

## EL MUNDO Y EL OTRO: WITTGENSTEIN Y MERLEAU-PONTY, POSIBILIDADES DE LAS CIENCIAS SOCIALES

*The World and the Other: Wittgenstein and Merleau-Ponty, Social Sciences possibilities*

Noelia Soledad López

Universidad de Buenos Aires

[noelia.sole.lopez@gmail.com](mailto:noelia.sole.lopez@gmail.com)

### Resumen:

El presente artículo se propone relacionar la epistemología tardía de Ludwig Wittgenstein y la fenomenología temprana de Maurice Merleau-Ponty, para colocar ambos proyectos filosóficos al servicio de las posibilidades del quehacer de las ciencias sociales. Ambos permiten problematizar cómo la imaginación teórica contemporánea organizó dos formas antinómicas de acercamiento a los fenómenos sociales: objetivistas y subjetivistas. Primero, se retoman los principios de gramaticalidad y perspectivismo de la epistemología tardía de Wittgenstein como una propuesta de análisis de los hechos sociales. Luego se aborda la perspectiva fenomenológica merleau-pontiana sobre el problema de la expresión, la palabra y el fenómeno de la percepción. Finalmente se presentan ambas propuestas en el horizonte de la pregunta por la existencia del otro en ambas perspectivas.

**Palabras clave:** ciencias sociales, percepción, lenguaje e intersubjetividad.

### Abstract:

The article aims to relate the late epistemology of Ludwig Wittgenstein and the earlier phenomenology of Maurice Merleau-Ponty to place both philosophical projects at the service of the possibilities of social sciences work. These two universes of philosophical reflections allow us to problematize how the contemporary theoretical imagination organized two antinomic forms of approach to social phenomena: the objectivists and subjectivists. First, the principles of grammaticality and perspectivism of Wittgenstein's late epistemology are taken up as a proposal for the analysis of social facts. Then the merleau-pontian phenomenological perspective about the problem of expression, speech and the phenomenon of perception is approached. Finally, both proposals are presented on the horizon of the question of the existence of the other in both perspectives.

**Key words:** social sciences, perception, language, intersubjectivity.

El presente artículo se propone enlazar el pensamiento de Wittgenstein a la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty para colocar ambos proyectos filosóficos como condición de posibilidad del quehacer de las ciencias sociales. Estos dos mundos de reflexiones filosóficas permiten problematizar cómo la imaginación teórica contemporánea organizó dos formas antinómicas de acercamiento a los fenómenos sociales. En el campo de la sociología dicha tensión se organizó en el debate entre perspectivas objetivistas y subjetivistas (Bourdieu, 2007), mientras que en el terreno de la antropología social marcó la tensión entre abordajes *emic-etic*, es decir, el debate entre concepciones científicas o interpretativistas en las posibilidades de un acercamiento etnográfico a las experiencias de diversas culturas (Schaffhauser, 2010).

En el campo de la sociología, la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu es uno de los proyectos más comprometidos en superar dicha tensión. Si bien existen autores que problematizan cómo en su apuesta por superar los dualismos él mismo contribuye a constituirlos inaugurando nuevas dualidades (Belvedere, 2012); Bourdieu ofrece un marco general para trabajar el problema. Según la manera en que el propio Bourdieu lo organiza, la oposición entre objetivismo y subjetivismo tiene consecuencias efectivas y duraderas en las ciencias sociales. Allí se oponen dos tradiciones de pensamiento social, la fenomenología social (subjetivismo) y la física social (objetivismo), que en el fondo para el autor mantienen principios tácitos que son el terreno común sobre el que es posible avanzar hacia una superación. Sacar a la luz esos supuestos a través de la crítica permitiría disolver dos polos dicotómicos en la teoría social, porque ambos se fundan en la desvalorización del conocimiento *dóxico* del mundo (Belvedere, 2012). Según Bourdieu, el inconsciente epistemológico del estructuralismo, forma más acabada del objetivismo, se puede rastrear desde la concepción del lenguaje de Saussure. Esta corriente, si bien pudo dar cuenta de que las prácticas son el producto de regularidades objetivas que no sólo son independientes (de) sino que escapan (a) las voluntades individuales; al devenir incapaz de objetivar la propia operación de objetivación, proyectó indebidamente en el mundo el modelo construido para comprenderlo. Es decir que tendió a poner en el mundo algo que solo existe sobre el papel (Bourdieu, 2007). Por otra parte, el subjetivismo como una forma de finalismo, tiende para Bourdieu a otorgar el poder de dotar de sentido a las tomas de conciencia de individuos libres, sin ningún tipo de inercia de los condicionamientos históricos y sociales. Tomando como emblemas de este polo de la aporía a Jean Paul Sartre y a la teoría de la acción racional, Bourdieu (2007) se aboca a elaborar su crítica a esta forma de antropología imaginaria, centrada en la incapacidad de explicar cómo los actores están inclinados a actuar en determinadas direcciones que no necesariamente deciden. Esta perspectiva supone otra proyección indebida, la propia libertad del intelectual para tomar decisiones y su falta de reflexión respecto de las condiciones que la harían posible (Bourdieu, 2007).

En el campo de la antropología social la dicotomía *emic-etic*, como otra modalidad de esta oscilación entre tendencias polares, tiene su historia: “el problema de la relación emic-etic no es sino otra vertiente del problema del objetivismo y del subjetivismo en la construcción (o producción) del conocimiento en ciencias sociales: esto es, el problema epistemológico sobre cómo hacer ciencias sociales ya sea desde una concepción nomotética y explicativa o hermenéutica y comprensiva” (Schaffhauser, 2010:258). La distinción funcionó como metáfora para calificar e interpretar la producción de conocimiento de las y los etnógrafos, y tiene su génesis en la obra del lingüista Kenneth Lee Pike a inicios de la década de los cincuenta (González Echevarría, 2009). Según Pike, cada lengua cuenta con un punto de vista “emic” relacionado con una forma de vida cultural determinada. Frente a ella se presenta un punto de vista otro, lejano y distante, llamado “etic”, definido por su exterioridad en relación al sistema cultural referido. Este uso de términos lingüísticos se traslapa al modo de pensar las producciones antropológicas por Marvin Harris (1978), que retoma la distinción emic-etic para polarizar las bases epistemológicas de la etnografía (Schaffhauser, 2010:258). Desplazado de una teoría gramatical de los enunciados, el punto de vista emic será la concepción nativa, en tanto ideal, subjetiva y cargada de prejuicios, para encontrar su contracara en el punto de vista *etic*, el del analista, que produce descripciones objetivas que no estarían “enmarañadas en la subjetividad de los actores” (Schaffhauser, 2010). Ese juego de contrastes reedita un dualismo difícil de superar, porque “tienen por

bisagra una misma ilusión ontológica sobre lo que es el conocimiento de las culturas” (Schaffhauser, 2010:265): el fundamento categorial de lo *emic* y lo *etic* remite a una diferencia real entre interioridad y exterioridad.

Estos polos antinómicos que organizan los debates en el campo de las ciencias sociales echan a su vez raíces en las formas heredadas de la filosofía, donde las categorías de sujeto/objeto, esencia/existencia, en sí/para sí, exterioridad/interioridad organizan lo que Wittgenstein llama las grandes confusiones de los problemas filosóficos. Esos pares de oposiciones no sólo muestran los límites de la lógica ontológica heredada —aquella que postula al ser como determinado (Castoriadis, 1998)—, sino que para autores como Wittgenstein y Merleau-Ponty suponen una especie de exigencia de trabajo para disolverlos, proyecto que los hace echar mano de un lenguaje ya hablado, el de la fenomenología, para avanzar en el pensamiento y hacerle decir algo nuevo.

La propuesta de este artículo es poner a los dos filósofos al servicio de la reflexión de esas antinomias, así como de las posibilidades del quehacer de las ciencias sociales, a partir de indagar algunos temas centrales de sus proyectos: el lenguaje, las posibilidades de la percepción y el problema de la relación con el otro.

En un primer momento, se reanudan algunos aportes orientados a pensar cómo los principios de gramaticalidad y perspectivismo, problemas centrales dentro de la epistemología tardía de Ludwig Wittgenstein, pueden hacer contribuciones a las ciencias sociales, como parte de una propuesta de análisis de hechos totales (Jacorzynski, 2011). En un segundo momento, se aborda esa propuesta a la luz de algunas categorías centrales de la perspectiva fenomenológica merleau-pontiana. Así, a la teoría del significado como uso se ligará una teoría de la expresión merleau-pontiana y las posibilidades de «ver cómo» del perspectivismo wittgensteiniano (Jacorzynski, 2016), encontrarán eco en la descripción de la experiencia perceptiva del filósofo francés. Desde vagos parecidos, difusos y fisonómicos, se avanza en las posibles conexiones entre una teoría de los usos y una fenomenología del lenguaje.

Finalmente se presentan ambas propuestas en el horizonte de la pregunta por cómo es posible la existencia del otro. Mientras una «actitud hacia el alma» parece hilvanar aquello que hace posible la relación con el otro en Wittgenstein; es la «reciprocidad de intenciones» como capacidad del cuerpo propio la que lo hace posible desde la fenomenología de Merleau-Ponty.

## Wittgenstein: los juegos de lenguaje y el problema de la perspectiva

Varios autores refieren las relaciones del pensamiento del último Wittgenstein con la perspectiva fenomenológica a través de su propuesta de una gramática filosófica. Las posturas después oscilan, entre quienes sostienen que el pensamiento wittgensteiniano es una forma *sui generis* de fenomenología (Mejía y Torres, 2015) y quienes argumentan sus distancias, demarcando un terreno en el que cierta pretensión fenomenológica se deja ver en el horizonte de sus reflexiones sin determinarlas (Fernández, 2008, 2010). Sin la intención de incurrir en un debate que excede los objetivos del presente artículo, el propio Wittgenstein esboza su propuesta de trabajo en torno a hacer “algo así como una fenomenología”. En ese “*algo así como*” se puede empezar a indagar para encontrar en la gramática del lenguaje cierta semejanza con la propuesta de Merleau-Ponty. Uno de esos vagos parecidos, fisonómicos, es cierta atmósfera irreverente del pensamiento; en el sentido de que ninguno se ajusta dogmáticamente a preceptos filosóficos heredados sino que reanudan algunas figuras de lo pensable para hacer avanzar su pensamiento. Wittgenstein parece hacer un movimiento en este sentido, cuando desde fines de 1930, luego de un breve interludio, abandona el proyecto de describir lo que llamó un lenguaje primario para abocarse a la descripción de la fenomenología

como una forma específica de gramática<sup>1</sup>. Fernández (2008) sostiene que la gramática, en tanto proyecto de explicitación del *modus operandi* del lenguaje, es una especie de quehacer fenomenológico sin posibilidad de realizarse, porque no se concilia con un formal sometimiento a los fenómenos, esto es con el principio husserliano de volver a las cosas mismas. Para Wittgenstein la experiencia predicativa de las cosas es distinta al acceso directo a los fenómenos. En ese sentido, abandona la pretensión de elaborar un lenguaje primario que permita el acceso a la experiencia inmediata del mundo tal y como aparece: “ahora, por primera vez deja de analizar los fenómenos para anteponer el estudio de los lenguajes sobre dichos fenómenos” (Mejía y Torres, 2015:70). Con ese proyecto trata de orientar la mirada hacia las posibilidades de los fenómenos y emprende el esfuerzo de describir los usos, algo que se realiza como constatación más que como explicación (Jacorzynski, 2016). Es así que, en tanto expresa la captación de un uso, describe aquello de lo que nadie duda porque está ante nuestros ojos todo el tiempo. Su gramática se vuelve posibilidad de describir el habla. Según Wittgenstein el significado lingüístico de un término (palabra) depende del uso que se hace de él en un juego de lenguaje. Por debajo de la idea de los juegos de lenguaje subtiende la tesis de que la significación de una palabra es su uso, cuestión que trastoca toda concepción esencialista del lenguaje. El lenguaje cotidiano aparece así como el medio en el que estamos inmersos y llevamos a cabo nuestras tareas. Para Wittgenstein nuestro quehacer lingüístico se despliega como juego, en tanto remite a un estar inmerso que encarna sus usos de manera directa, sin mediaciones. Esa inmersión sin distancia es, entonces, algo originario. Se podría decir que un juego de lenguaje es el suelo de los sentidos posibles y efectivos en el que nos movemos y hacemos las cosas. Esos juegos de lenguaje y nuestras actividades no pueden ser explicados o aclarados. Simplemente se juegan. A este respecto Wittgenstein sostiene, “he llegado a una roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “así simplemente es como actúo” (Wittgenstein, 1988). Quienes jugamos esos juegos, no podemos ponerlos como tema ni explicitarlos como un saber de posiciones, porque ellos expresan una especie de inherencia del sentido a una situación como aquello que hace posible nuestros comportamientos. En ese movimiento el análisis gramatical se vuelve praxeológico, en tanto se disuelve la distancia entre la significación y la palabra, que aparece encarnada de manera directa en sus usos. En virtud de esta perspectiva, se recupera aquello que algunas teorías del lenguaje contribuyen a olvidar: que las palabras están hechas para ser habladas y por eso están directamente ligadas a las actividades humanas y a través de ellas, a los otros.

Según la lectura de Jacorzynski (2011, 2016) del último Wittgenstein el concepto de perspectiva, ligado al problema de la percepción, permite considerar cómo las subjetividades de quienes jugamos esos juegos de lenguaje pueden ponerse en consideración en las investigaciones socio-antropológicas, para permitir un acercamiento a otros modos de vida asumiendo, a su vez, la propia visión de mundo del analista social. Las diversas maneras de ver el mundo remiten al problema de la percepción como facultad propia del sujeto, que lejos de reducirse a mera receptividad de impresiones sensibles que vienen de afuera, suponen una actividad propia, algo que pone la subjetividad y que es anterior a las posibilidades sintéticas del entendimiento. Hay entonces una especie de actividad propiamente perceptiva que no se reduce a la mera receptividad de estímulos externos<sup>2</sup>. Es en ese sentido que, siguiendo la lectura de Jacorzynski (2011) sobre Wittgenstein,

---

<sup>1</sup> Define este programa de investigación en las conversaciones con Schlick de 1929: “Antaño creí que existía el lenguaje corriente, en el que ordinariamente nos entendemos, y luego un lenguaje primario que expresaba lo que realmente sabemos, por consiguiente, los fenómenos (...) Ahora creo que, esencialmente, no poseemos más que un solo lenguaje, que es el lenguaje corriente (...) Así, la fenomenología sería la gramática de la descripción de aquellos hechos sobre los cuales la física elabora sus teorías” (Mejía y Torres, 2015:70).

<sup>2</sup> La reanudación de la teoría de la forma o *Gestalt* puede precisar el problema de la percepción. Según Guillaume (1976) percibimos primero totalidades, una *Gestalt*, que es ya una organización. Esto supone la existencia de un fenómeno de la percepción del que hay que dar cuenta como aparición, no como agregación de elementos o impresiones sensibles que se unifican por operaciones intelectuales. Para la Teoría de la Forma, el problema de la percepción se resuelve a partir de la posibilidad de la desagregación: lo que se estructura como figura tiende a destacarse sobre el fondo de nuestro campo perceptual. Qué aspectos destacamos depende, en gran parte, de leyes que para esa corriente

nuestra manera de ver es fulgurante y nuestras percepciones –si bien hay condiciones generales que la hacen posible– son experiencias personales y genuinas. Por eso también puede haber distintas maneras de ver el mundo, es decir que toda perspectiva es significativa en tanto tiene un sentido y habla de nosotros. Pero habría una manera de *ver cómo* que no es una experiencia de la percepción habitual. Nuestro ver habitual parece ser continuo, es decir que nuestras experiencias perceptivas tienden a ser estables, en tanto estamos habituados a poner en forma, en términos generales, de la misma manera: “*ver continuo* se refiere a lo que es el objeto de nuestra vivencia visual inmediata, anclada en nuestras prácticas cotidianas, mientras que “*ver como*” se refiere al cambio del aspecto en una situación no convencional. Ahora bien, si tal y como demuestra Wittgenstein es conceptualmente posible “*ver cómo*”, las y los científicos sociales tienen que mostrar que esto es, también, empíricamente posible (Jacorzynski, 2016). Parece que *vemos cómo* en los momentos en que no hay una atmósfera de familiaridad como suelo de sentido de nuestras experiencias perceptivas. En esas ocasiones el asombro habilita la posibilidad de *ver cómo*, porque supone descubrir un nuevo aspecto de un fenómeno. Esto exige también ciertas disposiciones: estar inclinados a cambiar de perspectiva según el juego de lenguaje. Pero la posibilidad de cambiar de perspectiva suscita asimismo otro problema, en tanto es preciso asumir que no vemos a voluntad. Se podría decir que todo el tiempo percibimos y que en ese sentido la percepción no es un fenómeno de conciencia. Hace falta entonces una filosofía del cuerpo, que es el sujeto de la percepción y de las prácticas, para *ver cómo* sería posible cambiar de perspectiva y, a través de esa experiencia, acceder a juegos de lenguaje que pertenecen a otras formas de vida. El problema de la palabra y de la percepción en la fenomenología del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty permite avanzar en esa dirección.

## Merleau-Ponty: la palabra es gesto; la percepción y el mundo percibido

Maurice Merleau-Ponty inaugura una fenomenología para la cual el mundo está «ya ahí» antes de la reflexión<sup>3</sup>. Antes, o “por debajo” del mundo objetivo que pone la ciencia hay un «mundo de la vida», o «*lebenswelt*», que es del orden de la experiencia inmediata de nuestras vivencias efectivas. Ese mundo vivido, del que la ciencia siempre habla como expresión segunda, es la condición que la hace posible. En tanto es el cuerpo quien «está tendido» al mundo, habría un modo de ser del sentido encarnado que es expresión de la capacidad instituyente del cuerpo propio como sujeto de la percepción y de la motricidad. Esa apertura instituyente del cuerpo al mundo, que desde la fenomenología de Merleau-Ponty se expresa como «ser-en-el-mundo», hace que el cuerpo tenga una intencionalidad operante propia, desde la que percepción y motricidad se vuelven modos originarios de institución corporal de sentido. El proyecto, entonces, delinea un enorme esfuerzo por describir esa relación entre el cuerpo<sup>4</sup> y el mundo, tendiendo a disolver las perspectivas del en sí y el para sí como polos opuestos<sup>5</sup>. Hay un aporte clave en la obra merleau-pontiana que hace que el

---

son generales y a priori, pero también, de la historia del sujeto y de la relación con cierto *Umwelt*, con el medio (Guillaume, 1976).

<sup>3</sup> “La Fenomenología es también una filosofía que vuelve a colocar las esencias en la existencia y considera que no se puede comprender al hombre y al mundo sino a partir de su facticidad” (Merleau-Ponty; 1957, 7).

<sup>4</sup> El cuerpo no es en la obra de Merleau-Ponty el de la fisiología mecanicista, un cuerpo cartesiano, res extensa, yuxtaposición de partes extra-partes. Es lo que llama *esquema corporal como estructura percepto-motriz*, y en tanto tal se vuelve actual y dinámico. El cuerpo se tiene a sí, *dispone de sí*, como unidad, en relación a sus tareas. Es así esquema postural en relación a cierta situación actual o posible. Este cuerpo tiene el poder de dotar de sentido a las cosas en una relación originaria de emplazamiento.

<sup>5</sup> “La noción de existencia, bien comprendida, permite superar justamente esta alternativa, y lo que habíamos dicho más arriba acerca de la concepción existencial de la “expresión” y de la “significación”, hay que aplicarlo aquí una vez más. Una teoría existencial de la historia es ambigua, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, pues está en las cosas

problema de la encarnación se vuelva central: un *tender a*, una especie de arrojamiento propio del cuerpo al mundo, una «intencionalidad operante» que no es la de una conciencia constituyente. En la obra de Merleau-Ponty el cuerpo es la unidad de un comportamiento, es decir que se trata de un cuerpo solicitado por la situación, polarizado por sus tareas, tendido hacia el mundo y a los otros. La relación intencional implica que no hay cuerpo sin un mundo y que tampoco hay mundo sin cuerpo. Ambos son dos caras de un mismo fenómeno y su relación no es la de un sujeto frente a un objeto, sino la de una co-pertenencia recíproca. Lejos de haber una relación de exterioridad, cuerpo y mundo están envueltos uno en otro y forman una *Gestalt*. Si por debajo de las explicaciones de la ciencia hay un orden de sentido prereflexivo, preobjetivo y antejudicativo que expresa ese *entre*, las experiencias de la percepción, la motricidad y la palabra [*parole*] no son téticas.

Merleau-Ponty emprende un debate con dos modos de aproximación al fenómeno de la palabra, encarnados en el empirismo y el intelectualismo. Ambos son dos caras de un mismo problema, el «prejuicio del mundo», que consiste en poner en el mundo lo que es resultado de una operación analítica. Para Merleau-Ponty, si la palabra reposara sobre el concepto como su envoltura vacía, posición intelectualista, o si fuera el resultado de una asociación entre estímulos y recuerdos, como en el empirismo, nunca la reconoceríamos ni podríamos apropiárnosla: “Se supera, pues, tanto el intelectualismo como el empirismo, con esta simple observación: la palabra [*mot*] tiene un sentido” (Merleau-Ponty, 1957: 206). La denominación de los objetos no viene después de su reconocimiento sino que es el reconocimiento mismo que está como adherido a la palabra, en tanto la capacidad instituyente del cuerpo para dotar de sentido al mundo es lo que permite describir la adquisición de un hábito (Merleau-Ponty, 1957:158). Esta comprensión es una especie de saber de familiaridad, posible en tanto el cuerpo es su anclaje en el mundo. Así “mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas “representaciones” (...) El hábito no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo” (Merleau-Ponty, 1957:158). Esta relación de habitualidad, que torna familiar la relación del cuerpo y el mundo, también aparece en la palabra, es decir que no es evidente sólo en relación a nuestra experiencia de las cosas<sup>6</sup>, sino en relación a la comprensión de la palabra del otro. El niño que pronuncia su primera palabra, el enamorado que descubre su sentimiento o el escritor que es leído cuando se encuentra el motivo central de su literatura<sup>7</sup>; operan una «reasunción» [*reprise*] del sentido inmediato de la palabra proferida (o leída) que es también una posibilidad del cuerpo. Merleau-Ponty propone volver al fenómeno de la palabra, porque ellas “están detrás de mí, como los objetos detrás de mi espalda, o como el horizonte de mi ciudad en torno de mi casa, cuento con ellos, o cuento sobre ellos, pero no tengo ninguna imagen verbal” (Merleau-Ponty, 1957: 212). Este contar con las palabras, tenerlas a la mano, supone la posibilidad de que las experiencias se sedimenten como «disponibilidades fisonómicas» que son el suelo de sentido de nuestros actos. El cuerpo puede reasumirlas porque dispone de ellas como una virtualidad que se actualiza ante una sollicitación (del mundo, del otro) y ellas son uno de los usos posibles del cuerpo. No hay necesidad de representar la palabra para poder pronunciarla, porque se realiza por una especie de «practognosia». La palabra es gesto, dice Merleau-Ponty, es decir comportamiento, y tiene un

---

mismas” (Merleau-Ponty, 1957:203). El enorme esfuerzo descriptivo que se realiza a través de su fenomenología, permite tender puentes entre la filosofía y las ciencias humanas.

<sup>6</sup> Habría que precisar que en la experiencia perceptiva más que de cosas se trata de fisonomías, de un sentido indeterminado en sentido positivo, es decir que se presta a ser organizado.

<sup>7</sup> En esos casos “Hay, pues, una reasunción del pensamiento del otro a través de la palabra [*parole*], una reflexión en el otro, un poder de pensar según el otro que enriquece nuestros propios pensamientos. Es menester, en este caso, que el sentido de las palabras [*mots*] sea, finalmente, inducido por las palabras [*mots*] mismas, o más exactamente, que su significación conceptual se forme como en relieve sobre una significación gesticulante, que es inmanente a la palabra [*parole*]. Y de igual modo que en un país extranjero, comienzo a comprender el sentido de las palabras [*mots*] por su lugar en un contexto de acción y participando en la vida común —de igual manera un texto filosófico aun mal comprendido me revela, por lo menos, un cierto “estilo”—, espinocista, criticista o fenomenológico—, que es el primer esbozo de su sentido, comienzo a comprender una filosofía metiéndome en la manera de existir de este pensamiento, reproduciendo el tono, el acento del filósofo” (Merleau-Ponty, 1957: 212).

sentido gesticulante, una significación afectiva y existencial que la habita en tanto ese poder de expresión es el cuerpo. Es así que el sentido existe encarnado en la expresión. Esto supone que no hay un pensamiento interior que se traduce, después, en la palabra, ya que no hay sentido si no es encarnado en la expresión que es la palabra. Antes de su expresión, el sentido permanecería en el orden de la indeterminación. A eso alude Merleau-Ponty (1964) cuando sostiene que es «vaga fiebre», cierto vacío a ser llenado por algún mecanismo de palabra. El pensamiento entonces, tiende a la expresión como a su acabamiento, porque se realiza en la expresión<sup>8</sup>.

Del mismo modo, no hay percepción sin algo que percibir y tampoco sin alguien que percibe. En la experiencia de la percepción el mundo es un polo solicitante: solicita un sentido y el cuerpo se lo devuelve. “Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida” (Merleau-Ponty, 2003:31). Cierta «viscosidad» de las cosas hace que lo percibido aparezca con un sentido vago o fisonómico, como algo indeterminado en sentido positivo, es decir determinable.<sup>9</sup>

Luego de estas consideraciones se hace necesario retomar el problema que se dejó abierto en el apartado anterior. Si toda percepción es perspectiva ¿Cómo es posible que en la medida en que me desplazo lo que percibo siga siendo mismo? En torno al problema de la unidad de lo percibido, Merleau-Ponty retoma la noción de estructura de horizonte<sup>10</sup> como aquello que hace posible que lo inmediatamente percibido no desaparezca de nuestro campo visual sino que permanezca retenido, al tiempo que protienda la continuidad de la visión como cierta anticipación corporal, es decir, en virtud de una especie de inminencia. Así, las experiencias perceptivas y los comportamientos pueden resultar familiares. Hay una habitualidad que es expresión de una «síntesis pasiva» propia del cuerpo, que puede sedimentar experiencias pasadas en disponibilidades que hacen posible, sin determinarlas, las percepciones y los comportamientos actuales. En la obra de Merleau-Ponty, en la unidad del cuerpo hay una estructura de implicación en virtud de la que los aspectos visuales, táctiles y motores, no están simplemente coordinados sino que se envuelven mutuamente. Todos estos movimientos están a disposición a partir de su significación común, y esa significación común es posible porque el cuerpo es una especie de equivalente general. Así “No traduzco “al lenguaje de la vista” los “datos del tacto”, o inversamente –no reúno las partes de mi cuerpo una por una–; esta reunión está hecha en mí de una vez para todas: son mi propio cuerpo” (Merleau-Ponty, 1957: 163). El cuerpo propio tiene un modo de unidad que no es la de la subsunción bajo una ley, sino que “lo que reúne” es ya una totalidad, “un cierto estilo de los gestos de mi mano que implica un cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otra parte, a formar un cierto talante de mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1957: 163). Esto supone que el cuerpo se vuelve un nudo de significaciones vivas, donde esas equivalencias no son operaciones: “el brazo visto y el brazo tocado, (...) forman todos, en conjunto, un mismo gesto” (Merleau-Ponty, 1957: 165). Es entonces el cuerpo quien hace posible cierta continuidad de estilo en la percepción y la motricidad. Podemos decir que si para el analista social es posible cambiar de perspectiva, esa es una posibilidad del cuerpo-propio. Sin embargo, no percibimos al otro como a las cosas. Hay una experiencia del otro que es necesario

<sup>8</sup> La distinción entre «habla hablada» y «habla hablante» expresa una oscilación entre la sedimentación de los usos de las palabras, el tesoro de la lengua como depósito, que se vuelven disponibilidades (palabra hablada) que no determinan el hablar, sino que son el suelo sobre el que es posible decir algo nuevo (palabra hablante).

<sup>9</sup> Para Merleau-Ponty (1957) las cosas son moradas abiertas a la mirada. Esta idea retoma la propuesta de la *Gestalt* en torno a un campo perceptual desde el que es posible destacar las cosas sobre un fondo de acciones, pero esta vez como posibilidades del cuerpo. La diferencia es que esta actividad no es propia de la operación de una ley, sino que es el cuerpo quien la vuelve posible como un modo de institución originaria de sentido, propia de esa relación in-mediatamente o no mediada entre el cuerpo y el mundo.

<sup>10</sup>“(…) la casa misma no es la casa vista desde ninguna parte, sino la casa vista desde todas partes. El objeto consumado es translúcido, está penetrado por todos sus lados de una infinidad actual de miradas que se entrecortan en su profundidad y que nada dejan oculto (...) El objeto se ve, pues, desde todos los tiempos igual a como se ve desde todas partes y por el mismo medio, la estructura de horizonte. (Merleau-Ponty, 1957: 88).

considerar de manera particular y que hace que sean posibles las experiencias compartidas. Es preciso ver cómo los comportamientos son intersubjetivos y qué es lo que hace que pueda haber un mundo común humano. En ese horizonte aparece la pregunta de ¿Cómo es posible la relación con el otro? .

## La experiencia del otro en las obras de Wittgenstein y Merleau-Ponty

Según Jacorzynski (2011) la idea de una «actitud hacia el alma» parece hilvanar aquello que hace posible la relación con el otro como prójimo en el pensamiento de Wittgenstein. Las tematizaciones sobre el Otro están dispersas en varios textos, en diferentes momentos de la obra del filósofo y orientados a fines diversos. Pero en ellos habría dos figuras negativas. Primero, la de un *alter* definido en oposición a un *ego*. Se trata del otro formal, a quien no comprendo en tanto lo veo moverse pero sin poder imaginar cierto acuerdo de comportamiento, sin regularidades. Segundo, la figura del otro cultural, a quien tampoco comprendo, esta vez en tanto reconozco que hay “reglas” de una sociabilidad vivible, pero no están a la mano, que hay tradiciones, pero al analista le resultan extrañas y entonces no puede reencontrarlo. En ambas opciones el otro se vuelve un misterio (Jacorzynski, 2016). Pero habría otra alternativa, el acceso al otro como prójimo, que es posible en virtud de compartir con él una forma de vida común, que propiamente humana. Aquí se dice que “la actitud hacia él es una actitud hacia un alma” (Jacorzynski, 2011). Lo que está en juego en la posibilidad de ese encuentro es una disposición al otro, no un saber tético. Esa actitud hacia el alma fundaría la posibilidad de acceder a un nuevo aspecto de la experiencia de la alteridad, o a un cambio de perspectiva en la visión de mundo: comprendemos las palabras si percibimos sus fisonomías y actuamos hacia el alma si respondemos con una conducta humana frente a lo que percibimos como una conducta humana (Jacorzynski, 2011). Desde la perspectiva de Wittgenstein el cuerpo es la mejor figura [*bild*] del alma humana (Wittgenstein, 1992:76). La actitud hacia el alma es la actitud hacia un cuerpo “animado de afectos, intenciones y propósitos que excede por completo a un mero cuerpo como si de un objeto más en el mundo se tratara” (Arnao, 2013: 56). Desde el fondo de la interacción con otro se puede destacar su figura moral. Desde esta lectura, Wittgenstein habría señalado la profunda imbricación de posiciones aparentemente antinómicas como el conductismo y el materialismo, basados el desconocimiento de nuestra experiencia como seres humanos, y con ella del mutuo reconocimiento que permite constituirnos como sujetos que comparten un mundo. En la obra de Wittgenstein el otro en tanto humano no es una hipótesis a justificar (Arnao, 2013).

Para avanzar en el mismo sentido de esta reflexión, la perspectiva merleau-pontiana ofrece claves para acceder a ese encuentro con el otro desde las posibilidades del cuerpo-propio. En el fondo, el cuerpo es en la obra de Merleau-Ponty un equivalente general que es la condición de posibilidad para el encuentro con el otro y el mundo. Para Merleau-Ponty, encuentro al otro de manera directa en sus comportamientos. Hay una experiencia directa, antepredicativa, la captación inmediata del sentido global de sus gestos, que trasgrede la manera en que se piensa al *ego* como mera interioridad y como algo que sólo se daría a uno mismo. Si esto fuera así no podría posibilidad de acceder al otro, porque sólo tendría su representación como “otro yo mismo”. Merleau-Ponty crea una manera radicalmente distinta de acceder a este problema, donde interioridad y exterioridad se usurpan mutuamente. Merleau-Ponty dirá que encuentro al otro en sus conductas, directamente, porque en el gesto del otro hay una significación afectiva y gesticulante que, a su vez, se vuelve un motivo de actividad posible para el propio cuerpo. Ese sentido global, que el cuerpo capta de manera inmediata en el gesto del otro, puede ser reasumido o retomado como propio; puede ser un motivo de mis conductas en virtud de una «transgresión intencional» (Husserl) como aquello que permite una acción a dúo, una transferencia inmediata de mis intenciones en el cuerpo del otro y de las intenciones del otro en mi propio cuerpo (Merleau-Ponty, 1997). Así, su gesto despierta y convoca las posibilidades de mi propio cuerpo. Entonces esa disposición al otro es, antes que una comunicación entre dos conciencias, eminentemente intercorporal e intersubjetiva.

## Los límites del pensamiento heredado y la posibilidad de las ciencias sociales

Esta breve aproximación a las perspectivas de Wittgenstein y Merleau-Ponty, desde vagos parecidos, permite pensar que los dos filósofos habilitan un suelo de posibilidades para las ciencias sociales. Porque ambos desarrollan una reflexión que avanza más allá de los límites del pensamiento heredado, se obstinan en no plegarse dogmáticamente a preceptos instituidos y reanudan algunas figuras de lo pensable para hacer avanzar el pensamiento hacia nuevas direcciones.

En el descubrimiento de Wittgenstein de que la significación de una palabra es su uso y en la propuesta de Merleau-Ponty de que la palabra es gesto, aparecen esfuerzos por trabajar desde perspectivas que trastocan concepciones tradicionales del lenguaje. Así, ambos arman el suelo para describir la palabra y la lengua como experiencia propia de la existencia humana antes que como un sistema de signos. Esta experiencia que tenemos de la palabra es la condición que permite poder hablar del lenguaje en el terreno de la ciencia, donde de alguna manera se vuelve un enigma. En torno al problema de la percepción, es en el ámbito de la exploración de la experiencia percibida donde se delinean preguntas que llevan hacia la posibilidad de pensar las relaciones con el mundo y con el otro bajo claves que superen las miradas dicotómicas o las derivas solipcistas.

En las consideraciones de ambos filósofos sobre las posibilidades de las ciencias humanas, en sus observaciones sobre la antropología y en particular sobre la obra de James Frazer (1981), se puede encontrar una relación más explícita entre sus apuestas, cuestión que abre un diálogo fecundo y marca el horizonte de sus cruces.

Wittgenstein (1976) destina una obra completa a estas cuestiones. En *Observaciones a La Rama Dorada* emprende una elucidación filosófica que parte del asombro que le provoca la incapacidad de Frazer para comprender “una vida que no sea la de un inglés de su tiempo” (Wittgenstein; 1992: 57), poniendo en evidencia la tensión entre explicación y comprensión en el campo de las ciencias humanas. Para Frazer la evolución del desarrollo cultural y humano supone la superación de los estadios de la magia y la religión por la adquisición de la ciencia. En ese sentido la magia es una guía errónea de conducta, en todo caso una especie de ciencia falsa (Salazar, 1992). Pero Wittgenstein ve que los hechos y rituales mágicos son tan extraños como inquietantes. “Es una situación curiosa: por un lado, nos resulta difícil de comprender que se pueda quemar a un ser humano. Por otro, sentimos que lo han llevado a cabo humanos y que, por tanto, es una *posibilidad* humana” (Wittgenstein; 1992: 19). Es por eso que para el filósofo es preciso comprender esos hechos y no sepultarlos en explicaciones. Una actitud superadora requiere proceder a partir de *analogías*, es decir, avanzar en la comprensión a través de la semejanza: si la situación es paradójica –cercana y lejana al mismo tiempo–, se pueden encontrar analogías que, partiendo de nosotros mismos, puedan encontrar al otro para ampliar así la comprensión de lo humano como nuestro. “La explicación de Frazer, en suma, nos deja igual. Sólo la forma de aproximarnos al fenómeno nos pone en contacto con el misterio de nuestra existencia” (Salazar en Wittgenstein; 1992: 19).

Por su parte, en “De Mauss a Lévi-Strauss” publicado en *Signos* (1960), Merleau-Ponty sostiene que “cuando Frazer decía, del trabajo sobre el terreno, “Dios me libre”, no se privaba sólo de los hechos, sino de un modo de conocimiento” (Merleau-Ponty; 1964:146). Para el fenomenólogo francés la pregunta por cómo comprender al otro sin sacrificarlo a nuestra lógica, o sin sacrificar nuestra lógica a la suya, así como el enlace del análisis objetivo al vivido, son las cuestiones propias de la antropología y las ciencias del hombre (Merleau-Ponty; 1964). Esto se debe a que la experiencia, en antropología, procede a través de un “singular método: se trata de aprender a ver como extraño lo que es nuestro, y como nuestro lo que nos era extraño” (Merleau-Ponty; 1964:146).

Son precisamente estas reflexiones las que abren un horizonte de posibilidades para el quehacer de las ciencias sociales. Si el dualismo operó como principio organizador de la teoría social contemporánea, en el camino de su crítica polarizó el campo de la reflexión en una aporía difícil de superar. Las propuestas de los dos filósofos permiten repensar el trasfondo de las grandes tensiones que operan por debajo de las antinomias en el campo de las ciencias sociales, el debate del objetivismo y el subjetivismo en sociología o el de las perspectivas *etic/emic* en la antropología social. Tanto Wittgenstein como Merleau-Ponty habilitan un horizonte de reflexiones que no sólo permiten comprender mejor el modo en que la teoría social contemporánea organizó sus dualismos sino cómo en el intento por superarlos, los reedita. Y también dejan encontrar como fondo de esos problemas a las categorías filosóficas que, en tanto pares dicotómicos, ellos mismos intentaron disolver.

En ese sentido, ambos filósofos se vuelven el suelo desde el cual proyectar las posibilidades para el quehacer de las ciencias sociales; esos particulares juegos de lenguaje que pudieron presentarse como ciencias. Desde sus perspectivas pueden desplegarse como práctica-poiética, es decir, como actividad creadora. Porque allí la práctica y la reflexión corren parejas y se usurpan mutuamente, porque sus problemas teóricos aparecen como adheridos a las particularidades de cada sociedad a la que se aproxima y entonces sus tematizaciones se destacan desde el fondo de experiencias diversas. Quizás el ejercicio de las ciencias sociales puede asumir para sí el trabajo de la crítica precisamente por eso, porque está cerca de la vida de las personas. Su disposición hacia la construcción de una mirada descentrada de los saberes y la posibilidad de asumir que existen una gran variedad de posibilidades en el mundo humano es el suelo desde el que ese quehacer se hace posible. Es en esa experiencia, en una relación con el otro que aparece como tensión inquietante, cercana y lejana a la vez, donde pueden nacer las preguntas de las ciencias sociales.

## Bibliografía:

- ARNAO, MAGDALENA (2013) “Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 13, año 5, pp. 51-63, Argentina. ISSN: 1852-8759.
- BELVEDERE, MARIO (2012) *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*, Buenos Aires, Eudeba.
- BOURDIEU, PIERRE (2007) *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (1998) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- FERNÁNDEZ, JOSÉ RUIZ (2010) “La gramática como fenomenología. Consideraciones sobre el pensamiento de Wittgenstein”, en *Pensamiento*, Vol. 66, núm. 247, pp.169-179.
- (2008) “Evidencia, juegos de lenguaje y la posibilidad de la fenomenología”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 41, pp. 259-284.
- FRAZER, JAMES GEORGE (1981) *La rama dorada. Magia y Religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, AURORA (2009) *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*, Barcelona, Anthropos.
- MEJÍA MARGARETH y TORRES JEAN OREJARENA (2015) “Wittgenstein y la fenomenología: Observaciones sobre la esencia de la fenomenología como lenguaje primario y como gramática”, en *Graffyllia*, número 21.
- GUILLAUME, PAUL (1976) *Psicología de la Forma*. Buenos Aires, Psiqué.

- JACORZYNSKI, WITOLD (2011) “La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales”, en *Sociológica*, año 26, número 74.
- (2016) *La idea de la perspectiva en filosofía, antropología y literatura*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1957) *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003) *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (1964) “Sobre la fenomenología del lenguaje” y “De Mauss a Lévi-Strauss”, en *Signos*, Barcelona, Seix-Barral.
- (1971) “El fantasma de un lenguaje puro”, en *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus.
- (1997) “Las relaciones con el prójimo en el niño”, en *Parcours, 1935-1951*, (trad. Carlos Savransky), Paris, Verdier.
- SALAZAR, JAVIER (1992) “Introducción”, en *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos.
- SCHAFFHAUSER, PHILIPPE (2010) “La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión. Relaciones”, en *Estudios de historia y sociedad*, 31(121), pp. 257-269.
- TOMASINI BASSOLS, ALEJANDRO (2000) “La superioridad del método de los juegos de lenguaje y las formas de vida”, en *Wittgenstein en español III*, Coord. Tomasini Bassols A, México: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- WITTGENSTEIN LUDWIG (1986) “Prólogo”, en *Investigaciones filosóficas*, México, Altaya.
- (1992) *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos.