

RUPTURA CON EL OBJETIVISMO Y CRITICA DE LA INTERIORIDAD: LA RELACION ENTRE FILOSOFIA Y CIENCIAS DEL HOMBRE

Graciela Ralón de Walton

1. Análisis reflexivo y conocimiento de los hechos

En un texto inédito enviado en 1952 al Collège de France en vista de su incorporación, Merleau-Ponty señala el problema del que se ocupan sus dos primeros libros: “. . . se trata de la discordancia entre el punto de vista que el hombre puede tomar de él mismo por reflexión o por conciencia, y aquél que obtiene ligando sus conductas a condiciones exteriores de las que depende manifiestamente”(1). En virtud de esta distinción, Merleau-Ponty presenta su obra “como un gran esfuerzo por superar la discordancia entre el punto de vista ‘reflexivo’ y el punto de vista ‘objetivo’”(2).

En la introducción a la *Estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty afirma que su objetivo es “comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza”(3). Frente al pensamiento objetivo que entiende la naturaleza como una multiplicidad de hechos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad, el pensamiento crítico afirma que “no hay nada en el mundo que sea extraño al espíritu”(4). Estos dos puntos se encarnan, por una parte, en una filosofía que considera la naturaleza como una unidad objetiva constituida ante la conciencia, y, por otra, en las ciencias que tratan el organismo y la conciencia como dos órdenes de realidades que se relacionan causalmente.

En la *Fenomenología de la percepción* se retoma la discusión respecto del sujeto que percibe. Así, el realismo coloca la conciencia en la trama del mundo objetivo, y de esta manera ignora la naturaleza del sujeto que percibe o piensa. Al afirmar que las cosas son trascendentales, declara simultáneamente que el yo no las posee: “. . . son trascendentales en la medida en que ignoro lo que son y en que afirmo ciegamente su nuda existencia”(5). Por su parte, el idealismo convierte al sujeto en un ser invulnerable. La conciencia en tanto autocerteza de mí mismo es la condición de todo lo percibido, y el acto de vinculación aparece como fundamento de todo lo vinculado. El análisis refle-

xivo sustituye el conocimiento del sujeto situado en el mundo por otro según el cual el sujeto construye o constituye el mundo.

En la *Fenomenología y las ciencias del hombre*, Merleau-Ponty vuelve a considerar estas dos actitudes extremas que provocaron tanto la crisis de la filosofía como la crisis de las ciencias sociales. Tanto el sociólogo como el historiador explican el pensamiento por sus condicionamientos; así, el psicologismo afirma que “el filósofo y su pensamiento no son sino marionetas, mecanismos psicológicos o historia exterior”(6). La corriente opuesta a esta actitud es el logicismo: para éste, más allá de las cadenas de las causas y de los efectos, habría una esfera de verdad en que el filósofo estaría en contacto con una “verdad intrínseca”. En otros términos, mientras que el psicologismo o el historicismo consideran la vida del hombre como una resultante de las condiciones exteriores que actúan sobre ella, el logicismo nos instala en una esfera de pensamiento desde la que no es posible el contacto con la experiencia contingente.

En un artículo publicado en *Signos* bajo el título “El filósofo y la sociología”, Merleau-Ponty examina el mito de la ciencia y el mito de la filosofía. Mientras que la filosofía reivindica para sí la autonomía absoluta del espíritu (“la filosofía es un determinado cuerpo de doctrinas, hecho para asegurar a un espíritu absolutamente desligado el goce de sí mismo y de sus ideas”)(7), la ciencia pretende obtener del simple registro de los hechos no sólo la ciencia de las cosas del mundo sino una sociología del saber. Como consecuencia se produce una separación entre los hechos y las ideas con las que son interpretados los mismos: “El ir y venir de los hechos a las ideas y de las ideas a los hechos es desacreditado como un procedimiento bastardo”(8).

Según la interpretación de M. Lefevre, Merleau-Ponty intenta, a través de la confrontación con la sociología y la etnología, explicitar el lazo indisoluble del hecho y del pensamiento a fin de mostrar que “no hay ni hecho puro ni esencia pura, pues todo es un mixto de carne y de intencionalidad, de lenguaje y pensamiento”(9). El mundo posee, sin duda, en relación con las conciencias que lo habitan, una exterioridad, y en esta exterioridad trabajan las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, viendo las cosas en profundidad, “esta exterioridad, sin reabsorberse en un espíritu cualquiera, se define - como añade Lefevre- en relación con las conciencias de las que ella es el límite común trascendente”(10). Ahora bien, si esto es así respecto de las ciencias de la naturaleza, con mayor razón se dirá lo mismo de los hechos que estudian las ciencias humanas. Si bien los hechos de los que se ocupan estas ciencias no se sitúan en la capa exterior del mundo, “ellos se encuentran en la juntura de la intersubjetividad cuando ella se simboliza en los comportamientos sociales, en las estructuras de cambio, tanto en el nivel de parentes-

co como en el nivel de las relaciones económicas, en los gestos rituales como en la expresión mítica"(11). Esto significa -concluye Lefevre- que el hecho captado exteriormente no es nunca lo que el neopositivismo científico entiende por tal: "...no hay ni hecho puro ni esencia pura en la empiria de las ideas: hay un mixto salvaje e impuro que se confunde con el misterio ontológico"(12).

2. La superación de la dicotomía entre cosas e ideas

La situación descrita hasta ahora conduce a buscar el diálogo entre la fenomenología y las ciencias humanas: "...el problema es -expresa Merleau-Ponty- cómo descubrir un modo de conocimiento que no se separe de la experiencia, y que permanezca, sin embargo, filosófico"(13). Desde el momento en que el mérito de una filosofía se reconoce en su esfuerzo por pensar el espíritu y su dependencia, la filosofía no puede renunciar a pensar las ciencias ya que éstas le proporcionan el más rico inventario de esa dependencia; y, a su vez, las ciencias humanas olvidarían su fin si ellas negaran que la dependencia que ellas estudian es la dependencia de un espíritu. Es precisamente el interés por la problemática sociofilosófica -afirma Métraux- lo que condujo a Merleau-Ponty a someter la fenomenología constitutiva a una revisión masiva. "La verdad de lo social no está fijada de una vez para siempre sino que pertenece a una génesis de sentido cuya estructura puede ser puesta de relieve. Lo social no es un objeto constituido sino una institución con horizonte abierto"(14).

Esta revisión se concentra en dos temas de origen husserliano de los que se ofrece una interpretación. En primer lugar, al referirse a la universalidad del pensamiento, Merleau-Ponty nos dice que es necesario admitir un "cierto positivismo fenomenológico", que consiste en el rechazo de fundar la racionalidad en un derecho anterior al hecho. La universalidad no se encuentra fundada sobre la comunicación con un pensador universal, sino en el hecho de la "adherencia de mi pensamiento a mí"(15). Así, la filosofía no es para Merleau-Ponty, como lo fue para cierta tradición filosófica, un sistema de resultados definitivos que no podrían ser reconsiderados por la experiencia. Por el contrario, la fenomenología es la "doble voluntad de recoger todas las experiencias concretas del hombre, tales como se presentan en la historia. . . y a la vez encontrar en ese desarrollo de los hechos un orden espontáneo, un sentido"(16). A esta emergencia de lo verdadero a través del hecho, Husserl la llamó intuición de esencias o *Wesenschau*. Merleau-Ponty destaca el doble aspecto universal y concreto de esta intuición. En tanto que la *Wesenschau* consiste en captar la esencia a través de la experiencia vivida, se trata de un

conocimiento concreto; pero en la medida en que a través de esas experiencias se aprehende una estructura inteligible que se hace presente cada vez que se piensa en el objeto intencional en cuestión, se obtiene un conocimiento que no se reduce a lo particular sino que es válido para todos.

La fenomenología, tal como Merleau-Ponty la interpreta, se refleja en el estudio que Stepanh Strasser realizó sobre la fenomenología y las ciencias humanas: "por fenomenología entendemos una filosofía que describe e interpreta la existencia humana en sus relaciones dialécticas con otros existentes". Para llevar a cabo esta empresa, el fenomenólogo parte de su propia existencia y de su dependencia respecto de otras. Sin embargo, si bien las evidencias que surgen de esta situación son evidencias que se sitúan en la experiencia, sólo se puede hablar de una filosofía fenomenológica en la medida en que el fenomenólogo "pone al descubierto la estructura universal y necesaria de esas experiencias, para las que su existencia se manifiesta como una existencia humana consciente, libre, personal, corporal, social e histórica"(17).

Sobre la base de estos conceptos, Merleau-Ponty se orienta a descubrir un método que le permita pensar a la vez "la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias del hombre, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación, y la certeza racional sin la cual no hay saber"(18). Merleau-Ponty lleva a cabo, por tanto, una crítica de todos los casos en que la filosofía y las ciencias creen poder concebir en forma objetivamente válida y definir al hombre y al mundo, y a las relaciones que el hombre tiene con sus semejantes y con el mundo, a partir de un a priori absolutamente válido. La tarea de la filosofía es "restituir en cada experiencia la cifra ontológica con la que la experiencia está sellada interiormente"(19).

La crítica filosófica proporciona a las ciencias humanas un doble esfuerzo: "...persigue el objetivismo como fuente de errores, y establece que, bien comprendidas, esas ciencias reconducen a las verdades filosóficas"(20). En el artículo citado "El filósofo y la sociología", Merleau-Ponty critica al sociólogo porque éste aborda el hecho social desligando su estudio de la experiencia que él mismo tiene como sujeto social de la intersubjetividad: "El objetivismo olvida esa otra evidencia de que no podemos dilatar nuestra experiencia de las relaciones sociales y formar la idea de las relaciones sociales verdaderas más que por analogía o por contraste con las que nosotros hemos vivido"(21). Así, por ejemplo, partiendo del hecho de que ciertos niños tratan como padres a sus primos, la antropología traza un diagrama del sistema de parentesco en una civilización determinada. Al proceder de esta manera, el antropólogo olvida que esas proposiciones sólo proporcionan la silueta o el contorno del parentesco en tal civilización. Para que estas correlaciones

adquieran un sentido sociológico, es necesario captar "la estructura personal e interpersonal de base, las relaciones institucionales con la naturaleza y con el otro, que hacen posibles las correlaciones constatadas"(22).

La filosofía realiza esta ruptura con el objetivismo, pues ella lleva a cabo "un retorno de los constructa a lo vivido, del mundo a nosotros mismos"(23). Sin embargo, esto no significa el retorno a una vida privada sino a una intersubjetividad que nos vincula progresivamente a toda la historia: "... la situación es para nosotros principio de curiosidad, de investigación, de interés para las otras situaciones, como variantes de la nuestra, y luego para nuestra propia vida, esclarecida por las otras, y considerada esta vez como variante de las otras, y finalmente lo que nos liga a la totalidad de la experiencia humana, no menos que lo que nos separa"(24). Como consecuencia de estos análisis, Merleau-Ponty define la ciencia como el intento de construir unas variables ideales que objetiven y esquematicen el funcionamiento de esta comunicación efectiva, y a la filosofía como la conciencia que debemos conservar de la comunidad abierta y sucesiva de los alter ego que viven, hablan y piensan, el uno en presencia del otro y todos en relación con la naturaleza. Al igual que la ciencia, la filosofía habla del mundo, de los hombres y del espíritu. Pero la filosofía se distingue por un cierto modo de conciencia de los otros, de la naturaleza o de nosotros mismos: "... se trata de la naturaleza y el hombre en el presente, no 'aplastados' (Hegel) en una objetividad que es segunda, sino tal como ellos se ofrecen en nuestro comercio de conocimiento y acción con ellos; se trata de la naturaleza en nosotros, los otros en nosotros, y nosotros en ellos"(25).

3. La estructura como ingrediente irreductible del ser

En un artículo publicado en *Sentido y sinsentido* con el título "Lo metafísico en el hombre", Merleau-Ponty proporciona un proyecto programático acerca de cómo puede realizarse el intercambio entre la filosofía y las ciencias humanas. La metafísica reaparece en las ciencias como "el inventario deliberado de un tipo de ser"(26) que ha sido ignorado tanto por el cientismo como por la metafísica concebida como un sistema de puros principios: "La psicología de la Gestalt, el psicoanálisis y las formas más nuevas de la lingüística, de la sociología y de la historia concuerdan en que ellas dejan a un lado la oposición entre sujeto y objeto, conciencia y cosa, ideas y hechos, en el plano de las estructuras y formas de la percepción, de una organización interior de la lengua, de una intersubjetividad encarnada institucionalmente, de una lógica inmanente a la historia"(27). En otros términos, desde el momento en que estas ciencias revelan la estructura o la forma como un ingrediente

irreductible del ser, ponen en cuestión la alternativa clásica de la existencia como cosa y la existencia como conciencia. El ejemplo de la lingüística, tal como Merleau-Ponty la presenta, permitirá comprender, en primer lugar, la superación de las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo, y, en segundo lugar, mostrar el distanciamiento que Merleau-Ponty adopta respecto del estructuralismo tal como lo concibe Lévi-Strauss.

Para Meleau-Ponty, la lingüística se encuentra ante la tarea de superar la alternativa de la lengua como cosa y la lengua como producción de los sujetos hablantes. Las concepciones precientíficas o animistas consideran la lengua como un organismo o como un ente de razón en cuya evolución se manifiesta una esencia invariable. El interés reside en descubrir las leyes que explican los hechos de la lengua. Asimismo, el estudioso u observador de la lengua considera tan sólo sus fases pasadas y de ese modo “pasa por alto, inevitablemente, la claridad propia del hablar, la fecundidad de la expresión”(28). Considerada desde una perspectiva causal, la lengua es un mosaico de hechos “sin interior”. Sin embargo, para el sujeto hablante que utiliza la lengua como un medio de comunicación, que vive en ella y eventualmente la modifica, la lengua se presenta como una totalidad. Los hechos en su conexión y desarrollo necesitan de la mediación de las conciencias, lo cual no significa que la conciencia sea el medio de la lengua: “Es preciso -afirma Merleau-Ponty- que la lengua sea, en torno de cada sujeto hablante, como un instrumento que tiene su propia inercia, sus exigencias, sus constricciones, su lógica interna, y que, sin embargo, permanezca siempre abierta a sus iniciativas. . . siempre susceptible de deslizamientos de sentido, de equívocos, de sustituciones funcionales que dan a esta lógica una especie de aire titubeante”(29). Esta propuesta debe ser comprendida a la luz de la noción de estructura tal como Merleau-Ponty la interpreta.

En su trabajo “La apertura de las estructuras lingüísticas en Merleau-Ponty”(30), B. Waldenfels se propone mostrar la disposición de este pensador para un pensamiento estructural y, simultáneamente, la resistencia a un estructuralismo que somete al hombre a un orden estable de estructuras objetivas. El acento crítico reside en mostrar la apertura de las estructuras lingüísticas en tanto éstas no pueden absorber el acto de la palabra. Waldenfels recuerda cuatro postulados del modelo lingüístico, tal como han sido sintetizados por Ricoeur(31):

- 1) la dicotomía de la lengua y la palabra (del lado de la lengua se conserva la regla de juego con su carácter de institución, de restricción social; del lado de la palabra se ubica la ejecución, con su carácter de innovación individual y de libre combinación);
- 2) la subordinación del punto de vista diacrónico al punto de vista sincrónico;

- co (la inteligencia de los estados del sistema precede a la de los cambios que no se conciben más que como un pasaje de un estado del sistema a otro);
- 3) la reducción de los aspectos sustanciales del lenguaje -sustancia fónica y sustancia semántica- a los aspectos formales (así desgravada de sus contenidos fijos, la lengua no es más que un sistema de signos definidos solamente por sus diferencias; en un sistema semejante no hay significado, si por esto se entiende el contenido propio de una idea considerada en sí misma, sino valores, es decir, magnitudes relativas, negativas y en oposición); y
- 4) la legitimidad científica de la descripción del lenguaje como una entidad autónoma con dependencias internas, esto es, como una estructura.

Como conclusión extraída de tales aspectos del modelo, Waldenfels afirma que “la lengua llega a ser un sistema cerrado de signos que no remite más allá, ni mundanamente en el sentido de significados materiales, ni reflexivamente en la forma de sujetos que hablan y escuchan; el acto alocutivo y referencial del habla no es negado, pero es degradado a variable en un sistema que funciona según reglas fijas”(32).

Merleau-Ponty ha sustentado su interpretación sobre este modelo. Consideremos primero el carácter diferencial y negativo del signo. Respecto de este tema, es necesario tener en cuenta dos aspectos. En Saussure, la lingüística del habla, que tiene que ver con investigaciones psicofísicas, queda fuera de la ciencia pura de la lengua. Esta es una lingüística de la lengua que se despliega sincrónicamente y diacrónicamente. Por el contrario, Merleau-Ponty coloca la sincronía del lado del habla, y, de acuerdo con esto, diferencia entre una “lingüística sincrónica del habla” y una “lingüística diacrónica de la lengua”. Por otro lado, la teoría de las estructuras lingüísticas aparece en estrecha relación con la teoría de las formas de la percepción. Se puede establecer entre ambas un modo de correspondencia ontológica y estructural. Tanto la percepción como el lenguaje pertenecen a la esfera intermedia de la ambigüedad: “. . . al igual que la Gestalt, el sistema lingüístico tampoco es una cosa, es decir, un conglomerado de hechos encontrados, o una idea, es decir, el producto de una actividad de la conciencia: la lengua está alrededor de nosotros como el mundo en el que vivimos”(33). En consecuencia, es posible hablar de un modo de correspondencia estructural. Del mismo modo que lo percibido se destaca a partir de un campo perceptivo, lo dicho se destaca a partir de un trasfondo y forma una configuración. Esta correspondencia estructural encuentra su expresión en el carácter diacrítico del signo. Así como la forma perceptiva no es como tal separable del trasfondo ya que sólo existe en la diferenciación del campo perceptivo, del mismo modo la signifi-

cación lingüística no es separable del sistema de los signos ya que sólo existe en la diferenciación del campo lingüístico: "Lo que hemos aprendido en de Saussure es que los signos, uno por uno, no significan nada, que cada uno de ellos, más que un sentido, marca una separación de sentido entre él y los demás"(34).

Respecto del carácter negativo del signo, Merleau-Ponty se expresa más cautelosamente. Si el sistema lingüístico debe ser integrado en la palabra, la negatividad no puede ser interpretada en el sentido de que el sistema descansase en sí mismo de manera autónoma. Por otra parte, según la interpretación de Waldenfels, Merleau-Ponty no piensa en ningún momento en suspender o minimizar la referencia a las cosas: "El se vuelve únicamente contra la suposición que sitúa de manera acabada hechos o significados fuera de la lengua en cuanto representan frente a ella algo positivo. Lo que mentamos en el acto del habla se deja captar solamente en un acto estructurado lingüísticamente"(35). De esta manera, las estructuras lingüísticas aseguran que el yo es un sujeto hablante que no puede ser ni sobrepasado ni degradado por la lingüisticidad. Sin embargo, esto no significa que la palabra sea una pura actualidad o una mera actividad individual; por el contrario, ella se inserta en una historia acuñada socialmente.

La inserción de la palabra en la historia debe ser entendida "en el sentido de una dialéctica de presente y pasado"(36) que se manifiesta primeramente en la conocida distinción entre "palabra hablada" y "palabra hablante", y posteriormente en el entrecruzamiento del punto de vista sincrónico y el punto de vista diacrónico.

En virtud de su pertenencia a una comunidad lingüística, el sujeto posee un bagaje de significados de los que hace uso en la comunicación cotidiana: "... vivimos en un mundo donde la palabra está instituida"(37). Junto a esta palabra instituida o hablada, y anticipándose a ella, surge la palabra verdadera o auténtica que no se conforma con la simple repetición de ideas ya expresadas sino que, utilizando las significaciones disponibles, les hace decir algo que no había sido aún expresado. Respecto de esta distinción es necesario formular dos observaciones. En primer lugar, Merleau-Ponty no apunta a establecer una separación entre dos mundos, un mundo cotidiano donde se insertaría la palabra instituida, y un mundo del espíritu, el de la palabra creadora: "Había lo que se comprende y se dice por sí mismo. . . hay lo que se tiene que decir y que no es aún más que una inquietud precisa en el mundo de la cosas dichas. Se trata de hacer de tal manera que los dos se superpongan o se crucen"(38). En segundo lugar, la palabra creadora no es un mero milagro que surge arbitrariamente. No hay un sujeto que cree nuevas significaciones a partir de la nada. Esto significa que la institución de lo nuevo sólo es posi-

ble porque el sujeto hablante cuenta con una materia, esto es, el sistema de las significaciones disponibles: "La lengua es el sedimento y la reserva de nuestra palabra, a ella retrocedemos también cuando queremos decir algo nuevo"(39).

Esta misma dialéctica entre palabra hablada y palabra hablante tiene lugar entre sincronía y diacronía. En tanto sistema de significados, el lenguaje es un sistema histórico que "debe posibilitar la superación de la dicotomía que Saussure advertía entre la lingüística sincrónica y diacrónica"(40). Por un lado, se encontraba el estudio descriptivo del lenguaje, en tanto estructura en la que el sentido de los términos resulta de las oposiciones entre ellos y remite a su valor de empleo, y, por el otro, se añadía el estudio histórico del lenguaje en el que se trata de rendir cuenta de su estado actual en comparación con lo que fue su pasado. Sin embargo, el estado actual del lenguaje no puede ser explicado por el pasado como tal. Por el contrario, la diacronía debe ser comprendida a partir del presente y de la concepción estructural del lenguaje, pues, como observa Merleau-Ponty, "el pasado del lenguaje ha empezado siendo presente"(41). Ahora bien, si en un momento dado el lenguaje es sistema, es necesario que también lo haya sido durante su desarrollo.

Para pensar el devenir del lenguaje se debe aplicar la noción de estructura a la historia y concebir el desarrollo como el de un "equilibrio en movimiento". Partiendo de la sincronía se llega a concebir de nuevo la diacronía. El devenir se manifiesta en este caso en el ser mismo del lenguaje: "...es necesario comprender que, por no ser la sincronía más que un corte transversal sobre la diacronía, el sistema que se realiza en ella no está nunca totalmente en acto, sino que implica siempre cambios latentes o en incubación"(42). Merleau-Ponty menciona como ejemplo la transformación del sistema de expresión del latín en el sistema de expresión del francés. Con otras palabras, el desgaste de una forma obliga a los sujetos hablantes a emplear según un principio nuevo los medios que subsisten en la lengua, de suerte que el hecho contingente, retomado por la voluntad de expresar, se convierte en un nuevo medio de expresión que ocupa su lugar y tiene un sentido en la historia de la lengua. Si volvemos ahora a la relación entre las estructuras lingüísticas y la palabra, resulta claro afirmar que el límite entre una y otra es tan impreciso como el que se establece entre el pasado y el presente.

Teniendo en cuenta el análisis anterior, Waldenfels no comparte la opinión de Ricoeur según la cual, para Merleau-Ponty, "el retorno al 'sujeto hablante' es concebido de tal manera que pasa por alto la etapa de la ciencia objetiva de los signos y se ubica demasiado rápido en la palabra"(43).

Y apuntando a subrayar la misma convergencia, J.B. Pontalis observa que toda la filosofía de Merleau-Ponty tiende a mostrar que entre estructura

y significado no existe una antinomia. El significado aparece y se comprende en el seno de una estructura específica que, sea cual fuere el grado de formalismo que se le otorgue, debe verificarse en el nivel de o vívido, donde los fenómenos tienen una significación intersubjetiva inmediata. Sin embargo, Pontalis no acepta que, debido a la necesidad de articular una en otra estas dos nociones (significación-estructura) se las confunda y “se anule bajo la categoría demasiado englobante de sentido una distinción tan esencial como la de relación expresiva (significación inmanente al objeto) y la de relación lingüística (sustitución de un significado por otro)”(44).

4. Las dos caras de la estructura

En un artículo tardío publicado en *Signos* con el título “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, Merleau-Ponty llama estructura al modo en que se organiza el intercambio social: “Los hechos sociales no son ni cosa, ni idea, son estructuras”(45). La estructura posee dos caras: por un lado, es sentido, es decir, organización de los elementos según un principio interior; por el otro, este sentido que ella contiene es un “sentido denso”.

Así, por ejemplo, cuando en el caso del incesto la reciprocidad directa da lugar a un intercambio generalizado, es necesario recurrir a la construcción de modelos que expresen estructuras extremadamente complejas, como, por ejemplo, los sistemas de parentesco. Merleau-Ponty admite que por esta vía se puede alcanzar un “código universal de las estructuras que permitiría construir, más allá de los sistemas existentes, los diferentes sistemas posibles”(46). Sin embargo, lo universal así alcanzado no reemplazaría lo particular. Los modelos o diagramas que resultan de la aplicación de un método puramente objetivo son para Merleau-Ponty “instrumentos de conocimiento”. Pero la antropología social busca “estructuras elementales”, y esto significa “nudos de un pensamiento en red que nos conduce de él a la otra cara de la estructura y a su encarnación”. Por consiguiente, las estructuras formales exigen un “equivalente vívido”, y a las variables corresponde una significación humana inmediata. La experiencia etnológica que Merleau-Ponty resume como la incesante puesta a prueba de “uno mismo por el otro y el otro por uno mismo” nos pone en presencia de un “universal lateral” que obliga a deshacer las certidumbres, y nos enseña a ver “cómo extraño lo que es nuestro y cómo nuestro lo que es extraño”. Se puede advertir, según lo expuesto, que Merleau-Ponty alcanza en el plano etnológico las mismas conclusiones que ya había alcanzado en el diálogo con la sociología. Tanto en un caso como en el otro el pensamiento efectivo es “un ir y venir entre la experiencia y la reconstrucción intelectual”(47).

NOTAS

1. Maurice Merleau-Ponty, "Titres et traveaux", p. 3. Citado según Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 32.
2. Ibid.
3. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France, 1942, p. 1.
4. Ibid.
5. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 423.
6. Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Nova, 1964, p. 22.
7. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 124.
8. Ibid.
9. Michel Lefèuvre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie. Du corps, de l'être et du langage*, París, Klincksieck, 1976, p. 306.
10. Ibid., p. 306.
11. Ibid., p. 307.
12. Ibid., p. 12.
13. Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1942-1952* (Les sciences de l'homme et la phénoménologie), Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 403. La versión castellana de un trabajo incluido en esta obra (citada en la nota 6) corresponde al texto impreso en 1952 por el Centre de Documentation Universitaire. Se trata de un texto algo más explicitado con ampliación de frases, referencias desarrolladas, etc.
14. Alexandre Metraux, "Über Leiblichkeit und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Sozialphilosophie Merleau-Pontys", en R. Grathoff y W. Sprondel (comps.), *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, p. 148.
15. Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 26.
16. Ibid., p. 26. Cf. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 402.
17. Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, Publications universitaires de Louvain, 1967, p. 282.
18. Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 28.
19. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 198. Cf. Willi Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen, Max Niemeyer, 1964, p. 31.
20. Jean-Claude Pariente, "Lecture de Merleau-Ponty", *Critique*, Vol. XVIII, N° 186, 1962, p. 964.
21. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 125.
22. Ibid., p. 126.

78 - INVESTIGACIONES

23. Ibid., p. 141.
24. Ibid., p. 138.
25. Ibid., p. 138.
26. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948, p. 146.
27. Bernhard Waldenfels, "Maurice Merleau-Ponty: Inkarnierter Sinn", en *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, p. 187.
28. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 107.
29. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 153.
30. Bernhard Waldenfels, "Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty", en *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, pp. 145-162.
31. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Du Seuil, 1969, pp. 246-47.
32. Bernhard Waldenfels, "Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty", p. 148.
33. Ibid., p. 151.
34. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 49.
35. Bernhard Waldenfels, "Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty", p. 152.
36. Ibid., p. 153.
37. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 214.
38. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 27.
39. Bernhard Waldenfels, "Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty", p. 154.
40. Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, París, Klincksieck, 1973, p. 139.
41. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 108.
42. Ibid., p. 109.
43. Paul Ricoeur, op. cit., p. 244.
44. J.B. Pontalis, "Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty", *Les temps modernes*, 17, 184-85, 1961, p. 291.
45. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 146.
46. Ibid., p. 149.
47. Ibid., p. 150.