

IDENTIDAD LATERAL. UN CONCEPTO DE LA FENOMENOLOGÍA*

M. CARMEN LÓPEZ SÁENZ**

RESUMEN

Este artículo se pregunta por el significado de “identidad” y por su relación con la cultura y la naturaleza humanas. Para responder a la misma, la autora recupera algunos análisis fenomenológicos, especialmente de la filosofía de la existencia de M. Merleau-Ponty con objeto de superar la reducción postmoderna al discurso.

Comienza describiendo la importancia del cuerpo en las relaciones intersubjetivas que son la base de nuestra identidad. La encarnación explica, asimismo, la institucionalización simbólica y social. Continúa ampliando e interpretando el concepto estructuralista de “identidad diacrítica” como identidad natural-cultural en el seno de las diferencias. Afronta el peligro del relativismo cultural con la concepción de una universalidad existencial que asume dialécticamente las particularidades.

Palabras clave: Identidad lateral, universalidad existencial, cuerpo, intersubjetividad, fenomenología existencial.

This article wonders about the meaning of “identity” and its relationship with human culture and nature. In order to answer this question, Author retrieves some phenomenological analysis, in particular analysis from the M. Merleau-Ponty’s Philosophy of the existence, with the object of transcending the postmodernist reduction to discourse.

The article begins by describing the important role of the body in the intersubjective relationships in wich our identity is based. Embodiment explains likewise the symbolic social institutionalitation. Author continues extending and interpreting the structuralist concept of diacritic identity as a natural-cultural identity in the bosom of differences. Author faces the risk of the cultural relativism by means of the conception of an existential universality in wich particularities are dialectically included.

Key words: Lateral identity, existential universality, body, intersubjectivity, existential Phenomenology.

* Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto, “La filosofía ante los retos de un mundo plural. Historia, mundo de la vida e interculturalidad”, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia 2005-2007. HUM2004-03533/FISO.

** UNED (Madrid).

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

0. INTRODUCCIÓN

Hoy en día se habla de la identidad sin preguntarse apenas qué se quiere decir con ella, atribuyéndola fundamentalmente a las culturas y al carácter que éstas parecen imprimir a los individuos, sin detenerse demasiado ni siquiera a reflexionar sobre lo que signifique “cultura”, aunque dando, eso sí, por descontado que supone un grado superior de desarrollo a la naturaleza. Desde nuestra perspectiva, naturaleza y cultura están tan imbricadas en el ser humano que resulta extremadamente difícil precisar dónde acaba la una y dónde comienza la otra.

La fenomenología ha contribuido, sin duda, a desarrollar los conceptos más relevantes de esta situación que somos y que es natural y cultural a un tiempo, empezando por nuestro propio ser-en-el-mundo como cuerpo vivido. Éste se refiere a un cuerpo que es, a la vez, objeto y sujeto, al cuerpo propio tal y como se nos manifiesta.

Respecto al tema de la identidad, tanto personal como social, el cuerpo resulta insoslayable. Consideramos, además, que la reflexión sobre el mismo puede actuar como correctivo al constructivismo, a los culturalismos y sus relativismos, así como a los reduccionismos discursivos a los que se nos tiene tan acostumbrados el discurso de la postmodernidad.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) es uno de los fenomenólogos que ha dado más relevancia al cuerpo en su obra. Comenzaremos este trabajo describiendo la importancia del mismo en las relaciones intersubjetivas que van definiendo nuestra identidad personal y social.

1. LA INTERCORPOREIDAD COMO RELACIÓN QUE NOS INDIVIDUALIZA DESDE LA ANONIMIDAD

E. Husserl, padre del movimiento filosófico denominado “fenomenología”, afirmaba que el mundo, en el que todo yo está incluido como ser humano mundano, estaba constituido intersubjetivamente. Resultan, por consiguiente, bastante infundadas¹ las acusaciones de solipsismo vertidas contra esta filosofía reflexiva. Es cierto, sin embargo, que Husserl se esforzaba por subordinar la actitud natural a la reducción fenomenológica, necesaria para filosofar, y por clarificar la reducción mediante la constitución trascendental del mundo. La fenomenología de M. Merleau-Ponty, en cambio, pone la reducción al servicio de la actitud natural en la que la existencia acontece. Para ser más precisos, habría que decir que desde el comienzo toda existencia es coexistencia, porque existir no es sino ser-en-el-mundo con los otros. Ese modo de ser forzosamente intersubjetivo arranca de nuestra in-

1. Modestamente, he intentado disipar esas objeciones en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1994.

tercorporeidad², la cual no anula, sin embargo, la trascendencia de cada ser singular. Ésta procede justamente del descentramiento de la situación compartida que conduce a la intersubjetividad.

Con sus descripciones de ésta, Merleau-Ponty se enfrentará a la concepción de la naturaleza y de la sociedad como objetos para un sujeto. En lugar de continuar oponiendo la naturaleza a la sociedad, abordará la conaturalidad del cuerpo y del mundo como morada que condiciona la propia identidad y el recibimiento de lo ajeno, en definitiva, como constitutivos de la definición del ser social: “el error consiste en tratar lo social como objeto. Es preciso volver a lo social con el que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que lo llevamos adherido a nosotros antes de toda objetivación”³.

Existimos coexistiendo en el mundo, primero viviendo nuestro cuerpo y después con los otros cuerpos. El cuerpo vivido es precursor de la intersubjetividad y de la sociedad, puesto que vivimos a los otros y a la sociedad de manera intercorporal. Identificamos automáticamente los organismos ajenos con el propio cuerpo y nos comportamos recíprocamente con ellos en virtud de la empatía corporal y afectiva. El yo encuentra al otro en la experiencia vivida, la cual tiene como trasfondo una situación intersubjetiva que comienza por ser intercorporal.

Gracias a este fondo común, es posible acceder a la conciencia del otro aunque nunca de una manera absoluta, ya que lo que experimento directamente de él es su cuerpo objetivado (*Körper*) y no su conciencia encarnada o su cuerpo como sujeto (*Leib*), porque, para experimentar eso directamente debería vivirlo. Además, el otro no es, como los objetos, sólo para mí, sino que, en tanto que es para mí, es ya para sí. Lejos de ser una barrera, esta limitación es lo que impide aprehender al otro como un objeto cuyo sentido sea constituido por mi conciencia. A diferencia del objeto, que es agotable, el otro nunca lo es; siempre sigue siendo otro. Ni mi cuerpo ni el suyo son objetivables, porque son comportamientos en situaciones participables, pero irrepetibles.

Mi cuerpo, siempre vivido, funda la unidad de los objetos que percibo y el cuerpo del otro, portador como el mío de conductas simbólicas, confiere intersubjetividad u objetividad a mis objetos; gracias a él, descubro que las cosas no están ahí sólo para mí, que este mismo mundo que se ordena a mí alrededor de una manera peculiar, se organiza de otra para él. Justamente, si la fenomenología ha sido tan receptiva al problema del otro y de la relación entre sujetos, se ha debido a su constatación de la relación de la intersubjetividad con la objetividad y, en definitiva, a su insistencia en los

2. Un desarrollo más amplio de esta tesis en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*. vol. 5 (2004), pp. 57-71.

3. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 130.

límites de la razón sin desentenderse sin embargo de ella. La percepción y la descripción que le sirven como modelos no encaja con lo absoluto, en el sentido de una síntesis universal de todas las perspectivas posibles.

En el cuerpo tienen su origen asimismo la empatía, los gestos y una sociabilidad sincrética que se afirma en la generosidad de la praxis. Tal sociabilidad demuestra que la conciencia de uno mismo como individualidad deriva de un nivel pre-personal de anonimidad que nunca nos abandona, un elemento universalmente compartido que permite reconocer a los otros en sí y no sólo por analogía con el propio yo. Los razonamientos por analogía no sirven para entender al otro como un *alter ego*, sino sólo como un duplicado del yo, pero el otro no es un *cogito* que tenga que adivinarse, sino un cuerpo cognoscente como el mío, por lo que habría que decir que la analogía resulta insuficiente si no se corporaliza.

Resumiendo, esta orientación merleau-pontiana permite comprender la intersubjetividad según tres aspectos:

- 1) La presencia del otro no se afirma como una aparición de un objeto ante un sujeto, sino como manifestación de otro sujeto percibido que, como tal, puede devenir preceptor. Esto no significa que el cuerpo del otro se reduzca a un duplicado de mi cuerpo vivido, sino que ambos son sujetos y objetos al mismo tiempo, como se sigue del hecho de que todo yo corporal es capaz de descentrarse y realizar múltiples variaciones imaginativas de sí mismo hasta alcanzar su término último que es el otro y relacionarse corporalmente coexistiendo.
- 2) La percepción del otro no es, como quiere Husserl, una presentación de la subjetividad a través de la presentación del cuerpo ajeno, sino la posición del otro implicada ya en una co-percepción, la vivencia de su cuerpo en la intercorporeidad.
- 3) La apertura a un mundo común hace posible el entrelazamiento de la experiencia del cuerpo propio y su repercusión en la percepción de otro. Dicha repercusión sería sólo una modificación interna del *ego* si no presupusiera un ser que englobara a éste y al otro, una generalidad primordial que abarcara a ambos, que precediera a la intersubjetividad, sin distinguirse de ella, aunque en ese nivel no haya todavía individuación.
- 4) En sus últimas obras, Merleau-Ponty ampliará la percepción y el comportamiento a la visibilidad y a la reversibilidad, hasta sustituir la intersubjetividad perceptiva perspectivística por una intersubjetividad vertical. La constitución del otro no sigue, entonces, a la constitución del cuerpo, sino que el otro y mi cuerpo nacen conjuntamente en ese éxtasis original que es la Carne, al que más adelante nos referiremos. Así es como Merleau-Ponty dará carne a la intersubjetividad de Husserl: los otros son carne de mi carne, no ficciones, ni el Otro o el *alter ego* en general.

Ciertamente, el cuerpo vivido nos individualiza, precisamente porque nos ancla en una anonimidad doble: ha de entenderse, en primer lugar, como fondo compartido, pero también como horizonte desde el que se destaca cualquier diferenciación. Ambas formas de anonimidad están interrelacionadas, porque yo me formo como sujeto en la medida en que me relaciono con otros sujetos. Sólo así se comprende que la intersubjetividad no sea un producto del sujeto aislado, sino su situación de hecho: “mi vida debe tener una significación que yo no constituyo; debe ser, estrictamente hablando, una intersubjetividad; cada uno de nosotros debe ser, a la vez, anónimo, en el sentido de absolutamente individual, y en el sentido de absolutamente general. Nuestro ser-en-el-mundo es el concreto poseedor de esta doble anonimidad”⁴.

En efecto, ser-en-el-mundo es existir, salir de sí, descentramiento desde la generalidad hacia una individualidad. Formamos parte de una generalidad anónima, pero cada uno de nosotros adquirimos significado cuando nos diferenciamos de ella por *écart* (desviación) de la intersubjetividad y en la transferencia del esquema corporal⁵. El origen de la intersubjetividad no es, por tanto, la soledad, sino esa anonimidad, esa vida primordial o coexistencia pre-personal en la que ya está presente, como una de sus posibilidades, el principio de la diferenciación. Gracias a ella, podemos decir que el sujeto es social por naturaleza o, mejor dicho, que naturaleza y cultura se interseccionan en la intercorporalidad.

Cada yo es, a la vez, general e individual en virtud de su cuerpo vivido o de su conciencia encarnada. Tenemos una experiencia matriz de ésta, que no es un caso particular de conocimiento, sino una manera de adhesión al mundo, una *praktognosie*, que organiza los estímulos que le vienen del exterior en relación con los problemas prácticos. Tal competencia corporal no es un conocimiento *a priori*, sino un saber instituido progresivamente en el esquema corporal, en tanto matriz de habitualidades; éstas son acciones intencionales cuyo propósito es la acomodación a las situaciones. Residen en el cuerpo vivido, en ese cuerpo que es mediador de un mundo, y nos capacitan para reaccionar sin necesidad de pensamiento propositivo. Así pues, la unidad de la experiencia del cuerpo propio y de su intencionalidad hacia el mundo se produce gracias al conocimiento práctico y unitario que nos suministra el esquema corporal. Éste no es una representación estática de las distintas partes del cuerpo, sino la integración dinámica de las mismas en los proyectos motores del organismo; es “postura orientada hacia determinada tarea actual o posible”⁷.

4. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit., p. 448.

5. He descrito más detalladamente el esquema corporal como unidad dinámica del ser-en-el-mundo en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en LÓPEZ SÁENZ, M^a C/RIVERA DE ROSALES, J., (coords), Madrid: UNED, 2002, pp. 179-206, especialmente 182-189.

6. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, p. 164.

7. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit., p. 116.

El esquema corporal es condición de nuestra situación y media entre lo interno y lo externo; es la base del cuerpo vivido, el cual existe activamente y es inseparable del mundo y de las relaciones con los otros. No se trata de un esquema meramente particular, sino que constituye la plataforma misma de la intercorporeidad, porque es una estructura general compartida por todos los cuerpos: “es un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que determina al uno cumplirse en el otro”⁸. El esquema corporal es este stock de habituales y sedimentaciones que organiza y coordina todas las formas actuales o posibles de actividad corpórea. En tanto tal, podemos encontrar en él cierta universalidad, no sólo porque se halla en todos los cuerpos, sino también como generalidad que obedece a una generatividad propia.

También el otro se me da como otro esquema corporal: puedo percibir que en su organismo habita una psique porque lo interpreto a través de mi propio cuerpo como si fuera la envoltura visible de otro esquema corporal, capaz de incorporar a su vez intenciones motoras. Así es como desde la immanencia de este esquema nos abrimos a toda trascendencia. Ésta es la deuda de la teoría husserliana de la intersubjetividad en la que consiste toda subjetividad trascendental. Sin embargo, Merleau-Ponty saca de aquí la conclusión de la imbricación de lo empírico y lo trascendental: “Ahora bien, ¿cómo evitar que las fronteras de lo trascendental y de lo empírico se mezclen si el trascendental es intersubjetividad? Porque todo lo que el otro ve de mí, toda mi facticidad se reintegran en la subjetividad con el otro, o al menos, permanecen como elemento indispensable de su definición. Así es como lo trascendental descende a la historia o, si se quiere, lo histórico deja de ser relación exterior de dos o más sujetos absolutamente autónomos; tiene un interior y pasa a definirse como algo que no es sólo para sí, sino que cada uno se sabe sujeto, el uno es para el otro”⁹. En efecto, si, como asegura Husserl, la intersubjetividad es trascendental, la corporalidad internamente vivida y su doble externo cobra carácter constitutivo del mundo y de toda relación; paralelamente, la historia deja de entenderse como un conjunto de externalidades impuestas a los individuos de carne y hueso.

Cada cuerpo que vive su esquematicidad es subjetividad inherentemente social, pues no comprende al otro como un bulto privado de interioridad, sino como otro comportamiento. Éste es la prueba más evidente e inmediata de la existencia de otros sujetos intencionales; demuestra que entre el yo y el otro hay perpetua comunicación *carnal* dentro de un mundo común.

De la anonimidad de la que provienen el mismo y el otro se van recordando las existencias singulares y plurales sin necesidad de realizar ninguna inferencia, puesto que lo que hay es correlación (no deducción) entre

8. MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968, p. 178.

9. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 134.

la conciencia del cuerpo propio y la percepción del otro; el primero es ya una premonición de la otra persona. Por eso, si nos aproximamos a la psicología infantil, observamos que el niño explora al otro comparándolo con su cuerpo y, a la inversa, descubre y articula su cuerpo imitando con sus gestos y movimientos los del otro. Ahora bien, que podamos hacer esto, ponernos en el lugar del otro y hasta hacer nuestros sus gestos, no significa que podamos ser el otro; nunca lo dominaremos completamente, porque no es un objeto sino una forma peculiar de comprometerse con la situación; en este sentido, “el verdadero sujeto es sin segundo”¹⁰. Ni la intercorporeidad se reduce a una yuxtaposición de cuerpos, ni la intersubjetividad a una pluralidad de sujetos, ya que implica interrelación, es decir, ser sujetos el uno para el otro compartiendo objetos y conformando una historia en la que nos sentimos implicados.

La experiencia de la intercorporeidad es de inmediato experiencia de intersubjetividad, debido a una trasgresión intencional que, a través de la percepción del cuerpo del otro, me lleva a la totalidad de su persona sin necesitar una mediación intelectual. El punto de partida de Merleau-Ponty es la relación como algo ya dado y por eso entiende al otro como mi complemento en el mundo y al ser como intersubjetividad o ser-en-el-mundo-con-los-otros. El sujeto que cumple esa trasgresión intencional sólo puede serlo en tanto que situado; lo mismo ocurre con la experiencia de otro, que sólo es posible porque la situación forma parte ya del *cogito* desde el momento en que sólo existe encarnándose.

Todo proyecto de crítica social (también, por supuesto, el merleau-pontiano) arranca de una determinada concepción de la subjetividad. Sin ella, carece de sentido la crítica del poder del discurso. Si sólo fuésemos efectos de éste ¿qué podríamos defender? Merleau-ponty parte de una concepción de la subjetividad como coexistencia; por tanto, la subjetividad no se origina en el marco de lo simbólico, sino en el de la individualidad del organismo viviente que se comporta y actúa en el mundo. Esta subjetividad no es la del espectador desinteresado, pero tampoco la del historicismo radical, que fija cada una de las formas culturales en su singularidad sin dejar espacio para emergencias o disminuciones de sentido.

Tal es el ser del sujeto corporal merleau-pontiano: ni yo ni otro, ni conciencia ni objeto; es constituyente y constituido a un tiempo. A la evidencia de la coexistencia del yo y del otro se suma el hecho de que mi cuerpo no me permite contemplar el mundo como pura objetividad, sino como el fondo sobre el que ambos nos destacamos¹¹. El mundo intersubjetivo e

10. MERLEAU-PONTY, M., *La Phénoménologie de la Perception*, p. 401.

11. Esta mundanización nos da la clave de la intersubjetividad merleau-pontiana y la distancia de la prioridad de la conciencia en Sartre, como puede verse en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty Y J.-P. Sartre”, en SELLÉS, J.F., (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2003, pp. 83-105, especialmente 88-93.

M^A CARMEN LÓPEZ SÁENZ

intercorporal actúa como horizonte y es horizontal en el sentido de que no está constituido de una vez por todas, sino que la percepción unitaria del mundo de todos los seres humanos siempre permanece como trasfondo de cada mundo particular. Una vez más, comprobamos que el mundo común, como lo otro, es horizonte permanente de mi existencia.

Nuestra concepción del yo y de los otros deriva de un campo de experiencias parcialmente intersubjetivo que nos abre a un mundo común desde nuestra situación irrepetible. La identidad de ese mundo está determinada, pero nunca por completo, puesto que se nutre de estas situacionalidades. Como hemos intentado mostrar aquí, dicha identidad no es únicamente cultural, sino que se conforma haciendo suyas y transformando simultáneamente nuestras situaciones (culturales, pero también sociales, de género, naturales, económicas, etc.) y la incardinación de las mismas en el mundo de la vida compartido; esa identidad en proceso comienza asumiendo nuestro cuerpo vivido que nos enlaza con los otros a través de sus gestos, sus lenguajes, sus relaciones que constituyen el suelo (*Boden*) de cualquier institucionalización.

La dialéctica circular del yo y el otro, así como la de la inmanencia en la transcendencia define, pues, la teoría merleau-pontyana de la intersubjetividad; una dialéctica ambigua, quizás, pero adecuada para dar cuenta de nuestra realidad interpersonal. No cabe duda de que los otros son un horizonte permanente de mi existencia individual. De esta forma, se subraya la co-existencia yo-otro sin priorizar ninguno de los polos. Intersubjetividad como estructura dialéctica: la autorrealización del hombre supone el carácter intersubjetivo de nuestra existencia y comunicación con los otros, pero, a la vez, la verdadera intersubjetividad, que está en la base de la sociabilidad, adquiere la conciencia clara de la propia y distinta subjetividad.

Así entendida, la sociedad no es ni un objeto ni un macrosujeto; tampoco consiste en una lucha entre lo propio y lo extraño. La raíz de lo social se halla en la dialéctica entre interioridad y exterioridad que define al ser humano y según la cual todo es social y todo es individual. Lo otro no está ni siquiera en nuestro interior, sino dando unidad a nuestro mundo. No accedemos a él únicamente proyectándonos en su cuerpo, intentando descubrir en él algo que nos sea familiar, sino también comprendiendo que lo que se nos antoja familiar es lo más propio del otro; es decir, hay que comprender al otro como un yo, pero otro. Tal es la paradoja de la fenomenología de la coexistencia o de la intersubjetividad consciente.

No existirá dominación de los otros a través del predominio del yo si queda preservada también su extrañeza y si el yo reconoce que también ellos tienen proyectos intersubjetivos. Por consiguiente, la intersubjetividad o intercorporalidad merleau-pontiana no elimina las particularidades, sino que precisamente porque asume la irreductibilidad de las mismas, junto con la composibilidad con las propias, puede hablarse de intersubjetividad y no de solipsismo o de hipersubjetividad frente a objetos dominados.

2. INSTITUCIONALIZACIÓN Y ENCARNACIÓN DEL SIGNIFICADO

El hecho de que habitemos un cuerpo determina todos nuestros comportamientos; uno de ellos, una manifestación privilegiada de la existencia es el lenguaje, gracias al cual se constituye un *logos* del mundo cultural, porque el cuerpo se halla entre la naturaleza y el lenguaje y, como tal, es un “simbolismo natural”¹² y primordial, porque funda todo simbolismo artificial; todo significado procede, en efecto de él.

La significación originaria es la existencia y el protagonista de ésta es el cuerpo, el cual actúa como vehículo entre la cosa y la idea; en otras palabras, el cuerpo vivido nos abre a la idealidad¹³. Logra una simbolización sistemática del mundo, puesto que lo significa y se significa gracias a él, comportándose, es decir, siendo él mismo significación del entorno. Por todo ello, el cuerpo no sólo *tiene* sentido sino que *es* sentido; al ser, además, sentiente, el cuerpo produce significaciones¹⁴.

La convicción merleau-pontiana de que hay en la naturaleza un simbolismo tácito de indivisión que precede a nuestros simbolismos artificiales borra las diferencias entre naturaleza y cultura. El mundo natural envuelve al cultural y éste explica a aquél: “todo es cultural en nosotros (nuestro *Lebenswelt* es subjetivo) (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural en nosotros (incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del ser salvaje)”¹⁵. En el mundo sensible se deposita el mundo cultural y todo ser cultural es una reorganización del sensible en la que se preserva la trascendencia de aquél. Aunque la cultura pretende desvelar ese sentido salvaje, “no nos da nunca significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido nunca está acabada. Lo que llamamos con razón nuestra verdad, sólo es contemplada por nosotros en un contexto de símbolos que datan nuestro saber. Sólo tenemos relación con arquitecturas de signos

12. MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968, p. 180.

13. Un análisis más detallado de esta afirmación que aquí sólo puedo apuntar en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en Maurice Merleau-Ponty”, Universidad de Lisboa (en prensa). Asimismo, la estrecha conexión entre gesto corporal, gesto lingüista y habla en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en PENAS, B., LÓPEZ SÁENZ, M^a C., (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Oxford: Peter Lang, 2006, pp. 27-46 (es previsible la próxima traducción al castellano de esta obra).

14. Las consecuencias de la reversibilidad carnal entre lo sentido y lo sentiente en relación con la recuperación de la *Aisthesis* en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty”. En SANTOS, J. M., ALVES, P.M. BARATA, A., (eds.) *A Fenomenologia Hoje*. Associação Portuguesa de filosofia Fenomenológica. Lisboa: Phainomenon, 2003. Pp. 299-311. “Pensar el arte y la *aisthesis* desde una fenomenología encarnada”, en SOLANA, J., BLASCO, J., BURGOS, (eds.) *Las raíces de la cultura europea*. Zaragoza: PUZ, 2004, pp. 547-564.

15. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1960, p. 307.

cuyo sentido no puede aislarse, porque dicho sentido consiste en el modo de comportarse y distinguirse los signos entre sí —sin tener ni siquiera el moroso consuelo de un vago relativismo, ya que cada uno de estos pasos es completamente una verdad y será salvada en la verdad más comprensiva del futuro¹⁶—. El orden de la cultura o del sentido no se halla superpuesto al de la naturaleza, sino que es un orden original del advenimiento¹⁷ de diferenciaciones sónicas, que no puede derivarse del de los acontecimientos puros, suponiendo que éstos existieran realmente; tampoco puede ser tratado como un mero efecto de encuentros extraordinarios o de creaciones de sentido desde la nada.

La naturaleza corporal, la conciencia encarnada es su condición de posibilidad. De la misma manera que, en su relación con el mundo, origina la percepción y la síntesis geométrica, el cuerpo vivido es fuente de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural. Por proceder de él, todo significado es cuasi-corpóreo y toda acción, siempre corporal, está investida de sentido; porque es simbólica y huella de una intención, como el cuerpo que la ejecuta, puede hablarse de su verdad.

Para pensar la acción necesitamos pensar la *Stiftung*, la institucionalización o campo intersubjetivo de ese simbolismo corporal. Toda institución es apertura a un campo en el que la donación de sentido exige la recepción del mismo y ésta a aquélla.

Del mismo modo que la experiencia propia exige ser intercambiada y completada intersubjetivamente, toda acción humana es el desarrollo de un espacio cultural y sus dimensiones históricas. Con este concepto se resuelven las dificultades de la filosofía de la conciencia, ya que el sentido no es constituido por ella, sino autoconstituido dentro de un sistema estructurado diacríticamente. Incluso el tiempo y el espacio son *Stiftungen*, en tanto sistemas de equivalencias, cuyo sentido no es el correlato de nuestra actividad intencional, sino el proceso que tiene lugar en el interior del tejido carnal de diferenciaciones que somos: en tanto seres carnales, somos videntes-visibles, miembros de un presente visible que nos anuncia otras dimensiones invisibles. Esta reversibilidad insituyente se opone a la constitución trascendental; aquélla es la verdadera reflexividad filosófica, una poética que no procede de la subjetividad trascendental, sino de un campo de presencia y coexistencia en el que se sedimentan las idealidades.

Al ser una reactivación de lo sedimentado, la institucionalización pone de manifiesto que receptividad y creatividad se atraviesan continuamente. Para que tengamos experiencia, el ser exige de nosotros creación; si, por su parte, la sedimentación es la otra cara de la innovación, toda experiencia manifiesta un grado de generalidad y anonimidad que no emana de mis

16. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, pp. 52-53.

17. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit. p. 84.

actos personales, sino que exige una alienación primaria, una pérdida del yo en el mundo para encontrarse. De ahí la necesidad de la experiencia de lo otro y del otro; ambas son, para mí, experiencias de un yo generalizado, potenciales de todas mis experiencias, que siempre se abren a otras, que, a su vez, incluyen las experiencias ajenas. El objetivo de la institucionalización es construir una experiencia ampliada accesible, en principio, a todos los seres humanos, sea cual sea su tiempo y su lugar en el mundo.

Así pues, la institucionalización no se produce únicamente en la historia del conocimiento; forma parte de nuestra situación y, por ello, es medio de conocimiento, pero también de acción, de la misma manera que el cuerpo. La sensibilidad general de éste se halla integrada en la institucionalización del sentido que ha dejado de ser el producto de una conciencia pura. Lo mismo ocurre con la conciencia del otro yo, que se suma a esa fundación conjunta del sentido en vez de ser constituida en la intencionalidad del yo. Esto último carece de sentido porque la realidad del otro es anterior a la intencionalidad de la conciencia aislada. La coexistencia no se da, pues, entre sujetos constituyentes, sino instituyentes. De este modo, el otro ya no se entiende como lo negativo de mí mismo (lo constituido), porque lo instituido no es el reflejo inmediato de las acciones del yo, sino que puede ser reactivado por mí o por otros; es la bisagra entre nosotros que garantiza nuestra pertenencia al mismo mundo.

Merleau-Ponty usa el término “institución” de manera ambigua para subrayar su doble sentido, es decir, tanto la importancia de lo instituido como la de lo instituyente, porque la institución no es el resultado de un acto, sino que incorpora la posibilidad de reactivar la fuerza instituyente; insiste así en la no coincidencia entre sus polos. Además afirma que algunas de las características de la institución se descubren ya en el orden vital sin necesidad de buscar una finalidad externa a éste.

La posibilidad de una institución se halla en la estructura corporal. Ésta se institucionaliza, a su vez, como habitualidad, entendida como conciencia del mundo que resignifica el mundo natural y cultural. Gracias al *habitus* corporal, el sujeto singular articula el mundo en un sistema abierto de diferencias. Esto prueba que la intersubjetividad se erige sobre la intercorporeidad; a su vez, el cuerpo institucionalizado ya presupone el encuentro con los otros, porque el *habitus* se adquiere socioculturalmente. Sin embargo, mi relación con los otros sujetos no proviene de una decisión arbitraria, sino que se inscribe en el cuerpo; es una relación de carne y hueso¹⁸.

18. La definición de Bourdieu de “hábitus” como sentido práctico ejemplifica sociológicamente la fenomenología de Merleau-Ponty de vocación arqueológica, más allá del subjetivismo y del objetivismo. Es más, estamos de acuerdo con N. Crossley en su valoración de la teoría de la socialidad merleau-pontiana y del hábito por encima del concepto de *habitus* de Bourdieu, porque aquella deja más espacio que éste para la libertad y la diferencia individual. (Cfr. CROSSLEY, N., « The Phenomenological Habitus and its Construction », *Theory and Society* 30 (2001), pp. 81-120).

Siguiendo a Husserl, la historia, para Merleau-Ponty, es *Stiftung* o institución en el sentido activo de la palabra, es tradición, entendida como “poder de olvidar los orígenes” y de dar al pasado, “no una falsa supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino una nueva vida que es la forma noble de la memoria”¹⁹. La institucionalización se entiende, entonces, como una historia interna en la que actúa la dialéctica entre pasado y futuro que fundamenta nuevos significados reactivando lo sedimentado y haciendo así más rico el presente. Por tanto, el antecedente inmediato de la institución merleau-pontiana es la *Fundierung* husserliana, que ejerce una relación doble, en la que el término fundado no es un derivado del fundante, sino que lo explicita; por su parte, lo fundante sólo se manifiesta a través de lo fundado. Es en este sentido en el que podemos hablar de la institucionalización o fundación de la sociedad en los seres particulares o de las relaciones entre el cuerpo vivido y el otro cuerpo a las que nos hemos referido.

Los otros participan en la institucionalización del cuerpo; son también comportamientos en el mundo y modos de aprehenderlo, seres que posibilitan las instituciones. Éstas no se entienden como algo reificado, como simples sedimentos que van quedando ahí, sino que tienen que ser construidas y reconstruidas por los individuos. En efecto, su arqueología nos muestra que las instituciones sociales se fundan en los legados individuales y que la tradición heredada no es tal hasta que aprendemos a alterarla mediante nuestro estilo individual.

El estilo que imprimimos a lo instituido es una verdadera labor de dialectización entre lo sedimentado y lo activado, entre lo colectivo y lo particular. El estilo es lo que singulariza desde la pertenencia a algún horizonte. Cada estilo nos viene en parte dado, pero también lo forjamos como resultado único que es de la relación vivida entre cada cuerpo y el mundo. Él marca la progresiva formación de las identidades, puesto que éstas no son algo interior, sino abierto a lo exterior. A su vez, el estilo identifica, pero lo hace articulando las diferencias en torno a una pretensión de identidad. Una identidad colectiva no sería nada si no fuera actualizada individualmente por algún estilo.

Podemos hablar de estilos culturales desde esta perspectiva que no encasilla a las culturas convirtiéndolas en tipologías inalterables, sino que las entiende como variaciones en torno a un tema, compuestas de múltiples aproximaciones. Cada estilo obedece a una determinada deformación coherente del mundo, que conjuga lo heredado y asumido con lo reinventado para ofrecer nuevos significados. Tal deformación coherente marcará, de este modo, las diferencias en el seno de la anonimidad compartida.

En definitiva, el estilo nos viene dado, pero también lo rehacemos y hasta lo creamos, porque lo vamos poniendo en práctica ininterrumpidamente; así traduce la relación vivida entre el cuerpo y el mundo, e indica participación en la Carne (*Chair*) y diferenciación por *écart* de la misma.

19. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 74.

La Carne es la piedra angular de la nueva ontología no reduccionista que Merleau-Ponty nos propone, un concepto para el que no existe nombre en ninguna filosofía. Podría entenderse como un elemento, en sentido griego, un principio del devenir que está contenido en todo y por el que cada ser singular se comprende. Con este concepto queda superada cualquier huella que pudiera quedar de dualismo y posibilitada la comunicación entre sujeto y objeto porque ambos arrancan de ella. Obviamente ese carácter de la carne impide entenderla como simple materia inerte, aunque sí como una materia trabajada interiormente, tal como la del claustro materno o la del magma de un volcán. Ella es el horizonte originario desde el que surge todo significado; el suyo es un *cogito* tácito que denota el fundamento, siempre presu- puesto, de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia.

La carne no se institucionaliza, sino que es institución originaria o siempre ya ahí; ella es la vida anónima sedimentada que nos constituye. Su anonimidad no es la de la completa indefinición, no es absoluta, sino el origen de toda diferenciación que no se reduzca a una simple abstracción. Lo es precisamente porque, como decíamos no es mera materia pasiva, sino reversibilidad ontogenética; la suya es una generatividad por apertura que acontece antes de las diferenciaciones reflexivas. Su dinamismo recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación. Por la reversibilidad entre el dentro y el fuera de la carne somos una continua dinámica interrelacional, aunque esto no anule las diferencias, porque la reversibilidad nunca está definitivamente realizada, sino que siempre es inminente. Sólo podemos entenderla como un estado de no coincidencia o, si se quiere, como una identidad en germen y en tanto pura posibilidad, porque la carne no es una determinación unívoca, sino la multiplicidad infinita de la latencia. Ella envuelve al vidente y al visible, pero sin suprimir sus diferencias; éstas tampoco son absolutas, puesto que se revelan en el horizonte carnal compartido que posibilita la comunicación: “el espesor de carne entre vidente y cosa es constitutivo de su visibilidad en ésta tanto como de la corporeidad de aquél; esto no es un obstáculo entre ambos, sino su medio de comunicación”²⁰.

¿Es suficiente esta reversibilidad carnal para comprender la alteridad de los otros y la del mundo? ¿Anulará la anonimidad de la carne la alteridad? Desde nuestra perspectiva, no, puesto que esa reversibilidad potencial entre el dentro y el fuera de la carne significa que, gracias a su dimensionalidad, en la ipseidad me reconozco ya como otra para el otro²¹. La reversibilidad no es confusión sino fusión de horizontes o convergencia entre varios sí mismos en los que cada sujeto se reconoce y desposee.

20. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 178.

21. Una explicación más detallada del sentido de esta anonimidad carnal puede encontrarse en LÓPEZ SÁENZ, M^a C., “Hermenéutica Fenomenológica de la existencia intercultural”, *La Lámpara de Diógenes*, n^o 12-13 (2006) pp. 126-152.

Para evitar el peligro de concebir el cuerpo como una entidad puramente singular y para no perder de vista el hecho de que nunca actúa aisladamente, sino siempre comprometiéndose con el mundo, Merleau-Ponty recurrirá al término “carne”. Lo que este término designa es el índice de lo que excede al pensamiento conceptual, ya que la carne es visible, porque es materialidad y, al mismo tiempo, es invisible, porque es idealidad; es un ser en latencia, una presentación de la ausencia, de lo invisible (inteligible) que acompaña toda manifestación de lo visible (sensible). De ahí que para definirlo el filósofo deba servirse de términos auxiliares como “quiasma”, “reversibilidad”, “bisagra”, etc.

Partiendo de este nuevo concepto, en su obra inacabada *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty enraza la experiencia del otro en la dimensión intercarnal, algo que ya estaba presente en el Husserl de *Ideas II*. A diferencia de él, Merleau-Ponty ontologiza la encarnación extendiéndola al mundo: no sólo hay una carne del cuerpo, sino también una carne del mundo²². Merleau-Ponty está declarando, así, que el mundo está hecho del mismo tejido que el cuerpo, de reversibilidad. Por tanto, la carne no es una simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo, sino que es el absoluto de todas las relaciones. Esta original co-incorporación merleau-pontiana del mundo y el cuerpo en la carne no implica, sin embargo, la desaparición de las diferencias entre ambos, sino, en todo caso, una contextualización de las mismas, porque la carne no es el cuerpo de hecho, sino el ser carnal; es pre-objetiva y pre-subjetiva. Puede aplicarse tanto al sujeto como al objeto; es el *medium* formativo de ambos.

La pretensión merleau-pontiana de una ontología holística intenta superar incluso el antropocentrismo buscando estructuras más originarias que el ser humano por la vía de la recuperación de las relaciones primordiales entre lo personal y lo pre-personal. Por eso recurre a la subjetividad corporal, que no es ni la conciencia aislada ni un simple efecto del discurso, porque no sólo tiene implicaciones epistemológicas y psicológicas, sino también ontológicas. En efecto, el ser carnal de esta intra-ontología se comprende como campo exento de polarizaciones que se va diferenciando en el proceso mismo de ser-coexistiendo. La carne articula, incluso, la naturaleza y la cultura, el paso de la una a la otra.

Consideramos que esta ontología que articula de tal modo la identidad y las diferencias es valiosa por su poder descriptivo de nuestras acciones en el mundo y con los otros, pero también porque puede contribuir a transformar y mejorar las relaciones que somos. El enraizamiento ontológico no pretende ser inmutable y prestar una fundamentación del sujeto y de la sociedad, sino que sólo salva la verdad de nuestras construcciones ulterio-

22. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, pp. 302-304. La reversibilidad corporal es instituida en las cosas, de modo que la carne no es una propiedad del cuerpo en relación con el mundo, sino que es el irrelativo primordial.

res que luego serán, a su vez, superadas por otras, porque “no hay verdad universal, sino conciencia de una no-verdad del particular”²³. La verdad sólo puede ser histórica, lo que significa que aspiramos a ella porque los fenómenos singulares no nos bastan. La verdad es por los seres y culturas históricas, pero no se reduce a consagrarlos como hechos, sino que reflexiona sobre ellos buscando algo que no se agote en el particular, algo susceptible de universalizarse.

Estas verdades se sedimentan en la cultura gracias a la institucionalización simbólica, a ese medio humano con el que siempre podemos identificarnos. La institución se alimenta de la relación entre la presencia sedimentada de lo instituido y la latencia de las posibilidades de lo instituyente, es decir, es un quiasma entre visible e invisible.

Aunque como buen fenomenólogo, Merleau-Ponty se atiene a lo visible, tiene también presente el fondo invisible del que éste emana. Lo invisible no es constituido por el pensamiento, sino vivido como una variante de nuestra corporeidad, como apariencia de comportamientos en nuestro campo de comportamiento²⁴, como la fenomenalidad o apertura a lo visible. Incluir en el ser la invisibilidad, no es, por tanto, huir hacia el esoterismo, o instalarse en el misterio, ya que lo “invisible” no se refiere a un invisible absoluto, sino a lo que condiciona la visión, a lo que es accesible a otra visión y no como una pura nada, sino como el fondo intersubjetivo desde el que se destaca la percepción. La filosofía merleau-pontiana se esfuerza así por volver a la fuente de la vida que siempre está en proceso, en definitiva, por comprender adecuadamente y sin caer en falsos reduccionismos.

3. EL MODELO DE LA IDENTIDAD LINGÜÍSTICA DIACRÍTICA O ABIERTA A LAS DIFERENCIAS

El poder de simbolización del cuerpo, al que nos hemos referido como origen de la institucionalización del sentido, es una capacidad originaria de diferenciación. De ahí que los gestos, como los fonemas, que proceden de él, tengan valor diacrítico. Recordemos que el valor no está en las cosas, sino en los sujetos relacionales que establecen diferencias descentrando sus identidades. Éstas, como las significaciones a las que apuntan tienen origen gestual, de modo que hay una raíz última no lingüística del sentido, un *logos* ambiguo presente en nuestra relación con la *Lebenswelt* o mundo de la vida a partir del cual se va definiendo la identidad. En este mundo pre-lingüístico tiene su origen el lenguaje que, por consiguiente, carece de un estatuto independiente y fundante.

23. MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-5*. Paris: Belin, 2003, p. 101.

24. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*. Paris: Seuil 1995, p. 338.

Hemos visto que en dicho mundo siempre existimos carnalmente. No es, sin embargo, un mundo privado, sino el de la experiencia común intercorporalmente compartida. Actúa como horizonte desde el que integrar o cambiar nuestras experiencias, es decir, es nuestro punto de orientación para conocer lo propio y lo extraño integrándolo en ese mundo común, porque hasta lo extraño tiene algún grado de cognoscibilidad, al menos el que permite que lo reconozcamos como tal. Hemos de tener en cuenta, pues, que lo ajeno nunca es completamente ajeno y se define en relación con lo propio, de manera que éste es condición de aquél. La búsqueda de lo ajeno por lo ajeno abocaría a lo exótico, mientras que la concepción relacional e intercultural que estamos defendiendo tiende puentes y concibe las relaciones como verdadero “inter” del ser.

Frente a Sartre, para el que sólo hay absoluta universalidad en la individualidad inmediatamente absoluta, Merleau-Ponty no acepta que la verdad de una sociedad sea la perspectiva del más desfavorecido porque esto sería superponer otra subjetividad a la mía²⁵ y al ser esta concesión global no es nada. Es necesario relativizar las subjetividades para trabajar sus relaciones, para hallar la verdad del doble: que yo sea otra y que el otro sea también yo, es decir que se produzca una superación en el seno de mi sentido o en el suyo y esto exige que no concibamos lo propio y lo extraño, mi cuerpo vivido y el cuerpo vivido por el otro como absolutos.

Al ser nuestro vehículo del ser-en-el-mundo, el cuerpo es el sujeto-objeto, la conciencia encarnada pre-reflexiva que, sin embargo, es operante, es decir, aunque no se haya tematizado es un acto consciente y posee una significación; sobre esta base se origina el lenguaje. El poder de simbolización del cuerpo le hace capaz de establecer diferenciaciones estructurales.

Para un filósofo como Merleau-Ponty que tuvo contacto con el estructuralismo francés de la época, la estructura es un sistema sincrónico de diferencias, dicho de otro modo, un equilibrio en movimiento²⁶ del que emerge un sentido. Ese dinamismo conduce a la transformación de la naturaleza en virtud de la cultura que realiza sobre ella una serie de mediaciones. El equilibrio que subyace es la estructura. Ésta nunca irrumpe de golpe, como un puro universal, sino como *Stiftung*, en el sentido apuntado de una dialéctica entre lo particular y lo universal, entre lo contingente y lo sedimentado. Así es también la estructura del lenguaje, la cual no puede aislarse del cuerpo; éste comunica mediante su lenguaje gestual, que es natural y cultural a un tiempo, anterior a la distinción entre significante y significado. La relación entre ambos es semejante a la que se da entre lo invisible y lo visible: no son contrarios, sino que están imbricados. Significante y significado son un acto común como el cuerpo y la conciencia. Así es como Merleau-

25. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. p. 161.

26. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 108.

Ponty se opondría al triunfo postmoderno de los signos sin referencia que lleva a convertir el cuerpo en uno más de los textos que amenazan con la pérdida de su fuente.

Ciertamente, la significación lingüística supone un mayor desarrollo del lenguaje gestual, ya que prolonga y cumple las significaciones que se despliegan en las formas de comportamiento corporales y que buscan la relación mutua con el otro. Hay que recordar que el lenguaje no sólo nombra sino que constituye, hace ser con sentido, de la misma manera que el gesto no sólo designa, sino que sugiere nuevos significados. Lo propio del gesto humano es significar más allá de la simple existencia de hecho. Todo gesto es comparable a cualquier otro porque revela una única sintaxis de la que cada signo es comienzo y continuación puesto que, como el acontecimiento, no está clausurado en su diferencia o cumplimiento de una vez por todas. Gracias al gesto, a la expresividad corporal, no sólo se hace significativa mi intencionalidad operante, sino que también se constituye un *logos* del mundo cultural.

El giro que Merleau-Ponty imprime al estructuralismo de Saussure consiste en otorgar un privilegio al habla (*parole*) o palabra hablante, sobre la lengua o palabra ya hablada. Ésta designa la intención, el movimiento que nace en la significación y todavía no se incorpora a ningún signo. En realidad, no hay oposición entre lengua y habla, ya que la primera no es sino el conjunto de todos los actos individuales de habla que se han ido depositando a través del tiempo y de la historia hasta conformar una lengua que continúa evolucionando. Por su parte, el habla sería la reactivación vivida de ese depósito. Por eso, cada vez que se habla una lengua, tiene lugar una apertura de lo idéntico a las diferencias particulares: en la medida en que lo que digo tiene un sentido sedimentado, yo soy otra y cuando comprendo, me fundo con el que habla, lo experimento en mí y me experimento en él. No hay que entender, sin embargo, lo sedimentado como un residuo idéntico que queda tras aquilatar las diferencias, sino como una invitación a continuar un significado ya establecido y a recobrar todo el fulgor que con el tiempo y el uso ha ido perdiendo.

La intersubjetividad homogeneizada de la lengua posibilitaría la identidad del significado y la constancia de las relaciones de comprensión, pero también destruiría la identidad de cada yo en comunicación con los otros. En cambio, la universalidad y la verdad a las que tiende la fenomenología no son propiedades de la idea, sino adquisiciones continuamente establecidas y reestablecidas en la comunidad de conocimiento. Ese *telos* de la universalidad se va realizando gradualmente en el habla.

Hablar es reactivar las significaciones y en el habla se manifiesta el mundo del silencio que estaba depositado. La prioridad del habla se corresponde con la que el filósofo concede al presente viviente y al cuerpo vivido. Por otro lado, el habla es un caso eminente de la relación con el otro sujeto, una intercorporeidad en la que se intercambian palabras y gestos que cobran vida al extraerlas de la latencia de la lengua compartida.

Para instaurar significaciones, el cuerpo necesita al otro, puesto que no es la conciencia constituyente aislada la que las proporciona, por eso, la mejor refutación de un hipotético solipsismo es el acto de hablar y de comprender lo que el otro dice: “Cuando hablo o comprendo, experimento la presencia del otro en mí o la mía en el otro, que es el escollo de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado que es el escollo de la teoría del tiempo y al fin comprendo lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl, ‘la subjetividad trascendental es intersubjetividad’²⁷. No es la subjetividad incomunicada la donadora de significados ni la condición de posibilidad de los mismos, sino que lo verdaderamente trascendental es la intersubjetividad y esto se manifiesta con suma evidencia en el habla. Parece obvio, en primer lugar, que el ser humano no aprendería a hablar si no coexistiera y si no le fuera enseñada una lengua materna desde la que aprender otras. La intersubjetividad es trascendental en tanto condición de posibilidad de los objetos, la comunización originaria de nuestra vida intencional. Eso es la matriz del lenguaje.

Con el lenguaje, se rompe la fascinación merleau-pontiana con la relación cara a cara y la intersubjetividad se expande hacia otros que existieron en el pasado o existirán en el futuro. La intersubjetividad constituye el medio en el que se producirá el habla, pero esta realización, a su vez, nos ofrece un universo en el que alcanza cotas desconocidas la preeminencia de la relación yo-otro. Aunque el habla es la encarnación del pensamiento del otro; no traduce un pensamiento ya hecho y finalizado, sino que le da cumplimiento, expresa la vida interior propia que, por cierto, no es nada si no está ligada a una vida exterior. Por lo tanto, el pensamiento no sería algo previamente dado, sino que necesita cumplirse en el acto de habla.

Hablar y entender consisten en una intercorporeidad y una comunicación potencialmente universales que ponen de manifiesto la situación lingüística. Sin embargo, nuestro filósofo está de acuerdo con Husserl en que la intersubjetividad se constituye antes que el lenguaje, es la predisposición a éste y se proyecta a través de la historia y la cultura. Así pues, al reconocimiento de las potencialidades que nos abre el lenguaje se suma la no absolutización del mismo, por la convicción de que el querer decir y el mundo del silencio actúan como intencionalidad última y horizonte, respectivamente, de todo lo dicho. En otras palabras, no hay universalidad del lenguaje, sino que éste es una de las dimensiones particulares de la universalidad del coexistir intercambiando razones, buscando desde la diferencia un universal al que acceder de un modo lateral, sin afrontarlo como un absoluto.

No cabe duda de que una de las principales maneras que tienen los comportamientos de manifestarse es el lenguaje. Éste hace referencia a una realidad, aunque también contribuya a darle sentido a lo establecido. Sólo así puede comprenderse la posibilidad de la traducción e incluso el hecho

27. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit. p. 121.

de que diferentes culturas, condicionadas por diferentes lenguas, compartan análogas creencias sobre el mundo. Ahora bien, esto no significa que la universalidad se encuentre más allá del lenguaje y de lo que se manifiesta y realiza. No se trata de preguntarse si es el lenguaje el que explica la universalidad o si ésta es previa o posterior a la comprensión lingüística, porque lenguaje y universalidad no son dos términos positivos, sino relacionales: no hay universalidad si no es en relación con una multiplicidad de particularidades que tienen algo en común; por otro lado, el lenguaje se manifiesta en una pluralidad de lenguas y éstas en actos de habla, dialectos e idiolectos, registros y usos diversificados. Esto es así porque el lenguaje se sustenta en una serie de conductas comunes y en un mundo intersubjetivo; ahora bien, el lenguaje es la operación gracias a la cual el pensamiento adquiere valor intersubjetivo. A través de él, el otro se convierte en *alter ego*, se hace plenamente significativo elaborando sus propios significados.

Merleau-Ponty renuncia a la universalidad abstracta de una gramática pura o esencial para todo lenguaje, porque la pluralidad lingüística es un hecho que nos rebasa; no obstante, acepta una universalidad concreta, la del lenguaje dado que permite acceder a otros sistemas de expresión aprehendiéndolos primero como diferentes y concibiendo entonces el propio como variante de aquéllos. Esta filosofía del lenguaje, centrada en la semiología, parece ignorar la existencia de estructuras *a priori* universales de la gramática profunda y, por ello, insiste en que la única universalidad del lenguaje es ese paso oblicuo entre estructuras superficiales gracias a la habilidad de los hablantes para hacerse inteligibles poco a poco unos a otros. Obviamente esta universalidad existencial no es la universalidad lógica ansiada por Husserl. Merleau-Ponty ni siquiera absolutiza la universalidad existencial del habla. Tan sólo nos recuerda que la generalidad global de las normas necesita una interpretación que las aplique a las diversas situaciones como generalidades concretas intersubjetivamente válidas.

La lengua común que hablamos es, para Merleau-Ponty, como la corporeidad anónima que compartimos con los otros, como la sedimentación que cobra vida en el habla. No hay lugar para las jerarquías, pues al ser las lenguas realizaciones de la gestualidad y expresividad de la carne que habitamos y nos habita, efectuaciones de actos de habla que se van asentando, sólo hay diferenciación por ontogénesis continua y por las constantes relaciones diacríticas que se tejen entre los signos empleados. En este sentido, la lengua es una relación dialéctica entre la diacronía y la sincronía y las diferencias son diacríticas, es decir, nacen de la relación entre los signos y son relativas a ellos. Cuando se absolutiza una diferencia, una lengua, una cultura es con el pretexto de definir una identidad o de imponerla.

4. IDENTIDAD EN EL SENO DE LAS DIFERENCIAS

Para concebir adecuadamente la alteridad, es necesario incluir la identidad y la diferencia o la inmanencia y la transcendencia, porque el otro ha de ser un otro genuino y, a la vez, un sujeto como yo. Persiste, así, una

buena ambigüedad por la que el mundo del otro y el mío son idénticos y diferentes al unísono. La distancia entre lo propio y lo ajeno es abordada por Merleau-Ponty como quiasma o intersección de ambos y podría ilustrarse, incluso en el siglo XXI, con esa distancia en la proximidad de la humanidad que caracteriza a los géneros y que ejemplifica lo que es el sistema social: un verdadero intercambio intersubjetivo. Como tal sistema, aparece en las sociedades concretas, pero, en ellas, es el fundamento de la intercomprensión: “La relación yo-otro se ha de concebir (como la relación intersexual con sus sustituciones indefinidas) como papeles complementarios que no pueden sostenerse por separado: masculinidad implica feminidad, etc. Esto puede hacerse extensivo a las relaciones entre los sexos: dichas relaciones deben entenderse como papeles complementarios que se necesitan para existir, “masculinidad implica feminidad, etc.”²⁸. Este polimorfismo fundamental hace innecesaria la constitución del otro ante el *ego*: ese otro está ya ahí y el *ego* se conquista gracias a él. Esa continuidad entre yo y otros, que está a la vista, exige, no obstante, una aproximación filosófica que se interroga por la posibilidad de la vida individual e intersubjetiva, porque “la institución humana es integración en cadena, torbellino donde todo converge, *Deckung* o “anticipación de una regresión e instauración de un verdadero *ahora* pleno”²⁹.

Aunque no vamos a detenernos aquí a desarrollar las implicaciones de la teoría merleau-pontiana de la sexualidad, sí que nos interesa insistir en lo ilustrativa que resulta para pensar la alteridad del otro a partir de su carne³⁰. Esto es así porque la percepción erótica no es mera *cogitatio* hacia un *cogitatum*, sino que parte del cuerpo y apunta a otro cuerpo y se hace en el mundo, no en la conciencia. Como dice R. Barbaras, Merleau-Ponty piensa la sexuación no como una determinación intrínseca, sino en el seno de una relación y como devenir, más que como determinación adquirida de una vez para siempre y, por tanto, desde la perspectiva merleau-pontiana “no hay mujeres y hombres, sino un solo eje de Deseo en cuyo seno estos dos polos se constituyen”³¹. Cada sexo es un punto de vista intercambiable, como reversibilidad de lo visible que es, pero este hecho permite una cierta constitución de la diferencia sexual, como se pone de manifiesto en el deseo erótico que aparece en la experiencia de ser visto y deseado, es decir, en tanto la mirada del otro se implica en la situación de su cuerpo en el mundo.

28. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 274.

29. MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003, p. 57.

30. Puede verse alguna aplicación en este sentido en LÓPEZ SÁENZ, M^A C., “Merleau-Ponty’s Philosophy of the Flesh Applied to Gender”, CHRISTENSEN, B., (Hg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der ‘Condition féminine’*. Zürich: Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702.

31. BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: J. Millon, 1991, p. 311.

Primeramente, el cuerpo está indiferenciado en el mundo y después surgen las diferencias sexuales como diferencias de carne y no sólo biológicas. De ahí que Merleau-Ponty tome en cuenta la diferencia sexual sin reducirla a la objetividad del cuerpo. Además, el filósofo le concede a esta diferencia un estatuto fenomenológico porque interpreta a Freud sin renunciar a la intencionalidad del deseo o del amor hacia el otro. La sexualidad prolonga la intencionalidad corporal: no tiende hacia el otro cuerpo como sexualmente diferente, sino que inscribe a ambos cuerpos en un mundo común.

Los otros no se constituyen ante *ego* sino que están ya ahí; en todo caso, lo otro comienza en lo propio. Todo cambio de identidad se produce en un sistema dominado por la dialéctica entre lo mismo y lo otro; para evitar el conflicto, dicha transformación requiere una desrealización de la identidad previa y una realización de la actual, de manera que el cambio es gradual y no hay ruptura radical o puntual. Lo importante no es la identidad personal que se cree acabada, sino el proceso relacional ininterrumpido por el que ésta atraviesa sin excluir la diversidad. En efecto, más que de "identidad" deberíamos hablar de procesos de identificación y desidentificación, es decir, de progresivas construcciones y deconstrucciones diacrónicas de las identidades abiertas a las diferencias. Estos procesos conformadores e instituyentes, que nunca pueden darse por concluidos, acaban siendo más importantes que la identidad constituida. La concepción procesual de la cultura nos parece más realista, por tanto, que la concepción esencialista de la misma; sin embargo, ambas no son excluyentes, pues hay que reconocer que las culturas se forman progresivamente, pero también hay procesos de reificación o de sedimentación de las mismas.

Más allá de la fórmula de la hospitalidad con el semejante y también con el extraño, Merleau-Ponty propone encontrar lo idéntico (tal vez mejor lo auténtico) en lo diferente, para trascender el postulado de la responsabilidad realizándolo en el compromiso concreto de nuestra situación aquí y ahora y en la transformación de las condiciones inhumanas de la misma. Hemos visto que la carne, que todo lo abarca, es la situacionalidad por antonomasia y que no es exactamente la identidad que subyace a las diferencias, sino *écart* (divergencia) de donde arrancan éstas.

Ciertamente, la carne no es ni identidad ni no identidad, sino reversibilidad entre ambas que posibilita las distinciones. Toda diferencia es relativa a aquello de lo que difiere y, por ello, Merleau-Ponty emplea el término *écart* o divergencia, que podemos entender como quiasma de identidad y diferencia y proviene de la ontogénesis de la carne que actúa como matriz de toda relación. Con este término, se esfuerza por comprender la identidad en términos de diferencia y es así como rompe con la tradicional definición de la diferencia sobre la base de una identidad fundamental.

El *écart* de la carne es la condición de posibilidad de la diferencia, así como de las fronteras entre los cuerpos y, por tanto, de la identidad de cada uno. El respeto de esas fronteras exige el reconocimiento de las relaciones de reversibilidad que, como también hemos visto no es la disolu-

ción de lo uno en lo otro. Por tanto, podemos decir que no hay identidad en sí, sino como apertura a la diferencia y a la trascendencia y eso es la carne³². *Écart* no es una carencia del sujeto y, por tanto, de singularidad e individuación, sino una “negatividad natural o institución primera, siempre ya ahí”³³, de modo que el acontecimiento de la diferencia no es derivado de otro que le preceda, de una hipotética identidad en sí, sino original.

La carne es fuente de diferenciación por su dehiscencia³⁴. Ésta es estallido de lo que parecía una unidad en la pluralidad. La imagen especular y el eco ilustran magistralmente esta aparente paradoja de la carne por la que la visibilidad carnal instaura una distanciaci3n desde la identidad y una reversibilidad entre el sujeto y el objeto de la visi3n: “... el fen3meno del espejo, *ego-alter ego*, o del eco, en otras palabras, en una generalidad carnal (...), distancia en la proximidad, en la que mi identidad no se pierde entre las diferencias. Entonces desaparece el problema del *alter ego*, porque el que ve no soy yo ni el otro, sino que nos habita a ambos una visibilidad an3nima, en virtud de esta característica primordial que pertenece a la carne: su dehiscencia, por la cual, siendo aqu3 y ahora es capaz de irradiarse por todo y para siempre, siendo individual es tambi3n dimensi3n universal”³⁵. La carne no es un ente, sino dimensionalidad en continua g3nesis, visibilidad. Sin embargo, no es una idea, ni un trascendental externo al mundo, sino que todo lo que es aqu3 y ahora es carnal, algo particular que, por participar de ella se propaga a trav3s de su propia singularidad m3s all3 de s3.

El surgimiento de la diferencia en la proximidad puede observarse en la objetivaci3n del ni3o en el espejo; cuando se mira, el ni3o no s3lo va observando su propia imagen bidimensional, sino que tambi3n aprende a diferenciarse de otro, porque el espejo le muestra a ese ni3o que ven los otros.

El proceso de identificaci3n y diferenciaci3n no asimila las diferencias, sino que va optando por ellas para conformar identidades. Ahora bien, la elecci3n de una determinada identidad y diferencia no es absoluta y responde a intencionalidades. La conciencia de las mismas evita que la diferencia conduzca a la in-diferencia frente a todo lo otro y lleva a la responsabilidad, porque el otro y lo otro no est3n aislados y, como yo misma, s3lo existen proyectando y cuestionando, es decir, entablado continuas relaciones. Es necesario que se les responda, aunque nunca de un modo concluyente, sino fomentando el di3logo y su generalizaci3n en la sociedad.

32. Véase L3PEZ S3ENZ, M^A C., “El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado”, en CHOZA, J., / PINTOS, M^A L., *Antropología y 3tica ante los retos de la biotecnología. Th3mata. Revista de Filosof3a*. N3 33 (2004), pp. 141-148.

33. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, p. 270.

34. Merleau-Ponty toma este t3rmino de la biolog3a, en la que designa la apertura natural de las anteras de la flor o del pericarpio del fruto, la escisi3n de las semillas o de los 3rganos para que nazca una carne diferente, pero semejante a la originaria.

35. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, pp. 187-188.

La comprensión verdadera acontece en el diálogo, pero éste no es ni una conversación del alma consigo misma ni la plática ordinaria. Pensamos en un diálogo más complejo en el que el deseo de empatía se enlace con el del reconocimiento de la validez de las respuestas, aunque éstas sean emocionales, y con el interés por comunicar algo verdadero. No sólo hemos de tomar en serio las pretensiones ajenas de verdad, sino también el intento del otro de expresarse o de ser conocido tal y como es. Las personas no sólo necesitan estar de acuerdo sobre el mundo que comparten, sino también ser conocidas por lo que son singularmente; ambas exigencias son constitutivas no sólo del diálogo que entablamos, sino también de nuestro ser dialógico. Entendido a través del diálogo, el otro ya no es un límite para el yo, sino otro yo que nos permite comprendernos y autocomprendernos mejor.

Al entender la comunicación como prolongación de mis intenciones, Merleau-Ponty posibilita el diálogo. Intersubjetividad no es lo mismo que diálogo pero éste es su culminación, hace que me autocomprenda y comprenda a los demás. El perfeccionamiento de la identidad cultural se logra únicamente a través del reconocimiento de lo diverso y el consecuente diálogo, pero tiene que existir una cierta participación entre los que dialogan para lograr la comprensión mutua. Lo importante es conseguir que la individualización no acabe en globalización, es decir, en la subordinación de toda forma de identidad individual y colectiva al valor impersonal del intercambio mercantilizado. La globalización sin más, especialmente la económica, no favorece la identidad ni las diferencias o, en todo caso, sólo condiciona una identidad impuesta e indiferenciada, una identidad del paisaje geográfico que finalmente origina esos no lugares, esos espacios de anonimato por donde pasamos sin dejar huella. En cambio, cuando el panorama surge desde mi cuerpo que espacializa, aparece una topología sin geografía; destellan los lugares desde mi lugar originario, el cual, sin embargo, no es ni universal ni definitivo.

Lo que Merleau-Ponty se propone al describir este nivel topológico o al arrancar de la pre-egología, del sincretismo, de la indivisión o transitividad no es concluir que todo se disuelve en lo mismo, sino que hay un universo vertical o carnal que posee una matriz polimorfa. Este universo no es una *tabula rasa* en la que se instalarían conocimientos puestos por un sujeto desinteresado, sino que “hay conocimientos antes de los conocimientos porque hay *campo*. El problema yo-otro es un problema *occidental*”³⁶.

El campo se abre con la percepción, que involucra tanto al sujeto como al objeto, actividad y receptividad. Es una estructura que disuelve el problema yo-otro, porque el último no es entendido como el objeto percibido por el sujeto, sino como otro coperceptor. Así es como Merleau-Ponty transforma el problema del otro y lo entiende como parte del mundo, como nosotros. Asegura que el dualismo yo-otro es occidental, porque en Oriente el yo individual se halla fundido en el yo cósmico; de manera análoga,

36. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 323.

desde su perspectiva, el yo y otro surgen sobre algo más primordial que les une y separa a la vez como una bisagra. Así pues, ha sido necesario transformar el problema y no partir de uno u otro polo considerándolos opuestos a sintetizar; ahora partimos de lo visible y de la visión, del sensible y del sentir para llegar a la "subjetividad", entendida de una nueva manera, como contacto con el ser a través de sus modulaciones o relieves.

El otro es parte de ese ser por contacto; no es una libertad vista desde fuera como fatalidad, un rival de un sujeto, como quería Sartre, sino que forma parte de un circuito que lo une al mundo, como nosotros, y por ello también de un circuito que lo liga a nosotros: "el mundo nos es común, es intermundo —hay transitividad por generalidad—"³⁷.

Esa transitividad del circuito, insistimos, no es el círculo eterno de lo siempre igual; cuando la experimentamos, comprendemos que "las semejanzas son poca cosa en relación con las innumerables diferencias y la variedad de culturas"³⁸. El verdadero problema no es, sin embargo, averiguar por qué difieren hasta tal punto, sino entender por qué culturas tan diversas se comprometen en las mismas búsquedas y se proponen las mismas tareas, por qué lo que produce una cultura tiene siempre un sentido para las otras, aunque éste no sea su sentido originario, en definitiva, entender a qué obedece su traducibilidad, qué razón las habita. Éste es el tema de investigación de la filosofía intercultural. De ninguna manera consiste en buscar la esencia de las culturas expurgándolas de sus diferencias; más bien se trata de establecer relaciones entre ellas que den algún fruto.

Todos los gestos que hacen que una cultura exista tienen afinidad entre ellos, en tanto momentos de un único trabajo que son, pero no pueden suplirse, sino que se exigen unos a otros en su diferencia; ninguno puede ser idéntico a otro a no ser que se ignoren entre sí. De esa multiplicidad se sigue que sólo superficialmente la tradición de una cultura es monotonía y orden, mientras que en su profundidad es intercambio. Cuando ese fondo se expresa, cuando se reactiva la cultura sedimentada a lo largo del tiempo, entonces se crea algo: "la inmensa novedad de la expresión es que consigue hacer salir por fin la cultura tácita de su círculo mortal"³⁹. La reactivación de una cultura no supone sólo conciencia de nuestra pertenencia a una tradición, sino también de la co-autoría de la misma.

Así pues, toda reacción, creación y reflexión siempre tienen lugar en una tradición ¿Cómo reflexionar entonces sobre la cultura y la tradición del otro? Desde nuestra auto-comprensión y dialogando hasta el punto de formar con otros las bases de lo que será nuestra transmisión, entendida ésta de una manera prospectiva y no como una determinación que venga del pasado,

37. *Ibidem*.

38. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 111.

39. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 139.

aprendiendo a no tener razón, es decir, a cuestionar y ampliar lo transmitido después de habernos acercado comprensivamente a la tradición de los otros.

En realidad, lo que hay que comprender es, más allá de las personas y de sus tradiciones, los existenciales según los cuales las entendemos y que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias. Estos existenciales son la *Urgemeinschaftung* (comunidad originaria) de nuestra vida intencional, el *Ineinander* (uno en otro) de los otros en nosotros y de nosotros en ellos. Tales existenciales fundan el sentido de lo que decimos y entendemos pues actúan como armadura inconsciente universal de la que participa todo ser y todo conocimiento del mismo.

Una vez más, esos existenciales se fundan en la relación y en la participación. Podemos decir que la relación constituye tanto la identidad como la diferencia, siempre dentro de un contexto. Descubrimos la identidad en la diferencia: no hay identidad ni no identidad, sino un afuera vuelto hacia el adentro. Identidad en la diferencia es dialéctica sin síntesis o, a lo sumo, con síntesis de transición; dicha dialéctica no tiene forma circular, sino más bien espiral, de modo que la identidad se va constituyendo en el seno de las diferencias y, a la inversa, éstas se tornan conscientes y se enriquecen desde la identidad abierta de cada ser. Así se va ampliando la influencia entre lo natural y lo cultural en lugar de repetirse. De ahí el quiasma pacífico de la relación con el otro que, como yo lo frecuento, me frecuenta y frecuentamos un ser actual. Quiasma o articulación de términos que habitualmente se consideran enfrentados, pero que tienen como soporte dinámico el cuerpo desde el que se articulan. Él asume las particularidades mientras va conformándose natural y culturalmente. Su identidad es suma infinita de actos de sensación y se asienta en la certeza íntima de la identidad espacio-temporal del cuerpo vivido; gracias a ella es posible la identidad de los objetos. Éstos se van institucionalizando en estrecha relación con las fuerzas intersubjetivas.

El concepto merleau-pontiano de institución simbólica se halla muy cerca de la concepción de la sociedad de Lévi-Strauss. El interés que aquél mostró por éste, obedeció, sin duda, a su confrontación con la comprensión de la cultura y la intersubjetividad. Su antropología estructural, en efecto, se aproximaba a los hechos sociales estudiando las relaciones entre individuos de diversas culturas y poniendo en juego la experiencia del antropólogo, cuya subjetividad no se puede suprimir. Éstas son algunas de las razones por las que Merleau-Ponty sitúa a Lévi-Strauss en la tradición sociológica francesa, la cual, en su opinión supera a la sociología hermenéutica alemana que va de Weber a Dilthey.

A diferencia de Durkheim, Lévi-Strauss ha definido el objeto de las ciencias humanas no como una cosa, sino como conjunto de condiciones que permiten al sujeto abrirse al otro y no quedarse nunca en lo que es. De la misma manera, Merleau-Ponty piensa que la vida social no es una realidad objetiva, sino intersubjetividad viviente y constituyente de todo lo objetivo. La esencia del sociólogo o del etnólogo se cumpliría si fuera capaz de dar cuenta de las diversas modalidades que adquiere esta intersubjetividad.

M^A CARMEN LÓPEZ SÁENZ

Como esa sabido, para Lévi-Strauss, la esencia de la vida social es la reciprocidad entre signos que circulan; por tanto, comprender el origen de la sociedad será advertir la emergencia del pensamiento simbólico, “percibir las cosas como elementos de un diálogo, simultáneamente bajo la relación consigo mismo y con lo otro y como destinadas por naturaleza a pasar de uno a otro”⁴⁰.

La génesis de la reciprocidad proviene de lo que la fenomenología llama “constitución” objetiva del valor como forma primera del signo. Según Saussure, éste es diacrítico, es decir, su realidad es su variación en relación con el sistema de signos y no lo que él mismo representa. El sistema de puntos de vista recíprocos que es la estructura es lo que permite que un signo sólo se aprehenda en relación con otros.

Desde esta concepción de la estructura, Lévi-Strauss concibe la antropología como disciplina semiológica porque su objeto no son las apariencias empíricas, sino la distribución de las oposiciones que actualiza. El signo es tal porque puede ser otro y su identidad consiste en la posición que ocupa en el seno de un grupo de sustituciones. De ahí que el pensamiento simbólico, antes de ser un medio de comunicar significados, sea un modo de organizar la realidad sensible. Así, por ejemplo, si las mujeres son valores en algunas sociedades es porque hay una relación complementaria entre las adquiridas y las cedidas en matrimonio. El problema etnográfico es, entonces similar al aprendizaje de una lengua extranjera; no se trata tanto de comprender lo que los otros dicen, como de percibir los signos pasando de una experiencia confusa a otra articulada. No hay un nivel de hechos observables y otro de significaciones atribuidas a los mismos. Un sistema simbólico no es un medio de dar sentido, sino una organización real de la experiencia que, en virtud de la correlación de sus rasgos distintivos extrae acontecimientos discontinuos. Así, por ejemplo, un sistema de parentesco no es sólo un conjunto de reglas formales, sino también aquello que permite reconocer en un conjunto de fenómenos diversos un acontecimiento único. Nos enseña que la sutilidad de las posiciones es una de las funciones del lenguaje y que los símbolos no son objetos de pensamiento, como cree la psicología cognitiva, sino que el pensamiento es una manera de ser, un nivel de desarrollo de estas realidades simbólicas divergentes. De este modo se reconoce tanto el carácter simbólico de lo real como el carácter real de los valores.

Merleau-Ponty subraya también la aportación de Mauss a esta concepción estructural simbólica de la sociedad, porque concibe a ésta como un simbolismo y así respeta la realidad individual, la de lo social y la de la variedad de culturas sin considerarlas, por ello, completamente impermeables. Si la sociedad es, en un primer momento, institución simbólica su

40. LÉVI-STRAUSS, C., “Introduction” a MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950, p. XLVI.

mayor rendimiento es la producción de estructuras con significado y, por ello, los procedimientos cuantitativos y explicativos resultan inadecuados para comprenderla. Obvian que las variables de la antropología social se hallan al nivel de los fenómenos, puesto que tienen una significación inmediatamente humana. La comprensión social ha de centrarse en el sentido que los actores dan a sus comportamientos y éste no es sino la posibilidad de que el otro se ponga en el lugar del sujeto. Puesto que todo yo podría ser otro, los sujetos sociales no son objetos, sino que pueden devenir.

5. UNIVERSALIDAD LATERAL FRENTE A RELATIVISMO CULTURAL

Hasta ahora, hemos visto cómo de la carne nace la intersubjetividad, de la que provienen la sociedad y la cultura. Lo que hay es continua reciprocidad entre el yo y el otro: el sujeto se constituye en sociedad y ésta se inaugura en la intercorporeidad y en la percepción. Merleau-Ponty intenta superar la alternativa entre lo subjetivo y lo objetivo volviendo a la única realidad que es la sociedad.

En verdad, los seres humanos somos siempre uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, coexistencias en el seno de un mismo mundo compartido, pero la sociedad no anula al individuo, sólo lo determina parcialmente, como su situación. La verdad de las sociedades no está en los individuos ni en su suma, sino en el campo de gravitación social, la sede real de la dialéctica⁴¹. En él se halla la posibilidad de una lectura fenomenológica de las estructuras; éstas no son *noémata*, es decir, significados correlativos a sus correspondientes *nóesis*, sino lo social real. Así comprobamos la utilidad de la fenomenología que, no sólo nos ayuda a acuñar nuevos conceptos aplicables a las nuevas realidades, sino que, además, por la vía del análisis de las vivencias, descubre estructuras universales del ser-en-el-mundo.

Merleau-Ponty retoma la idea de monadología husserliana⁴²; como él, es la persona la que sostiene el hecho social, pero no por presentación en la esfera de propiedad del yo, sino en virtud del carácter pre-personal de la percepción. Adopta la idea de comunidad husserliana para hacer frente al objetivismo de la sociología positivista. Él no entiende lo social como objeto, sino como nuestra situación. Tampoco define la sociedad como resultado de un pacto arbitrario; ni siquiera como el estudio de lo inmutable de la vida colectiva. Afirma que la definición de la sociología es el acceso al otro⁴³, es decir, salir de sí, descubrir a otro y regresar a sí desde él para desapropiarse y enriquecerse con las diferencias aprendidas.

41. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 119.

42. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et L'Invisible*, p. 276.

43. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 144.

Partiendo de esta significativa definición, cuando algunos antropólogos sociales caracterizan el pensamiento de las sociedades elementales como una mentalidad prelógica, podemos aventurar que no encuentran al otro y, por consiguiente, no practican la sociología. Su error perpetúa el dualismo occidental que, o bien subordina las otras mentalidades a nuestra lógica, o bien sacrifica ésta a aquéllas. Desde esta visión dicotómica, parece que no haya más alternativas a la comprensión del otro: o apropiación o desapropiación.

Frente a este pensamiento dualista, Merleau-Ponty considera que la etnología no puede definirse por su objeto de estudio: las sociedades primitivas, sino por su modo de pensar, ese que se impone cuando el objeto es otro sujeto y exige que nos transformemos nosotros mismos. La tarea de la antropología no consiste en dar o negar la razón al primitivo, sino en instalarse en un terreno en el que él y nosotros seamos inteligibles. Esto se logra si se ve en la función simbólica la fuente de toda razón y sinrazón, porque poseemos más significaciones que definiciones de objetos con significado, porque la función simbólica “se adelanta a lo real en lo imaginario (...) La tarea es, pues, ampliar nuestra razón, para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón”⁴⁴.

La antropología y, en general, las ciencias sociales nos recuerdan a los filósofos la conexión insuperable que existe entre el mundo social y cultural. Estamos en el mundo natural en virtud de nuestra corporeidad, del mismo modo que estamos en el mundo social por de nuestra pertenencia a una cultura concreta. Por su parte, la empresa filosófica es esencial para clasificar, evaluar e interpretar hechos, pero sólo puede hacerlo sobre la base de las experiencias vividas de las cuales proviene el sentido originario de los mismos. La filosofía les recuerda a las ciencias sociales que desde esa pertenencia podemos abrirnos a otras culturas y avanzar hacia la objetividad, aún sabiendo que ésta nunca podrá ser absoluta, sino tan sólo una idea regulativa, un *telos* de la razón. Si las ciencias sociales necesitan construir modelos abstractos que reducen el dinamismo primordial, la filosofía, en cambio, es consciente de la primordialidad del proceso. Por eso, no se caracteriza ni por su objeto ni por sus métodos, sino por su constante apelación a la inserción viviente en el tejido social e histórico, en la intersubjetividad apropiada y en la subjetividad desapropiada que nos permiten coexistir.

La filosofía debe pensar las determinaciones culturales de la psique individual, pero también la influencia de ésta en las relaciones sociales; desde este doble movimiento centrípeto y centrífugo, se puede tomar conciencia de la intersubjetividad legada poco a poco a toda la historia, de la coexistencia, no como un hecho cumplido, sino como perpetuo acontecimiento en el que se desarrolla la praxis universal de los particulares.

La etnología propone a esta filosofía que nos convirtamos en etnólogos de nuestra propia sociedad. Esto sólo es posible si nos distanciamos de ella,

44. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 154.

aprendiendo a ver como extraño lo que es nuestro y lo ajeno como una de nuestras posibilidades. Adoptamos esta perspectiva cuando tomamos conciencia de la complejidad de la intersubjetividad y de la interculturalidad, del hecho de que la intersección cultural está formada por verdades y errores debido a que nuestra formación nos oculta lo que podemos conocer en ella y se convierte en un medio para delimitar las diferencias del otro.

Para lograr esta mirada autocrítica, lo importante no es tener muchos conocimientos de las otras culturas, sino haber aprendido a dejarse enseñar por alguna de ellas, porque así disponemos de un órgano de conocimiento nuevo, tomamos posesión de la región salvaje de nosotros mismos, una dimensión de la que carece nuestra cultura y que nos permite comunicarnos con los otros. Esta capacidad de descentramiento y de apertura a lo otro es lo que explica tanto la intersubjetividad como la interculturalidad, porque toda identidad se constituye en relación con el prójimo y es constituida por el encuentro con él.

Las cosas se actualizan en los puntos de vista, es decir, son necesariamente interpretadas y, por tanto, es absurdo pensar en términos de un sujeto opuesto a un objeto. Un hecho social es una variante de una vida de la que formamos parte, de la misma manera que el otro es otro yo mismo. Lo social se constituye antes que la sociedad dada, en el descentramiento de sí y en la apertura a la experiencia ajena. Para ejercer dicha capacidad, no sólo hay que narrar el contenido manifiesto de la otra cultura, por ejemplo, el del mito, porque esto sería todavía pensamiento de *surplomb* (sobrevuelo), es decir, aplicación de nuestra gramática y nuestro vocabulario a una lengua extraña; además de la narración, hay que estudiar la articulación interna de cada relato, el valor diacrítico de sus partes.

Esto no implica negar que haya una infraestructura formal bajo los sistemas sociales, una cierta universalidad, o una invariante; ahora bien, esa infraestructura no anula las particularidades, porque conlleva una necesidad interna de una secuencia genética. Si la idea de “estructura” se interpreta como núcleo de significados y se evita subrayar su sincronía, si se la considera dialécticamente, junto con las diferencias diacríticas entre los signos, Merleau-Ponty la acepta y la equipara con las *Gestalten* sociales objetivas y subjetivas, colectivas e individuales a un tiempo. Afirma que “los hechos sociales no son ni cosas ni ideas, son estructuras”⁴⁵. La estructura permite comprender la relación que tenemos con el mundo socio-histórico, una relación en la que el ser humano es excéntrico a sí mismo y en la que lo social tiene como centro al ser humano. Es posible encontrar metaestructuras, pero el universal que alcanzamos con ellas no reemplaza al particular. El paso de lo particular a lo universal nunca está concluido.

Leído desde esta perspectiva, el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss se convierte en método útil para estudiar los fenómenos sociales y

45. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 46.

M^A CARMEN LÓPEZ SÁENZ

en una contribución importantísima para la filosofía. La antropología cultural ofrece una nueva manera de llegar a lo universal, que ya no será un universal vertical objetivo visto por un sujeto transcendental o desde la oscuridad del inconsciente. La experiencia etnológica se mide constantemente desde el otro y mide al otro desde nosotros y por ello permite comprender un universal lateral⁴⁶ cuya referencia no es la subjetividad, sino una amplia intersubjetividad. Para llegar a este universal concreto, la antropología debe unir el análisis objetivo con el de la experiencia vivida y así entender lo universal de una nueva manera, es decir, no como culminación del objetivismo que pretende dominar el objeto eliminando al sujeto, sino como un universal lateral, es decir, que sólo adquirimos a través de la experiencia etnológica y de su incesante confrontación del yo en los otros y de éstos en el yo.

Esta nueva concepción de la universalidad ilustra, a nuestro modo de ver, la función de la filosofía intercultural, puesto que media entre la comprensión de las tradiciones y la crítica de las mismas tomando conciencia del lugar desde el que las ejercemos. Se trata de una conciliación entre lo particular, que sería la situación concreta, y lo universal, entendido como *telos* verdadero al que aspiramos. Esta conciencia carnal o situacional de los contextos culturales desde los que se filosofa es un buen antídoto contra los diversos etnocentrismos que pretenden validez universal y reducen la diversidad cultural a determinadas identidades clausuradas. Al universalismo abstracto de la filosofía tradicional, oponemos, pues, un universal concreto, que se va construyendo en el diálogo intercultural mediado por la razón crítica de la que la filosofía es heredera, una razón que brota de la experiencia vivida acumulada.

También en antropología la experiencia es la guía; consiste en nuestra inserción de sujetos sociales en un todo en el que ya está hecha la síntesis a la que aspira nuestra inteligencia. Esto es así “porque vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas de los que se compone nuestra cultura”⁴⁷. De la misma manera que podemos aprender otras lenguas, somos capaces de rehacer y deshacer nuestro ser social viajando y conviviendo con otros. Así nos acercamos a un universal que no es impuesto, sino lateral; se adquiere en la experiencia etnológica y consiste en la puesta a prueba incesante de uno mismo por el otro y de éste por mí. El viejo concepto de universalidad es sustituido por la fenomenología por la descripción de las vivencias y la reconducción de los signos y símbolos culturales a las experiencias vividas, por ejemplo, a la identidad que, como hemos visto, es existida por nosotros abriéndonos a las diferencias. La universalidad lateral o concreta permite reconducir esas vivencias a las estructuras vitales de las que arrancan junto con las diversas configuraciones que han tomado a lo largo del tiempo.

46. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit. p. 150.

47. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 150.

La crítica de la propia cultura, así como la de del otro ha de ser abordada, porque la relación del yo y del otro no sólo tiene como objetivo favorecer la comprensión de cada uno de ellos por separado, sino llegar a una comprensión que abra nuevas posibilidades para la autocomprensión y para la intersubjetividad. Comprendemos una cultura como otra en el interior de la nuestra, en nuestro campo temporal, desde nuestra implicación histórica, desde nuestra particularidad. Cuando lo hacemos, adoptamos también una perspectiva crítica de nuestra propia cultura, porque hemos sido capaces de ponernos en el lugar del otro y reflexionar sobre el papel del sujeto como representante de una cultura o tradición en relación con la otra.

El sujeto se proyecta en sus experiencias con el otro y después sobre su posición en relación con la cultura o tradición propia. Sólo desde una cultura de la otredad se puede hacer frente a la cultura dominante. Cuando Merleau-Ponty afirma que “toda evocación del mundo posible remite a la visión del nuestro (*Weltanschauung*). Toda posibilidad es variante de nuestra realidad, es *posibilidad de realidad efectiva*”⁴⁸, no está, por tanto, diciendo que la analogía con lo propio sea la única forma del estudio antropológico; por el contrario, aquí insiste en la desapropiación necesaria, aludiendo esta vez a la necesidad de practicar el método fenomenológico de las libres variaciones imaginativas. Lévi-Strauss concedía autonomía de las mismas, en orden a la reactivación del sentido de otras culturas fácticas y el reconocimiento consiguiente de las limitaciones de la nuestra.

A pesar de la consideración de Merleau-Ponty por la antropología de Lévi-Strauss, también se percata de sus debilidades; su estructuralismo desemboca en el relativismo que se niega a confrontar objetivamente las sociedades; asimismo, incurre en el pragmatismo que ve la sociedad como creación pura que sólo como tal está justificada. En cambio, como hemos visto, Merleau-Ponty entiende la institucionalización como campo, el cual no es ni completamente opaco para el sujeto, ni plenamente explicable de una manera sistémica. Considera que el relativismo sólo se supera haciendo su autocrítica⁴⁹ o, lo que es lo mismo, relativizándose y relativizando el absoluto frente al que se construye.

Para ello, resulta interesante tener presente que la realidad no es una suma de opuestos, sino relacionalidad. Por ello, todos los sistemas de signos, todas las culturas, en tanto idealidades, proporcionan verdades sobre el mundo y orientaciones para la praxis de los seres humanos. Esto no debería conducirnos a un relativismo cultural, sino a reconocer el valor de verdad de las diversas potencias y posibilidades del instituir humano, la legítima pretensión de cada una de las tradiciones culturales de la humanidad, en su diferencia y diversidad, para dar sentidos, aspirar a la objetivi-

48. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit. pp. 227-228.

49. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., Op. Cit. p. 108.

dad y a la búsqueda de verdades. Ese reconocimiento obedece, según la fenomenología, al *telos* de la racionalidad.

Lévi-Strauss no llega a practicar una sociología fenomenológica de este tipo, porque sigue pensando que la realidad obedece a leyes físicas y porque la orientación perceptiva del espacio social, a la que se refiere Merleau-Ponty, le parece una metáfora⁵⁰. Ciertamente, tiene el mérito de haber concebido el sistema social simbólicamente, pero sigue entendiéndolo, a la manera de Durkheim, como una cosa social, como si ésta fuera la única forma de escapar del fantasma del relativismo.

Es evidente que el relativismo cultural no puede fundar la interculturalidad, sino únicamente describir el hecho del multiculturalismo. La fenomenología intercultural que aquí hemos apuntado no aboca a él; desarrolla el diálogo y el intercambio, no como meros nombres, sino como verdaderas realizaciones de la intersubjetividad y de la intercorporeidad expresiva, mediante apropiaciones de lo otro y desapropiaciones del yo que se traducen en un enriquecimiento cultural y un aquilatamiento de lo nocivo e irracional que puede haber también en las culturas.

La filosofía piensa el inter de la interculturalidad, el encuentro de otras culturas con las nuestras como algo constitutivo de las mismas y no como una moda pasajera, porque, como hemos visto, hasta la subjetividad que define la identidad es intersubjetividad. Una filosofía intercultural ha de insertarse, además, en el proyecto de una fenomenología de la razón ampliada y teleológicamente orientada hacia una serie de categorías esenciales para todo ser humano y que, al mismo tiempo, sea capaz de asumir las diferentes formas que puede tomar la aspiración humana a llevar una vida basada en criterios racionales. Dicha filosofía se da entre sujetos que interaccionan, discuten cuestiones universales, ponen en juego sus identidades y diferencias, no sólo en el diálogo, sino también en la acción tras el compromiso. La interculturalidad se va configurando así como interrogación crítica y construcción de espacios de inteligibilidad para las diversas formas de alteridad cultural. Ésta siempre va ligada a procesos de formación de la identidad, ya sea individual o colectiva, que adquieren relevancia en el ámbito de la producción discursiva, pero que no se limitan a ella. De ahí nuestra insistencia en la recuperación de un aquí y ahora primordial de donde arranca toda conformación de identidades siempre abiertas a las diferencias.

Merleau-Ponty nos ha parecido una buena referencia, aunque no la única, por supuesto, para afrontar el problema de la diversidad de tradiciones y culturas sin recaer ni en el relativismo ni en el racionalismo dogmáticos; su propuesta de una racionalidad ampliada constituye un esbozo de un concepto positivo de la multiculturalidad, que no se agota en la yuxtaposición de mónadas, sino que se basa en la intercorporeidad y en la

50. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, pp. 120-121.

comunicación que se gesta ya en ésta como intercambio de gestos y comportamientos. Multiculturalidad no es negación de la cultura propia y adhesión a todo lo otro, sino identidad lograda gracias a las diferencias.

Ni las diferencias se justifican tan sólo por ser tales, ni la identidad puede nunca clausurarse, porque es revisable y no es absoluta, ya que si lo fuera no habría ni siquiera individuos. Las diferencias tampoco son absolutas; siempre son tales en relación entre sí y con una presunta identidad. Como los signos, tienen carácter diacrítico.

El sino del ser humano es encontrar su identidad en lo diverso y vivir la diversidad de lo idéntico. La identidad lateral que hemos defendido y definido como concepto que las preserva a la vez que no renuncia a la universalidad, es un proceso de identificación que parte siempre de lo concreto, pero no con objeto de permanecer en él, sino de profundizar hasta descubrir lo universal, lo susceptible de ser compartido o aquello de lo que toda particularidad participa diversificándose.