluta carece de pertinencia y es fácilmente transportable”.<sup>63</sup> La relación del álgebra con la geometría, por otra parte, es pasada por alto según Arnheim por una pedagogía tradicional descaminada que enseña las fórmulas (tales como que el cuadrado de  $a$  más  $b$  equivale al cuadrado de  $a$  más el cuadrado de  $b$  más dos veces el producto de  $a$  por  $b$ ) sin las figuras que las hacen visibles (en este caso, el cuadrado geométrico seccionado interiormente en dos cuadrados y dos rectángulos).

Arnheim pone entonces en relación de derivación aquellas dos ramas del pensamiento matemático que otros autores proponen considerar como paralelas, la “geométrica” y la “formal”. No nos corresponde aquí dirimir la cuestión, sino sólo atender a la afirmación de la relativa independencia del pensamiento matemático y lingüístico, aun si ambos deben fundarse en la misma base de la experiencia perceptiva. Ahora bien, ¿cuál es para Arnheim el lugar que corresponde a las palabras en el pensamiento, una vez definidos los conceptos como imágenes perceptuales y las operaciones intelectuales como el manejo de tales imágenes?<sup>64</sup> En primer lugar, de las tesis anteriores de Arnheim se desprende la conclusión de que el lenguaje

no es indispensable para el pensamiento abstracto, la “inteligencia” o el “razonamiento”. Esta conclusión a la vez estaría avalada por la observación de la conducta inteligente de animales que no utilizan un lenguaje similar al humano: “Los animales pueden vincular detalles de su medio ambiente por relaciones que llevan a la solución de un problema dado; al enfrentarlos, pueden reestructurar de modo adecuado una situación; pueden transferir una solución a casos diferentes, aunque semejantes desde el punto de vista estructural. Y lo hacen sin la ayuda de palabras”.<sup>65</sup>

Es verdad que, si bien los “razonamientos” demostrados por los chimpancés no se limitan a lo que tienen delante de los ojos –pueden volver a otro lugar a recoger un objeto que les será útil como instrumento para resolver cierto problema– muy probablemente su capacidad de despegarse del contexto efectivo y las necesidades prácticas inmediatas es menor que en el humano. Pero Arnheim considera que, de cualquier modo que el hombre haya logrado superar esta limitación, la “independencia” del pensamiento humano no es necesariamente un don del lenguaje y, además, por sí sola no constituye un aspecto del razonamiento. Ahora bien, aun si el lenguaje no fuera indispensable para el pensamiento, el cual podría desarrollarse primariamente en otras dimensiones, es posible preguntarse por la contribución del lenguaje al pensamiento. La respuesta de Arnheim se ve seriamente limitada por su negación a reconocer el aspecto estructural del signo lingüístico y adoptar tácitamente una teoría llanamente referencial del significado. Sin embargo, si se adoptara siguiendo a Merleau-Ponty una concepción estructuralista del lenguaje las dificultades no serían menores. Hemos advertido que las estructuras “imaginarias” –en sentido amplio, cinestésico y dinámico– que estarían en juego en el pensamiento abstracto son isomórficas respecto de estructuras percibidas o vividas corporalmente. En cambio, si bien el lenguaje tiene como suelo y fuente a la experiencia corporal perceptiva, probablemente comparta con ella su carácter estructural pero no la forma de sus estructuras: no resulta plausible la afirmación de que la estructura de diferenciaciones fonemáticas reproduce meramente en un nivel más esquemático las diferenciaciones perceptivas (acústicas), y que las relaciones y diferenciaciones sintagmáticas y paradigmáticas propias de la estructura de una lengua son isomórficas con la estructura fonemática y con las estructuras perceptivas.

Desde esta óptica, debemos traducir las proposiciones que Arnheim formula en lenguaje “referencial” a términos estructurales: el lenguaje se relaciona con la percepción y el pensamiento como una estructura heteromórfica se relaciona con una serie de estructuras isomórficas, imbricando sus elementos con ellas y produciendo reestructuraciones. Pero una vez introducido este recaudo, nuestras conclusiones no necesariamente deben diferir de las de Arnheim. La principal virtud del espacio –visual, sinestésico, kinestésico– como medio del pensamiento abstracto (trátese de un cálculo matemático o geométrico o de un razonamiento) es, según Arnheim, su múltiple dimensionalidad, en contraste con la unidimensionalidad del sintagma lingüístico. En este sentido, la “profundidad” del pensamiento tampoco es una metáfora –Merleau-Ponty decía que la “dirección” de un pensamiento no lo era–, sino que equivale a los desplazamientos “en profundidad” que realiza el pensar en las múltiples dimensiones del espacio mental. Un sinnúmero de metáforas relacionan el espacio mental con el espacio percibido visual y multisensorialmente: “sigo” y “capto” el “hilo” de un argumento, “veo” “dónde” “apunta”; si su “nivel” me supera puedo no “llegar” a su conclusión; mantengo “amplias” diferencias con la “perspectiva” de otro; un argumento puede ser “agudo” o “impenetrable”; las teorías pueden “armonizar”, resultar “discordantes” o mantener “tensiones” entre sí. Como resume Arnheim, “El hombre puede apoyarse con confianza en los sentidos para procurarse equivalentes perceptuales de toda noción teórica porque estas nociones, por empezar, derivan de la experiencia sensorial. Para decirlo de modo más contundente: el pensamiento humano no puede ir más allá de las configuraciones que procuran los sentidos humanos”.<sup>66</sup>

El medio más propicio donde puede moverse el pensamiento abstracto es el espacio “tetradimensional” –en los términos de Arnheim– aprendido en la percepción (“tetradimensional” en el sentido de incluir las transformaciones temporales que pueden darse en las formas tridimensionales a modo de una cuarta dimensión, en simultaneidad). En este sentido puede distinguirse el pensamiento “intuitivo” o “sinóptico” del pensamiento “intelectual” o “lineal”. Para ilustrar esta distinción Arnheim se refiere al tratado de Albrecht von Haller (s. XVIII) sobre las plantas. Después de una sección en la que el naturalista describe las varias especies de lirios, explica que a partir de allí podría proseguir “hasta el trigloquín, el junquillo y el cálamo

aromático utilizando la antera como base de la relación; pero que el orden natural lo conduciría con igual adecuación desde los lirios hasta las orquídeas, que tienen raíces, hojas, flores y frutos similares pero estambres diferentes”.<sup>67</sup> Ante esta situación el naturalista realiza la siguiente observación: “La naturaleza conecta sus géneros mediante redes, no en cadena; mientras que los hombres sólo pueden seguir cadenas, pues no pueden presentar varias cosas a la vez en su lenguaje”.<sup>68</sup> Nuestro pensamiento se desarrolla generalmente “por delante” de las palabras que lo expresan en tanto podemos pensar abstractamente estructuras y reestructuraciones de modo sinóptico, lo que el lenguaje sólo puede expresar posteriormente en forma lineal, tal como para describir literariamente la visión instantánea de una habitación deberíamos enfocar la descripción verbal en una parte o aspecto por vez y ponerlos en relación sucesiva hasta obtener el cuadro total. También las demostraciones matemáticas y el encadenamiento de proposiciones lógicas en los silogismos son lineales aunque se basan en intuiciones sinópticas. La diferencia es similar a la de observar las relaciones de tamaño entre tres figuras humanas percibidas o representadas pictóricamente y conocerla mediante tres proposiciones: A es más alto que B; B es más alto que C; por tanto A es más alto que C. Siguiendo un razonamiento transitivo nuestra mente pasa por dos imágenes sucesivas que luego tiene que integrar en una estructura más amplia que las ponga en relación para dar lugar a la tercera proposición, en contraste con la percepción sinóptica visual de sus relaciones.

Ahora bien, si bien la expresión lingüística no es en la visión de Arnheim la fuente ni el material de los procesos del pensamiento abstracto, sin embargo cumple funciones claves para su ejercicio: en primer lugar, las palabras estabilizan las formas (dinámicas) del pensamiento, las identifican e inventarían de tal modo de poder traerlas a la mente como unidades con límites más o menos definidos: “Las palabras son índices que singularizan los picos significativos en el contorno ininterrumpido de una cadena montañosa a lo largo del horizonte. Los picos no son una creación de los índices. Se dan objetivamente, pero los índices fortalecen la necesidad que tiene el observador de discriminarlos”.<sup>69</sup> En segundo lugar, las palabras indican el nivel de abstracción en que una forma perceptual debe ser captada, permitiendo fijar la atención sobre relaciones formales que se dan entre estructuras de

muy diversos grados de abstracción, lo cual sería muy difícil de realizar sin el lenguaje. Por ejemplo, el enunciado “los leones son gatos” exige ver el mismo objeto a dos niveles diferentes, que lingüísticamente son indicados mediante dos términos diferentes. En “Alejandro fue un hombre más grande que Napoleón”, la relación abstracta de tamaño se aplica a las imágenes más concretas de los dos hombres, y el enunciado lingüístico “solidifica” la visión simultánea sobre ambos niveles (el más abstracto y el más concreto) que es muy difícil de sostener de otro modo.<sup>70</sup> Arnheim sugiere que los eslabones lógicos, así como las preposiciones y conjunciones lingüísticas, también aluden a especies de “acciones espaciales” representables como formas topológicas altamente abstractas. Así se refiere, por ejemplo, al carácter de barrera de “pero”, distinto del de “aunque” que no detiene el flujo de la acción sino que le añade el peso de una complicación u obstáculo. Todo lo dicho acerca del carácter predominantemente “visual” del pensamiento no le impide al filósofo observar que el lenguaje dista de ser un mero rótulo final que se coloca sobre el pensamiento acabado, puesto que mediante las operaciones antes descritas “influye en la organización del pensamiento”: transforma el contenido de las imágenes mediante las relaciones que fija entre ellas, entre sus niveles de abstracción y mediante la traducción “lineal” y “secuencial” que opera para describirlas.<sup>71</sup>

Las consideraciones de Arnheim resumidas en los últimos párrafos acerca del rol del lenguaje en el pensamiento pueden resultar un tanto ambiguas. Por un lado, el filósofo parece reconocer al lenguaje una función de estructuración y reestructuración que se opera “sobre” las imágenes mentales y *a posteriori*, operación que es por sí misma intelectual. El lenguaje ya es por sí mismo, en este sentido, un tipo de pensamiento, como el filósofo sugiere al distinguir dos tipos *de pensamiento*, sinóptico (imaginario) y lineal. Por otro lado, fiel a una implícita teoría referencial del significado lingüístico, aun después de reconocido lo anterior Arnheim afirma en sentido contrario que el medio esencialmente propio del pensamiento es la imagen y que el lenguaje sólo “rotula” y “se refiere a” imágenes mentales y a sus relaciones. En nuestra visión, hay que acordar con Arnheim en el privilegio de la multidimensionalidad de la imagen como medio del pensamiento abstracto. No nos referimos aquí a las imágenes mentales “figurativas” sino a esas configuraciones en movimiento

que nos sirven, como nota Arnheim, para manejar conceptos como formas, fuerzas y relaciones entre fuerzas en múltiples niveles de abstracción. En esos hiatos que reconocemos introspectivamente en el curso de nuestro monólogo interior son reconocibles estos modos abstractos de mantener en mente un concepto (tal como el expresado por un enunciado completo o incluso no formulado aún) al modo de un objeto o una fuerza que mantiene relaciones de inclusión, subordinación (“estar por encima”), consecuencia (“empuje”), etc., con otros. Sin embargo, si se reconoce con Merleau-Ponty el carácter estructural del lenguaje, hay que concederle también a éste un carácter intelectual: *también* pensamos mediante palabras, por medio de esos enunciados o cuasi-enunciados que componen nuestro monólogo interior, y el lenguaje es por sí mismo un tipo de pensamiento cuyo “hilo” se imbrica con el pensamiento imaginario y lo reestructura. Seguramente Arnheim está en lo correcto cuando observa que no es posible dar cuenta del tipo de pensamiento abstracto propio de un razonamiento, un postulado geométrico o un cálculo sólo mediante el lenguaje, pero es necesario reconocer en este último una función intelectual de reestructuración ejercida no sólo al engranar sus sintagmas lineales con el pensamiento imaginario sino al desplegarse en la red de relaciones sintagmáticas propias del sistema de la lengua.

El pensamiento se desarrolla, en suma, mediante esta imbricación y trasposición de imágenes y enunciados, desplegando una misma potencia de reestructuración en estas diversas dimensiones de modo zigzagueante pero simultáneo —en tanto los movimientos operados en una dimensión se imbrican y afectan a los contenidos de la otra. Merleau-Ponty parece referirse a este entrelazamiento estructural de contenidos mentales heterogéneos en la siguiente nota: “De igual modo que hay que restablecer el mundo visible vertical [de entrelazamiento], hay también una visión vertical del espíritu, según la cual éste no se compone de una multitud de recuerdos, imágenes, juicios, sino que es un solo movimiento que se puede fraccionar en juicios, en recuerdos, pero que los mantiene en un haz único como [...] la mano cerrada contiene todo un trozo de espacio”.<sup>72</sup> No pretendemos mediante este rápido sumario de los estudios de Arnheim haber saldado la cuestión del funcionamiento del pensamiento racional en sus relaciones con la imaginación y el lenguaje, sino simplemente haber señalado una vía de investigación

que es posible seguir para otorgar un sentido más concreto a aquel proyecto merleau-pontyano de concebir el pensamiento como una dimensión de la experiencia corporal motriz y perceptiva.

### Notas

<sup>1</sup> “No puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1994, p. 10).

<sup>2</sup> Cfr. a este respecto *Fenomenología de la percepción*, Parte I, cap. vi: “El cuerpo como expresión y la palabra”.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 99.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, tr. J. Escudé, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 197.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 60.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception...*, p. 72. Las cursivas son nuestras.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, pp. 311, 312.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes de courses du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995, p. 290. Las cursivas son nuestras.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 213.

<sup>10</sup> *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 87.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 284.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964, p. 273.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 207.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *L' institution. Le problème de la passivité*, París, Belin, 2003 (*La institución. La pasividad. I: La institución en la historia personal y pública*, tr. Mariana Larison, Madrid, Anthropos, 2012); *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 345, 346.

<sup>19</sup> Cfr. a este respecto la Parte I de *Lo visible y lo invisible*: “La interrogación filosófica”.

<sup>20</sup> Cfr. por ejemplo M. Merleau-Ponty, *L' oeil et l' esprit*, París, Gallimard, 1964.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 14.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty *à la Sorbonne*, p. 243.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 235. A diferencia de la línea alternativa que intentamos esbozar, en la *Fenomenología de la percepción* la concepción de un pensamiento no lingüístico (“*une pensée sans parole*”) aparece mentada como “*une idée limite*”, “*un contre-sens*”, y en última instancia una idea que, paradójicamente, sólo el lenguaje hace posible: “La palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presunto de su esfuerzo. [Ella] es la que nos da el ideal de un pensamiento sin lenguaje” (*Phénoménologie de la perception*, pp. 221, 222).

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 310.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 315.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty *à la Sorbonne*, p. 226.

<sup>27</sup> Una vez reconocido que la experiencia en tanto corporal e intercorporal está esencialmente abierta a los otros, la indagación de lo psíquico no necesita prescindir de la introspección puesto que no hay nada válido que ésta pueda encontrar que no pueda ser compartido y contrastado con la experiencia de los otros. En este sentido observa Merleau-Ponty: “Se creyó que se volvía a la luz exorcizando la ‘introspección’. Y había que exorcizarla efectivamente: ya que ¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión de lo interior? Existe –lo cual es muy distinto y conserva todo su valor– una vida junto a sí, un abrirse a sí mismo, pero no se desemboca en un mundo distinto del mundo común, y no supone necesariamente un cerrarse a los demás. La crítica de la introspección aparta muchas veces de este modo irremplazable de acceder a los otros, tal como están implicados en nosotros” (*Lo visible y lo invisible*, pp. 36-37).

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 268.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 261.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 268.

<sup>32</sup> Rudolf Arnheim, *El pensamiento visual*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp. 185 ss.

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 148.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 143. Las cursivas son nuestras.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 268.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 145.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 144.

<sup>39</sup> Los casos son de Michotte, recogidos por R. Arnheim, *El pensamiento visual*, p. 81.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 84, 85.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 90.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pp. 98, 109.

<sup>46</sup> Experimentos de Wilder Penfield recogidos en *Ibíd.* p. 99.

<sup>47</sup> Cit. en *Ibíd.*, p. 100.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 113.

<sup>53</sup> Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1987.

<sup>54</sup> Cfr. R. Arnheim, *El pensamiento visual*, p. 153.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> Cfr. a este respecto la crítica a la sensación como elemento simple recibido pasiva e inmediatamente por la conciencia en M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, Introducción, cap. I: "La sensación" y Parte II, cap. I: "El sentir".

<sup>57</sup> R. Arnheim, *El pensamiento visual*, p. 159.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>59</sup> Palabras de Poncelet citadas en *Ibíd.*, p. 183.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 217.

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 224.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 225.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 231.

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 233.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 238.

<sup>72</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 284.

Recepción del artículo: 23 de julio de 2012

Aceptación del artículo: 18 de diciembre de 2012