

La presencia de Merleau-Ponty en los estudios del cuerpo y la motricidad humana

The presence of Merleau-Ponty in Body and Motricity's Studies

Juan Carlos Aguirre García¹, Luis Guillermo Jaramillo Echeverri²

1 Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca. Colombia.

2 Departamento de Educación Física, Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación, Universidad del Cauca. Colombia.

CORRESPONDENCIA:

Juan Carlos Aguirre García

jcaguirre@unicauca.edu.co

CÓMO CITAR EL ARTÍCULO:

Aguirre, J. & Jaramillo, L. (2020). La presencia de Merleau-Ponty en los Estudios del cuerpo y la Motricidad humana. *Cultura, Ciencia y Deporte*, 15(45), 331-340.

Recepción: julio 2019 • Aceptación: enero 2020

Resumen

Se ha afirmado que los trabajos del filósofo Maurice Merleau-Ponty han contribuido a los estudios del cuerpo y la motricidad; sin embargo, esta contribución no es del todo clara. El presente trabajo consiste en explorar algunos modos de presencia de la obra filosófica de Merleau-Ponty en diálogo con dichos estudios. Para lograr esto, se parte de dos análisis realizados por el filósofo en torno al cuerpo y la palabra. Estos análisis permiten identificar algunas tesis fuertes que podrían ampliar la concepción de cuerpo y sus posibilidades expresivas. El artículo concluye con el esbozo de una relación entre las tesis filosóficas del autor con algunos trabajos sobre el cuerpo y la motricidad en el contexto educativo. La conclusión que extraemos de este análisis es que una revisión filosófica de estas disciplinas contribuye a la solidez y vigencia de sus paradigmas.

Palabras clave: Fenomenología del cuerpo, percepción, educación corporal, motricidad humana.

Abstract

It has been claimed that the works of the philosopher Maurice Merleau-Ponty have contributed to the studies of the body and motricity; however, this contribution is not entirely clear. The present work consists of exploring some modes of the presence of the philosophical work of Merleau-Ponty in dialogue with these studies. To achieve this, it is based on two analyzes carried out by the philosopher around the body and the word. These analyzes allow us to identify some strong theses that could broaden the conception of the body and its expressive possibilities. The article concludes with the outline of a relationship between the author's philosophical thesis with some work on the body and motricity in the educational context. The conclusion we draw from this analysis is that a philosophical review of these disciplines contributes to the strength and validity of its paradigms.

Key words: Phenomenology of the body, perception, body education, human motricity.

Introducción

En filosofía, el nombre de Merleau-Ponty está asociado con la palabra percepción. En efecto, su libro *Phénoménologie de la perception* (1945/1993) se ha tornado una referencia obligada en las discusiones sobre este asunto, referencia que excede el ámbito propio de la fenomenología e implica otras esferas reflexivas, algunas de ellas, incluso, por fuera de la exclusividad filosófica; su vigencia aún sigue presente, por ejemplo, en temas relacionados con el medio ambiente (Cataldy y Hamrick, 2007), las ciencias sociales (Spurling, 2013), el arte (Wiskus, 2013), incluso con la arquitectura (Hale, 2017). Entre los campos que impacta se encuentra la llamada ciencia de la motricidad humana, planteada por Manuel Sérgio (1995). Dicha ciencia, a decir de su inspirador, constituye un “corte epistemológico”, toda vez que se aproxima a fenómenos tradicionalmente abordados desde paradigmas naturalistas, en aras de considerar el cuerpo en acto, entendido este como un “espacio de signos en donde emerge la carne, la sangre, el deseo, el placer, la pasión, la rebeldía, las emociones y los sentimientos del más variado tipo” (Sérgio, 2010, p.117). Si bien este es un programa de investigación no exento de discusión y en competencia con otros, ha alcanzado cierta relevancia entre los investigadores del deporte y el cuerpo, prueba de ellos son los *Coloquios de investigación cualitativa en motricidad humana*, que en 2015 ya llevaba su sexta versión.

Ahora bien, en este trabajo no se pretende hacer un balance crítico del programa de la motricidad humana en la versión propuesta por Sérgio –la cual ha sido objeto de discusión disciplinar en torno a las ciencias del deporte–, sino más bien explorar los modos en que se hace presente el trabajo del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, en especial, desde su gran obra *Phénoménologie de la Perception* en los postulados de la motricidad humana, como un intento de ir más allá de las ideas de Manuel Sérgio, en aras de aportar elementos inspiradores de una nueva visión de cuerpo en movimiento; pero, además, para indicar cómo estos elementos impactan la práctica cotidiana de la enseñanza del deporte y la educación física, en consonancia con reflexiones recientes de carácter ético y filosófico, como la *Hermenéutica del deporte* (Ramírez-Macías, 2018).

Para comenzar, podríamos enunciar el papel preponderante que Merleau-Ponty da a la percepción, en especial, a la antigua discusión entre sujeto y objeto, muchas veces zanjada a favor del objeto, toda vez que este sería el detentador de la última palabra en todo proceso de aproximación. Según el filósofo, todo está fundado en la percepción. Ella nos permite entender el

mundo como algo ahí, como lo que está delante de nosotros y nos involucra con ello, ser de ello; no obstante, al ser cuerpo, el modo en el que nos enfrentamos al mundo difiere de la mirada naturalista o empirista, toda vez que nos implicamos con la cosa percibida:

No somos este guijarro, pero, cuando lo vemos, él despierta resonancias en nuestro aparato perceptivo, nuestra percepción se aparece como viniendo de él, es decir, como su promoción a la existencia para sí, como recuperación por nosotros de esa cosa muda que se pone, desde que entra en nuestra vida, a desplegar su ser implícito, que se revela a sí misma a través de nosotros (Merleau-Ponty, 1953, p.25).

Gracias a la percepción es posible tener no solo representaciones de cosas, sino las cosas mismas. En la tradición fenomenológica, el lema de *ir a las cosas mismas*, propuesto por Husserl, se convierte en máxima de acción. En el caso de Merleau-Ponty, este *ir a las cosas mismas* requiere únicamente la percepción, puesto que en este acto toda verdad de la ciencia queda suspendida para dejar que actos corporales, como el mirar, asuman su rol activo en el acercamiento al ser. Todo el que percibe debe suprimir la vieja antinomia de que existe un ser objeto y un ser sujeto; frente a esta antinomia se sitúa “una fe perceptiva” que nos da la certeza de que estamos ocupando el mundo con nuestro cuerpo sin tener que elegir ni distinguir siquiera entre la seguridad de ver y ver lo verdadero, pues son fundamentalmente las mismas cosas; en palabras de Merleau-Ponty (1979):

Se dice que taparse los ojos para no ver un peligro es no creer en las cosas, no creer más que en el propio mundo particular; en realidad, es más bien creer que lo que es para nosotros es absolutamente, que un mundo que hemos logrado ver sin peligro carece de peligros; por lo tanto, es creer en grado sumo que nuestra visión llega a las cosas mismas (p.47).

Parecería que al desvanecerse la oposición mundo-sujeto no habría sino un único medio de acceso al ser: la reflexión, forma privilegiada de volver la mirada hacia el sujeto que conoce, modo excelso de asegurar que lo que aparece es todo para quien percibe, puesto que todo se traduce en ideas. Pero, ¿es el mundo dado algo macizo, oscuro?, ¿no se asienta la reflexión en nada previo? En primer lugar, el mundo no es macizo ni oscuro; “la razón cuando se vuelve hacia el espesor del mundo para iluminarlo, no lo dota de una luz que solo ella puede tener, lo que hace es devolverle al mundo su propia luz” (Merleau-Ponty, 1979, p.56). En segundo

lugar, la reflexión no es el momento fundante, pues ella se inspira en el mundo previamente dado, de allí saca toda su potencia.

Ahora bien, si la percepción permite nuestro acceso a las cosas, Merleau-Ponty, fiel a su tesis de que el filósofo debe crear nuevos términos, introduce el término *neguintuición* o *nadificación* (*néantisation*), que es algo así como negar todo lo que pueda haber en la conciencia¹, soy nada. Este momento negativo tiene una función: permite, al vaciarla por completo de toda apercepción, abrirse al Ser como plenitud absoluta, con total pasividad. A partir de aquí, los límites que diferenciaban sujeto y mundo se rompen y puede descubrirse que en el corazón de las cosas “los opuestos son tan exclusivos que uno sin otro no serían sino abstracción, que la fuerza del ser se apoya en la debilidad de la nada que es cómplice suya” (Merleau-Ponty, 1979, p.91). La distancia entre el Ser y la nada que se abre para recibirlo es una exigencia radical, puesto que desde su nada puede ver todas las cosas como ser, como positividad absoluta.

No obstante, la dialéctica generada en la *neguintuición* no es un truco para aprehender la totalidad del ser. Si bien el Ser no es esquivo a la mirada, hay que tener presente que la visión es panorámica y, en cuanto tal, ese objeto, infinito, nunca será colmado en el acto del mirar y el preguntar filosóficos; por ende, no agotará su “objeto”, puesto que sin esta grieta Ser-nada desaparecería lo esencial de toda correlación: la profundidad y la distancia. La visión es la que asegura que el mundo, el En-sí, o sea, el mundo que está ahí, indiferente, en la noche de la identidad, es mundo visto; y, la subjetividad ek-stasiada, purificada de toda representación, el Para-sí, es un Para-sí hundido en el ser, encarnado.

Ahora bien, ¿qué papel juegan los otros en el acercamiento al Ser, en su verdad? Si tenemos que vaciarnos de una conciencia aprehensora para ganar el Ser, esa vivencia del Ser solo es posible tenerla en nuestra soledad, como *ipse*. Pero los demás no son *ipse*, solo yo lo soy; sin embargo, la percepción del mundo nos lleva a fijarnos en un afuera, en un cuerpo; asimismo, en el otro extremo hay otra cosa –o más bien otro que no es cosa– que no está formado de lo mismo de lo que llamo Ser; no un objeto permanente de pensamiento sino una carne que sufre cuando está herida y unas manos que tocan. El hecho de que la *neguintuición* pa-

rece negar la existencia de un inter-mundo, en razón de su misma dinámica, no se admite con ello que no puedan intervenir otros testigos; es más, nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros que a su vez también nos miran, nos perciben: “o bien vamos a lo verdadero con ellos, o no es hacia lo verdadero que vamos. Pero la máxima dificultad está en que, si lo verdadero no es un ídolo, los otros, a su vez, no son dioses” (Merleau-Ponty, 1953, p.37); o lo que es lo mismo, es imposible pensar la verdad sin los otros; no obstante, los otros no son razón suficiente para declarar que algo es verdadero.

No se hablará entonces de una objetividad o pensamiento objetivo; se entenderán las cosas existiendo en un espacio y en un tiempo no objetivos, traspasados por unas vivencias que no radican en nuestra mente, sino que brotan desde nuestra carne, las cosas inicialmente no las pensamos, sino, dirá Merleau-Ponty (1979), “las siento yo por dentro en tanto que soy entre las cosas, y en tanto que las cosas se comunican a través de mí como cosa sintiente” (p.151); no hablamos pues de objetividades, sino de significaciones o esencias que se relacionan, ineludiblemente, con los hechos brutos de los cuales nuestras significaciones o esencias fueron posibles.

Así pues, la concepción de filosofía que brota de las reflexiones de Merleau-Ponty nos hace pensar en un filósofo crítico que no se aleja del mundo; por el contrario, se deja envolver por las neblinas del mundo sensible y por su vida corporal, por su pasado y sus expectativas, por las ambigüedades, a sabiendas de que las percepciones, los juicios y el conocimiento del mundo pueden variar, mas va a estar seguro de que siempre “hay” algo, de que somos seres-en-el-mundo.

Finalmente, la introducción que hace el filósofo francés en *Fenomenología de la percepción* es un intento por retornar a las cosas mismas, por una “vuelta a los fenómenos”. Para Merleau-Ponty (1957), “estamos insertos en una esfera en la cual los fenómenos se han olvidado o deformado. El camino a recorrer deberá restablecer ese fenómeno que ha sido encubierto por la percepción empírica, saturada de adquisiciones anteriores que se pegan a la superficie del ser” (p.46). Por tanto, la discusión primera que debe darse será o bien con la fisiología o bien con la psicología. En este sentido Merleau-Ponty no teme entrar en diálogo con ambas ciencias, las conoce y puede descubrir sus limitaciones. Por tanto, para ejemplificar el fenómeno de la percepción, propósito del presente escrito, Merleau-Ponty presenta dos análisis: el cuerpo sexuado y el cuerpo como expresión de la palabra. A continuación, los exponemos de manera sucinta, a fin de sacar algunas implicaciones para la Motricidad humana.

1 En tanto la conciencia, según Ballabio (2016), “se olvida de la estructura incumplida y abierta de la experiencia perceptiva, en virtud de la corporeidad del percepto, intenta constituir un mundo de objetos absolutos y completamente determinados con los cuales pueda identificarse [...] la conciencia se identifica con su objeto, coagulándose totalmente en él, tal como un cristal solidifica en un momento la solución química en la cual se introduce” (pp.170-171).

El cuerpo como ser sexuado

El interés que mueve a Merleau-Ponty es, fundamentalmente, saber cómo es que pueden existir objetos y seres en general. ¿Qué mejor que abordar la sexualidad, un sector que no tiene sentido ni realidad sino para nosotros? La reflexión sobre el cuerpo como ser sexuado pondrá en evidencia la génesis del ser para nosotros.

A lo largo de la primera parte de *Fenomenología de la Percepción*, en especial en lo que respecta a la espacialidad del propio cuerpo, Merleau-Ponty ha hecho mención de un caso relatado por Steinfeld: el caso de Schneider². En síntesis, este caso plantea la situación de “un paciente que sufrió una lesión cerebral que afectó la relación motora con su propio cuerpo y con lo que le rodeaba” (Moya, 2019, p.205). En el análisis del cuerpo como ser sexuado, Merleau-Ponty continúa con este caso como modelo del cuerpo enfermo. Lo primero que afirma es que “un enfermo no busca nunca por sí mismo la ejecución del acto sexual” (Merleau-Ponty, 1993, p.172). Si bien puede controvertirse esta afirmación diciendo que faltan estímulos visuales o táctiles, es decir, que hay una debilidad en las representaciones, el análisis del caso lleva a reafirmar una alteración de la vida sexual misma. Esta conclusión diluye toda posible explicación naturalista y obliga a reconocer que “es menester que haya un eros o una libido que animan un mundo original, dan valor o significación sexuales a los estímulos exteriores y trazan para todo sujeto el uso que hará de su cuerpo objetivo” (p.173). En el enfermo en cuestión no hay alteración del cuerpo objetivo, sino de la misma percepción de la “experiencia erótica”.

En este análisis se mezclan constantemente referencias a Schneider en contraposición a la persona normal. Para este último, la percepción erótica no se da en una conciencia; se da en el mundo, en el cuerpo que apunta hacia otro cuerpo. Por tanto, el individuo normal que mira un espectáculo, alcanza satisfacción sexual, no en la medida en que se represente estados de placer, sino “cuando existe para mi cuerpo, para esta facultad siempre lista para anudar estímulos dados en una situación erótica y ajustar a ella una conducta sexual” (Merleau-Ponty, 1993, p.173). Puede hablarse entonces de una respuesta ciega versus una comprensión erótica; comprensión que no se sitúa en el orden de las ideas, sino en el orden de un cuerpo unido a otro cuerpo. En la vida sexual descubrimos una intencionalidad original donde confluyen percepción, motri-

cidad y representación, permitiendo al hombre tener una experiencia vital y fecunda. La sexualidad es por tanto “*co-extensiva con la vida* al estar cargada de significados; en la sexualidad se expresa la existencia y la existencia es una expresión de la sexualidad” (Dávila y Pinzón, 2010, p. 77).

La sexualidad está integrada a todas las expresiones vitales, esto es, permite encontrar las claves de la vida de la persona, pues “en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser relativamente al tiempo y a los otros hombres” (Merleau-Ponty, 1993, p.175). Esta imbricación reconceptualiza el término vivir (*leben*), en tanto

es una operación primordial a partir de la cual se hace posible vivenciar (*erleben*) tal o cual mundo, [además] debemos nutrirnos y respirar antes de percibir y de llegar a la vida de la relación, ser en relación a los colores y a las luces por la visión, a los sonidos por el oído, al cuerpo del otro por la sexualidad, antes de llegar a la vida de las relaciones humanas (p.176).

Así pues, la existencia personal no se da a través del cuerpo, sino que ella subsume la experiencia dada. Sin embargo, dice Merleau-Ponty, la sexualidad no es un ciclo autónomo. Para desarrollar esta idea el filósofo de la percepción recurre a múltiples ejemplos, destacándose una similitud con el análisis freudiano, aunque superando la visión que tiene Freud respecto a la sexualidad. Uno de estos ejemplos es el de una jovencita a la que se le impide hablar con su enamorado. La niña paulatinamente pierde el sueño, el apetito y el uso del habla. Ella había tenido afonía en su infancia en dos casos: cuando tuvo un temblor fuerte y cuando sintió un miedo violento. Merleau-Ponty considera que un psicoanalista diría que la niña sufre un trastorno asociado a la fase oral del desarrollo de la sexualidad. No obstante, el fenomenólogo plantea una visión más integral: “lo que está *fijado* en la boca no solo es la existencia sexual, sino, más en general, las relaciones con el otro, relaciones cuyo vehículo es la palabra” (1993, p.176). La afonía es, pues, un rechazo a la coexistencia. De igual forma, la pérdida de apetito es una ruptura con su ambiente familiar: “la enferma, literalmente, no puede *tragarse* la prohibición que se le ha impuesto” (p.176). Es claro, como afirma Marshall (2008), que la discusión aquí es con el psicoanálisis, en especial, con los siguientes postulados de la posición freudiana: a) su ambigüedad: su énfasis en el subconsciente, al que se le da un carácter de descubrimiento fáctico; b) no puede decidir si la existencia tiene un significado sexual o si la sexualidad es simplemente una manifestación de la existencia; y c)

2 Un desarrollo amplio de las consecuencias del Caso Schneider para la espacialidad y el movimiento se encuentra en Inverso (2015).

el psicoanálisis no puede desligarse del intelectualismo y el empirismo (Marshall, 2008, p.114). Contra estos tres postulados se levanta la obra de Merleau-Ponty.

A partir de este análisis, podemos concluir que el cuerpo es signo habitado por una significación, tejido en el que pueden dibujarse, como en un mapa, las líneas del pasado y del futuro y las huellas que ha dejado el otro en el yo, entre muchos otros testimonios; es decir, el paso de las ideas a las cosas es posible en y por el cuerpo. Este tiene el poder de simbolizar la existencia, precisamente, porque es su actualidad. Merleau-Ponty plantea dos movimientos del cuerpo, los cuales denomina metafóricamente como “sístole y diástole”: la posibilidad que tiene el cuerpo de cerrarse al mundo y su posibilidad de abrirse al mundo, de ponerse en situación. Sin embargo, el cuerpo no se eterniza en ninguno de los dos movimientos, inclusive, “cortado del circuito de la existencia, el cuerpo no recae nunca sobre sí mismo completamente” (1993, p.182). La mejor figura que utiliza Merleau-Ponty para comprender este aspecto existencial del cuerpo es la relación palabra-pensamiento: “el cuerpo expresa la existencia total, no en cuanto es un acompañante exterior, sino en cuanto se realiza en él” (p.182). Valga recalcar que “expresión” es tal vez el término más predominante en Merleau-Ponty, toda vez que este designa “un poder cognitivo productivo y creativo, un poder que está enraizado en el exceso de la vida perceptual encarnada” (Hass, 2008, p.172). Esto no es solo importante en el contexto de la relación con otros sino también en “la matemática, la ciencia y el arte” (p.172). La existencia presupone el cuerpo y este, a su vez, la “existencia coagulada”. Desde estos análisis de la sexualidad es preciso extraer dos conclusiones importantes para la motricidad humana:

a) La sexualidad no puede reducirse a un síntoma de la existencia. En la sexualidad, entendida como pudor, deseo, amor, están involucradas expresiones y significaciones metafísicas³ imposibles de ver al hombre como una máquina gobernada por instintos. La sexualidad tampoco puede quedar encerrada en una trama de representaciones inconscientes: si bien en el sueño la sexualidad se torna ambigua, la figura está relacionada inmediatamente con el contenido manifiesto. No hay que plantear la sexualidad como una forma confusa de la experiencia; esta trasposición tácita envuelve

todas las situaciones humanas, pues “el equívoco es esencial a la existencia humana, y todo lo que vivimos o pensamos tiene siempre múltiples sentidos” (Merleau-Ponty, 1993, p.185).

b) Merleau-Ponty define la sexualidad como dramática: es imposible discernir entre existencia y sexualidad. Se da entre ambas una ósmosis que impide distinguir si las fuerzas que “nos soportan” son del cuerpo o son nuestras, pues no son ni tuyas ni nuestras completamente. En este aspecto culmina afirmando que “no hay separación de la sexualidad, así como no hay sexualidad cerrada sobre sí misma” (p.188). La sexualidad es una expresión de la subjetividad en la que niños y jóvenes se expresan a través de sus cuerpos, especialmente en actividades físicas a través del juego y en el deporte; es decir, es en las prácticas deportivas *donde participa, de manera importante, tanto la construcción de la subjetividad como el sexo y la construcción del género* (Vicente-Pedraz y Brozas-Polo, 2017).

El cuerpo como expresión y la palabra

Este segundo análisis consignado en *Fenomenología de la Percepción* conserva la confianza o fe en el cuerpo al reivindicarlo como actor primordial en el acto comunicativo. Para ello, ha tenido que hacer críticas a los prejuicios heredados de la psicología naturalista. Este breve apartado consistirá en esbozar la discusión fenomenología-cuerpo respecto al problema del lenguaje. Inicialmente, el filósofo de la percepción se pregunta: ¿cómo es entendido el lenguaje? Se tiende a reconocer que hay un sujeto que habla, es como si dentro del haber humano se hallara la capacidad de emitir sonidos: un cerebro tiene ideas y, a través de estímulos nerviosos, este envía órdenes precisas a ciertos órganos para que estas ideas sean expresadas. En palabras del filósofo, la palabra vendría siendo: “un ser de razón”.

En tal sentido, la obra de Merleau-Ponty se encuentra en constante confrontación con la ciencia natural (ver a este respecto el trabajo de Baldwin, 2013); de modo primordial, su flanco de ataque es la psicología naturalista. En este caso, la discusión se centra en la afasia o pérdida del habla. Sus análisis lo llevan a diferenciar dos tipos de lenguajes: automático e intencional (o gratuito). La persona enferma conserva un repertorio de palabras, pero las usa como si fuera un tercero el que las emitiera de manera automática. La persona normal, por el contrario, tiene la posibilidad de condicionar la palabra a la función que se requiera. El afásico sería una persona que sufre un trastorno del pensamiento que le impide llegar al nivel del lenguaje

3 Entendida la metafísica, según Merleau-Ponty, no como situada en el nivel del conocimiento, sino que nace con la apertura al otro. En este caso, la propuesta de este autor se levanta contra propuestas clásicas de la metafísica en occidente, por ejemplo, la cartesiana. Un análisis del lugar del cuerpo viviente en la tradición metafísica puede encontrarse en Heinämaa (2003).

intencional. Este planteamiento refuerza la tesis naturalista de que el lenguaje está condicionado por el pensamiento.

En razón de su fe perceptiva, Merleau-Ponty encuentra que la psicología de su tiempo, llámese mecanicista o intelectualista, animada por la tesis anterior (naturalista), lleva a considerar la palabra como algo carente de significación. Si se mira desde la óptica mecanicista,

la palabra no entraña ningún sentido, no tiene ninguna facultad interior, y no es más que un fenómeno psíquico, fisiológico, o inclusive físico, yuxtapuesto a los demás, y producido por el juego de una causalidad objetiva (1993, p.193).

Frente a esta reducción parecería cómodo enunciar una antítesis contundente; sin embargo, el intelectualismo termina por condenar la palabra a mero “signo exterior de su reconocimiento interior que podría hacerse sin él, y al cual no contribuye” (p.193-194). No obstante, para Merleau-Ponty la palabra tiene un sentido. Esta exige ser tomada como fenómeno; por consiguiente, es importante aplicar a ella el conocido lema *ir a las cosas mismas*. La primera pregunta que surge entonces es: ¿es cierto que la palabra presupone el pensamiento? Dentro de los muchos ejemplos citados por el autor basta destacar el siguiente:

Cuando identifico un objeto en la penumbra y digo: “es un cepillo”, no hay en mi mente un concepto de cepillo, bajo el cual yo subsumiría al objeto y que, por otra parte, estaría ligado por una asociación frecuente con el vocablo “cepillo”, sino que el vocablo es portador del sentido, y al imponerlo al objeto, tengo conciencia de alcanzarlo (p.194).

Lo anterior merece dos consideraciones: en primer lugar, no es que una vez reconocido el cepillo, acto seguido pueda denominarlo; la palabra expresada por quien habla no es la traducción de un pensamiento ya hecho; la palabra supera su condición de signo de objetos o de vehículo de significaciones y asume su papel de realizadora del pensamiento. En un niño, por ejemplo, la palabra cumple la función de traer al conocimiento el objeto mismo, pues solo se conoce el objeto cuando es nombrado. Esto permite comprender con Dreon (2016) que, en Merleau-Ponty, “el sentido lingüístico emerge del sentido perceptivo, pero el primero no se reduce al segundo” (p.51). En segundo lugar, si la palabra fuera un mero signo, estaríamos condenados a pensar las palabras de los otros solo como se exige que las pensemos; sería imposible, en

este caso, entender al otro que habla, que escribe, que pinta, que compone obras musicales, que crea. La verdad es que en nosotros está el poder de comprender más allá de lo que pensamos espontáneamente y, en consecuencia, el sentido de las palabras debe ser inducido por las palabras mismas, es decir, “su significación conceptual se forme por deducción a partir de una *significación gestual* inmanente en la palabra” (Merleau-Ponty, 1993, p.196). Para Woolley (2013) habría, entonces, un doble sentido de lenguaje en Merleau-Ponty: por un lado, el lenguaje automático, podríamos decir el que relaciona el signo con la cosa nombrada; por otro lado, el “lenguaje intencional”, el cual depende de la función, o actitud, que está detrás del repertorio de imágenes verbales, mediante el cual los distintos datos sensoriales son subsumidos en una categoría y apprehendidos como instancias de un tipo esencial.

Otro argumento, que se desprende del ejemplo citado, nos introduce al centro del problema; es decir, al papel del cuerpo en el proceso expresivo. La noción representacionista (cada palabra es el enunciado de una imagen verbal producida por el pensamiento), obligaría a pensar que cada vez que proclamamos u oímos una palabra, tenemos que remontarnos a la imagen que la sustenta. Sin embargo, la realidad nos dice que no tenemos necesidad de representarnos la palabra para saberla y pronunciarla. Dice Merleau-Ponty:

Es suficiente con que tenga su esencia auricular y sonora como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. Me refiero a la palabra como mi mano que va hacia el lugar de mi cuerpo que es picado, la palabra está en cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi dotación, solo dispongo de un medio para representármela, pronunciarla (p.197).

Los argumentos expuestos, que tienen como fin devolver el sentido que tiene la palabra, permiten extraer una serie de conclusiones que recobran la luz que la palabra misma posee:

a) La palabra auténtica se hace visible cuando supera su mero carácter denominativo y asuma su papel de ser presencia del pensamiento en el mundo sensible. Pareciera que este poder está limitado solo al lenguaje artístico; en verdad, una pintura puede sacar inmediatamente al observador de su cotidianidad y elevarlo a otro plano existencial; sin embargo, “en la conversión, cuando se asume en su originalidad, se comparten no representaciones o diálogos de pensamientos, sino diálogo de sujetos que está inevitablemente confundido con el estilo de ser y con el mundo a que apunta” (p.200).

b) La recuperación de la palabra en un mundo donde esta ya está *instituida*⁴, donde estamos instalados en la obviedad de los conceptos, exige recobrar la conciencia de aquellos detalles que parecen insustanciales en la expresión, incluir el rostro, los gestos, las manos de quien habla: “nuestra perspectiva sobre el hombre será superficial mientras no remontemos hasta este origen, mientras no descubramos bajo el ruido de las palabras el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo” (p.201); siendo así, valgan actividades escolares que relacionen la palabra con un cuerpo-en-movimiento: la expresión corporal, la danza, los juegos teatrales; incluso, actividades deportivas que comunican algo más que rendimiento.

c) Si se quiere acceder al discurso del otro no hay otro camino que el comprender sus gestos. El gesto no se aprehende por la vía del intelectualismo, es preciso que se acceda a él en la reciprocidad de nuestras intenciones. Ciertamente, tal y como lo expone Engelland (2014) en el capítulo dedicado a Merleau-Ponty, el filósofo está discutiendo con las ontologías modernas que tratan de dar cuenta del gesto: “el cuerpo no representa o significa la intención como algo externo a sí mismo; más bien, el cuerpo manifiesta nuestras intenciones, es su forma visible” (p.72). En efecto, “todo sucede como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo [...] El gesto está ante mí como una pregunta, me señala determinados puntos sensibles del mundo, y me invita a unirme a ellos” (Merleau-Ponty, p.202). No hay, pues, necesidad de que en la comprensión del gesto el pensamiento funde el sentido; el sentido se da en el momento en el que los cuerpos se abren a la palabra: “hay que reconocer como irreductible el momento por el cual me presto al espectáculo, me uno a él en una especie de reconocimiento ciego que precede la definición y la elaboración intelectual del sentido” (p.202). En síntesis, el gesto mismo esboza un sentido, pero, a su vez, el sentido de nuestras acciones va acompañado de gestos.

d) A partir de la consideración del gesto se transforma la visión del cuerpo. Una vez más, el cuerpo se torna enigmático para quien lo observa, en tanto no se circunscribe a un mero conjunto de partículas o a una serie de procesos químicos previamente definidos. El

carácter de enigma del cuerpo es radicalizado por Merleau-Ponty (2007) de la siguiente manera: “El cuerpo es enigmático: ciertamente, es una parte del mundo, aunque ofrecido de un modo extraño, como su morada, a un deseo absoluto por acercarse a la otra persona y encontrarla también en su cuerpo, animada y animando, el rostro natural del espíritu” (p.211-212). Según esto, el misterio que brota del cuerpo habla de una relación, de un sentido que él mismo segrega y que no le es dado de ningún lugar: “siempre se ha observado que el gesto o la palabra transfiguraban el cuerpo, pero se contentaba con decir que desarrollaban o manifestaban otra facultad, pensamiento o alma. No se veía que, para poder expresarlo, el cuerpo debe convertirse, en último análisis, en el pensamiento, o la intención que nos significa” (p.214). Lo que intenta el autor es recobrar la expresión del cuerpo, que, en últimas, significaría reconocer que es el cuerpo el que muestra, el que habla. Esto nos lleva a prestar especial interés a la motricidad como manifestación de la vida y no actividad separada de la misma.

No se puede concluir este análisis respecto a la palabra sin señalar un asunto problemático: ¿qué posibilidad tienen los investigadores de lo humano para acceder a su objeto-sujeto de estudio siempre y cuando la palabra auténtica debe estar vivificada por el cuerpo que expresa? Pareciera que el recurrir a textos ya escritos –en términos de Levinas: Lo Dicho⁵–, o datos recogidos, no nos permitiera la comprensión del otro en la medida en que no están animados por el gesto. Merleau-Ponty (1993) nos da unas pautas precisas para aclarar el problema: a diferencia de otras formas de expresión (léase la música o la pintura), la palabra “es la única capaz de sedimentarse y de constituir una adquisición intersubjetiva” (p. 206). La palabra sedimentación, demasiado gráfica en su etimología, al analizar su uso por Merleau-Ponty, permite dirigir la atención hacia el texto. El escritor no parte de la nada, entra en diálogo con una tradición de escritores que le precedieron. Podría decirse que la palabra, en el devenir histórico, reposa sobre sí misma y, en este sentido, se torna valiosa. En efecto, la sedimentación está implicada en el hecho mismo de estar-en-el-mundo, por lo que, según Casey (1984), “debe continuamente reasumir la experiencia adquirida, pero también adelantar la experiencia que está por venir. De hecho, la sedimentación es el complemento necesario de la es-

4 El asunto de la institución ocupó buena parte de los últimos cursos de Merleau-Ponty. En la introducción a las Notas del curso del Collège de France (1954-1955), tituladas: Institución y pasividad, Claude Lefort, citando a Merleau-Ponty, afirma que “por institución se toman aquí aquellos eventos de una vivencia que relacionan esa vivencia con dimensiones durables, de modo que otras vivencias tendrán sentido en relación con ella, conformarán una secuencia pensable o una historia” (p.x).

5 Para Emmanuel Levinas (2003) lo dicho subordina el decir al “sistema lingüístico y a la antología en el precio que exige la manifestación. En el lenguaje, como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable” (pp.48-49).

pontaneidad, ya que ambas forman las etapas esenciales de toda “estructura de mundo” (p.284).

Ahora bien, ¿cómo es posible que el lenguaje sea una adquisición intersubjetiva? Se debe tener claro que la palabra, más que expresar pensamientos objetivos, lo que hace es manifestar (epifanía) la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones. La palabra, por tanto, habla del mundo, está encarnada y, en este sentido, todos los hablantes toman prestado de la vida natural sus estructuras:

El gesto fonético hace realidad, tanto para el sujeto que habla, cuanto para los que le escuchan, a una determinada estructuración de la experiencia, a una determinada modulación de la existencia, de la misma manera que el comportamiento de mi cuerpo envuelve, para mí y para el otro, los objetos que me rodean con una cierta significación (Merleau-Ponty, 1993, p.210).

Así pues, Merleau-Ponty, alrededor de la palabra como fenómeno, descubre una serie de elementos descuidados por los naturalistas e inicia un camino que permite reencontrarse con el sentido pleno de esta, hecho que exige integrar palabra y cuerpo. La palabra exige una delicada atención pues, si bien Merleau habla de la posibilidad de “sedimentación”, sea a través de textos o mediante datos, el investigador siempre debe estar dispuesto a replanteamientos, pues el sentido no se agota en “*Lo Dicho*” sino que abunda en “*el Decir*”; la ventaja es que ahí está la palabra, siempre dispuesta a ser oída. El objetarse la imposibilidad de constituir saber a partir de “*Lo Dicho*”, sería caer en los errores naturalistas tratando de equiparar gesto con fenómeno físico o fisiológico. El cuerpo utiliza una serie de significaciones ya adquiridas, el gesto verbal opera con un determinado panorama común a los interlocutores y, por tanto, como lo expresamos, el comprender los “gestos” del otro, “supone un mundo percibido común a todos en que se desenvuelve y despliega su sentido” (Merleau-Ponty, 1993, p.211).

Presencia de Merleau-Ponty en los estudios del cuerpo y la motricidad humana

La educación, los estudios del cuerpo y la motricidad se han venido alimentando de las reflexiones realizadas por Merleau-Ponty en torno al cuerpo y la percepción; esto es: en su visión de horizonte perceptivo y en la ambigüedad de un cuerpo sintiente que toca y, a su vez, se siente tocado (Jaramillo y Aguirre, 2012). De igual manera, Manuel Sérgio, en sus inicios, apuntó a una *Epistemología de la motricidad humana* a partir de

los planteamientos originales que hizo Merleau sobre el cuerpo; en ese entonces, el filósofo portugués expresaba que el ser humano es “presencia y espacio en la historia, con, en, desde y a través de un cuerpo. El cuerpo más que vehículo es existencia, principio estructurante y condición de *mi* existencia, en el cual toda experiencia se torna posible e inteligible (1995, p. 122). Sérgio, amparado en Merleau-Ponty, reconoce tres estructuras necesarias para la comprensión de un cuerpo en movimiento: espacialidad, sexualidad y lenguaje.

Espacialidad es mucho más que transportarse o desplazarse de un punto a otro; el cuerpo se dirige a los objetos y a las circunstancias desde un punto encarnado o punto cero de orientación, es desde el cuerpo que fluyen todas las orientaciones posibles, todas las fuentes de dirección. El ser humano es arrojado al mundo desde un cuerpo-propio que otorga significados a su espacio; es punto cero de orientación al que se dirige (Iribarne, 2009, p. 59). Los niños y jóvenes, especialmente en la escuela, llenan los espacios de sentido al desbordar las geometrías lineales de un salón de clase o jugar con las limitaciones espaciales del patio escolar en su tiempo-lugar de recreo. El espacio escolar se convierte en campo de juego donde la infinitud del movimiento se hace posible gracias a las percepciones emanadas desde sus cuerpos. Más allá de una espacialidad enseñada (signada) al cuerpo: derecha-izquierda, arriba-abajo, adentro-afuera; este se dirige desde un trasfondo actuante que percibe que todo movimiento es posible, toda orientación ilimitada y todo espacio constituido como lugar de encuentro y re-creación. Desde un cuerpo-propio, la exterioridad del mundo es marcado por huellas que se hacen experiencias, que, a su vez, pasan a ser recuerdos cargados de sentido. Por lo general recordamos que fue en la escuela donde experimentamos momentos de profunda alegría o tristeza, momentos difíciles de borrar. Huellas dejadas en esos espacios donde la conciencia tardó en llegar.

Respecto a la sexualidad, esta es ante todo un vínculo interpersonal. En ella co-existe una intencionalidad y un poder de significación; por tanto, es mucho más que genitalidad o necesidad de satisfacción. La sexualidad nos permite comunicar, ser y estar con el otro; es corporeidad convertida en búsqueda del afuera en el adentro y del adentro en el afuera, poder global y universal de incorporación (Pintos, 2009). Expresión de una subjetividad compartida que nos desaloja de nuestro propio egoísmo y nos pone en acto de entrega al inspirarnos entre afirmaciones de nosotros mismos y goces extraordinarios (García-Baró, 2012). De modo específico, la sexualidad en la escuela es vivida a través de los diferentes encuentros que los niños ex-

perimentan entre sí; encuentros constituidos por la amistad, el diálogo, la confidencialidad y la intimidad. En la escuela se vive la exteriorización de un cuerpo que poco a poco se va alejando del entorno familiar para dar espacio a acontecimientos y misterios de la vida, por ejemplo: sentir que el tiempo es corto e irreversible y que por tanto un día dejaremos de existir, que el mejor amigo nos traiciona y que el primer amor nos llega.

En la escuela los niños se sienten *grandes* sin ser todavía adultos; experiencia fenomenológica en la que perciben que pueden conversar sin la presencia de los padres o profesores, guardar un secreto⁶, dialogar sobre sus cosas y vivenciar encuentros de complicidad. En tal sentido, la sexualidad está co-implicada a la intersubjetividad, a procesos de relación escolar como la amistad, pues es a través de ella “que los niños expresan su sexualidad y tejen formas de representación y percepción del mundo de la vida y, a su vez, dotan de sentido su propia vida, la de su familia y la de la escuela.” (Pinzón, Jaramillo, Aguirre y Dávila, 2014, p. 110). Igualmente, para los jóvenes es a través de actividades de encuentro lúdico como se promueve un conocimiento de un cuerpo sexuado de sí mismo y del otro, dado que “la práctica de la expresión escénica y de la danza demuestran que, para conseguir unas mejores posibilidades expresivas, es necesario ir más lejos en la diversidad del propio cuerpo” (Le Boulch, 1997, p. 315).

Finalmente, el lenguaje adquiere sentido cuando se hace gesto, palabra, logos, acontecimiento ético y contacto. La palabra que se hace lenguaje no se vincula al pensamiento por relaciones exteriores, “el sentido está preso en la palabra y esta a su vez es una existencia exterior del sentido” (Sergio 1995, p. 62). Existencia que excede la oralidad para ingresar en los terrenos de una piel que se hace lenguaje en relación con un otro. Posibilidad que nos ofrece el tacto, el con-tacto. Ambigüedad de un cuerpo-propio que al momento de tocar se siente tocado; es decir, “estructura fenomenológica en la percepción que es al mismo tiempo el sujeto viviente de mis intenciones y el objeto inerte de las intenciones ajenas...*sujeto-viviente y objeto-vivido* del mundo natural” (Ballabio, 2016, p. 180). El contacto corporal en la escuela, en especial en las clases de Educación Física, es lenguaje que se hace palabra cenestésica para entrar en relación con la textura de los objetos y la piel de los otros.

Pero, además, el cuerpo entra en contacto con una exterioridad que no se estaba buscando ni se dirigía a ella con intención; más bien es en la escuela como gotas de lluvia tempranera que subrepticamente sorprenden mientras se está jugando. Ellas caen sobre el cuerpo sin ser anheladas ni perseguidas por una conciencia intencional. Así también viene la presencia misma del otro; ese que poco a poco se va haciendo conocido y que al tratarlo (tocarlo con mi mirada) tenemos el cuidado de no obturarlo con nuestro pensamiento. Tocar sin tocarlo, diría Derrida, “no *tocarlo* bastante, es carecer de tacto. Pero *tocarlo*, y *tocarlo* demasiado, tocarlo en el corazón, también es carecer de tacto” (Derrida, 2011, p. 117). En la escuela se vivencian estos dos procesos de contacto: un tocar teórico y neutral, tocar para conocer objetivamente un objeto, hasta un tocar que borra las distancias de un encuentro piel a piel, colocando sobre su tez el aislante necesario para callar su hablar cenestésico. Tal vez el verdadero con-tacto es ese que nos llega de un otro sin estarlo buscando, como el encuentro primero que se tiene cuando se cruza por primera vez la puerta de la escuela, y que, como lluvia, va empapando suavemente nuestra sensibilidad, hasta volverla caricia.

Conclusión

Espacialidad, sexualidad y lenguaje constituyen en la fenomenología de Merleau-Ponty una *estructura-horizonte* que anima nuestra percepción del mundo. Están imbricadas en tanto lugar, encuentro y contacto como constitución sintiente de un cuerpo-propio que comporta un saber primigenio al pensamiento objetivo de la ciencia y al destello de una conciencia abarcadora. Merleau permite pensar/sentir un cuerpo desde los mismos contornos y aproximaciones de la percepción y la subjetividad: el lugar como huella impregnada, el encuentro como experiencia íntima y el contacto como búsqueda de un otro sin un fin. En esta estructura la motricidad humana deja de ser subsidiaria de una noción mentalista; más bien es movimiento hecho cenestesia donde a través del “tacto se enuncia un lenguaje como caricia...modalidad *erótica* del lenguaje que nos acerca y convoca *nuestra capacidad de respuesta al otro*... Un modo erótico siempre dispuesto a demorar el acto final, siempre dispuesto a decir *todavía no*” (Bárcena y Mélich, 2014, p. 192).

6 Para Max Van Manen “todo el cuerpo está implicado en guardar un secreto, guardar un secreto se siente en los gestos propios, en la mirada de los ojos; en este sentido, el cuerpo puede ser el sujeto mismo del secreto” (2014, p.304).

BIBLIOGRAFÍA

- Baldwin, T. (2013). Merleau-Ponty's Phenomenological critique of natural science. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72, 189-219. doi:10.1017/S1358246113000118
- Ballabio, A. (2016). *Experiencia y Creatividad en C. S. Peirce y M. Merleau-Ponty*. Bogotá, Colombia: Editorial Aula de Humanidades.
- Bárceña, F. & Mélich J. (2014). *La Educación como acontecimiento ético: Natalidad, Narración y Hospitalidad*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila Editores.
- Casey, E. (1984). Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty. En: J. N. Mohanty (ed.) *Phenomenology and the Human Sciences* (pp.39-58). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. doi:10.1007/978-94-009-5081-8_4
- Cataldi, S. & Hamrick, W. (2007). Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscapes of Thought. Nueva York, Estados Unidos: SUNY. doi:10.1093/isle/isp024
- Dávila, E. & Pinzón, C. (2010). La sexualidad como co-extensión con la vida. En: Grupo Kon-moción (Eds.) *Nervaduras de la Motricidad Humana* (pp. 70-81). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Derrida, J. (2011). *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Dreon, R. (2016). Merleau-Ponty: From perception to language. New elements of interpretation. *Lebenswelt* 9, 48-66. doi:10.13130/2240-9599/7962
- Engelland, C. (2014). *Ostension. Word Learning and the Embodied Mind*. Londres, Inglaterra: The MIT Press. doi:10.7551/mitpress/9780262028097.001.0001
- García-Baró M. (2012). Elementos de Antropología Filosófica. México. Red Utopía. A.C. Jitanjáfora, Morelia Editorial.
- Hale, J. (2017). *Merleau-Ponty for Architects*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Hass, L. (2008). *Merleau-Ponty's Philosophy*. Bloomington e Indianápolis, Estados Unidos: Indiana University Press.
- Heinämaa, S. (2003). The Living Body and its Position in Metaphysics: Merleau-Ponty's Dialogue with Descartes. En: D. Zahavi, S. Heinämaa y H. Ruin (eds.). *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology, vol 49*. (pp.23-48). Dordrecht, Netherland: Springer. doi:10.1007/978-94-007-1011-5_2
- Inverso, H. (2015). Derivas del "caso Sneider": espacialidad, movimiento y reducción fenomenológica en Merleau-Ponty. *Investigaciones fenomenológicas* 12, 51-70.
- Iribarne, J. (2009). Preservación de sí mismo. La paradoja del centramiento descentrado. En: R. P. Rosmerly y Z. Antonio (ed.) *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. (pp. 55-66). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Jaramillo, L. & Aguirre, J. (2012). La percepción y la pregunta por el sentido. *Lúdica Pedagógica* 17(2), 33-40. doi:10.17227/ludica.num17-1774
- Le Boulch, J. (1997). *El movimiento en el desarrollo de la persona*. Barcelona: Paidotribo Editores.
- Lefort, C. (2010). Foreword. En: Merleau-Ponty, M. *Institution and Passivity. Course notes from the Collège de France (1954-1955)* (pp.ix-xxxi). Illinois, Estados Unidos: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, España: Sígueme.
- Marshall, G. (2008). *A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*. Wisconsin, Estados Unidos: Marquette University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Francia: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires, Argentina: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1979). *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. Paris, Francia: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2007). Man and Adversity. En: T. Toadvine y L. Laylor (eds.) *The Merleau-Ponty Reader* (pp. 189-240). Illinois, Estados Unidos: Northwestern University Press.
- Moya, P. (2019). The understanding of the body and movement in Merleau-Ponty. *Trans-Form-Acao* 42(1), 201-226. doi:10.1590/0101-3173.2019.v42n1.10.p201
- Pintos, M. (2009). La interpretación de Freud recuperada desde la mirada fenomenológica de Merleau-Ponty. *En-claves del pensamiento*, 3(6), 41-60.
- Pinzón, C., Jaramillo, L., Aguirre J. & Dávila, E. (2014). Tu amor me hace grande: sentidos del cuerpo sexuado en la escuela. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 43, 98-112. Recuperado de <http://revis-tavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/554/1100>
- Ramírez-Macías, G. (2018). Hermenéutica heideggeriana aplicada al deporte: *Mitsein y aletheia*. *Cultura, Ciencia y Deporte*, 13(38), 167-173. doi:10.12800/ccd.v13i38.1072
- Sérgio, M. (1995). *Para uma epistemologia da motricidade humana*. Serie Educação Física e esporte. Lisboa, Portugal: Compendium.
- Sérgio, M. (2010). O desporto e a motricidade humana. *Caderno de Educação Física* 9(16), 111-122.
- Spurling, L. (2013). *Phenomenology and the Social World: The Philosophy of Merleau-Ponty and its Relation to the Social Sciences*. Londres, Inglaterra: Routledge. doi:10.1093/sf/58.2.695
- Vicente-Pedraz, M. & Brozas-Polo M. (2017). Sexo y género en la contienda identitaria del deporte. Propuesta de un debate sobre la competición deportiva multigénero. *Cultura, Ciencia y Deporte*, 12(35), 101-110. doi:10.12800/ccd.v12i35.881
- Van Manen, M. (2014). *Phenomenology of practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*. California, Estados Unidos: Left Coast Press.
- Wiskus, J. (2013). *The rhythm of thought: art, literature, and music after Merleau-Ponty*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226031088.001.0001
- Woolley, J. (2013). The body as 'Expression and Speech'. En: Interpretative notes on Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*. Disponible en: https://www.academia.edu/11117027/Merleau-Ponty_on_Language_in_The_Phenomenology_of_Perception