

La Identidad Intercorporal Merleau-Pontiana: El Silencio Primordial De Los Cuerpos Asociados

Aura Alicia Patiño Pico

Fecha de recepción: 13.07.2024

Fecha de aceptación: 25.04.2025

Fecha de publicación: 30.05.2025

Resumen

Este artículo tiene como objetivo demostrar, desde la fenomenología merleau-pontiana, el vínculo existente entre la identidad y la corporalidad que se configura mediante una trama abierta de significaciones cambiantes, intercorporales y gestuales. Para argumentar esta relación, primero, se reflexiona la primacía del cuerpo como soporte identitario; segundo, se analiza por qué el cuerpo es la expresión que permite enunciar algunos elementos que son instituidos e instituyentes en la identidad de una persona; tercero, se presenta el carácter reversible de la memoria corporal que se escapa de la voluntad del sujeto en el despliegue de su identidad. Finalmente, se construye una noción de identidad que destaca el papel del silencio originario mediante el cual se expresa la constante institución del cuerpo-en-el-mundo.

Palabras clave: Merleau-Ponty, cuerpo, identidad, expresión, silencio.

The Merleau-Pontian Intercorporeal Identity: The Primordial Silence of Associated Bodies

Abstract

This article aims to demonstrate, from a Merleau-Pontian phenomenological perspective, the link between identity and corporeality, which is configured through an open web of changing, intercorporeal, and gestural meanings. To support this relationship, the article first reflects on the primacy of the body as a foundation of identity; second, it analyzes why the body is the expression that enables the articulation of certain instituted and instituting elements of a person's identity; third, it presents the reversible nature of bodily memory, which escapes the subject's will in the unfolding of their identity. Finally, the article constructs a notion of identity that highlights the role of the originary silence through which the ongoing institution of the body-in-the-world is expressed.

Keywords: Merleau-Ponty, body, identity, expression, silence.

A Identidade Intercorporal Merleau-Pontiana: O Silêncio Primordial dos Corpos Associados

Resumo

Este artigo tem como objetivo demonstrar, a partir da fenomenologia merleau-pontiana, o vínculo existente entre identidade e corporalidade, configurado por uma rede aberta de significações mutáveis, intercorporais e gestuais. Para sustentar essa relação, o texto reflete, em primeiro lugar, sobre a primazia do corpo como suporte da identidade; em segundo lugar, analisa por que o corpo é a expressão que permite enunciar certos elementos instituídos e instituintes da identidade de uma pessoa; em terceiro lugar, apresenta o caráter reversível da memória corporal, que escapa à vontade do sujeito no desdobramento de sua identidade. Por fim, constrói-se uma noção de identidade que destaca o papel do silêncio originário por meio do qual se expressa a constante instituição do corpo-no-mundo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, corpo, identidade, expressão, silêncio.

Cómo citar: Patiño Pico, Aura Alicia. (2025). *La identidad intercorporal merleau-pontiana. El silencio primordial de los cuerpos asociados. Polisemia*, 21 (39), 80–102. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.21.39.2025.80-102> ISSN: 1900-4648 / eISSN: 2590-8189. Editorial: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá.

Introducción

La fenomenología de Maurice Merleau-Ponty ha sido determinante en las nuevas comprensiones filosóficas sobre el cuerpo y el despliegue expresivo del mismo como forma de vinculación con el mundo. Sin duda, esta perspectiva fenomenológica ha mostrado diversos cuestionamientos a la filosofía moderna en términos de su interés por renunciar a los dualismos (López, 2004). Dicha postura argumenta a favor del cuerpo entendido no como un objeto entre otros que se pueda considerar externo al propio ser, sino que es y está con una, al ser una actividad carnal, sensible y sintiente.

En este artículo se propone una perspectiva fenomenológica que vislumbra la relación íntima entre el cuerpo y la identidad, en donde el cuerpo es una condición necesaria para la existencia, y la identidad, el silencio originario que se expresa en éste como la expresión instituyente. Es necesario volver sobre la postura de Merleau-Ponty para demostrar que la identidad es abierta, intercorporal y procesual. Por esto, este texto se desarrolla de la siguiente manera: primero, explica la primacía del cuerpo como soporte identitario; segundo, analiza al cuerpo como la expresión —la palabra y el gesto— para enunciar algunos elementos que son instituidos e instituyentes en la identidad; tercero, presenta algunos elementos que constituyen la identidad como una memoria corporal. Finalmente, precisa la noción de identidad como el silencio primordial del secreto íntimo que expresa la constante institución del cuerpo-en-el-mundo.

Identidades incorporadas

En *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty muestra que, ante la opacidad del mundo, la fenomenología es la revelación de sus misterios; es la luz que permite comprender a los seres a partir de su existencia mediante la consciencia perceptiva, el mundo de la vida y la primacía del cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, pp. 7–21). Este último es relevante para entender cómo se presentan las cosas en el campo fenomenal. Para esto, Merleau-Ponty propone una noción de sentido que siempre está abierto, ya que co-nace en el constante vínculo con el mundo, en tanto se esté percibiendo a éste. Por lo tanto, es indeterminado por su constante realización (Verano, 2009, p. 607).

Lo anterior es importante para analizar el misterio existencial de la identidad en relación con el cuerpo; si se tiene presente que para Merleau-Ponty “el mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, me comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable” (1993, p. 16), entonces se podrá comprender cómo co-nace el sentido de una de las cosas del mundo: el cuerpo, a saber,

a partir de su propia existencia —sin cosificarlo— como se ha tendido a hacerlo por la dicotomía sujeto/objeto que ha prevalecido (Merleau-Ponty, 1993, p. 227). Esto es posible ya que el filósofo francés analiza al cuerpo desde varias perspectivas que van más allá de la mera representación de sus partes (ser pensante, ser sexuado, etc.).

Este estudio fenomenológico del cuerpo es pertinente para explicitar la relación íntima que hay entre el cuerpo y la identidad, dado que el filósofo de la percepción se acerca a él desde su facticidad, al reconocer la diversidad en sus modos de existencia: motriz, afectivo, sexual, etc. Para Merleau-Ponty, el cuerpo tiene vital importancia al ser el punto cero de todas las orientaciones, la vivencia en primera persona, el sujeto de la percepción, la manera en que el ser humano se sitúa de diversas formas en el mundo como ser viviente (Ginés, 2015, pp. 42–43).

De esta postura se destaca la supremacía que tiene la corporalidad, ya que no se tiene un cuerpo, sino que se es en él,¹ esto quiere decir que se rechazan las concepciones instrumentalistas y mecanicistas que lo conciben como un medio para existir, y se asume una noción existencialista en la que éste es la condición necesaria para que la existencia esté encarnada.

Es por esto que el cuerpo está co-implicado con el mundo; conforma un sistema con él, en tanto que “la corporalidad está en el mundo como el corazón lo está en el organismo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 235). La presencia del cuerpo es fundamental para el mundo, ya que es aquello que lo vigoriza, lo hace visible y lo transforma en percibido (Trilles, 2004, p. 137). El cuerpo es vivencia de sí mismo y del universo que lo acecha o acoge; no hay un proceso causal que lo origine, ni dicotomías que lo distingan como un adentro y un afuera, un yo y un mundo aislados, un interior y un exterior separados tajantemente. Hay una relación íntima que produce el milagro de la expresión: la identidad.

Para relacionar al cuerpo con la identidad, hay que resaltar que, desde la fenomenología merleau-pontiana, éste es el ser vertical, ser salvaje (pre-reflexivo), es el movimiento anclado en el mundo; por tanto, es inagotable en las representaciones, pues es el origen de éstas, es el simbolismo primordial tanto para darle sentido al mundo como para sí mismo. En palabras de López: “El cuerpo es nudo de relaciones, ser vertical, naturaleza y cultura, de modo que cualquier transformación en él incide en nuestro ser global e intencionalmente aprehendido” (2004, p. 148).

¹Influenciado por Gabriel Marcel, con su afirmación fenomenológica: “Yo soy mi cuerpo”, en la que muestra que el ser es un misterio en la medida en que cae sobre la existencia misma, la cual es irreducible e imposible de cosificar al pretender conceptualizar. Es inapropiado afirmar que se tiene un cuerpo, porque se cae bajo el dominio reduccionista y el determinismo conceptual. El ser no posee un cuerpo, el ser encarna en él, puesto que el cuerpo no es un instrumento que lo vincula con el mundo, sino que es la condición necesaria para ser en él. Por tanto, el sujeto es ser encarnado.

Con esto es posible aseverar que el cuerpo es una unidad global, esto es, una *Gestalt*,² que se muestra como el campo en el que se despliega cada percepción y permite aseverar que hay sentido (Merleau-Ponty, 1993). Por ello, la identidad se presenta como un acontecimiento del sentido (*Sinnereignis*); su modo de ser es una apertura en la que su significación es existencial. Con esto se quiere indicar que el cuerpo interpreta y comprende al mundo y a sí mismo (Verano, 2009, p. 608). Así, pensar la identidad en términos de nacimiento continuo permite constatar que los objetos no son cosas simplemente neutras que son contempladas, sino que cada uno de ellos despierta una valoración por la conexión acontecida, según la percepción del sujeto en relación con el mundo y su continuo nacimiento (Ginés, 2015, p. 72).

Desde el pensamiento merleau-pontiano, se prefiere pensar que el cuerpo que somos siente de primera mano, vive y habita activamente en el universo. En palabras del fenomenólogo:

Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total (Merleau-Ponty, 1993, p. 215).

En otras palabras, el cuerpo como ser viviente orientado hacia el entorno que lo acoge genera un diálogo interminable entre él y el mundo mediante el movimiento. Si se compara al cuerpo con la obra de arte, se puede afirmar que es un nudo de significaciones vivientes que siempre está-siendo (Merleau-Ponty, 1993, pp. 167–168). El cuerpo como obra de arte alude al movimiento serpenteante que comienza siendo el gesto en el niño o un trazo en el lienzo, para convertirse en acción de sentido.

Identidad como gesto intercorporal

De modo que el cuerpo y el mundo tienen una relación íntima mediante la percepción, en la que el cuerpo expresa su modalidad de ser-en-el-mundo a partir de la

²Esta noción de *Gestalt* está alejada de la visión estructuralista. El filósofo de la percepción la trata como una región o estructura abierta de sentido, puesto que aquello que se muestra en cada percepción es que hay sentido. La *Gestalt* es una experiencia de acontecimiento de sentido naciente en la percepción mediante la apertura del mundo, que es un lugar del sentido, y no una idea o representación de él (Valencia, 2009, p. 608).

habitude.³ En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty toma el caso de Schneider⁴ como ejemplo para mostrar otra modalidad de la existencia. El filósofo de la percepción aborda este caso haciendo un análisis existencial para argumentar que los gestos de Schneider, que atraviesan su conciencia perceptiva, revelan la importancia de comprender otras formas de despliegue de la existencia, pues en este sujeto sigue operando la intencionalidad motriz y la comprensión de estar-en-el-mundo de otra manera instituyente.

Merleau-Ponty subraya las funciones expresivas del cuerpo propio, pues la conciencia expresiva y reflexiva vive corporal y mundanamente. Así pues, el cuerpo es un tejido de relaciones, una constante abierta a variaciones infinitas, es la fuente absoluta de todas las relaciones y diferenciaciones; no es cultura o naturaleza, es la imbricación de ambas, es la conciencia intencional y perceptiva encarnada y abierta a lo otro. El cuerpo es la carne incorporada que nos abre a las posibilidades intercorporales que son inherentes a la relación con el mundo y con los otros (López, 2004, p. 143).

Frente a esto, “la constitución del otro no viene después de la del cuerpo, lo otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis original [...] Si a partir del cuerpo propio puedo comprender el cuerpo y la existencia del otro, es gracias a que pertenecemos al mundo” (Ginés citando a Merleau-Ponty, 2015, p. 86). Con esto se quiere decir que, gracias a la comunicación intercorpórea, se reconoce la coexistencia de un número indeterminado de cuerpos asociados, unidos por el nudo de la percepción a la misma *chair*.

En este orden de ideas, la identidad, a partir de Merleau-Ponty, es lo invisible que se hace visible a través de los gestos y formas que se expresan en el cuerpo. En palabras del novelista checo Milán Kundera, la identidad son los gestos de un secreto íntimo, esto es: “lo más corriente, lo más trivial, lo más repetitivo y común a todos: el cuerpo y sus necesidades, sus manías, el estreñimiento, por ejemplo, o la menstruación” (Kundera, 1998, p. 115). Así como Kundera expresa que los cuerpos tienen vivencias que son ingobernables como el estreñimiento, también sucede con la identidad. Todos la experimentamos, pero somos incapaces de determinarla por la constante institución de la misma, ya que siempre está abierta por estar-siendo. Con esto no se quiere decir que

³Habitude (*l'habitude*): un modo de actuar que es más que el hábito, pues no se mantiene inamovible, apegado a las costumbres, sino que se hace continuamente según la influencia de las distintas relaciones (Ginés, 2015, p. 149).

⁴Este caso es analizado por el neuropsicólogo Kurt Goldstein. Se trata de un individuo que había recibido una herida de bala en la región occipital del cerebro, por lo que no reconocía objeto alguno ni podía hacerse ninguna representación; tan solo percibía manchas de distintas dimensiones. Una persona con deficiencias motrices e intelectuales que se reflejaban en su comportamiento afectivo y sexual. Tal situación daba cuenta de que el comportamiento humano se adapta a la situación concreta que vivencia el sujeto perceptivo. El cuerpo como sistema complejo interrelacionado, en el que una parte afecta la integridad de éste (Ginés, 2015, p. 64).

todos tenemos la misma identidad, sino que en todos los cuerpos este gesto se expresa, acontece, atraviesa los seres y permite que los cuerpos sean reconocidos entre sí; en la medida en que soy un cuerpo, me reconozco y percibo a través de él, pero también me reconocen y me perciben gracias a él y su lenguaje gestual.

En definitiva, es posible afirmar que la identidad se constituye intercorporalmente gracias a la primacía del cuerpo en la fenomenología merleau-pontiana, dado que el cuerpo mantiene al ser humano en continua relación con el mundo, que es y habita con otros cuerpos asociados. Si queremos hablar de la identidad, es necesario aludir al cuerpo y su extraordinario diálogo con la otredad, que se percibe como familiar por su naturaleza corporal. De ahí que el paradigma de la identidad sea la intersubjetividad que se da con la corporalidad. Aquello que nos permite reconocer a la otredad es la estilización de su ser manifestada en su cuerpo mediante el comportamiento, entendido en Merleau-Ponty como la actitud relacional entre el ser humano y el mundo. Así pues, la identidad es la modulación del ser que se refiere al modo de expresión singular de cada ser humano, en el que se une el pasado vivido, el presente que innova y el futuro abierto a nuevas propuestas (Ginés, 2015, p. 148).

Por lo tanto, el agenciamiento incondicional que hay entre el cuerpo y la identidad se debe a que éste expresa el constante fluir de la existencia que constituye continuamente un vínculo con el mundo: “porque la participación corporal con las cosas es siempre provisional e indeterminada, encontramos cosas significativas en un mundo unificado, aunque siempre abierto” (Davilsa, 2010).

En la tradición filosófica se ha creído que el lenguaje es el medio por el cual el pensamiento se expresa. Bajo esta idea, se considera que la identidad de los objetos se da posteriormente a su designación, tanto así que, en ocasiones, la cosa más familiar parece indeterminada si carece de denominación. De manera que se trata de una cuestión de nombramiento para expresar la correspondencia del lenguaje con el mundo: nombrar los objetos es hacerlos existir, como si conocer se tratara del mero hecho de denominar y desocultar un sentido.

Esta situación se replica en el problema de definir la identidad y articularla con el cuerpo, porque se ha creído que la identidad se reduce al mero nombramiento del cuerpo. Esto se puede evidenciar en el personaje de Milán Kundera, Chantal, en *La identidad* (1997), quien está inmersa en un proceso vertiginoso en la dimensión amorosa de su existencia, en la que la identidad propia y de la otredad se disuelven:

Chantal, en medio de una serie de circunstancias que la han llevado hasta Londres por el juego del amante inventado por su pareja, decide estar en una casa llena de personas y habitaciones desconocidas en las que se

realizan diversas prácticas sexuales. En medio de esto trata de escapar de algunos sujetos que la acechan como fieras a sus presas, pero no encuentra ni la salida ni su ropa. Llega hasta una habitación en la que un hombre parece conocerla y le ofrece su ayuda, la cual Chantal quiere aceptar a pesar de no recordar ni reconocer al sujeto. Inmersa en esta situación, es renombrada como Anne por el hombre desconocido. Ante esto, ella entra en pánico porque sabe que ese no es su nombre, pero no recuerda aquella palabra que considera define su identidad. Es invitada por el sujeto a olvidar las vivencias desagradables y pensar en su nueva vida bajo el nombre de Anne (Kundera, 1997, p. 172–176).

Por su parte, el filósofo de la percepción considera que cualquier expresión no es algo que se halla ante nosotros, sino que se trata de una unidad esencial entre el lenguaje y la experiencia, en donde el lenguaje es el sentido que se vivencia como experiencia corporal de la palabra. No hay algo que desocultar, un sentido que develar en la expresión, sino que la expresión manifiesta su propio sentido.

A partir de esto es posible afirmar que, si bien el cuerpo es la condición necesaria para la existencia, es también el rostro y la apertura continua del mundo. Entonces, no debería ser tratado como objeto de estudio que se puede descomponer en partes y recomponer para formar una idea clara sobre él, ni tampoco su identificación ha de reducirse a la mera actividad categorial o designación.

En este orden de ideas, el reconocimiento de las cosas del mundo no se da posterior a su denominación bajo cierto stock lingüístico, sino que acontece en el mismísimo reconocimiento, ya que se trata de una cuestión de génesis permanente. Es en la percepción sensible del mundo que se presencia el nacimiento del sentido natural o salvaje. De ahí que el lenguaje sea una unidad esencial con el pensamiento y la percepción, en donde las palabras y vocablos se habitan y vehiculan con las significaciones. Esto se debe a que el ser humano cuenta con la capacidad de comprender al vivenciar lo que está más allá de lo que espontáneamente está en el pensamiento. En palabras de Merleau-Ponty:

Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, p. 199).

Lo anterior significa que el pensamiento, el estilo y el valor afectivo modulan una significación existencial que habita en las palabras y los vocablos. Así, la operación de

expresión hace existir la significación que abre un nuevo campo a la experiencia. La relación entre pensamiento y expresión es constituyente y simultánea, y acontece en nuestros cuerpos. La palabra se convierte en un verdadero gesto que contiene su propio sentido, posibilitando la comunicación. Tal sentido se hace hábito porque está incorporado. Por tanto, la expresión es ya significativa en la percepción y la significación se vuelve sobre el cuerpo para significarlo. El gesto se comprende y se capta en significación; la encarnación es ya significativa por el hecho de estar en el mundo (Sánchez, 2019, p. 3).

De esto resulta que la palabra es un gesto y su significación, un mundo. El poder de expresión de la palabra no es distinto al poder corporal. La palabra es un signo encarnado, así como el cuerpo es expresión en sí misma, dado que “toda la corporalidad es la expresión del sujeto como ser en el mundo” (Ginés, 2015, p. 53). Por eso, el cuerpo es una experiencia que se vive como acontecimiento creador, en el que se puede dar la creación pura como acontecimiento anormal o como introducción de variaciones en las formas convencionales de la comunicación.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que el cuerpo sea expresión? El cuerpo, al ser mímica de la existencia, demuestra que no hay un hecho psíquico oculto tras el gesto que expresa por sí mismo, sino que percibe la cosa misma. Por ejemplo, los gestos de ira o alegría expresan el sentimiento o emoción que acontece; lo problemático radica en sus interpretaciones convencionales, en los ritos del lenguaje que han llegado a creer que hay un significante y un significado único. Por ello, Merleau-Ponty asevera que el sentido de los gestos no viene dado, sino comprendido por un acto del espectador (Merleau-Ponty, 1993, p. 202).

Así pues, se puede afirmar que analizar la palabra y la expresión implica examinar la naturaleza enigmática del propio cuerpo como una unidad compleja y confusa, que es siempre algo diferente de lo que ya es. Es decir, es sexualidad a la par que libertad, es tanto naturaleza como cultura, nunca está encerrado en sí mismo y nunca del todo superado (Merleau-Ponty, 1993, p. 215). Para conocer el propio cuerpo lo único que se requiere es vivirlo como un ser salvaje que se comunica mediante un lenguaje pre-reflexivo, gestual, ya que la génesis del sentido es sensible o corpórea. El cuerpo expresa y se expresa en la existencia misma, se realiza en ella. Los gestos que se dan en el cuerpo contribuyen a la estilización de la percepción, pues la actitud o el comportamiento de una persona es su manera de ser, es decir, su forma de asumir el mundo.

Si el sentido habita y nace con y en el cuerpo, entonces tanto las intenciones como los gestos son legibles al ser. El gesto se presenta como una pregunta que me invita a reunirme con el otro. Empero, es pertinente considerar que no solo el gesto es con-

tingente respecto de la organización corpórea, también lo es la manera de acoger la situación y vivirla (Merleau-Ponty, 1993, p. 205). Con esto se puede afirmar que el hecho de ser hombre o mujer —por ejemplo— no es un signo natural que cuenta con un sentido determinado que hay que develar, sino que esto se debe al rito o hábito que el cuerpo ha aprehendido sobre la comprensión social de los mismos cuerpos (Triana, 2018).

En el caso de algunas feministas como Judith Butler, que también ha abordado al cuerpo, se asume al ser humano como un ente pasivo y discursivo, en el que “el cuerpo es una situación que es interpretada mediante significados culturales” (Butler, 2007, p. 58). De ahí que la estilización del cuerpo esté mediada por la interpretación social de la dimensión sexual de la existencia, reduciendo la identidad a uno de sus segmentos, en este caso el rol social según el sexo que se posea, y por consiguiente, que la materialidad del cuerpo sea comprendida como algo construido discursivamente.

De lo anterior se puede deducir que el género es la interpretación que se le da a un rasgo físico que se vincula con un comportamiento determinado. Este no es dado por la naturaleza, sino que es construido por la cultura al establecer conexiones entre sexo, género y deseo, para dar respuesta a una comprensión representativa. Frente a esta situación, se podría decir, desde los planteamientos de Merleau-Ponty, que estos signos naturales que se muestran como normales socialmente son en realidad instituciones sobre la corporalidad. De manera que ser hombre o mujer va más allá de ciertas capacidades biológicas y radica en interpretaciones sociales de los cuerpos (Merleau-Ponty, 1993, p. 206). Porque para Merleau-Ponty todo lo que vivimos puede tener varios sentidos —en este caso— no solo el sexual. Por eso afirma que la sexualidad es dramática, porque empeñamos en ella toda nuestra vida personal, de ahí que nadie está por completo salvado ni por completo perdido (Merleau-Ponty, 1993, pp. 187–188).

Por consiguiente, y volviendo sobre la expresión de los cuerpos, “nos vemos, pues, obligados a reconocer una significación gestual o existencial de la palabra” (Merleau-Ponty, 1993, p. 210). En vista de que el lenguaje es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones, el cual se funda en el sujeto encarnado.

De este modo, se puede entender el lenguaje gestual —por el cual los cuerpos comunican la modulación de su existencia— como un comportamiento que el cuerpo reviste tanto para mí como para el otro, como una serie de significaciones, es decir, su identidad. Esto es posible gracias a la ejecución de un panorama en común, que posibilita la comprensión de los demás gestos y supone un mundo percibido que es compartido, en el cual su sentido se desarrolla y despliega. El cuerpo como palabra hace surgir un sentido nuevo, es palabra auténtica, es una potencia abierta e indefinida de significar a

través del cuerpo. Por ello, el lenguaje no es una actividad netamente del pensamiento como un mundo interior e individual que se refiere al exterior, sino que más bien el lenguaje es una de las varias formas de comunicarnos con el mundo, de gestar un mundo en común con los otros.

Respecto a la identidad como expresión del modo de ser-en-el-mundo que se manifiesta en el cuerpo, quiere decir que hay unas formas expresivas que no están preestablecidas. Estas conforman la singularidad expresiva de cada ser, configuran la estilización o modulación del ser, así como una huella gestual, una mirada, una voz, que en cada cuerpo se expresa de manera distinta. La identidad como expresión en movimiento es la repetición diferenciada que se está haciendo y desplegando constantemente (Triana, 2018, p. 30).

Esta identidad dinámica que acontece en cada cuerpo se expresa mediante el lenguaje gestual, en donde los gestos son formas expresivas activas del ser. El gesto rompe el silencio en su expresar sin voz. La identidad como silencio primordial habita el cuerpo que expresa gestualmente. Se trata de un lenguaje gestual en la medida en que comunicamos con el cuerpo, porque somos cuerpo en expresión en sí misma, vamos significando en los sentidos al vivimos en ellos, al ser sujetos de la percepción.

Por consiguiente, la identidad no sería ese cuerpo interior que depende de uno exterior, sino que, más bien, es una *Gestalt*, una unidad compleja y multidimensional en la que se unen íntimamente el mundo, el sujeto y el sentido, interactúan y significan simultáneamente.

En cuanto el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje no es ya un instrumento, no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes. (Merleau-Ponty, 1993, p. 213)

Aquí, la concepción de la palabra se soporta en el gesto, en el que se encuentra la idea de un lenguaje originario en el que el comportamiento se vive como un acontecimiento de expresión, un constante hacer. De ahí que, la expresión sea inacabada y la identidad sea hecha y rehecha.

Es así que el gesto, entendido como movimiento corpóreo, tiene un significado tanto para quien lo produce como para quien lo ve, indicando un modo de percibir el mundo y de entenderlo:

La gestualidad corporal lleva a una pluralidad de posibilidades expresivas entre las que se encuentra la palabra [...] la comprensión de un gesto solo

podía cobrar sentido dentro de un contexto de diálogo con uno mismo, con el otro y/o con el mundo. (Ginés, 2015, p. 56)

Así que, la actividad del cuerpo configura una pluralidad de significados que se forman a través de los acontecimientos intersubjetivos del entorno. Las relaciones con los otros configuran significados que deben ser comprendidos no solo por los individuos particulares, sino también por un determinado grupo en general (Ginés, 2015, pp. 12, 113, 130).

Pensar la identidad desde la perspectiva merleau-pontiana implica sustentar la metamorfosis del cuerpo que va de la imagen singular a la general, gracias a su capacidad simbólica de existencia y de poder ser-en-el-mundo. Para Merleau-Ponty, lo mágico y misterioso del ser humano no es precisamente su capacidad para dar un sentido nuevo a lo ya percibido, sino que su naturaleza corporal es una potencia abierta y racional para crear significaciones. Dichos significados surgen a partir de la articulación entre la palabra y el gesto —tanto verbal como expresivo—: el dinamismo corporal se expresa gracias a una corporeidad que posee el poder indefinido y abierto de significar (Ginés, 2015, p. 138).

En síntesis, la identidad corporal está impregnada por la pluralidad de sus percepciones, adquiere un valor ontológico que descubre al ser humano en su ser vertical, esto es, en su acción libre al relacionarse con el mundo. Ese estilo con el que cada ser se relaciona con el mundo revela la orientación singular hacia la vida misma. En definitiva:

El lenguaje no es tan sólo la palabra proferida asociada a una corporalidad estática, sino que más bien es la sintaxis del esquema corporal que muestra un estilo de acceder a los otros [...] esta comunicación impulsa la coexistencia con cuerpos asociados que son en sí mismos expresión creadora. (Ginés, 2015, p. 89)

De modo que, cada expresión instituyente de los cuerpos asociados ofrece un sentido en gestación de la propia existencia. Así, tanto el sonido como el silencio son expresiones del ser, abiertas a múltiples significaciones inacabadas, como la identidad, que se manifiesta pre-reflexivamente en el cuerpo-en-el-mundo. Teniendo en cuenta esto, pensar la identidad en términos merleau-pontianos implica buscar el contacto pre-reflexivo con el otro, donde mi cuerpo pone a disposición un cúmulo de experiencias significativas ante aquel a quien le resulto familiar. Por lo tanto, se podría concebir la identidad en una comunicación original con los cuerpos asociados, sin tematización previa de la racionalidad.

En resumen, el cuerpo como palabra y gesto tiene más sentidos de los que le damos en el encuentro con los otros. Los sujetos instituyentes se animan de otros sentidos que se escapan de su voluntad y que dejan huella en su ser, influyendo en su memoria corporal (Merleau-Ponty, 2012, p. 10).

Las identidades son memorias corporales

En varias situaciones, cuando se nos cuestiona por nuestra identidad, los sujetos perceptivos hemos creído que esto es un asunto meramente personal que depende de la narración que una hace sobre sí misma, en la que se privilegian ciertas dimensiones de la existencia. Definimos nuestra identidad a partir de algunas condiciones o capacidades del cuerpo, como el sexo, el género o el razonamiento, es decir, se piensa que la identidad es la constitución⁵ de una narración propia que pretende ser reconocida —tal cual— por los demás. En palabras de Oliver Sacks:

Nosotros tenemos, todos y cada uno, una historia biográfica, una narración interna, cuya continuidad, cuyo sentido, es nuestra vida. Podría decirse que cada uno de nosotros edifica y vive una «narración» y que esta narración es nosotros, nuestra identidad. (Sacks, 2002, p. 151)

No obstante, esta comprensión de la identidad como historia personal es problemática en la medida en que la institución de la identidad va más allá de aquel relato propio que el sujeto hace sobre sí mismo, debido a que hay otros factores que interfieren en este proceso inacabado e intercorporal. La identidad no es solo una determinación personal, sino una trama de significación que elaboro en mi modulación existencial con los otros, como se puede evidenciar con el caso de Ifemelu en *Americanah* (2013) de Chimamanda Ngozi Adichie, quien se pregunta:

¿Cómo se crea una identidad al margen de los dictados de la sociedad y sus prejuicios? (Ngozi, 2013, p. 2)

La historia de amor entre dos nigerianos que toman rumbos distintos en sus vidas muestra cómo sus identidades van aprehendiendo elementos instituidos por la cultura y

⁵Distinción entre constitución e institución en Merleau-Ponty: por una parte, la institución es el establecimiento de unas experiencias en relación con distintas dimensiones, que si bien pueden ser determinantes también posibilitan la productividad creativa del ser. Es decir, la institución es la serie de condiciones que fijan, pero impulsan al constante cambio; es lo dado o puesto al sujeto que él puede transformar. Por otra parte, la constitución cobra sentido solo para sí misma en un instante determinado, y depende exclusivamente de la conciencia perceptiva que dona determinado sentido (Merleau-Ponty, 2012).

el momento histórico en el que se sitúan, factores que intervienen en la estilización de su propio ser y que reconocen al actuar de un modo que consideraban no era propio de su identidad o que no estaba en la constitución de su historia propia.

Para aclarar lo indicado, un nigeriano que reside por cierto tiempo en Estados Unidos adopta algunos comportamientos de la cultura norteamericana y, al regresar a su país natal, sus congéneres le denominaban como *americanah* o *americanoh*, pues la forma de ver y relacionarse con las cosas del mundo se ha tornado diferente a su vida sociocultural nativa, a la *habitude* social instituida. Por ejemplo, estos sujetos eran reconocidos por los demás porque:

Los ves siempre por ahí con su botella de agua a cuestas como si fueran a morir de calor si no beben a cada minuto [...] (Ngozi, 2019, p. 20)

Con esto se afirma que la institución de las identidades de los cuerpos asociados está fuertemente influenciada por los factores que los rodean, que se ven reflejados en sus expresiones corporales y posibilitan el reconocimiento de los otros. Es esa parte silenciosa del ser que está implícita en la forma de ser de los sujetos perceptivos, pero que se expresa en el cuerpo de manera involuntaria.

En la postura merleau-pontiana se reconoce una fenomenología genética que permite pensar las condiciones bajo las cuales la subjetividad es posible y se despliega, esa faceta pasiva de la actividad instituyente de la identidad que está en silencio, porque esta no se reduce al mero relato propio que hago de mí misma, esto es, de lo proferido por mí, porque hay sentidos que yo no constituyo y de los que no soy propietaria (López, 2011, p. 143). Sentidos que afloran o se explicitan en el encuentro con el otro, que posibilitan reconocer elementos de mi ser que eran ignorados en la relación íntima conmigo misma por estar en silencio.

Así, la institución de la identidad no se limita a dos extremos determinantes: uno en el que mi identidad se reduce a lo que yo profiero sobre mí misma —una constitución que depende solamente de mí— y otro en el que mi identidad se define como resultado de un mundo social que me moldea. Se trata de una creación de identidad inacabada, que sabe que está inmersa carnalmente en un mundo y sus dimensiones, que atraviesan al ser e influyen en su constante conformación, y que no depende simplemente de mi voluntad. El cuerpo, al ser el simbolismo primordial, tiene la capacidad de instaurar innovaciones o estilizar el propio ser en relación con lo que le fue preestablecido en su atmósfera social, que está fuera de mi absoluto control. Esto es el doble aspecto o carácter reversible de la institución, que es restricción y apertura: si bien estamos arrojados a un mundo sociocultural que influye en la creación constante de nuestra

identidad, también hay una apertura que posibilita estilizarla o modularla singularmente (López, 2011).

A partir de esto, desde la perspectiva merleau-pontiana se puede aseverar que el sujeto perceptivo es tanto instituido como instituyente de manera inseparable, gracias a que en la comunicación lateral entre los cuerpos asociados hay una proyección-introyección mutua que se da en un campo intersubjetivo y simbólico —como la cultura—, la bisagra que nos une. El sentido, mi identidad como distancia o diferencia que nace en el encuentro, está siempre haciéndose por ser actividad simbólica corporal (Merleau-Ponty, 2012, pp. 4–5). Con esto se quiere decir que la identidad no está ceñida solamente a la historia que construyo sobre mí misma, ni tampoco a lo que los otros proyectan de mí por la atmósfera social.

Si bien se ha indicado que la identidad no es un asunto narrativo netamente personal pero tampoco social, en la que se vuelven sobre unos elementos determinados que definen el ser encarnado y parecen estar almacenados en una memoria tanto individual como colectiva, como si ésta se tratase de un proceso lineal y voluntario que registra datos, en la que al constituir la narración del propio ser, se seleccionarán voluntariamente determinados aspectos privilegiados que reducen al ser a una definición concreta y única. Entonces, es posible afirmar que la identidad es una institución en constante apertura que se forma en una memoria corporal que opera según las huellas de las experiencias de los sujetos perceptivos.

Por ello, el avivar los recuerdos no se da de manera voluntaria para dar cuenta de una historia personal, porque no se decide qué recordar sobre sí misma o qué se trae de mi pasado depositado en la memoria a un presente inmediato, sino que gracias al cuerpo y su capacidad perceptiva vienen recuerdos de lo vivido con un sentido naciente que permiten que el ser humano sea un flujo de acontecimientos y no una continuidad que echa raíces sobre su pasado. Esto significa que la identidad no se limita al relato de hechos vividos por una persona que escoge privilegiar, porque no sólo soy los recuerdos que considero determinantes para mi ser, sino que también soy aquello que escapa a mi memoria y que está en mi trama de significaciones de forma silenciosa.

En relación con esto, es pertinente presentar el caso de Jimmie —el marinero perdido— de Oliver Sacks, un sujeto de 49 años de aspecto saludable y alegre que trabajó en la marina, quien recordaba su niñez y adolescencia con gran detalle como si fuesen su presente inmediato. El único problema era que Jimmie, a pesar de ser un hombre inteligente con grandes destrezas matemáticas, tenía una pérdida extrema del recuerdo reciente, olvidaba lo que acababa de suceder en cuestión de minutos. Al inicio fue diagnosticado con síndrome de Korsakov, pero había síntomas de éste que no se replicaban

en Jimmie, por eso su diagnóstico fue amnesia retroactiva, debido a que retenía en su memoria algunas vivencias actuales, pero de manera confusa.

Así, dentro de sus recuerdos avivados tenía la imagen de su hermano cuando eran jóvenes, que su pariente estudiaba contabilidad y tenía una pareja sentimental atractiva, pero lo confuso es que si bien tenía esta imagen de él, cuando se encontraban siendo ambos adultos, Jimmie lo identificaba a pesar de no comprender su apariencia física; no entendía cómo su hermano se veía tan viejo. Al respecto, Sacks afirma:

Un hombre no es sólo memoria. Tiene también sentimiento, voluntad, sensibilidad, yo moral [...] no era que Jimmie viviese en un tejido de ilusiones de su pasado o fantasías evanescentes, sino que su mundo fáctico era percibido de un modo distinto al convencional. (Sacks, 2002, p. 56 y 150)

En relación con este caso, Merleau-Ponty dirá que, ante la constante transformación de la carne del mundo, lo que permite reconocernos a pesar de las diferencias es ese estilo que cada uno tenemos implícitamente y que se expresa en nuestro cuerpo, es decir, la identidad. El estilo no se limita a una apariencia física ni a una memoria de corte lineal y voluntaria, sino que se refiere a una relación de percepción y comportamiento del cuerpo-en-el-mundo que es singular en cada sujeto. Jimmie identificaba a su hermano por su forma de ser y no por su apariencia o narración. Por eso, Sacks afirma:

No somos más un amasijo o colección de sensaciones diversas, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que se hallan en un movimiento y en un flujo perennes. (Sacks, 2002, p. 51)

Por tanto, somos más que una memoria constituyente, somos cuerpos instituidos e instituyentes que otorgan sentido perceptivamente.

En consecuencia, la identidad no se reduce a las narraciones que hacemos de nosotros mismos y que deseamos sean reconocidas por los otros, tampoco es el resultado de las determinaciones de nuestra vida colectiva, sino que la identidad adquiere sentidos que están más allá de la voluntad del sujeto, en la medida en que son múltiples los elementos que le determinan independientemente de su deseo, como se expresó con el caso de Ifemelu y de Jimmie.

Ahora bien, la identidad está atravesada por las huellas que en nuestro cuerpo va dejando la experiencia vivida. No solo se trata de las marcas, cicatrices, tatuajes o emblemas que descansan en el cuerpo, sino de aquellas estilizaciones que hemos incorporado, hecho nuestras y que nos definen ante nosotras mismas y ante los otros. Esto significa que la identidad se expresa más allá de nuestra voluntad: los modos de

caminar, las maneras de mostrar agrado o desprecio por algo, son visibles tanto como incontrolables.

Entonces, la cultura y la historia se revelan en el cuerpo y esto se escapa de la voluntad del ser encarnado, porque es instituido e instituyente lo que conforma mi identidad, así sea consciente o inconsciente de ella estoy siendo definida, así como Jimmie que no recuerda su presente vivido e Ifemelu que no reconocía por sí sola los cambios en su identidad al relacionarse con otra cultura distinta a la natal. La fenomenología merleau-pontiana permite iluminar esa opacidad de la identidad, escuchar el secreto originario de los cuerpos que nos permite coexistir sin abandonar nuestras diferencias, porque en el encuentro con el otro no pretendo reconocerlo desde las cosas que podemos tener en común, sino intentar captar la fluidez de su ser que está-siendo, reconocer el silencio que se expresa en su cuerpo mediante sus gestos y comportamientos, porque el cuerpo como símbolo primordial no oculta, sino que enseña su identidad pre-reflexivamente.

Por ende, esa proyección del otro sobre mi identidad tampoco se reduce al reconocimiento de determinadas características singulares que conforman la apariencia de un sujeto, pues el cuerpo que somos, en su constante cambio, va transformando su apariencia, pero la estilización de su ser sigue siendo. Si no fuese así, entonces ¿por qué Jimmie podía identificar a su hermano a pesar de que los recuerdos que tenía de él no coincidían con la imagen que percibía? Por el sentimiento gestado en el silencio que expresa una identidad. Si bien esa amnesia retroactiva no le permite recordar el tiempo reciente, tiene en su memoria corporal unas sensaciones que le posibilitan reconocer a su hermano, las huellas de lo vivido con él a partir de lo que ha quedado como silencio en nuestra experiencia.

Por lo tanto, la identidad es instituyente y no constituyente porque hay dimensiones de ella que tienen sentido sin mí, que se escapan de mi voluntad y significan cosas distintas a lo que mi conciencia perceptiva le otorga. Puede que yo elija recordar cosas que me definan, pero soy más que todo eso que privilegio de mi propia existencia. Soy la memoria corporal de mi ser encarnado, soy ese silencio primordial que se comunica a través de un lenguaje ambiguo que entiendo y puede ser entendido al co-nacer con el otro, en esa apertura que tenemos hacia el mundo y hacia nosotros en la misma facticidad. Ese nacimiento continuo es un acto de institución, porque la apertura hacia el mundo es inagotable, es un porvenir constante del ser que se da en las experiencias en sus distintas dimensiones, que en relación con otras experiencias tendrán sentido en génesis permanente y posibilitarán una continuación de la historia del cuerpo-en-el-mundo. Por ello, la identidad también es inacabada, porque lo instituido siempre cambiará según la atmósfera global del mundo que acoge a sus seres.

Finalmente, la identidad es el silencio original que se expresa en el cuerpo en sus distintas dimensiones: en lo discursivo, en lo afectivo, en lo sexual, lo nominal, lo memorial, etc., pero que es difícil captar en su totalidad en tanto que es inacabado. Volver sobre este aspecto pasivo del ser implica agudizar la capacidad perceptiva de los cuerpos asociados para que, en el encuentro silencioso con el otro, se capten algunos elementos identitarios en su expresión pre-reflexiva, y originen continuamente maneras de significar y de expresar que no estaban en el relato elaborado por nosotros ni por los otros. Acá la expresión del silencio originario tiene un sentido que acontece como una estructura encarnada o viva en el cruce que es nuestro encuentro con el mundo y con los otros, que se comprende gracias a la apropiación que ofrece la experiencia entre los cuerpos, porque en esta postura lo que se llama pasividad es investir, un ser en situación que perpetuamente re-comenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos.

Llegados a este punto, se puede demostrar que la pregunta por la identidad es la manifestación del anhelo de dar sentido al ser que somos en nuestros cuerpos cambiantes, porque:

Todo debe ser comprendido desde todas las maneras posibles y a un mismo tiempo, [...] estamos condenados al sentido. (Merleau-Ponty, 1993, p. 19)

La identidad es la huella sigilosa que muestra que los demás cuerpos asociados están todavía ahí coexistiendo en el mundo a su estilo, esto es, su forma de relacionarse con su horizonte. Con esto se derrumba esa noción de silencio como carencia de expresión comunicativa al no representar ningún sonido, sino que es en sí mismo expresión bajo una trama de significaciones perceptivas distintas a las convencionales.

Con todo esto se puede hablar de una identidad intercorporal en Merleau-Ponty, ya que el cuerpo es el nudo de relaciones que lo caracteriza y lo saca de su anonimato; ese silencio es comprendido en su expresión corporal incontrolable. Así como la luna ha adquirido diversos sentidos al reflejar cierto comportamiento del sujeto con el mundo—dependiendo si la luna es vista desde un observatorio astronómico, si es percibida en una playa al lado del mar con una pareja, o en buena soledad en un anochecer de invierno— su sentido no será determinante para todas las situaciones y momentos, sino que estará en génesis continua gracias a la relación que se gesta en la atmósfera del instante. Nuestra identidad es una faceta vista desde muchos ángulos. También sucede esto con el cuerpo: al querer entender la identidad que este está-siendo, los sentidos que se le otorguen dependen de las relaciones que se gesten entre los seres, de la forma en que se perciba y es percibido ese silencio originario; de ahí que no se aborde el sentido por completo y acabado del cuerpo, pues su silencio se expresa en diversas maneras.

Por lo tanto, mi identidad no se puede reducir a la mera relación interior consigo misma, sino que depende en gran medida de las diversas perspectivas que ofrecen sentidos nacientes en la relación con los otros, teniendo en cuenta que la presencia de los cuerpos en Merleau-Ponty no es un mero observar fenómenos que se pueda teorizar, sino que se está implicado carnalmente en ellos en una interacción. Así, el ser humano debe ser considerado como un proyecto vivo que navega entre el pasado que acepta o rechaza y un porvenir, un diálogo existencial abierto fundamentado en la praxis humana, el cual se refleja en la sociedad, la cultura y la historia. De modo que lo que caracteriza al ser humano en su presencia corporal es la capacidad de generar un dinamismo continuo de creación de sentidos, en donde lo fundamental es la relación con el otro, con el que se construye una interacción sensible compartida y permite reconocernos en silencio, esto es, el silencio primordial de los cuerpos asociados.

Conclusiones

Acorde con todo lo expuesto, el ser humano es más que una cosa pensante o ser sexual: es un ser expresivo que se comunica mediante el cuerpo. Gracias a su capacidad existencial le es posible comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. El vínculo entre estos es creador de sentidos, en tanto que el cuerpo es una estructura interrelacionada que da sentido a su entorno por su actividad perceptiva. De ahí que el sujeto sea una condición de posibilidad instituyente e instituida⁶ (Merleau-Ponty, 2012).

En consecuencia, la identidad es uno de los misterios del mundo, pues se caracteriza por ser inagotable e inacabable. Está conformada por diversas dimensiones que resulta imposible reducirla a sólo una, y el hecho de saber quiénes somos implica volver sobre nosotros mismos en nuestra propia facticidad, vernos sin prejuicios, nociones o conceptualizaciones, captarnos tal y como somos. Además, en el momento en que el cuerpo se vuelve sobre sí mismo se escapa de sí, se oculta u opaca en medio de su complejidad.

⁶Para el autor la filosofía deviene conocimiento de particularidades que nos unen, en las que hay una donación previa y una apertura, acontecimientos que forman una continuidad y que no tienen sentido más que si captamos su función al servicio de una fundación, una conservación, una continuación o de una mutación. En la *Institución-Pasividad*, Merleau-Ponty entiende la institución como génesis del sentido, como establecimiento de una serie de experiencias que tendrán sentido y posibilitarán una continuación. El sentido es depositado sobre el mundo y los seres para ser continuado. Así, lo instituido como la bisagra entre los otros y yo, entre yo y yo mismo (cabe aclarar que no es interpretación cartesiana, no es una relación netamente intrínseca y racional, sino que se refiere a la relación con la propia corporalidad mediante la conciencia perceptiva), la consecuencia y la garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo (Merleau-Ponty, 2012, p. 97).

Es la experiencia [...] todavía muda que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido. (Merleau-Ponty, 1993, p. 15)

De modo que pensar la identidad intercorporal como un asunto procesual se refiere a un movimiento de relación y ser en situación de hecho en el mundo, por eso se desechan las concepciones sobre la identidad que comprenden al ser humano como un ser estático o una sustancia única.

La identidad entendida como el silencio primordial del cuerpo que se expresa en el gesto cobra sentido dentro de un contexto de diálogo tanto con una misma, con el otro como con el mundo, debido a que el cuerpo expresa la propia existencia, la cual es múltiple. Este expresar existencial manifiesta los diferentes estilos de actuar acordes a la historia y las situaciones de hecho de los sujetos. El diálogo en el que los cuerpos comunican su identidad es intercorporal y procesual, en tanto que ésta se instituye a partir de la percepción que es una acción temporal ligada a un continuo fluir; de ahí que la identidad sea inacabada y misteriosa, pues el cuerpo presenta una constitución diferente al resto de las cosas. Lo fundamental de la identidad intercorporal es la relación con el otro, en la que ambos cuerpos construyen una interacción vital sensible compartida (Ginés, 2015, p. 56–71).

A partir de la fenomenología existencial de Maurice Merleau-Ponty se puede deducir que en la noción de identidad lo que importa es la manera como utilizamos el cuerpo en su constante apertura al mundo. Ya que no hay una naturaleza dada de una vez por todas, no hay una identidad fija y única que se exprese de la misma manera en todos los cuerpos porque el ser humano no es sólo naturaleza (anatómicamente, biológicamente o racionalmente) ni un mero ser sociocultural, sino que es tanto ser natural como ser social, así como no hay un solo vocablo o palabra para expresar, ni una sola conducta en la humanidad.

Si la expresión es el lugar de reconocimiento del otro para Merleau-Ponty, entonces conocer la identidad propia sería llevar la experiencia hablada a esa significación muda que expresa las intenciones de las personas, y que el lenguaje instituido no devela por sí solo. (Ginés, 2015, p. 90)

Adicional a esto, se presentaron dos extremos en los que ha caído la definición de la identidad personal, en la que se explicó que la institución de la identidad es un proceso inacabado que no depende netamente del sujeto que narra su propia historia, ni de la atmósfera social que lo proyecta, sino que la identidad está atravesada por las huellas de las experiencias vividas intercorporalmente que están en el silencio originario de nuestro cuerpo que se expresa espontáneamente.

Finalmente, este artículo propuso una noción de identidad que, en concordancia con los aportes de la fenomenología merleau-pontiana, permitiera vislumbrar los silencios de la identidad en su constante institución. En otros términos, nuestra identidad es incorporada e intercorporal, es procesual e inacabada, está siempre abierta a significaciones cambiantes, no depende de una parte de la *chair* sino de su constante relación entre sí. El aporte de este artículo fue demostrar que no hay una dimensión privilegiada al momento de responder quiénes somos, sino que son muchos los elementos que intervienen en su proceso existencial previo a toda conceptualización. Es una invitación a volver sobre la identidad personal en su comunicación originaria incorporada en los cuerpos-en-el-mundo para reconocer la diversidad de modalidades de existencias que no carecen de significaciones, sino que nos incitan a co-nacer significativamente en otros estilos.

Bibliografía

- Butler, J. (2007). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Barcelona: España. Editorial PAIDÓS.
- Chimal, A. (2016, 10 december). Una mesa es una mesa. Las Historias. <https://www.lashistorias.com.mx/index.php/archivo/una-mesa-es-una-mesa/>
- Daniela Rico, A. (2019). Cuerpo expresivo y mundo. Un acercamiento a la fenomenología de Merleau-Ponty – Revista Xipe totok. Xipe totok. <https://xipetotok.iteso.mx/2019/07/11/cuerpo-expresivo-y-mundo-un-acercamiento-a-la-fenomenologia-de-merleau-ponty/>
- Dasilva, F. B. (2011, 7 november). El pensamiento de Merleau Ponty: la importancia de la percepción. Investigación en Ciencias Sociales. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/25/47>.
- De Walton, R. G. (2010, 25 maart). La Reversibilidad de silencio y lenguaje según Merleau-Ponty. Universidade de Santiago de Compostela. Servizo de Publicacións e Intercambio Científico. <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/1083>
- Deleuze, G (2002) Diferencia y repetición. Buenos aires: Argentina. Amorrortu editores.

- Descartes. R. (2012). *Meditaciones metafísicas*. España: Madrid. Editorial Gre-dos.
- Firenze. A. (2016) El cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, pp. 99-108 ISSN: 1130-0507 <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270031>
- FOSCHI, María Laura (2013). Merleau-Ponty: el cuerpo y la apertura al mundo teatral. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, (43),11-18. [fecha de Consulta 27 de mayo de 2021]. ISSN: 0327-1471. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18532163001>
- Ginés. M. E. (2015) Merleau-Ponty. El cuerpo es el medio que nos permite la comunicación con el mundo. España: RBA Coleccionables, S.A.
- González. R. A. Jiménez. T. G. (2011) Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en merleau-ponty. Bogotá, Colombia. *Ideas y valores*, núm. 145, pp 113-130. ISSN: 0120-0062.
- Kundera, M. (2013) *La identidad*. España: Tusquets Editores.
- Landes. D. A. (2013). *The merleau-ponty dictionary*. London: UK. Bloomsbury publishing Plc. Bloomsbury philosophy dictionaries. ePDF: 978-1-4411-5200-8
- López, M. (2006) *Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la fenomenología y la ecofenomenología*. Madrid: España. Ludus Vitalis, vol. XIV, núm. 26, pp. 171-186. <http://ludus-vitalis.org/>
- López, M. (2007) *Identidad lateral un concepto de la fenomenología*. Madrid: España. Ministerio de educación y ciencia 2005-2007. HUM2004-03533/FISO.
- López, M. (2004) El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado. *Thémata. Revista filosófica*.
- López, M. (2011). *La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme. La sombra de lo invisible*. Madrid: Eutelequia.
- Merleau-Ponty. M. (1993) *La fenomenología de la percepción*. Barcelona: España. Editorial Planeta de Agostini.
- Merleau-Ponty. M. (2012) *La institución. La pasividad*. Barcelona: España. Anth-ropos Editorial.

- Merleau-Ponty. M. (2013) El ojo y el espíritu. Madrid: España. Editorial Trotta.
- Ngozi A. C (2019) Americanah: Vol. ePub r2.1 Titivillus.
<https://prepa.unimatehuala.edu.mx/>
- Ralón de Walton. G. (2018) La corporalidad responsiva desde la fenomenología merleauPontyana y su expresión en la pintura. Argentina. Eidos N° 28. ISSN: 2011-7477. Págs. 19-32.
- Sacks, O. (2002) El hombre que confundió a su mujer con un sombrero. Barcelona: España. Editorial Anagrama, S. A.
- Triana-Moreno, D. (2018). Expresión y performatividad: el cuerpo como ser sexuado. Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, (29),201-224. ISSN: 1692-8857. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85458929009>
- Triana-Moreno, D. (2018). Performatividad, performance y memoria. Cuestiones de filosofía, 4 (22), 17-34. <https://doi.org/10.19053/01235095.v4.n23.2018.8299>
- Trilles, C. K. (2002) Alteridad, cuerpo y lenguaje en la obra de Maurice Merleau-Ponty. Universidad de València. Servei de publicacions.
- Trilles, C. K. (2004) 4- El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-ponty. Universidad de València. Thémata. Revista filosófica. Núm. 33.
- Verano. G. L. (2009) Sentido encarnado y expresión en Merleau-Ponty. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología. pp 601-615. Recuperado de: <https://www.clafen.org/>