

# FENOMENOLOGÍA DE LA COEXISTENCIA DESDE LA IDENTIDAD EN LAS DIFERENCIAS\*

M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España  
clopez@fsof.uned.es

## Resumen

La temprana descripción merleau-pontiana de la coexistencia como interrelación entre conciencias encarnadas es una reactivación del *Ineinander* husserliano de la que se sigue una nueva visión de la trascendencia del otro desde el horizonte del mundo compartido. El reconocimiento de la insuficiencia de la polaridad yo-otro y el descubrimiento de la *Chair* como institución originaria y quiasma de identidad y diferencia, supondrán una revisión todavía más enriquecedora de la intersubjetividad y conducirán a una concepción comprensiva de lo social. La Carne habrá de entenderse como lo irrelativo de toda relación o como generalidad en la que se gestan diferenciaciones por *écart*. Este núcleo de la intra-ontología merleau-pontiana nos permitirá interpretar la *Stiftung* como "institution", que no requiere una conciencia constituyente y nos acerca a un universal concreto. Mostraremos la utilidad de éste para trascender la multiculturalidad hacia la interculturalidad y para eludir el relativismo extremo. Sostendremos que una filosofía intercultural ha de insertarse en el proyecto de una fenomenología de la razón *élargie* que no desvincule las estructuras de la experiencia vivida.

## Abstract

The early Merleau-Pontian description of the coexistence as an interaction between embodied consciousnesses is a reactivation of Husserlian *Ineinander*. A new vision of the transcendence of the other from the horizon of the shared world follows from this. The recognition of the self-other polarity and the development of the *Chair* as original institution and chiasm of identity and difference will mean a further review of the intersubjectivity and lead to an understanding conception of the social world. Flesh must be understood as the basis of any relationship or as the generality from which differentiations are gestated by *écart*. This core of the Merleau-Pontian intra-ontology allows us to interpret the *Stiftung* as institution that does not require a constituting consciousness and brings us closer to a concrete universal. We show its usefulness in order to move beyond multiculturalism towards interculturalism and to avoid extreme relativism. We will claim that an intercultural philosophy has to be embodied in the project of a phenomenology of the *élargie* reason that does not dissociate the structures of lived experience.

---

\* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

La reducción primordial husserliana arroja como resultado que el mundo, incluido el yo, como ser humano mundano, está constituido intersubjetivamente. Merleau-Ponty subrayará la pertenencia corpórea del yo y el otro al mundo hasta describir la existencia como ser-en-el-mundo con los otros. Basará la intersubjetividad en la intercorporeidad<sup>1</sup> sin reducirla a la inmanencia, cifrando la transcendencia en el descentramiento de la situación propia que inaugura la otra apertura al mundo.

El descentramiento primero del punto cero, que es nuestro cuerpo fenoménico, viene determinado por él mismo, gracias a su intencionalidad motora que nos descubre otros cuerpos con capacidades semejantes. Así, reinterpreta la *Einföhlung* y la *Paarung* como *action à deux* de los cuerpos que anuncia una sociabilidad sincrética y pre-egológica, presente ya en la infancia. Tal sociabilidad demuestra que la conciencia de uno mismo se deriva de un nivel pre-personal de anonimidad del que se sigue la empatía y el hecho de que no sólo nos encontremos con los otros como seres físicos, sino como comportamientos. Éstos me descubren otras conciencias encarnadas como la mía cuyas conductas parten de otro "aquí y ahora". Desde él, como yo desde el mío, nos destacamos de un horizonte y percibimos el mismo mundo.

El carácter pre-personal de la conciencia perceptiva se traduce en una co-percepción que presupone varios posicionamientos; no consiste en una a-presentación de la subjetividad ajena a través de la presentación de su cuerpo, porque no la reduce a un *cogito* que deba deducirse, sino a un cuerpo cognoscente y vivenciado como el mío, pero desde sí.

La correlación existente entre la conciencia del cuerpo propio y la percepción del otro, así como la percepción conjunta, pero diversa, y el comportamiento explican la relación continua entre mismidad y alteridad en la coexistencia sin necesidad de realizar inferencias. La intersubjetividad viviente es un hecho e intentar demostrarla por analogía no sirve para entender al otro como un *alter ego*, sino sólo como un duplicado del yo.

---

<sup>1</sup> He desarrollado con más amplitud este concepto en "Intersubjetividad como intercorporeidad", en *La lámpara de Diógenes*, 5 (2004) 57-71.

El yo encuentra al otro como toma conciencia de sí: en la experiencia vivida junto a otros, la cual tiene como trasfondo una situación intercorporal. Gracias a esta última es posible acceder a la conciencia del otro, aunque nunca de una manera absoluta, ya que no puedo experimentar directamente la conciencia encarnada del otro o su cuerpo como sujeto. Esta incapacidad permite justamente que el otro siempre sea otro que yo. La experiencia que tengo de él es inagotable por su alteridad, pero también lo es la mía, porque un yo generalizado constituye el potencial de todas mis experiencias abiertas a otras que, obviamente, incluyen las de los otros. Ese yo anónimo es *Leib* por el que experimentamos a otros sin constituirlos ante la conciencia y por el que sabemos que la trascienden.

Un sujeto corporal no es ni yo ni otro; es constituyente y constituido, ya que unifica los objetos que percibe, mientras es percibido y confirma, con otros perceptores la objetividad los mismos. Lo otro (*autrui*)<sup>2</sup> no está, por tanto, en nuestro interior, sino contribuyendo a dar unidad al mundo; es co-instituyente, pero trascendental, en tanto condición de posibilidad de los objetos y puesta en común de la vida intencional. De esta vida originaria procede el yo y lo otro.

En sus primeras obras, Merleau-Ponty la encontrará en la anonimidad del ser-en-el-mundo o en la intersubjetividad dada que nos hace ser, al mismo tiempo, "absolutamente individuales y absolutamente generales"<sup>3</sup>, seres-en-el-mundo o ek-sistencias, es decir, descentramientos entre la individualidad y la generalidad. Ambas son formas de anonimidad que, en la realidad interactúan. Esta relacionalidad que observamos es fruto de una generalidad primordial en la que el yo y el otro se confunden porque todavía no hay individuación. Formamos parte de esa anonimidad, que es la estructura compartida del esquema corporal, pero cada uno adquirimos significado cuando nos diferenciamos de ella por *écart*. El origen de la intersubjetividad no es, pues, la soledad, sino esa coexistencia pre-personal. Por tanto,

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty se refiere, generalmente a *autrui*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, CDU, 1975 y *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 298 y 317. En nuestra opinión, esto demuestra que se interesa fundamentalmente por lo ajeno del prójimo, por la alteridad que revertirá en la ampliación del yo y en el conocimiento de la propia otredad.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 448.

el sujeto es social por naturaleza o, mejor dicho, naturaleza y cultura se inter-penetran en la intercorporalidad.

El yo es, a la vez, general e individual en virtud de su cuerpo vivido. La experiencia motriz de éste no es que posee un cognoscente de un objeto, sino una manera corporal de adhesión al mundo, una *praktognosie*<sup>4</sup>. La unidad de la experiencia del cuerpo y de su intencionalidad hacia el mundo se produce gracias al esquema corporal<sup>5</sup>, que integra dinámicamente las partes del cuerpo en los proyectos motores, es condición de nuestra situación y media entre lo interno y lo externo.

Aun siendo la base del cuerpo fenoménico, su esquema no es meramente particular, sino una estructura compartida, “un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que prescribe al uno cumplirse en el otro”<sup>6</sup>. Con las sedimentaciones depositadas en él, organiza todas las formas de actividad, de modo que la reactivación de habitualidades permite concentrarse en tareas abstractas. La generalidad de aquéllas obedece a la generatividad corporal y nos permite desarrollar lo más propio.

Interpreto análogamente el cuerpo del otro como la cara visible de otro esquema corporal desde cuya inmanencia se abre a toda trascendencia. Su comportamiento es la prueba más inmediata de su intencionalidad motora. A esta evidencia se suma el hecho de que mi cuerpo no me permite contemplar el mundo como puro objeto, sino como horizonte permanente de mi existencia, y al otro como mi complemento en el mundo.

La experiencia de la intercorporeidad es de inmediato experiencia de intersubjetividad debido a la 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 sujeto que cumple dicha trasgresión sólo puede serlo en tanto que situado; lo mismo ocurre con la experiencia de otro, que sólo es posible porque la situación forma parte del *cogito*. Ambos

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>5</sup> El esquema corporal es “postura orientada hacia determinada tarea actual o posible” (*ibidem*, p. 116).

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 178.

son dinamizados por la intencionalidad motora y la continua reciprocidad entre el yo y el otro dinamizan la situación.

Merleau-Ponty supera, por tanto, la alternativa entre lo subjetivo y lo objetivo volviendo a la única realidad que es el *Ineinander* de los seres humanos en el seno del mundo. Esta unicidad no anula al individuo; sólo lo determina parcialmente. Mediatizado por los otros, el yo es susceptible de cierta universalidad, por generalidad y por acceso a la objetividad. Esta determinación mutua es la que lleva a Merleau-Ponty a negar que la verdad de una sociedad corresponda a la perspectiva del más desfavorecido<sup>7</sup>; esto no sería más que superponer la otra subjetividad a la mía. De manera similar, la unidad sartreana inmediata del para-sí y del para-otro se le antoja mera alternancia, doble verdad; él busca la verdad del doble, es decir, que el yo sea otro y que el otro sea también yo, de manera que se produzca una superación de los sentidos particulares. Para ello, hay que dejar de concebir al yo y al otro como absolutos; ver a cada uno como estructura dialéctica entre interioridad y exterioridad, cuya dinámica define el campo de gravitación social<sup>8</sup>.

La fórmula yo-otro es, a todas luces, insuficiente para el filósofo<sup>9</sup>, igual que la de individuo-sociedad, porque la realidad muestra que el uno no puede sostenerse sin el otro. Como en la comunidad monadológica husserliana, es la persona la que sostiene el hecho social, pero ésta no es sustancia, sino percepción que muestra la armonía intermonádica<sup>10</sup>. Es así como nuestro filósofo hace frente al objetivismo de la sociología positivista. Para él, lo social no es un objeto, sino nuestra situación. La aceptación de ésta no excluye su crítica, sino que le proporciona un contexto. Éste no explota las diferencias entre el ser y el deber ser, sino que abre los conceptos a la experiencia de su reversibilidad. Si la concepción corpórea se basa en el intercambio entre lo subjetivo y lo objetivo y la de la sociedad, en la com-

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 161.

<sup>8</sup> Dice Merleau-Ponty que la raíz de lo social no está ni en los individuos ni en su suma, sino en el campo de gravitación social, en la verdadera sede de la dialéctica. Cfr. *ibidem*, p. 119.

<sup>9</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 275.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, p. 276.

plementariedad yo-otro, la crítica social, derivada de ellas arranca del cuestionamiento de la propia cultura; esto exige que seamos capaces de ponernos en el lugar del otro y reflexionar sobre el papel del sujeto como representante de una cultura en relación con otra. La crítica de la cultura propia y de la ajena es necesaria porque la interrelación no sólo tiene como objetivo favorecer la comprensión de cada integrante, sino también llegar a una comprensión que abra nuevas posibilidades para la auto-comprensión y para la inter-subjetividad. Sólo desde una cultura de la otredad se puede hacer frente a la cultura dominante, pero teniendo en cuenta que comprendemos una cultura como otra en el interior de nuestro campo temporal y desde nuestra particularidad. Sin esta conciencia situada, pero dialéctica, carece de sentido la crítica del poder del discurso. Si sólo entendemos el poder como algo externo y si nos consideramos efectos de éste, ¿qué podremos defender? Merleau-Ponty no reduce la subjetividad a la discursividad, sino que la entiende como coexistencia cuyo origen no se halla en lo simbólico, sino en el cuerpo vivido. Tal subjetividad no es la del espectador desinteresado, sino la del comportamiento y la acción.

El filósofo reintegra la sensibilidad general del cuerpo en la institución (*Stiftung*) del sentido y así evita constituir la conciencia del otro en la intencionalidad propia. La posibilidad de una institución se halla en la estructura corporal, condición de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural<sup>11</sup>. A su vez, la estructura corporal se institucionaliza como habitualidad que re-significa. El cuerpo institucionalizado ya presupone el encuentro con los otros institucionalizantes, porque el *habitus* se adquiere socioculturalmente. Por tanto, el otro ya no se entiende como lo negativo de mí mismo, porque lo instituido no es reflejo inmediato de mis acciones, sino que puede ser reactivado por otro.

Si queremos recapacitar sobre la acción, tenemos que pensar la *Stiftung*, porque aquélla no es realizada por un sujeto constituyente. Sociedad y cultura son desarrolladas por la coexistencia. Su institución no implica constitución del sentido por la conciencia; éste es auto-constituido en el

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 445.

proceso instituyente. La estructura de la *Stiftung* es diacrítica, es decir, tiene doble sentido: instituido e instituyente, porque incorpora la posibilidad de reactivar la fuerza instituyente, que parece haber desaparecido de las instituciones cosificadas. Las instituciones sociales se fundan en los legados individuales y la tradición; ésta se sedimenta cuando aprendemos a alterar-la mediante nuestro estilo<sup>12</sup>, ese que imprime la deformación coherente del mundo y marca las diferencias en el seno de la anonimidad compartida. La reactivación a través del estilo no sólo es conciencia de nuestra pertenencia a una tradición, sino también de la co-autoridad de la misma. Ésta compete a la conciencia encarnada, pero si esta conciencia se ha producido en una tradición, ¿cómo reflexionaremos sobre otra? Tal y como nos relacionamos con lo sedimentado<sup>13</sup>: abriéndonos a la "idea", a la idealización como *telos* de una tarea infinita<sup>14</sup> en la que lo invisible es la otra cara de lo visible; desde nuestra auto-comprensión y dialogando hasta conformar las bases de una tradición, entendida de manera prospectiva y no como una determinación que viene del pasado, aprendiendo a cuestionar y ampliar la propia cultura después de habernos acercado comprensivamente a la de los otros.

Esto es la institución: apertura a un campo comunizado en el que la donación de sentido requiere la recepción del mismo y ésta se funda en aquélla. Hasta la experiencia pone de manifiesto que ambas operaciones se atraviesan continuamente, pues presenta un grado de anonimidad que no emana de los actos personales, sino que constituye una alienación primaria que se sigue del hecho de que tengo que perderme en el mundo para encontrarme. Nos enseña que lo anónimo y lo personal no son entidades, sino

---

<sup>12</sup> Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término "estilo" como traducción de nuestra relación original con el mundo (cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 79). En consonancia con la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*, en la que Husserl define al yo como sustrato de habitualidades y "estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un carácter personal" —E. Husserl, *Cartesianische Meditationen (1931) und Pariser Vorträge. Husserliana I*, The Hague, M. Nijhoff, 1991 (trad. cast. de M. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 90). Merleau-Ponty caracteriza el estilo por una espontaneidad sobre la que no tenemos un control consciente. Un estilo es un modo de afrontar las situaciones y el primer estilo es el perceptivo. Como el esquema corporal, es un sistema de equivalencias entre lo interior y lo exterior que produce significado sin necesidad de representación objetiva.

<sup>13</sup> "La sedimentación es el único modo de ser de la idealidad". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 288.

<sup>14</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institución. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, pp. 98 y 276.

capas diferentes de experiencia. Algo parecido sucede en la institución, entendida como campo intersubjetivo en el que lo sedimentado ha de ser reactivado desde el presente. Se adecúa a la intra-ontología merleau-pontiana, que concibe el ser como campo de reversibilidad yo-otros, exento de polarizaciones y de cuyo proceso de ser-coexistiendo arrancan las diferenciaciones. La continuación de dicha endo-ontología no sólo enriquece el poder descriptivo de nuestras acciones en el mundo y con los otros, sino que también puede transformarlas.

Gracias al concepto clave de esta nueva ontología —la *Chair*—, el cuerpo ya no se entiende como una entidad puramente singular o como un actor aislado, sino como compromiso con el mundo. Carne no es el cuerpo de hecho, sino el ser carnal aplicable tanto al sujeto como al objeto, el *medium* formativo de ambos. No es una simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo, sino que es lo irrelativo, el absoluto de todas las relaciones.

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty enraiza la experiencia del yo y la del otro en esa dimensión intercarneal. La carne no es materia pasiva, sino reversibilidad ontogenética, generatividad por apertura y diferencia antes de las diferenciaciones reflexivas. Su reversibilidad es movimiento que recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación; de ahí que siempre sea inminente<sup>15</sup>. Ella es la verdad en la que vivimos, el *Ineinander* del mundo con nosotros, "institución primera, siempre ya ahí"<sup>16</sup>, porque es la vida anónima sedimentada que nos constituye. Su potencialidad de *écart* no es sino quiasma de identidad y diferencia, porque toda diferencia es relativa a aquello de lo que difiere. Así es como Merleau-Ponty se esfuerza por comprender la identidad en términos de diferencia en lugar de aproximarse a ésta sobre la base de una identidad fundamental. Por tanto, la carne no es, como interpreta Sullivan<sup>17</sup>, una identidad subyacente, sino impulso divergente. La dehiscencia carnal es el mejor ejemplo de este *écart*: siendo individual, la carne irradia por todo, es di-

---

<sup>15</sup> "Una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 194).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>17</sup> Cfr. S. Sullivan, "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*", *Hypatia* vol. 12, 1 (1997), p. 15.



mención universal, dimensionalidad del *alter* y del *ego*. Las identidades no se pierden entre las diferencias, porque la generalidad carnal es "distancia en la proximidad"<sup>18</sup>. Un buen ejemplo de ésta es la observación del niño en el espejo; muestra al niño que ven los otros y, gracias a esa objetivación, aprende a diferenciarse del otro y, por tanto, a entender su yo. Aquí la diferencia es proximidad, no asimilación.

La co-incorporación merleau-pontiana del mundo y el cuerpo en la Carne<sup>19</sup> no conduce a la desaparición de sus diferencias, sino a la contextualización de las mismas en el horizonte carnal compartido que posibilita la comunicación. Además, la Carne designa el punto de articulación de la naturaleza y la 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)"<sup>20</sup>. Aunque la cultura pretende desvelar el sentido de éste, "no nos da nunca significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido nunca está acabada"<sup>21</sup>.

Esta fenomenología de las relaciones no se limita ni a constatar la multiculturalidad, ni a buscar afinidades culturales en ella. Quiere comprender por qué culturas tan diversas se comprometen en tareas análogas, por qué lo que produce una cultura tiene siempre un sentido para las otras. Una cultura debe ser reconocida por su esfuerzo para buscar la verdad y la fenomenología pone de manifiesto las afinidades de estos diversos esfuerzos, entendiéndolas como momentos insustituibles de una tarea común que, por serlo, es capaz de reconocer lo diferente<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 187s.

<sup>19</sup> Un desarrollo más extenso, en M<sup>a</sup> C. López, "Pensar y sentir la carne del mundo desde la ecofenomenología", en P. Alves / J. M. Santos (eds.), *Humano e Inhumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 161-189.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 307.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 52s.

<sup>22</sup> Como dice Merleau-Ponty, las culturas se relacionan, porque se necesitan unas a otras en su diferencia y sólo parecen idénticas cuando se ignoran entre sí. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 113.

La institución del sentido nos anunciaba la de la interculturalidad como dialéctica de la identidad en el seno de las diferencias. Ambas culminan en el lenguaje<sup>23</sup>, imprescindible, como la intersubjetividad, para instituir un *logos* del mundo cultural, porque cuando hablo o comprendo, “experimento la presencia del otro en mí o la mía en el otro (...) y al fin comprendo lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl, ‘la subjetividad trascendental es intersubjetividad’ ”<sup>24</sup>. Cuando hablo, tomo conciencia de que lo que digo tiene un sentido sedimentado y soy otra; cuando comprendo, algo del otro se incorpora en mí. Con el lenguaje, el pensamiento adquiere valor intersubjetivo y el otro se hace plenamente significativo.

Como el lenguaje, el sistema social es una forma de intercambio entre sujetos cuyos papeles son complementarios, debido al polimorfismo fundamental del ser que hace que el otro no tenga que constituirse ante el *ego*, puesto que está ya ahí y el *ego* se conquista gracias a él. Este polimorfismo o continuidad entre yo y otros es abordado únicamente por una filosofía que se interroga, tanto por la posibilidad de la vida individual como por la intersubjetiva, porque la institución es integración por transitividad, envolvimento, *Deckung*<sup>25</sup>. Lo instituido-instituyente es un universo vertical o carnal y su matriz polimorfa, es decir, un circuito de integrantes en el mundo: “el mundo nos es común, es intermundo —hay transitividad por generalidad”<sup>26</sup>. La generalidad vivida posibilita la comunicación con otros y se desarrolla con ellos. Ella nos permite comprender, más allá de las personas, los existenciales, que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias. Sin embargo, no se encuentran en nuestro interior, sino ante nosotros, como la articulación de nuestro campo, como “*Urgemeinschaftung* de nues-

---

<sup>23</sup> Un tratamiento más detallado de este tema, en M<sup>a</sup> C. López, “La *Parole* as a *Gesture* of the Originating Differentiation”, en B. Penas / M<sup>a</sup> C. López. (ed<sup>as</sup>.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Nueva York / Berna, Peter Lang, 2006, pp. 27-46. Véase también M<sup>a</sup> C. López, “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en M<sup>a</sup> C. López / B. Penas (ed<sup>as</sup>.), *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-61.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 121.

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 57.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 323.

tra vida intencional"<sup>27</sup>. Estos existenciales hacen que todas las culturas, como idealidades que son, proporcionen verdades sobre el mundo y orientaciones para la *praxis*. La conciencia de esta generalidad generativa debería conducirnos a reconocer el valor de verdad de las diversas potencias y posibilidades del instituir humano, en lugar de abocar al relativismo cultural. Hallamos el germen de esta intención en la definición merleau-pontiana de la institución como proceso de articulaciones (entre cosas e ideas, sociedad e individuo, etc.) producidas en el campo existencial, que permite una lectura fenomenológica de las estructuras. Merleau-Ponty cree que ésta supera el relativismo social de Lévi-Strauss<sup>28</sup>. Esto es así porque nuestro filósofo dialectiza la estructura interpretándola como núcleo de significados no sólo sincrónicos, sino también diacrónicos, puesto que las *Gestalten* sociales son, a la vez, colectivas e individuales. Si la sociología es "acceso al otro"<sup>29</sup>, habrá que comprenderla —ya que no explicarla— sin subordinar al otro a nuestra lógica y sin sacrificar ésta a la suya.

Ir más allá del dualismo es trascender también la oposición entre antropología y fenomenología e instalarse en un terreno en el que todos actuamos y somos inteligibles, damos sentido y sinsentido, a las propuestas que nos vienen del mundo. De este modo se desarrolla también la intersección cultural. No consiste en yuxtaponer sus contenidos, ni en someterlos a pruebas de verdad, sino en reconocer que está formada por verdades y errores, y en aprender algo de alguna otra cultura para descentrar la nuestra.

La tarea es, pues, "ampliar nuestra razón, para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros la precede y la excede"<sup>30</sup>, construir una experiencia ampliada accesible, en principio, a todos los seres

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 233s.

<sup>28</sup> En una próxima publicación, profundizo en este asunto, que aquí sólo puedo anunciar. Véase M<sup>a</sup> C. López, "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", en J. Díaz / J. San Martín / M. García y M<sup>a</sup> C. López (eds.), *Historia, mundo de vida e interculturalidad. Para una filosofía del mundo contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva (en prensa).

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 144.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 154.

humanos. Si la etnología asume este *telos*, cesará de definirse por su objeto de estudio (las sociedades primitivas) y pasará a caracterizarse por su modo de pensar un sujeto a otro. Entonces, nos permitirá ver como extraño lo que es nuestro y lo ajeno como una de nuestras posibilidades.

Midiéndonos continuamente desde el otro, llegamos a una nueva concepción de lo común, a un universal lateral, cuya referencia ya no es la subjetividad que impone síntesis conceptuales, sino la intersubjetividad, por la que "vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas de los que se compone nuestra cultura"<sup>31</sup>; lo hacemos reactivando el sentido de otras culturas fácticas y posibles, en virtud de las variaciones imaginativas, y reconociendo así las limitaciones de la nuestra. Las variaciones sobre un tema sólo existen simultáneamente a él, es decir, son interdependientes; por un lado, niegan el tema, pero no lo hacen de un modo absoluto, sino afirmándolo en sus propios *écarts*.

Si la antropología combina el análisis objetivo con el de la experiencia vivida, estará capacitada para entender ese universal lateral que adquirimos a través de la experiencia de las culturas, pero no sustituye al particular, sino que ve en él la génesis continua de los tipos universales, porque "el paso de lo particular a lo universal nunca está concluido"<sup>32</sup>.

Merleau-Ponty renuncia a la universalidad abstracta, porque la pluralidad es un hecho que nos rebasa; pero acepta una universalidad concreta que permite acceder a otras culturas aprehendiéndolas primero como diferentes y concibiendo entonces la propia como una variante. Esta universalidad existencial nos recuerda que toda generalidad necesita una interpretación que la aplique a lo diverso y que lo plasme así en generalidades concretas intersubjetivamente válidas.

Éste es el desafío de la fenomenología de la coexistencia: no sólo hemos de proyectarnos en el otro corporal para descubrir lo familiar, sino que también tenemos que comprender lo que parece semejante como propio del otro. Así, no sólo quedan preservadas las particularidades, sino que se

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 97.

asume la irreductibilidad de las mismas para poder hablar de intersubjetividad y no de solipsismo o de hipersubjetividad frente a objetos dominados.

En Merleau-Ponty encontramos una fenomenología respetuosa de la dialéctica de la intersubjetividad: la autorrealización del ser humano supone el carácter intersubjetivo de nuestra existencia relacional, pero, a la vez, la intersubjetividad requiere una clara conciencia de la propia subjetividad situada. Es posible, pues, encontrar lo idéntico (tal vez mejor lo auténtico) en lo diferente.

Las exploraciones fenomenológicas de la intersubjetividad se continúan en una filosofía intercultural si incorporan esta dialéctica, si hacen suyo el proyecto de una fenomenología de la razón ampliada, que no pierda de vista lo esencial para todo ser humano y que, al mismo tiempo, sea capaz de asumir las diferentes formas que puede tomar la aspiración a llevar una vida razonable. Desde la fenomenología, entendemos la humanidad como una idea histórica que se está construyendo ininterrumpidamente, más que como una especie biológica o una esencia inmutable. Esto favorece una fenomenología intercultural que no se limita a describir la experiencia de los sujetos que interaccionan discutiendo cuestiones universales, sino que también actúa en las reflexiones de éstos y en sus relaciones sociales. La interculturalidad va cobrando sentido para esta fenomenología y se va configurando como interrogación crítica y construcción de espacios de inteligibilidad para las diversas formas de alteridad cultural, que siempre van asociadas a la formación de identidades individuales o colectivas.

Con estas consideraciones, esperamos haber mostrado que la fenomenología es una buena referencia para afrontar el problema de la diversidad de tradiciones y culturas sin recaer ni en el relativismo ni en el dogmatismo.

