

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 51-63.

## Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo.

*Strangeness and split: Merleau Ponty, Wittgenstein and the constitutive dimension of the body.*

**Magdalena Arnao\***

Facultad de Psicología, UNC, Argentina.  
englance@yahoo.com.ar

### Resumen

Como efecto de la centralidad del problema mente-cuerpo en la historia del pensamiento occidental, el cuerpo ha ocupado un lugar de extrañeza como parte de lo que, recortado de lo distintivamente humano (la razón, el entendimiento, el alma, el cogito), nada tiene que ver con nuestra subjetividad. No obstante, no ha sido lo suficientemente advertido que el supuesto epistémico/ontológico de base de dicha dicotomía ha sido el de la escisión: esto es, el de vernos a nosotros mismos como escindidos del entorno (natural, social, histórico, cultural), del propio cuerpo y de los otros. La intención del presente artículo es mostrar el modo en que las filosofías de Ludwig Wittgenstein y Merleau Ponty lograron subvertir los efectos que dicho problema ocasionó sobre los modos de comprender nuestra subjetividad y entorno, volviendo a anclar la experiencia y acción humanas al mundo compartido, pre reflexivo, y al propio cuerpo.

**Palabras clave:** Cuerpo; formas de vida; percepción; Merleau Ponty; Wittgenstein.

### Abstract

As effect of the mind – body problem in the history of the western thought, the body has occupied a place of strangeness as part of what, cut away of the distinctively Human Being (the reason, the understanding, the soul, the cogito), nothing has to see with our subjectivity. Nevertheless, it has not been sufficiently recognized that the epistemic/ontological supposition of the above mentioned dichotomy has been that of the split: this is, of meeting us same as split of the environment (natural, social, historical, cultural), of the own body and of others. The aim of the present article is to show the way in which Ludwig Wittgenstein y Merleau Ponty's philosophies managed to subvert the effects that the above mentioned problem caused on the manners of understanding our subjectivity and environment, returning to anchor the experience and human action to a shared world, pre reflexively, and to the own body.

**Keywords:** Body; forms of life; perception; Merleau Ponty; Wittgenstein.

---

\* Dra. En Filosofía (UNC). Directora del grupo de Investigación Cuerpo y Subjetividad (Secyt-UNC). Programa de Estudios Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET-UNC)

## Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo.

*Si te ofendiere tu mano derecha, perdónala: eres tu cuerpo y eres tu alma y es arduo, o imposible, fijar la frontera que los divide.*

Jorge Luis Borges, *Fragmentos de un evangelio apócrifo*.

*Para el hombre no existen otros medios de experimentar el mundo sino ser atravesado y permanentemente cambiado por él. El mundo es la emanación de un cuerpo que lo penetra. Entre la sensación de las cosas y la sensación de sí mismo se instaura un vaivén. Antes del pensamiento, están los sentidos. Decir, con Descartes, "pienso, luego existo" significa omitir la inmersión sensorial del hombre en el seno del mundo. "Siento, luego existo" es otra manera de plantear que la condición humana no es por completo espiritual, sino ante todo corporal*

David Le Breton, *El sabor del mundo*.

### A modo de breve introducción

La moderna dicotomía cartesiana mente-cuerpo ha imperado durante largo tiempo en el pensamiento occidental de diversos modos, siendo esta misma efecto de la reificación de supuestos respecto de la ciencia y el saber tecnológico, basados en la separación del hombre con el entorno, de la colonización de la naturaleza y los hombres, y del supuesto dominio de la razón como esencia distintiva de lo humano. Pese a las constantes críticas de las que ha sido objeto, al menos desde principios de siglo XX y desde diferentes frentes, no ha sido lo suficientemente advertido que la posibilidad de su consolidación se debe a la actitud epistemológica básica de *separación*, de *escisión*. Esta actitud propia del pensamiento occidental se configuró de diversos modos y en diferentes es-

cenarios sociales e históricos, ubicándose a la base de la imagen de nosotros mismos, del conocimiento científico de la naturaleza y del hombre, repercutiendo en el surgimiento de las ciencias humanas, de tal modo que la misma se ha perpetuado aún en quienes han intentado superar el cartesianismo. Dicho de otro modo, pese a la multiplicidad de críticas de las que ha sido objeto el problema mente-cuerpo y sus dicotomías circundantes (sujeto-objeto, interno-externo, público-privado, razón-pasiones etc.), no ha sido advertido la radicalidad del supuesto en que se basa: el vernos a nosotros mismos como *escindidos del entorno* (natural, social, histórico, cultural), del *cuerpo*, de *otros*.

En esta actitud se evidencia no tanto la idea de que es la razón, el entendimiento o la conciencia el rasgo distintivo del hombre, sino el sostenido intento de separar al mismo del todo del que forma parte, como contracara indisociable de la dominación de lo diferente y abyecto, como contracara necesaria de lo otro a colonizar (la naturaleza, otras culturas, el vulgo).

Se evidencia además, que la *extrañeza del cuerpo*, entendida como la actitud de que éste nada tiene que ver con la *construcción de nuestra subjetividad* y con el modo de estar *situados en el mundo*, ha sido necesaria para que este modelo prevaleciera. En primer lugar propondremos una lectura del problema mente-cuerpo, y las dicotomías reinantes que del mismo se desprenden a partir de la modernidad (pero de larga tradición filosófica, canonizadas en ella), como producto de una actitud epistémico-ontológica de *escisión/separación/desunión* que funda y se funda en *la extrañeza del cuerpo*. En segundo lugar comenzaremos a transitar el modo en que las filosofías de Wittgenstein y Merleau Ponty se emparentan, pese a las lecturas estériles que tenderían a ubicarlos en tradiciones diferentes, advirtiendo de igual modo

la necesidad de restaurar esta imagen fragmentada de nosotros mismos.

De este modo la propuesta del presente trabajo es la de mostrar el modo en que las filosofías de Ludwig Wittgenstein y Merleau Ponty lograron subvertir los efectos que dicho problema ocasionó sobre los modos de comprender nuestra subjetividad y entorno, volviendo a anclar la experiencia y acción humanas al mundo compartido, pre reflexivo, y al propio cuerpo.

### **El problema mente-cuerpo o la extrañeza del cuerpo como modo de exclusión/colonización: la escisión como condición de posibilidad**

Hemos creído por mucho tiempo en una imagen de nosotros mismos que hunde sus pies en la tradición filosófica occidental, fundamentalmente en la tradición moderna, marcada por la *escisión*, por la *separación*. Como contracara de situar en el centro de la mirada alrededor de la razón, la ausencia del cuerpo, la separación de los otros, la des-raificación de un entorno, la separación del mundo, han sido la marca distintiva del pensamiento dominante, a la base y efecto de la larga historia de la colonización de la naturaleza y del hombre por el hombre.

Quizás una de las expresiones más acabadas de esta actitud sistemáticamente construida y atesorada por los dueños de la razón instituida-instituyente (para sacar provecho de la siempre sugerente expresión de Bourdieu<sup>1</sup>), sea la del ejercicio metodológico cartesiano que le permite arribar a su famoso “pienso, luego existo”: así Descartes, en las *Meditaciones Metafísicas*, nos pide que sigamos su argumento, en el cual admite como lógicamente posible concebir que las sensaciones que está teniendo no son reales, que sus sentidos lo engañan, que puede concebirse aun *sin cuerpo* pero no puede concebirse sin pensamiento, pues ya estaría pensando ergo, la única seguridad clara y evidente, es *la de ser* pensamiento:

Conocí que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma por la que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es. (Descartes 1985 [1641]:47)

Independencia absoluta del pensar, identificación de la identidad personal, del sí mismo, de la subjetividad, con el ejercicio de una alma racional que de nada más que de sí misma necesita, germen o efecto del individualismo moderno y la escisión con el entorno que tan beneficioso será para las estrategias de colonización propias del mundo occidental. Divide y reinará.

Dos son las consecuencias principales que se desprenden del problema mente-cuerpo:

En primer lugar el haber generado, a su vez, *escisiones* que, al ser naturalizadas, al volverse creencias encarnadas, costaron mucho trabajo poner en duda y quiebre. La *dicotomía* mente-cuerpo engendró líneas divisorias nítidas y tajantes; no sólo la de la propia *res pensante*, locus sustancial de la mente racional y de la identidad personal; por un lado, y el cuerpo, *res extensa*, máquina natural que nos equipara a las bestias, salvada solo por su conexión misteriosa y provisoria con el alma, propiamente humana y semejante a Dios. Universos mutuamente excluyentes, mundos escindidos, esferas antagónicas de la realidad, sino de las dicotomías asociadas a la misma como las de sujeto-objeto, interno-externo, público-privado, individuo-sociedad.

En segundo lugar que dicho problema excluyó al cuerpo de cualquier participación posible para pensar lo que es ser un ser humano. Al pertenecer al reino de lo natural, de lo que es extenso y está sujeto a las leyes deterministas del universo natural, el cuerpo nos emparenta con lo animal, con lo irracional, con lo que está sujeto a la necesidad y no a la libertad, exclusividad del entendimiento humano.

Esta *extrañeza del cuerpo* es gestora de la *exclusión*: en efecto, la preocupación por la identidad (pensada en términos de unidad del yo, identidad personal, actividad del entendimiento, la búsqueda de rasgos distintivos/esenciales del ser humano, etc) es a la vez la preocupación, aun mayor, por la *diferencia*, donde la lista es extensa. La marca hecha cuerpo: el color de la piel, la deformidad, el abuso de las pasiones y la lujuria, la sexualidad, la exposición de la intimidad, la preponderancia de la *carne*.

De este modo el cuerpo y las emociones, ausentes de la reflexión filosófica<sup>1</sup>, no han tenido nin-

<sup>1</sup> Es necesario señalar, al respecto, que esta imagen según la cual el cuerpo no ha tenido ninguna voz que lo nombre es, también, discutible. En efecto, si bien la tradición hegemónica, imperante, ha impuesto una cosmovisión según la cual el cuerpo ha estado

guna relevancia para pensar la subjetividad, siendo por tanto entendida como un pensar el sujeto sin mundo, sin otros, sin cuerpo, sin emociones, sin relación. Sin embargo, esta ausencia es ficticia: la extrañeza no es otra cosa que *abandono sistemático* de la carne. Muchas irrupciones son las que tuvieron que darse para que empiecen a caer estos titanes del pensamiento occidental, extendido a costa de *escisión* y *silenciamiento*: silencio, acallamiento, mordaza del cuerpo, de la naturaleza, de la relación dinámica con el entorno, de la cosmovisión íntegra y holista de otras culturas y otros modos de concebir/ser/formar-parte-del mundo circundante. Son las filosofías de Ludwig Wittgenstein, por un lado, y Martin Heidegger<sup>2</sup>, por otro, dos de los momentos de ruptura profunda con

---

absolutamente ausente de la reflexión filosófica hasta entrado el siglo XX, esto no es del todo acertado, puesto que algunos filósofos como Valery, Spinoza, Nietzsche y Schopenhauer, y varios padres de la teoría social han dado un lugar relevante al cuerpo y las emociones en sus sistemas de pensamiento. No es, quizás, la ausencia del cuerpo, lo que tengamos que pensar para comprender las transformaciones, emergencias, resurgimientos y surgimientos de la/s historia/s del pensamiento, sino el silenciamiento de quienes han dado una versión diferente de nosotros mismos reparando en el ser cuerpo-emoción-encarnación. Para una aproximación a este tema ver Scribano A. (2013).

<sup>2</sup> Como sabemos, la obra de Heidegger es extensa y el impacto que la misma ha tenido en la historia de las rupturas y quiebres que la filosofía vivió en el interior de sí misma a mediados de SXX es vasta; recordemos no obstante que lo que comúnmente se conoce como la segunda etapa del pensamiento heideggeriano, donde se preocupa en la relación entre el “ser” y la historia de occidente; influido profundamente por la fenomenología de Husserl (de quien fuera ayudante) y discípulo de uno de los padres de la hermenéutica (Rickert), Heidegger fue uno de los impulsores de una mirada de nosotros mismos anclada, enraizada, en directo rechazo con la filosofía anterior, en particular la filosofía clásica y la filosofía moderna cartesiana, siendo central el rechazo a la cosificación de los sujetos como de la existencia misma. Dada la influencia de sus maestros Husserl y Rickert, Heidegger concibe que el mundo no es primariamente el mundo de las ciencias, sino el mundo cotidiano, el “mundo-de-la-vida” (Husserl), y no nos es puesto al descubierto por el conocimiento científico, por el mundo objetivo como dirá Merleau Ponty. Los entes mundanos no son primariamente objetos de conocimiento teórico, sino herramientas que “están a mano” (“*zuhause*”), como, por ejemplo, un martillo, para ser usadas más bien que estudiadas y observadas. El conocimiento teórico, como es el caso cuando yo observo desinteresadamente un martillo (o un escarabajo), es un fenómeno secundario, que ocurre especialmente cuando una herramienta falla y deja de servir, como, por ejemplo, cuando se rompe el martillo. El señalamiento del modo en que los objetos son usados por nosotros y así se convierten en herramientas, tiene un sentido para nuestro modo de existencia humano, recuerda inevitablemente a la estrategia wittgensteniana. Las herramientas no son independientes entre sí, sino que pertenecen a un “contexto de significación”, en el cual, utensilios tales como martillos, clavos y el banco de taller “remiten” los unos a los otros y, en última instancia al “*Dasein*” y sus propósitos.

esta concepción, fundamentalmente a través de las concepciones de lenguaje, de conocimiento y de agente que las mismas suponen. Como bien señala Taylor (1997), ellos vinieron a mostrarnos como seres *encarnados en un contexto*, ya sea como usuarios de un lenguaje que se encuentra inserto en una *forma de vida*, que refleja una *imagen de mundo* y cuya comprensión remite indefectiblemente a los contextos de uso, que no son otra cosa que los contextos de acción compartida por usuarios del mismo lenguaje (Wittgenstein)<sup>3</sup>, o como ser-en-el-mundo, históricamente situado, encarnado y dialécticamente constituido en la dupla no-dicotómica en-sí/para-sí (Heidegger). Estas filosofías vienen a cuestionar los supuestos más arraigados de la tradición, en tanto cuestionan el terreno más “sólido” de las intuiciones que el pensamiento occidental había “*naturalizado*”. La universalidad del sujeto trascendental es puesta en duda mirando las *prácticas concretas de sujetos con carne en contextos de acción e interacción*, en contextos históricamente determinados. En este sentido instauran la idea de un agente *situado* que necesita ser pensado no ya desde el lugar reductivo de la experiencia privada<sup>4</sup> ni a-histórica.

Sin embargo es la fenomenología de Merleau Ponty quien se ocupa específicamente de ubicar al *cuerpo* como punto de partida central de la comprensión de la experiencia humana y, por tanto, de la relación hombre-mundo<sup>5</sup>.

Wittgenstein no se desveló nunca por una teoría del cuerpo, como nunca se desveló por construir sistemas que buscaran describir/explicar el trasfondo del lenguaje y las prácticas, objeto de sus reflexiones y que, sin embargo, señaló cada vez con mayor insistencia como fundamento de las mismas. El mundo, la experiencia, la acción, fueron el horizonte al que se refirió constantemente dejando abierta la tarea de

---

Sobre la central noción de *Dasein* dirá: “En la comprensión del mundo va enterañada siempre la comprensión del estar-en y, recíprocamente, la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre una comprensión del mundo” Falta número de página.

<sup>3</sup> La noción de juego de lenguaje wittgensteniana implicó el fin del reinado de la idea de que el significado es unívoco, independientemente de los contextos que lo determinan y las prácticas con las que está entrelazado.

<sup>4</sup> Contra lo cual Wittgenstein esgrime el famoso argumento del lenguaje privado.

<sup>5</sup> Esta ausencia del cuerpo en la filosofía tradicional ha sido tempranamente cuestionada por algunos pensadores como Nietzsche, Maine de Biran o Schopenhauer y según la lectura de Taylor, también en Heidegger. No obstante, es en la fenomenología, y más específicamente en Merleau Ponty, donde el cuerpo tiene un lugar no sólo destacado sino originario.

edificar un abordaje de los mismos. No por inefables (como sí parecía sugerir su casi místico llamado al silencio o a tirar la escalera en el aun representacionista/pictórico *Tractatus*), sino porque su tarea se asemeja a lo que luego se autodenominará deconstrucción o, dicho de otro modo, a mostrar las malas preguntas, la trampa atrapa moscas, las quimeras filosóficas hecha supuestos inadvertidos entre las cuales la relevancia y centralidad del problema mente-cuerpo ocupa un lugar central.

En este sentido, junto a Merleau Ponty, se hermanan en mostrar no sólo los pies de barro de dicha imagen de nosotros mismos, sino su absoluta injustificación y las lamentables consecuencias de vernos escindidos. Ambos se emparentan en el esfuerzo de integrarnos-reintegrarnos/anclarnos-re-anclarnos/re-armarnos uniendo lo que nunca debería haber sido separado. De este modo, tanto las filosofías de Wittgenstein y Merleau Ponty pueden ser vistas como *filosofía de la relación*, en tanto adoptan la posición ontológica y epistemológica de subrayar la artificialidad de la escisión del ser humano de su cuerpo, su entorno y los otros, el primero cuestionando de modo ácido e incisivo los supuestos de base de la tradición filosófica y, fundamentalmente, de la racionalidad moderna; el segundo, recuperando la experiencia pre-objetiva del ser-en-el-mundo que implica siempre al propio cuerpo.

Dos cosas son imprescindibles de señalar acá:

1- que podemos concebir como un sólo trabajo de continuidad y complemento las filosofías de Merleau Ponty y Wittgenstein, cuyo nudo de amarre lo constituye el cuerpo y la señalada actitud holístico-relacional.

2- que la diferencia entre las tradiciones de pertenencia (esto es, la supuesta pertenencia de Wittgenstein al linaje de la filosofía analítica y de Merleau Ponty a la llamada tradición continental) es, en el menor de los casos, *ilusorio* y, en la mejor de las lecturas, producto de la misma tendencia separatista y dicotómica que juzga según sesgos de infértiles ámbitos clasificatorios.

### Wittgenstein: cuerpos, cosas y seres humanos

Una de las preocupaciones más significativas de la filosofía wittgensteniana ha sido la de anclar la visión de nosotros mismos en los contextos que nos conforman, mostrando para ello las desafortunadas

imágenes que de nosotros mismos (del lenguaje, el conocimiento, la mente, etc.) ha forjado la tradición filosófica, mediante la identificación de lo que ha considerado grandes problemas filosóficos (la justificación de nuestro conocimiento de la realidad, cómo el lenguaje nombra la misma, cómo la mente se relaciona con el cuerpo, etc), de la mano de la actitud *a priori* de considerar que la comprensión de dichas experiencias deben ser, para ser comprendidas en su universalidad, desenraizadas/descontextualizadas, a fin de que el conocimiento pueda quedarse con los fenómenos puros, de librarnos de las contingencias y particularidades que no dejan ver lo universal, lo que subyace, la naturaleza última, etc.

Wittgenstein ha contribuido a que devolvamos la mirada a nuestras propias *formas de vida humanas*: contingentes, comunales, compartidas, encarnadas, basadas en la acción conjunta y el mutuo reconocimiento, *desde las cuales surge* el modo de comprendernos e interpretarnos (en este sentido surgiendo de las prácticas) y enraizadas en una *imagen de mundo* (Weltbild).

En este contexto cobra dimensión la crítica al rebuscado modo en que se ha abordado la justificación de nuestras creencias más básicas, al modo en que el justificacionismo cae en el absurdo de sostener cosas como dudar de la existencia de la realidad o de los otros (los llamados problemas escépticos del mundo exterior y el problemas de las otras mentes). Wittgenstein va a denunciar por primera vez que la filosofía ha permitido imágenes absurdas, estériles y constrictivas de las diversas esferas que llamamos realidad, olvidando su carácter de constructo, y dando lugar a pseudo problemas con nefastas consecuencias epistemológicas y éticas.

Uno de los ejemplos más claros a donde quiere arribar Wittgenstein se representa fielmente en su discusión con el modo en que Moore “justifica” las creencias que conforman lo que llamamos *sentido común*, particularmente aquella que parece excluir la prueba cartesiana como fundamento de toda certeza: que *tenemos* un cuerpo. Lo que desconcierta a Wittgenstein sobre este juego de dar razones (justificaciones) para sustentar el terreno de nuestras certezas prácticas, es que da lugar a cuestiones que carecen de asidero opacando el sentido que tienen en el curso de nuestras vidas diarias, de nuestras formas de vida. De este modo Wittgenstein cuestiona que podamos afirmar cosas como que *tenemos un cuerpo*: aunque intuitivo, parece *permitir* la idea de que hablamos de nuestros cuerpos como si fueran *cosas*.

Wittgenstein va a exhibir el absurdo que ha naturalizado el problema mente/cuerpo *desplazándose* del modelo justificacionista, mostrando que el tipo de juego de lenguaje que ha solidificado la tradición moderna, responde a una imagen *a priori* de nosotros mismos que *no sólo* no da cuenta de *qué es ser un ser humano*, cuestión que no es, no puede ser pensada con independencia de los modos en que nos tratamos mutuamente en contextos de *carne y hueso*, como tales, sino que se sustenta en una concepción del conocimiento profundamente cuestionable, según la cual la máxima metodológica primera es despojar del contexto, despejar lo contingente, desenraizar de la particularidad de los entornos y, entre ellos y principalmente, del cuerpo, las emociones, la carne.

A Wittgenstein le interesa arribar al hecho fundamental de que las convicciones que conforman el terreno de nuestras prácticas lingüísticas y no lingüísticas, sobre esas *certezas* básicas, primitivas, se funda en nuestro modo de comprendernos a nosotros mismos, interpretar/interactuar con otros en un mundo

(...) y que por eso esas certezas deciden sobre nuestras maneras de hablar. Los juegos de lenguaje tienen contexto, pero también un trasfondo sostenido por esas certezas básicas que compartimos (...) este trasfondo de sentido hace absurdo hablar de las manos o el cuerpo como de cosas. El cuerpo humano no es un mero objeto físico. (Carrillo, 2008: 548)

Pero la fértil actitud wittgensteiniana de diferenciar el cuerpo de un mero objeto excluido de la reflexión acerca de nosotros no implica, como en ocasiones ha sido interpretado, caer en la tentación de que, eliminando la dupla mente/cuerpo, se puede identificar cuerpo y subjetividad en un camino que lleva a la explicación materialista de la subjetividad entendida como reducción de lo mental a lo físico. Dos son los puntos a señalar al respecto:

-Por un lado, que *insistir* en dicha identificación (mente/materia/cerebro, que es actualmente la identificación más en boga en el mundo anglosajón (ver Dennett (1998) Churchland (1992)) es producto de continuar anclado en las dicotomías que el mismo cartesianismo postula; en efecto, la lectura según la cual una superación del dualismo lleva consigo un rechazo a hablar de lo mental (estados mentales subjetivos, estados intencionales, creencias, emociones, deseos, etc.) y una plena identificación con el cuerpo que así entendido implica su descripción en términos naturalistas, se sus-

tenta en la idea de que el cuerpo es una *cosa*, a saber, una *maquina* de algún tipo, y que dada la reducción de lo mental a lo físico, se cosifica no solo la subjetividad sino el cuerpo. Merleau Ponty hablará de cuerpo propio, para decir que éste es ya un cuerpo intencional, de cuerpo-conciencia, un cuerpo-subjetividad.

-Otra posibilidad es considerar que cuando Moore dice 'tengo un cuerpo' y la reacción primera de Wittgenstein es preguntarle "¿y quién habla por esa boca?!" (SC, §244) hay un compromiso implícito con la idea de que uno *también* tiene un alma. Este problema se zanja si podemos comprender que hablar de cuerpo aquí implica ya hablar de un "alma" humana, en tanto nuestros modos de referir a un "alma", a nuestra vida "privada", nuestro mundo "anímico" etc., son los modos que tenemos de referir al constitutivo y primitivo hecho de que "(...) el alma aparece en el modo en que vivimos nuestras vidas, que son vidas humanas y, por eso, el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana" (Carrillo, 2008: 550). Porque nunca veo al otro como un cuerpo (Wittgenstein insistía en esto cuando hablaba de la noción de *ser humano*) sino que mi actitud es hacia un cuerpo-subjetividad en tanto 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. Es en mi interacción con otro encarnado, con quien interactúo mediante gestos, risas, miradas, posturas físicas y distancias, que se me presenta para mí su figura moral. Cada uno de sus gestos típicos, de su acento, del tono de su voz, de su modo de expresarte, están anclados y forman parte de su identidad moral.

Wittgenstein señaló con insistencia la profunda contradicción que posiciones como el conductismo y el materialismo cometían al ver en el otro, de modo aislado, conductas o movimientos corporales, en tanto lo que parece un rechazo del dualismo mente-cuerpo es una reificación del problema como tal, actitud que parte del reconocimiento de que dicho problema merece ser planteado y resuelto. Lo que es contradictorio es que ambas posiciones parten de la aceptación de un problema que no es tal, basado en la absoluta ceguera de nuestra experiencia como seres humanos, del mutuo reconocimiento que nos constituye como sujetos que comparten un mundo. El otro en tanto humano no es una hipótesis que tengo que justificar o que aprendo a identificar quizás por analogía. Esto quiere decir que

(...) reconozco su humanidad en los diferentes modos en que nos relacionamos, por las cosas que comparti-

mos y no podría decir que su conducta es un agregado de movimientos físicos, porque es un absurdo decir que una cosa es una acción humana y otra el movimiento corporal que realiza esa acción. El cuerpo humano es la mente en acción de la misma manera que el lenguaje es el pensamiento en acción, y las dicotomías de mente y cuerpo, palabra y pensamiento, lo interior y lo exterior son sólo maneras de evadir la comprensión del ser humano. (Carrillo, 2008: 550)

Como acabamos de afirmar, ambas posibilidades son consecuencia de una actitud común: la de aceptar el problema mente-cuerpo como uno de los verdaderos problemas de la filosofía, uno de los más acuciantes de solucionar, bien buscando su sustento, bien eliminándolo en favor de algún materialismo compatible con la imagen naturalista de la realidad, esto es, una imagen científicamente bien formada del mundo. Por el contrario, ambas actitudes caen en absurdos. Lo que debemos recordar una y otra vez que absurdo aquí no remite a un *status quo*, a una verdad *de facto*, sino más bien al giro epistémico/metodológico que posibilita Wittgenstein, de adoptar en primera medida la mirada *comprensiva* (en sentido hermenéutico, podríamos decir) hacia el hombre común y su entorno, a sus modos de hacer, de interactuar, de comprenderse a sí mismos y mutuamente.

Los modos de hablar, entonces, no son sólo un problema de lenguaje: son acerca de cómo nos constituimos. *Qué es ser un ser humano* no es nada que se puede decidir previo a las prácticas *en y por medio de las cuáles* nos vemos, tratamos y construimos como seres humanos. Prácticas siempre revisables, siempre cuestionables, siempre ancladas a modos de actuar en conjunto. Y es en virtud de esto que el problema mente cuerpo *carece* de asidero como tal, es un *pseudo problema*, sólo reconocido como dilema de valor para el desvelo del filósofo, al cual habrá que enseñarle a salir de la trampa cazamoscas (IF, §309, la trampa del científico, del análisis teórico y conceptual alejado y aislado de las prácticas concretas, que escinde, recorta el objeto de estudio y, de ese modo, lo desconoce).

Es cierto, lo hemos señalado anteriormente, Wittgenstein no lleva más allá su ácido cuestionamiento a los supuestos que sustentan el *background* filosófico que nos había sostenido durante tanto tiempo, pero varias cosas deben ser dichas al respecto:

1-En primer lugar que, pese a que el pensamiento wittgensteiniano ha influido en una vasta di-

versidad de contextos, el *lugar epistémico que cobra el cuerpo* a partir de las mismas ha sido pocas veces vislumbrado.

2-Que el trabajo de iluminar los pies de barro de nuestras certezas, cuestionamientos y problemas filosóficos más arraigados, tanto como el modo en que invisibilizan las prácticas, los cuerpos y nuestros constitutivos modos de ser con otros, han sido indispensables para que puedan subvertirse los mismos y dar lugar a reconfigurar el mapa epistemológico donde el cuerpo adquiere un lugar *sui generis*.

3-Por último, que este ejercicio de permanente advertencia epistemológica se vuelve imperativa ante la insistencia de los modos de situar la subjetividad, y de su mano al cuerpo y las emociones, en contextos de pensamiento que rigidizan nuestras concepciones al respecto, recortando sus entornos, cosificando nuestros modos de comprender la experiencia.

Este último punto nos remite al modo en que más se ha raificado la representación del cuerpo (y que sigue operando en muchos contextos actualmente en boga): la idea cartesiana según la cual el cuerpo humano es una máquina, pieza de mecánica; en tanto tal, pertenece al ámbito de la res extensa, de lo que está sujeto a las leyes de la naturaleza, *es un objeto natural* que, como tal, debe ser abordado con las mismas estrategias propias de las ciencias. Recordemos que el contexto de surgimiento de las ciencias naturales modernas en occidente, se nutrió de las primeras disecciones del cuerpo humano, acorde con la concepción de descifrar lo oculto de la naturaleza, lo que es invisible a los ojos pero no infranqueable.

Es por esto que Wittgenstein, al dirigir nuestra mirada hacia los contextos de acción e interacción de las formas de vida compartidas, como actitud metodológica de observar/comprender/interpretar (como observa Wittgenstein sobre el carácter compartido, comunal, que sustenta las razones en las cuales asentamos muestras prácticas compartidas “vive un tiempo con nosotros y entenderás” OFP II, § 630) va a instaurar un giro sustancial según el cual hablar del cuerpo es hablar de una experiencia. En el caso de Wittgenstein esta experiencia implica un trasfondo de sentido (la certeza, el sentido común) que nos remite para su comprensión al *lenguaje* y las *prácticas* propias de una experiencia determinada. En el caso de Merleau Ponty, este trasfondo de sentido lo busca en el modo en que opera nuestra *corporalidad*.

Al pararse en el rechazo del problema mente/cuerpo, al rechazar el modo de hablar de nosotros

mismos que desconoce nuestras prácticas cotidianas enraizadas y encarnadas, Merleau Ponty y Wittgenstein rechazan cualquier tratamiento del cuerpo que no implique un abordaje que rescate como primordial la experiencia de un agente que *ya es ese cuerpo*. Visibilizan el cuerpo como cuerpo/subjetividad, cuerpo/intencional, cuerpo/vivencia, cuerpo/experiencia del cuerpo. Wittgenstein lo sugiere tímida pero contundentemente cuando insiste en el absurdo de dudar de que el otro “tenga un alma”, de ver en el otro sólo sus actitudes corporales e inferir su subjetividad o bien negar la relevancia explicativa de la misma, como rápidamente es consecuencia de la crítica al cartesianismo en manos del conductismo.

Cuando Wittgenstein insiste en afirmar que “el cuerpo humano es el mejor reflejo del alma humana” (IF, § 417), está situando la imposibilidad de separar lo que no puede dividirse, la imposibilidad de cosificar al cuerpo, la imposibilidad de eliminar las emociones, creencias, experiencias y sentimientos del cuerpo (el “alma” humana) sin que esto signifique pensar en una individualidad epistémicamente anterior a estar situado en un mundo compartido: uno de los mayores esfuerzos de Wittgenstein, al respecto, ha sido el de despojarnos de la idea de un sujeto solipsista del que depende la existencia misma de la realidad y los otros, escindido y solitario, a través del *argumento del lenguaje privado*. De este modo, el absurdo señalado contra los modos de hablar de nosotros mismos respecto de cosas como que “tenemos un cuerpo”, de ver al cuerpo como una máquina o de excluir de la comprensión de la subjetividad al propio cuerpo, es parte del esfuerzo de Wittgenstein por superar los daños del dualismo sin aceptar la igual infertilidad de las posiciones que deciden renunciar de un modo u otro a hablar de la subjetividad a favor de una lectura reduccionista de las emociones y experiencias como productos corporales donde el cuerpo es visto desde una perspectiva naturalista como organismo.

Tanto Merleau Ponty como Wittgenstein verán necesario advertir una y otra vez que el rechazo al dualismo implica siempre el rechazo al naturalismo cientificista que cosifica al cuerpo. En este sentido señalábamos cómo Merleau Ponty “continúa”, de algún modo, el camino inaugurado por Wittgenstein, ubicando de lleno su mirada en la concepción de la experiencia fenomenológica del cuerpo, centrándose en lo que llamará *cuerpo vivido* o *cuerpo propio*, como un modo de restaurar el mundo pre-objetivo y de mostrar la infecundidad de las formas de concebir el

conocimiento de nosotros mismos propio de la ciencia moderna.

### **Merleau Ponty: la co-implicación cuerpo, experiencia, mundo**

*El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto*

Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*.

Inserto en el proyecto fenomenológico, Merleau Ponty busca redescubrir el mundo que la filosofía y la ciencia modernas, han “perdido” en pos de su ansia de dominación y categorización; es por esto que una de sus mayores preocupaciones gira en torno a la *percepción* como aquella experiencia donde sujeto y objeto se implican mutuamente en un mismo horizonte de sentido, del mismo modo que las cosas remiten entre sí al resto del que forman parte; así dirá Merleau Ponty: “mirar el objeto es fundirse en el mismo” y a la vez “(...) el horizonte interior de un objeto no puede devenir objeto sin que los objetos circundantes devengan horizonte” (Merleau Ponty 1975:88). Tres aspectos indisociables surgen a partir de este modo de concebir la percepción, no ya como acto pasivo de los sentidos, como registro representacional de la realidad “externa” al sujeto percipiente o, por el contrario, como ilusión de un sujeto que es a la vez receptor e inventor de la dudosa realidad:

1- Que supone ya la unidad indisociable sujeto-objeto

2-Que implica la noción de cuerpo, que rescata esta experiencia de comunión con el mundo

3- Que implica la noción de ser-en-el-mundo, de tal modo que la percepción misma indica siempre un acto de comunión, de una ontología del *habitar* (que implica por tanto estar en relación íntima con, ser parte de, ser indisociable de), de un *ser carne*.

Así dirá en la *Fenomenología de la Percepción*:

En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos el objeto y nos confundimos con este

cuerpo que sabe del mundo más que nosotros (...) vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no los pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia. (Merleau Ponty, 1975: 253).

Pero el interés por la percepción dista de ser un interés afín a la teoría del conocimiento donde se inscribió por tradición, como la preocupación por el modo en que el sujeto (de un lado) puede captar el objeto (fuera de él, lejano, diferente); por el contrario “la percepción no es una ciencia del mundo (...) sino el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau Ponty, 1975:10).

La fenomenología de Merleau Ponty ubica en el lugar de privilegio al cuerpo por ser este el lugar desde el cual se da el *encuentro* con el mundo, en tanto:

(...) lo esencial consiste en reunir al sujeto y al objeto a través del cuerpo en un acto de percepción, pues todo comportamiento humano esta de algún modo comprometido desde dentro (...) la percepción ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento de Merleau Ponty, pues constituye el punto axial de nuestras múltiples referencias a la realidad (en el exterior) y a partir de ella, al interior de nuestro ser (...) con la percepción fundimos estos términos [sujeto/objeto] en una experiencia que encarna toda vinculación con el mundo, al que nuestro cuerpo pertenece, naturalmente (...) Merleau Ponty ha intentado apartarse de este modo tradicional de plantear el problema. Él se sitúa en el horizonte de un lenguaje comprometido con una nueva ontología, por así decirlo, del sujeto encarnado. En ella [la percepción] el sujeto se sitúa en un cuerpo, con lo que resulta imposible negar la intervención del mundo como lugar de toda percepción, dado que en el acto nos planta en su medio. Ser cuerpo es ser-del-mundo” (González y Jiménez Tavira 2011: 117)

Merleau Ponty se va a esforzar a lo largo de su obra, pese a los ajustes que en diferentes aspectos marcan cambios en la misma, por describir la dimensión pre-objetiva donde cuerpo y mundo comunican a través de la carne:

Recíprocamente, si toca y ve [el cuerpo] no es porque tiene delante los seres vivos como objetos: están a su alrededor, llegan hasta invadir su recinto, están en él, tapizan sus miradas y sus manos por dentro y por fuera. Si los toca u los ve, es únicamente porque, siendo de su

misma familia, visible y tangible como ellos, se vale de su ser como de un medio para participar del de ellos, porque cada uno es arquetipo para el otro y porque el cuerpo pertenece al orden de las cosas así como el mundo es carne universal. (Merleau Ponty 1975: 172)

En un primer momento (hasta *El ojo y el espíritu*), Merleau Ponty centra en la noción de cuerpo el descubrimiento de la *encarnación constitutiva del sujeto*, buscando disolver la tensión dicotómica de conceptos que han sido fundamentales en la historia de la filosofía. En un segundo momento, es a través de la noción de *carne*, que busca superar algunos resabios de la relación conciencia-objeto que aun permanencia sin solución en la *Fenomenología de la Percepción*, implicando una redefinición del cuerpo donde cuerpo, carne y mundo estarán implicados ontológicamente.

Encarnación constitutiva del sujeto en tanto el cuerpo es, primera y fundamentalmente, *cuerpo vivido*, esto es, remite siempre a la *experiencia del propio cuerpo*, a una vivencia corporal situada en-el-mundo; en este sentido Merleau Ponty va a centrar su atención en el *cuerpo fenoménico*, entendido no solo como un lugar epistemológico sino, y primordialmente ontológico y existencial, en tanto recupera la continuidad, la no separación del sujeto-cuerpo y, a través de él, con el mundo y los otros, en una relación que no es meramente de contigüidad o yuxtaposición, por el contrario, en una continuidad, en una comunión que hace indisoluble sujeto y objeto, percceptor y percibido, así dirá que “nuestro cuerpo no es un objeto para un “yo pienso”: es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio” (Merleau Ponty, 1975: 170)

En la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau Ponty diferencia entre cuerpo objetivo, que conserva para sí el carácter de ser “cosa” en tanto susceptible de ser objeto de la ciencia, y el “cuerpo fenoménico”, o propio cuerpo, que a diferencia de los objetos físicos, percibo constantemente en tanto soy ese cuerpo que vive, comprometido siempre en una experiencia corporal, perceptiva, motriz y afectiva con el mundo y otros cuerpos.

Es este cuerpo fenomenal, este cuerpo en cuanto percibido como propio, el centro de la reflexión fenomenológica dado que es en sí una superación de la actitud intelectualista que situaba el cogito y la conciencia como nociones que configuraban la percepción como un acto ya escindido del mundo. Por el contrario, Merleau Ponty va a

mostrar que la experiencia perceptual implica un habitar *irreflexivo, pre-objetivo*, cuya experiencia está siempre situada desde el propio cuerpo, "(...) en la que la presa nunca es total y mi ser no se reduce a aquello que se me aparece: lo vivido es siempre ambivalente y la percepción ofrece desde ella misma su propia verdad (Espinal Pérez 2011: 192).

De este modo hablar de cuerpo, comprender el sentido de una filosofía del cuerpo en Merleau Ponty, implica considerar los problemas de la percepción, el objeto y el cuerpo. A su vez, que actuar en el mundo involucra siempre un acto perceptivo dado que todo comportamiento remite a de un *sujeto viviente* y este ser viviente es un ser corpóreo en *comunidad* con el mundo. Decir que habitamos corporal- mente el mundo es decir que estamos situados en un cuerpo y desde él trazamos lazos intencionales no como un lugar "fuera" de mí, plagado de "objetos" con independencia de mi aprehensión sino que, por el contrario, éste está ya constituido por mi experiencia.

Surge entonces la dimensión pre-objetiva, irreflexiva, previa al pensamiento, experiencia primera que se consume a través del cuerpo en tanto vehículo, como contracara y condición de posibilidad de la dimensión objetiva. El contraste con el sujeto cartesiano se vuelve absoluto: el cuerpo fenomenológico supera la dicotomía mente/cuerpo, en tanto este no puede ser pensado en términos de *sustancia extensa*, por no ser un mero objeto en el espacio y el tiempo, ni a un puro acto de conciencia sin aquí y ahora, sin mundo, pues es un modo de existencia, de ser-en-el-mundo. El cuerpo propio "(...) tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una <función simbólica> u objetivante" (Citro, 2009: 47). Como consecuencia, al igual que en Wittgenstein, el "sujeto" pasa a ser inseparable del mundo, está enraizado con y en él, siempre es un ser-en-el-mundo. Es, también en íntima sintonía con Wittgenstein, un "sujeto" encarnado, que es primeramente acción antes que *cogito*, si bien para Merleau Ponty serán el análisis de la motricidad, del esquema corporal y de las dimensiones relativas al espacio y al tiempo las que tendrán un lugar destacado a la hora de comprender de qué modo el sujeto es un sujeto que *hace* antes que un sujeto que *piensa*. Así señala:

Es el cuerpo el que "comprende" en la adquisición de la habitud. Esta fórmula podrá parecer absurda si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno de la habitud nos invita a manipular de nuevo nuestra

noción de "comprender" y nuestra noción de cuerpo. Comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la afectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo. (Merleau Ponty 1975:162)

La preocupación por la dimensión pre-objetiva del ser, lejos de sumirse en la tradición ontológica que piensa dicha categoría en soledad, implica el esfuerzo de Merleau Ponty por otorgarnos una mirada que supere las escisiones de las que hemos sido víctimas en nuestra tradición de pensamiento, recordando nuestra propia experiencia, atravesada siempre por el lugar que habitamos desde el ser cuerpo con el mundo, el de la vivencia del propio cuerpo. No es sólo una preocupación ontológica, sino que se esfuerza por mostrarnos cómo recuperar esta experiencia pre-objetiva, en rescatar la experiencia primordial y permanente en la cual cuerpo y mundo se comunican a través de la carne.

Por otro lado, no sólo cuerpo y mundo permanecen entrelazados, esto es, se "suponen" mutuamente, sino que la experiencia pre-objetiva/irreflexiva, anterior a las categorías del pensamiento y el lenguaje, y las limitaciones de estas estructuras para atrapar la experiencia perceptual como un todo, evidencian la vastedad de la misma, evidencian el hecho de que "(...) tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse" (Espinal Pérez, 2011: 197).

Este aspecto de apertura de la percepción y de la vastedad del mundo afectará indefectiblemente la noción de conocimiento y de comportamiento y, de este modo, el lugar de la ciencia al puntualizar los efectos de su equívoca consideración del hombre. Vastedad de experiencia perceptual-cuerpo-mundo cuyo sentido siempre escapa a la aprehensión del pensamiento objetivo. En este contexto Merleau Ponty plantea una noción de *intencionalidad*, en ruptura con la idea de conciencia intencional (consecuencia inevitable del problema mente-cuerpo) que irrumpe en tanto es una *intencionalidad corporal*, ya que "(...) los movimientos que realiza una persona son siempre intencionales, es decir, están impregnados de sentido, y por eso la intencionalidad corporal no es sólo motriz, sino también imaginativa, afectiva, valorativa e intelectual" (Carrillo, 2008:553). Desde el cuerpo estamos unidos al mundo intencionalmente; la imagen que Merleau Ponty elige para ilustrar esta trama de sentido, es la de *hilos intencionales*, que enlaza todos estos aspectos sin agotarse en ninguno, de

tal modo que nuestro cuerpo es vehículo a través del cual se aúnan en la conciencia los aspectos físicos, biológicos y culturales de nuestro mundo.

Recordemos que al hablar de *intencionalidad* estamos remitiendo al término que acuñó Brentano como rasgo distintivo de lo mental, y que concibiera como la característica propia de la conciencia de *ser acerca de algo*, de salir de sí misma para referir a otra cosa; en ese sentido, señala que lo distintivo de la conciencia sería el contenido semántico de los estados mentales. Remite así al ámbito del *sentido*. Pero Merleau Ponty, al ubicar en el cuerpo esta capacidad de relación intrínseca con el mundo, saca a la conciencia de dicho lugar, deshabilitando una vez más las quimeras del dualismo.

Podemos apreciar entonces que la mayor contribución de las filosofías de Merleau Ponty y Wittgenstein y, a la vez, comunión entre las mismas, radica en habernos mostrado que la verdadera *extrañeza* consisten en haber sustentado por tanto tiempo una imagen de nosotros mismos como *escindidos* del mundo, encerrados en la actividad incorpórea, descontextualizada, desraizada, des-relacionada de una mente solitaria, de un sujeto desencarnado. Que aquello que debería causarnos *extrañeza*, perplejidad, es la idea de concebir que nuestro cuerpo, fuente primera y primigenia de relación con el mundo en tanto locus primario de sensaciones, emociones, afecciones, perspectivas, contactos, intuiciones, nada tiene que ver con nuestro ser-en-el-mundo, con nuestro modo de habitar un mundo en permanente amalgama, interacción y mutuo reflejo con el mundo y los otros.

En este mismo sentido señalábamos más arriba que nuestra percepción de las cosas escapa a una relación puramente epistémica, y lejos de ser una aprehensión disgregada de los sentidos que la mente sintetiza, es antes bien un modo de *existencia*. En el mismo sentido de Wittgenstein, cada acción que realizo supone un terreno de certezas en la acción que simultáneamente se “citan”, se suponen, otorgando pleno sentido a la acción, “(...) cada percepción está atada a miles de alusiones distintas a mi propia vida” (Carrillo, 2008: 554). Y esta dimensión de sentido intencional que supone cada acción, cada percepción, es a la vez, como lo es para Wittgenstein, una trama de sentido encarnado. El espacio no es un mero espacio deshabitado, los objetos que encontramos en nuestro contacto con el mundo no están allí inertes a nuestra existencia, no es un medio que podría potencialmente ser percibido por un observador absoluto sin un punto de vista, sin cuerpo, sin situación espa-

cial, sin estar anclado a un mundo compartido desde el cual habita dicho espacio, y que pretende comprender, en tanto puro acto de inteligencia, como un sujeto puro desencarnado de la experiencia. Nuestra relación con el espacio es la de un habitante en su hogar. Esta mirada implica no sólo negación de una posible *escisión* del ser humano respecto de la experiencia de su propio cuerpo y el mundo que habita, sino el radical sinsentido, la imposibilidad lógica en tanto *extrañeza* de dicha posibilidad.

La reflexión de Merleau Ponty arroja luz, de este modo, a lo que Wittgenstein señalaba al afirmar que el cuerpo es el mejor reflejo del alma humana: en tanto cada cosa remite a un modo de actuar, despierta en nosotros sensaciones familiares o ajenas, nos atrae o nos provoca rechazo, es porque cada cosa está revestida del carácter de lo humano, son suaves, dóciles, ásperas, innecesarias, hostiles o amables, por eso podemos comprender “empáticamente” las preferencias de una persona, sus gestos, su personalidad a través del modo en que se desplaza, de los objetos que elige rodearse. El otro aparece siempre en el horizonte de sentido que es el mundo en tanto el cuerpo del otro aparece siempre como significación emotiva. Del mismo modo que Wittgenstein denuncia el absurdo de aceptar, como consecuencia del problema mente-cuerpo, que el otro podría ser sólo un cuerpo (como quiere el conductismo) o bien que el otro me es lejano en tanto se aloja en la intimidad de su alma impenetrable para mí, Merleau Ponty nos raifica al mundo junto con otros con quienes defino mi propia existencia. El otro no es un mero cuerpo que encuentro en el mundo en mis actos perceptuales y motrices porque nada es un mero objeto, y en particular, el otro aparece desde el inicio como reflejando mi propia existencia.

Tanto Merleau Ponty como Wittgenstein han contribuido a mostrar no la posibilidad de solución del problema mente-cuerpo sino su *disolución*, reviviendo el mundo y nuestra experiencia pre-objetiva, pre-reflexiva, anterior a todo juego de lenguaje, opacado por la actitud intelectualista propia de la tradición filosófica, pero también por el conocimiento objetivo que de modo insoslayable se hace presente en nuestros modos de comprensión cotidianos del mundo y los otros. Nos invitan a redescubrir que cada cosa refleja las formas de vida humanas, de tal modo que entre “nosotros y las cosas” no media una relación de soberanía, sino de *comunión*, en tanto sujetos encarnados que habitan un mundo que a la vez, por su misma vastedad, se oculta y se revela. Construye-

ron herramientas para volver a situarnos en nuestros cuerpos, en la relación con los otros y el mundo, un mundo compartido, en el que actuamos e interactuamos modificándolo, devolviéndonos la ardua tarea de encontrar un modo de pensar el lugar de la ciencia que no opaque dicha experiencia, so pena de opacar la propia comprensión del ser humano. En este sentido, Merleau Ponty y Wittgenstein, al devolvernos la mirada a nosotros mismos como sujetos enraizados,

encarnados, cuya misma existencia depende de este estar amalgamados a un mundo (social, natural, histórico, cultural), nos legaron la ardua tarea de repensar las bases epistemológico-metodológicas de las ciencias que intentan aportar comprensión sobre nosotros mismos, nuestros modos de construirnos y de construir nuestro entorno, en definitiva, de las ciencias humanas y sociales.

## Bibliografía

- BOURDIEU Pierre (2007) *El sentido práctico*, Siglo XXI, Bs. As.
- CARRILLO, Luci (2008) “¿Puedo probar que estas manos son mías? Wittgenstein y Merleau Ponty sobre el cuerpo” en *Estudios Filosóficos*, Universidad de Antioquía, pp 545-555.
- CITRO Silvia (2009), *Cuerpos Significantes*, Ed. Biblos, Bs.As.
- CHURCHLAND Paul (1992) *Mente y materia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- DESCARTES, René (1985 [1641]), *Meditaciones Metafísicas. Las pasiones del alma*, Ed. Orbis, Bs As.
- DENNET Daniel (1988) *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona
- ESPINAL PÉREZ, C.E (2011), “El cuerpo: un modo de existencia ambiguo. Aproximación a la del filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau Ponty”, en *Co-herencia*, Vol.8, n° 15, 187-217, Medellín.
- SCRIBANO Adrian (Comp.)(2013) *Teoría social, cuerpo y emociones*, ed. Estudios Sociológicos, BS. As. Disponible on line: <http://estudiossociologicos.org/portal/blog/teoria-social-cuerpos-y-emociones/>
- GONZÁLES, Roberto y JIMÉNEZ TAVIRA, Gabriel (2011), “Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau Ponty” en *Ideas y Valores*, n°145, pp.113-130.
- MERLEAU PONTY, Maurice (1975), *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (1976), *La estructura del comportamiento*, Hachette, Bs As.
- TAYLOR Charles (1997), *Argumentos filosóficos*, Paidós, Bs As
- WITTGENSTEIN Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas* [IF], Unam, México.
- \_\_\_\_\_, (1988 b), *Sobre la certeza* [SC], Gedisa, Barcelona
- \_\_\_\_\_, (1997), *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* [OFS], Unam, México.

### Citado.

ARNAO, Magdalena (2013) “Extrañeza y escisión: Mrleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - marzo 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 51-63. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/290>

### Plazos.

Recibido: 10/10/2013. Aceptado: 12/11/2013.