

La Lámpara de Diógenes  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx  
ISSN (Versión impresa): 1665-1448  
ISSN (Versión en línea): 1870-4662  
MÉXICO

2004  
Ma. Carmen López Sáenz  
INTERSUBJETIVIDAD COMO INTERCORPOREIDAD  
*La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 5, número 008 y 009  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Puebla, México  
pp. 57-70

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# Intersubjetividad como Intercorporeidad

M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz\*

La lectura de los manuscritos de Husserl en Lovaina en 1939, especialmente la de aquellos que después fueron publicados como *Ideen II*, influyó notablemente en la filosofía del cuerpo vivido de Merleau-Ponty y en su concepción de la intersubjetividad como intercorporeidad. La herencia husserliana se pone de manifiesto en la importancia de la intersubjetividad para comprender la sociabilidad, en la primacía de la percepción, en la empatía<sup>1</sup> recíproca y *-autrui*,<sup>2</sup> en la analogía, en la *Paarung* y en el encuentro con el otro en la experiencia corporalmente vivida.

El cuerpo no es objeto sino comportamiento. Por eso, el otro no me reduce a un objeto en su campo y mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío. En mí hallo un sujeto pre-personal, que es el cuerpo y en el otro hallo un cuerpo que percibe el mismo mundo indiviso. Gracias a su corporeidad, el yo y el otro no son cogitaciones encerradas en sí, sino seres superados por su mundo y que pueden estar fuera el uno al otro. En tanto que sujeto de comportamientos, mi cuerpo es más que *res extensa*, se expresa o presenta según su estilo, es una vida y por eso es por lo que de manera inmediata reconozco un cuerpo como cuerpo de otro. Nunca accederé al otro tal y como él se vive, pero el otro me aparece como otro que yo precisamente por esto y porque el mundo me trasciende.

Merleau-Ponty opina que los argumentos por analogía no bastan para concebir al yo como *alter ego*, como otra conciencia constituyente, sino sólo para

---

\* Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto "Las aventuras de la razón: entre la unidad y la pluralidad", subvencionado por la DGICYT, PP2000-0095.

<sup>1</sup> Merleau-Ponty aplica la empatía a lo afectivo y hasta a las cosas. Reconoce que no sólo hay *Einfühlung* y relación lateral con el otro, sino incluso con las cosas; ciertamente las cosas no son interlocutores, son sensibles, pero no sentientes, pero también tienen carne. (Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 234). Hay distinción entre seres humanos y no humanos y entre vivientes y objetos inanimados, pero la *Paarung* empática se extiende a ellos, en tanto variantes del ser humano que son. La empatía merleau-pontiana no es introyección, sino una operación corporal.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty se interesa más por la alteridad, por lo otro o lo extraño que por el otro como tal; por esta razón, generalmente se refiere al problema de *l'autrui*.

hacer de él un simple duplicado del yo. El otro no es un *cogito* que tenga que deducirse, sino un cuerpo cognoscente como el mío. Lo experimento gracias a mi cuerpo y al suyo, pero no lo constituyo completamente. El otro y yo pertenecemos a un polimorfismo fundamental. De ahí que el otro no tenga que constituirse ante el *ego*: está ya ahí y el *ego* se conquista gracias a él. Del mismo modo, mi vida tiene significaciones que yo no constituyo. Además, toda actividad constituyente es ya intersubjetiva porque presupone el lenguaje y todas las sedimentaciones. Constituyo un mundo que también es constituido por los otros y hay reciprocidad constituyente, porque yo soy constituido por el mundo y por los otros que constituyo.

Si en Husserl, la *Einfühlung* y la *Paarung* eran síntesis asociativas pasivas, en Merleau-Ponty son hechos. Reinterpreta la primera como adherencia al mundo perceptivo que proviene de la apertura de cada cuerpo a lo sensible y al otro cuerpo, porque "lo sensible que se me anuncia en mi vida más estrictamente privada, interpela en ella a cualquier otra corporeidad".<sup>3</sup> Apertura significa exceso de mis intenciones. Intencionar al otro comportándose es, paradójicamente, intencionar la inadecuación de nuestra intención, debido a que la intención se dirige hacia un cumplimiento que la excederá. Por otra parte, cuando reactivo las significaciones ajenas, yo soy otra y cuando comprendo al otro, lo experimento en mí y me experimento en él, retomo su intención significativa singularizándola en mi estilo. En Merleau-Ponty, la *Einfühlung* "es una operación cuasi-corporal":<sup>4</sup> no constituyo lo otro proyectando sobre él mis cualidades intelectuales, sino en un encuentro corporal en el que "ese hombre de ahí vea, que mi mundo sensible sea también el suyo, yo lo se indiscutiblemente, porque asisto a su visión, ella se ve en la incidencia de sus ojos sobre el espectáculo".<sup>5</sup> La intersubjetividad es una estructura de la vida intencional que me remite al existente situado como portador concreto de un doble anonimato: el de la individualidad absoluta y el de la generalidad absoluta; por ésta, somos con los otros en comunidad de situación, mientras que por aquélla estamos comprometidos con ellos en una lucha de conciencias. Al entender la intersubjetividad como intercorporeidad, Merleau-Ponty entiende que la existencia es ya coexistencia y que el mundo social es un campo permanente o dimensión del ser-*au-monde*. Este ser sensible de coexistencia así como la empatía entre los seres sensibles tienen un origen postural y corporal.

En cuanto a la *Paarung*, Merleau-Ponty la entiende como *action à deux* de los cuerpos: cuando veo el cuerpo del otro en acción, los objetos que nos

---

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 215.

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995. p. 109.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 214.

rodean se hacen significativos, de modo que es la intercorporeidad la que garantiza la objetividad y el sentido. La particularidad del otro no sólo se da en la comunicación verbal, sino también y, sobre todo, en sus acciones o actualizaciones de su modo de ser en el mundo. Actuar es posicionarse frente a los otros y al mundo. Dichas realizaciones implican nuestra corporalidad. Tanto la experiencia del cuerpo como la de nuestra intencionalidad operante (*Fungierende Intentionalität*) instituye un sentido práctico que no remite a la actividad de una conciencia constituyente. Mi cuerpo no sólo funda la unidad de los objetos que percibo, sino también la del cuerpo del otro, portador como el mío de conductas simbólicas; confiere intersubjetividad u objetividad a mis objetos. Ahora bien, la evidencia del otro es posible, justamente, porque mi cuerpo no me permite contemplar el mundo como un objeto, sino como fondo sobre el que se destacan el yo y lo otro.

A diferencia de Sartre, el cuerpo fenoménico, del que se ocupa Merleau-Ponty, no es un en-sí opuesto a un para-sí: la mirada del otro no objetiva mi cuerpo, sino que, desde su encarnación, verifica la existencia de otra conciencia corporal: "por mi cuerpo comprendo al otro del mismo modo que por mi cuerpo percibo "cosas".<sup>6</sup> Desde mi cuerpo, las cosas y los otros son trascendencias, pero ¿en qué se diferencia la trascendencia del otro de la de los objetos? Mientras que el objeto es agotable, el otro nunca lo es, siempre sigue siendo otro. Lo percibo no sólo como cosa en mi vida, sino también como receptor de mi mundo e incluso de dimensiones de mi cuerpo invisibles para mí. El otro no sólo manifiesta una vida ajena, sino que testimonia que existo verdaderamente. Su trascendencia es tan radical como mi opacidad.

Husserl comprendía a los otros como trascendencias en la inmanencia de mi conciencia. Partía de la unidad de la conciencia constituyente, en vez de la unidad del mismo y del otro. Por eso, entendía al otro como parte de la unidad de la conciencia. Para superar este *impasse*, Merleau-Ponty buscó un sujeto-objeto constituyente y, a la vez, constituido: mi cuerpo vivido. Éste constituye un mundo que también es constituido por los otros; hay reciprocidad constituyente entre yo y otro, porque yo soy constituido por el mundo y por los otros que son constituidos por mí. Así, la experiencia primordial no es sólo una producción subjetiva, sino que integra el mundo natural y también el mundo social común, ese campo permanente de la existencia o estructura de horizonte desplegada por el cuerpo.

Nos encontramos con el mundo social del mismo modo que encontramos el mundo natural, como algo que está ya ahí antes de que lo conozcamos.<sup>7</sup> Así pues, la socialidad no es algo enteramente construido por un *ego* solipsista;

---

<sup>6</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 217.

<sup>7</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 415.

tampoco es una arbitrariedad colectiva, sino que forma parte de nuestra *Erfahrung* y de nuestra *Lebenswelt*. La socialidad está presente incluso en el cuerpo vivido, el cual es existencia encarnada en el mundo; su subjetividad es inherentemente social, porque se manifiesta apropiándose de las conductas del otro; se comporta reactivando habitualidades e incorporando patrones socialmente aprendidos. El retorno merleau-pontiano a la vida pre-reflexiva y a la intercorporeidad no me permite vivir la vida del otro, pero sí describir y pensar el fenómeno de nuestra vida con él, desde la coexistencia y la reciprocidad. Con esta noción de "intercorporeidad", Merleau-Ponty continúa sus reflexiones sobre la naturaleza de lo social de 1945. Lo social está más allá de lo subjetivo y de lo objetivo. De la misma manera, la intercorporeidad no es ni espíritu subjetivo ni el alma de un grupo que supone la desaparición de las diferencias entre individuos. Intercorporeidad es intercambio carnal, después simbólico, en el que el individuo se diferencia.

El cuerpo fenoménico del otro no se me da como un bulto privado de interioridad, sino como otro esquema corporal, es decir, como otra integración motriz de las diferentes partes del organismo en los propios proyectos.<sup>8</sup> Gracias al esquema corporal no sólo percibo otros cuerpos análogos al mío, sino que incorporo las intenciones operantes ajenas. Encuentro al otro como encuentro a mi cuerpo, como otro cuerpo vivido, aunque desde otro centro. Sé de su otredad y diferencia gracias a que el cuerpo es la base de toda experiencia y hace que nuestra existencia no sea un acto único, sino la corporeidad, es decir, "una significación transferible",<sup>9</sup> que posibilita una situación común. Entre la conciencia de mi cuerpo y la percepción del otro hay correlación y no deducción: cuando el niño se objetiva en el espejo aprende a diferenciarse del otro y a reconocerse también como un yo. La pluralidad de existencias no supone, pues, ninguna inferencia; se experimenta de manera directa como se toma conciencia de la existencia propia. La percepción del otro no es una presentación de la conciencia a través de la presentación de su cuerpo, sino un posicionamiento del otro que ya está implicado en una co-percepción. Aprender al otro es, por tanto, distinguirlo de mí, situarlo en el mundo de las cosas y, al mismo tiempo, pensarlo como conciencia encarnada, como la mía. Como las partes de mi cuerpo forman un sistema, el cuerpo del otro y lo mismo constituyen un todo: la existencia anónima; lo otro y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad. La experiencia de ésta es experiencia de intersubjetividad.

---

<sup>8</sup> Un estudio más amplio del concepto merleau-pontiano de "esquema corporal" puede encontrarse en LOPEZ SAENZ, M<sup>a</sup> C., "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty", en RIVERA DE ROSALES, J., y LOPEZ SAENZ, M<sup>a</sup> C., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 182-189.

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969, p. 194.

En lugar de analogía entre los cuerpos vividos, Merleau-Ponty habla de una transgresión intencional de un estilo corporal a otro; el sujeto de ésta, a través de la percepción del cuerpo del otro, me lleva a su intencionalidad operante y a su totalidad personal, sin recurrir a ninguna mediación intelectual, sólo puede ser un sujeto corporalmente situado. La experiencia del otro es posible precisamente porque la situación forma parte del cogito.<sup>10</sup> La situación histórico-social arranca del fondo común de corporeidad del que emerge toda conciencia; sólo desde ese fondo se puede acceder a la conciencia situada y encarnada del otro, aunque nunca de una manera absoluta, porque entonces dejaría de ser otro.

Además de reconducir estos conceptos husserlianos a sus raíces corporales, Merleau-Ponty reformula la intersubjetividad trascendental como aquello que "hay", es decir, como coexistencia corporal. En su opinión, ser trascendental es ir a la raíz y la profunda raíz de la intersubjetividad es la interrelación de nuestros comportamientos en el mundo, la simultaneidad del yo y de lo otro. Del mismo modo que la existencia precede a la esencia, la coexistencia es previa a la concepción del otro. De ahí que Merleau-Ponty diga que el problema yo-otro es un problema típicamente occidental,<sup>11</sup> inexistente en Oriente, porque aquí no existe el yo individual, sino que está fundido con el yo cósmico. Desde la perspectiva merleau-pontiana, el yo y el otro surgen sobre algo más primordial que les une y separa a la vez, como ocurre con una bisagra.

Tenemos una experiencia directa del otro a través de su comportamiento,<sup>12</sup> gracias al cual, el otro aparece en la cúspide de su cuerpo fenoménico como "yo puedo", que es sujeto y objeto al mismo tiempo. Ni mi cuerpo ni el del otro son objetos para una conciencia, sino comportamientos o *Gestalten*. Sin embargo, ni el comportamiento del otro, ni sus palabras, son el otro, sino únicamente dos dimensiones de su situación vivida.

No habría otros para mí, ni otros espíritus, si yo no tuviera cuerpo y si ellos no tuvieran un cuerpo por el que pudieran deslizarse en mi campo (*Milieu*) y aparecerse en contacto en el mismo mundo que yo.<sup>13</sup> Ese campo hace que mi relación conmigo mismo sea la de una generalidad en la que me encuentro también al otro y a lo otro: "lo otro se inserta siempre en la unión del mundo con nosotros mismos".<sup>14</sup> El cuerpo del otro, sus percepciones entran en mi campo sin perder su otredad; esto se debe a que los campos no son exclusivos porque no son los actos de una conciencia absoluta, sino configuraciones con-

---

<sup>10</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 119.

<sup>11</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 274.

<sup>12</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 400.

<sup>13</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 192.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*.

juntas; por eso, frente a Sartre, el otro no me objetiva en su campo, ni yo a él en el mío. Cada campo tiende a multiplicarse porque es apertura por la que, como cuerpos, estamos expuestos al mundo. Que el campo sea apertura, no significa que sea una *tabula rasa* en la que después vayan instalándose contenidos, sino que hay conocimientos antes de los conocimientos, justamente porque hay campo. En *Le Visible et l'Invisible*, el campo se ampliará en la carne (*Chair*). Aquí, Merleau-Ponty enraiza la experiencia del otro en la dimensión intercarnal, algo que ya estaba presente en *Ideen II* de Husserl; a diferencia de él, Merleau-Ponty ontologiza la encarnación extendiéndola también al mundo. Como en Husserl, el otro es el lugar de revelación de nuestra encarnación viviente, pero además en él se manifiesta también la carne del mundo. El otro se autocomprende como intercorporeidad o generalización de la carne. Sin embargo, se mantiene, como veremos, la transcendencia del mundo y de lo otro. En *Le Visible et l'Invisible*, la percepción y el comportamiento se amplían a la visibilidad y a la carne, entendidas ahora como reversibilidad. Entonces desaparece el problema del *alter ego*, porque el que ve ya no es un yo ni un otro, sino que ambos están habitados por una visibilidad anónima en virtud de esta característica primordial que pertenece a la carne: su dehiscencia, por la cual, siendo aquí y ahora es capaz de irradiarse por todo y para siempre, "siendo individual es también dimensión universal".<sup>15</sup>

La intercorporeidad en la carne no sólo es percibida por Merleau-Ponty como verdadera reciprocidad entre los cuerpos, sino también como generalización de la experiencia del cuerpo vivido, constituida por la alteridad y la ipseidad. La primera es constitutiva de la segunda y, sin ella, el sujeto encarnado no sería sujeto. Esta experiencia de la carne se opone a la abstracción reflexiva, en la que la existencia se escinde en un sujeto y un objeto. Ambos permanecen tan unidos en la carne como el yo y el otro; su inseparabilidad se piensa como el quiasma que hace que pertenezcamos al mismo mundo formando una comunidad de implicación, no de yuxtaposición de mónadas. Tenga o no éstas ventanas, Merleau-Ponty las ignora para designar esa relación con el otro que es encarnada y viviente, porque ambos nacemos conjuntamente de ese éxtasis original que es la corporeidad.<sup>16</sup> Ella es también el significante primordial del que surge todo significado y la intersubjetividad se sitúa en el horizonte ontológico del Ser Sensible que se fenomenaliza ininterrumpidamente.

No hay duda de que la expresión marca el paso del mundo sensible al de la cultura, pero sólo hay cultura porque lo físico incorpora y transfiere el espíritu y porque el cuerpo es ya "simbolismo natural",<sup>17</sup> o simbolismo tácito de indivi-

---

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, pp. 187-188.

<sup>16</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 220.

<sup>17</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968, p. 180.

sión o evidencia precientífica en la que se funda todo simbolismo y toda razón. El comportamiento y el gesto corporal expresan la intencionalidad operante que habita en el "yo puedo" y se trasciende en el habla. Nuestro cuerpo logra una simbolización sistemática del mundo y se hace significativo gracias a su comportamiento. Éste no tiene significación, sino que es significación. La cultura se entreteje con el cuerpo y se comprende como una *Stiftung* o génesis del sentido<sup>18</sup> que late en la carne; ésta es la encarnación del espíritu en la que la naturaleza revela su significado en el movimiento esencialmente significativo (cultural) del cuerpo humano desde el gesto al lenguaje. El cuerpo de carne nos abre así a la idealidad. La carne designa el punto de articulación de la naturaleza y la cultura. Ambas se entrelazan de tal modo en la intercorporalidad que resulta imposible establecer dónde acaba lo natural y dónde comienza lo cultural en el ser humano: nuestra percepción es cultural e histórica; incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del ser salvaje. El mundo cultural se va depositando en el natural, es una reorganización de éste. Por tanto, el mundo de la cultura no es un añadido a la naturaleza, sino una fase de la historia de la visibilidad, desarrollada según el modo de la expresión y la comunicación entre los seres. Ésta se funda en la comunicación intercorporal, esa dimensión de existencia pre-personal en la que todos estamos inscritos.

Frente a la reducción husserliana a la esfera de propiedad y a la constitución del otro en la propia intencionalidad, Merleau-Ponty reintegra la sensibilidad general del cuerpo en la *Stiftung*. También la relación con los otros depende de la estructura carnal de la sensibilidad: "lo que percibo primero es otra `sensibilidad` (*Empfindarkeit*) y, a partir de ella, otro hombre y otro pensamiento".<sup>19</sup> La *Stiftung* es instituyente e instituida, ya que pertenece al orden de la cultura o del sentido que se autofunda en la expresión y en sus reactivaciones. La coexistencia no se da entre sujetos constituyentes, sino institucionalizantes. La posibilidad de una institución se halla en la estructura corporal. A su vez, ésta se institucionaliza como habitualidad, es decir, como conciencia de mundo que da nuevos significados al mundo natural y cultural; el cuerpo institucionalizado ya presupone el encuentro con los otros, porque el *habitus* se adquiere socioculturalmente. Aunque hay plurales *Stiftungen*, que constituyen una historia, la primera es la del yo concreto. Más tarde se extiende a la comunidad social y a toda la tradición. La *Stiftung* es fundación simbólica que, como tal se enseña y aprende. Codifica nuestro ser y actuar. La *Stiftung* resuelve las dificultades de la filosofía de la conciencia, ya que el sentido no es constituido por ella, sino autofundado en un sistema estructurado diacríticamente cuya base es la relación entre la presencia sedimentada de

---

<sup>18</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 52.

<sup>19</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 213.



lo instituido y la latencia de las posibilidades de lo instituyente, es decir, el quiasma entre lo visible y lo invisible. Lo otro y los otros participan en la institucionalización del cuerpo; son también comportamientos en el mundo y modos de aprehenderlo, seres que posibilitan las fundaciones.

La sensibilidad corporal que invade al yo y al otro es anónima y, por tanto, previa a la conciencia individuada. De ahí que el yo necesite al otro para instaurar significados, de modo que el otro no se reduce a su sentido para el yo, sino que reactivamos sentidos conjuntamente participando en la fundación de los mismos. Desde el momento en que lo que digo tiene un sentido sedimentado, yo soy otro y cuando comprendo al otro, me fundo con él, lo experimento en mí y me experimento en él simultáneamente. El otro me ayuda además a autocomprenderme. La *Stiftung* es dialéctica entre sedimentación e innovación, de modo que toda experiencia institucionalizada manifiesta un grado de generalidad que no emana de mis actos personales; esa anonimidad constituye una alienación primaria imprescindible para la institucionalización de lo social y que se sigue del hecho de que tengo que perderme en el mundo para encontrarme. Una dialéctica semejante tiene lugar entre el yo y el otro, en la existencia como red de relaciones sociales que suponen una cierta enajenación de cada yo.

Merleau-Ponty se propone comprender esa generalidad fundante en sus últimos escritos, en los que pretende “describir la pre-egología, el sincretismo, la indivisión o transitividad”.<sup>20</sup> La sociabilidad sincrética originaria muestra que toda la conciencia, incluso la conciencia de uno mismo como individualidad, se deriva del nivel pre-personal de anonimidad que habita en las sincronizaciones intercorporales; proviene del universo vertical y de su matriz carnal polimorfa. Todos formamos parte de la carne, entendida como una generalidad generativa; pero cada uno somos una forma peculiar de comprometernos con la situación. Somos, a la vez, lo mismo y lo otro. Adquirimos significado cuando nos diferenciamos de la generalidad con cada *écart* de la intersubjetividad y con cada transferencia del esquema corporal, por la cual “el verdadero sujeto es sin segundo”.<sup>21</sup> Merleau-Ponty redefine la noción de “subjetividad”, de modo que ésta ya no es ni la conciencia sintetizadora, ni el producto de la misma, sino contacto con el ser a través de sus modulaciones. Este contacto es la generalidad compartida que nos abre a lo extraño. La generalidad de nuestro ser-corporal-en-el-mundo se debe a que el mundo no está frente a mí, sino adherido a mi cuerpo; sin embargo, no sólo es para mí, sino para toda intencionalidad corporal. La universalidad del sentir es la base de nuestra identificación, la de la generalización de mi cuerpo y la de la

---

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 274.

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La phénoménologie de la perception*, p. 401.

percepción del otro.<sup>22</sup> La experiencia de lo otro es primero estesiológica, puesto que el otro existe efectivamente y no como término ideal: primero percibo otra sensibilidad y a partir de ella otro ser humano y otro pensamiento. Merleau-Ponty parte del sentir tras el cual comprendo que mi relación corporal con el mundo es generalizada. Gracias a esa generalidad, hay transitividad<sup>23</sup> entre el yo y el otro; ambos forman parte de un circuito de corporeidad que los une al inter-mundo.

Merleau-Ponty relativiza así la seguridad de la conciencia absoluta de sí y también el mito de *l'autrui*, entendiéndolos ambos como componentes de lo irrelativo primordial que es la carne. En lugar de llegar al otro dando un rodeo y comenzando por el yo, Merleau-Ponty transforma el problema del otro al entenderlo como otra parte del mundo. La experiencia de lo otro revela que su mundo y el mío son comunes. El mundo no es sin el otro, es mundo-con-otro. El mundo se nos da corporalmente y el cuerpo se nos revela explorando el mundo. Cuando percibimos el cuerpo vivido, percibimos también las cosas; es decir, las sinestesias se constituyen a la vez que los objetos hiléticos, de modo que toda experiencia tiene una dimensión egóica y otra no-egóica que pueden distinguirse, pero no separarse. Las sensaciones dobles (la mano que toca la otra mano) se producen asimismo gracias al carácter subjetivo-objetivo del cuerpo, a su interacción entre ipseidad y alteridad.

Así pues, la corporeidad inaugura esa generalidad de la carne que se prolongará en el habla. Además, permite salir del reducido marco de la relación yo-otro para abordar las condiciones transcendentales de la comprensión de lo otro. Dichas condiciones son los sentidos sedimentados de nuestras experiencias, los "existenciarios", que no son puras construcciones interiores, sino articulaciones del campo. Uno de ellos es "la *Urgemeinschaftung* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos",<sup>24</sup> la carne. Ésta es transcendental, porque es condición de posibilidad de los objetos; en ella tiene lugar la comunización originaria de nuestra vida intencional en la que participamos lo otro y yo. La carne no es sustancia exterior ni interior, sino un elemento,<sup>25</sup> en el sentido griego del término, presente en todo como un horizonte. De ahí que lo otro sea el horizonte permanente de mi existencia. La experiencia del otro es, para mí, la de un yo generalizado, el potencial de todas mis experiencias, que siempre se abren a otras que, obviamente, incluyen las ajenas. Esto no significa, sin embargo, que lo otro sea indiferenciado, sino que, como el yo, es, a la vez, general e individual. La existencia se caracteriza por su descentramiento, es decir, por estar situada entre la generalidad

---

<sup>22</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*. p. 191.

<sup>23</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 322.

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 234.

<sup>25</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 184.

y la individualidad, entre la anonimidad y la reflexión. Cada ser-en-el-mundo es portador de un doble anonimato: el de la individualidad absoluta y el de la generalidad absoluta.<sup>26</sup> Cada existencia se desarrolla en la intersección de ambas, como un estilo o dialéctica entre lo general y lo particular. A su vez, cada coexistencia supone la interacción de lo común con lo singular.

La generalidad compartida gracias a nuestra conciencia corpórea y mundana es lo que diferencia la intersubjetividad de Merleau-Ponty de la sartreana. En la primera, el otro no me niega, sino que hay intersección entre nosotros: tampoco es un para-sí, en el mismo sentido que yo le doy al para-mí; de ahí su transcendencia. No hay dicotomía entre el para-sí y el para-otro, porque ambos están hechos de carne. La experiencia sartreana del otro se funda en mi objetivación ante él, pero esto es un reduccionismo de la verdadera realidad: lo que hay es participación del otro en mí y de mí en el otro. Éste no es mi negación absoluta, porque hay mundo y hay otros,<sup>27</sup> es decir, otras variantes de la vida generalizada que dan forma a mi vida. Antes de que yo reconstruya a los otros, ellos son relieves, divergencias (*écarts*) de una única Vision en la que también participo; los otros son mis gemelos, carne de mi carne.<sup>28</sup> La distancia que me separa de ellos es una extraña proximidad en el ser sensible.

El otro no es otro porque me niegue como yo, sino porque me descentra<sup>29</sup> y opone su centralización a la mía. Yo también lo descentro a él desde el momento en que equiparo su transcendencia a la de un objeto percibido; más tarde comprendo que no es un objeto como los demás, porque también usa los objetos y habla. Esto ocurre desde su cuerpo y desde su intencionalidad motriz, a través de la analogía entre sus cinestesis y las mías que surge sobre el fondo de nuestras diferencias, sin anularlas. Entre el otro y yo hay una distancia de lateralidad,<sup>30</sup> porque "otro no se presenta nunca de frente",<sup>31</sup> como un objeto más. Esa distancia permite una intrusión que no es la de la identidad. El cuerpo fenoménico del otro se presenta como una especie de duplicado de mi vida corporal y esto es lo que hace que su presencia difiera de la de un objeto, pero su capacidad de descentramiento y su comportamiento me revelan que el otro cuerpo es diferente, que su mundo es otra perspectiva del mío. El cuerpo y el mundo del otro son tales porque contienen aspectos que siempre serán invisibles para mí, pero que sólo son diferencias relativas a la dimensionalidad universal de la génesis del sentido, a la carne

---

<sup>26</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 113.

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*.p. 22.

<sup>29</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 114.

<sup>30</sup> "Otro no puede introducirse en el universo del vidente más que por efracción, como un dolor y una catástrofe; no surgirá delante de mí, en el espectáculo, sino lateralmente, como cuestionamiento radical". (MERLEAU-PONTY, M., *Op.Cit.* p.109).

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 185.

en la que se inscribe una relación vertical entre el origen y su sedimentación. La manifestación del prójimo supera así su mera presencia, porque es irreductible a lo que se da de él en la experiencia inmediata. La presencia originaria (*Urpräsenz*) que me define y condiciona toda experiencia ajena, ha de entenderse como des-presentificación que me saca de mí. Así es como Merleau-Ponty descentra la aparición del otro con respecto a mí. Comprende al otro como un verdadero alter ego, puesto que es centro de sus comportamientos como yo lo soy de los míos. Además, Merleau-Ponty otorga estatuto fenomenológico a la diferencia entre yo y otro, porque parte de lo otro, de nuestra auto-transformación y de nuestro reencuentro en aquello que nos hace diferentes.<sup>32</sup> La originaria no presentabilidad de la vida interior del otro presente para mí es, como en Husserl, un aspecto esencial de la relación intersubjetiva; ese silencio del otro es el fondo del lenguaje, la experiencia muda que funda el lenguaje y exige ser expresada.

Lo que le importa a Merleau-Ponty es la relación entre el yo y el otro, su carácter de roles complementarios que no pueden sostenerse por separado. Como ocurre con el sentir, en el que los papeles del sentiente y lo sensible se intercambian, también el yo y el otro se invierten:<sup>33</sup> gracias al otro, soy visto como vidente. La visión, en Merleau-Ponty, no es pensamiento de ver, sino mirada en contacto con un mundo visible; por eso, a diferencia de Sartre, la mirada del otro no me anula, sino que aporta una parte de lo visible que yo no veía.<sup>34</sup> Lo que del otro se hace presente en mi campo me presenta lo que siempre será invisible de mí para mí misma, una cierta diferencia en relación a dimensiones comunes del mismo ser. El otro no me objetiviza, sino que "mi subjetividad acarrea su cuerpo",<sup>35</sup> como la suya exige el mío, pero esta intersubjetividad intercorpórea no anula ni las diferencias ni las dimensiones más propias, porque subjetividad es visibilidad y ésta engloba lo visible y su otra cara invisible. Si puedo ver que el otro me mira mientras me ve y es responsable de mi ser-visto, es debido a que pertenecemos al mismo Ser Vertical,<sup>36</sup> es decir, a un ser integral que no está ante mí, sino en la intersección de mis actos con los de los otros. La transcendencia de este Ser Vertical no se opone a la del mundo, sino que la explicita, porque es, a la vez, para-sí y en-sí, espíritu salvaje y mundo salvaje. Ahora bien, lo otro no es el Ser Vertical, sino que, como yo, "es un relieve y no existencia vertical absoluta".<sup>37</sup> La verticalidad remite a la profundidad del Ser que es su totalidad inaprehensible.

---

<sup>32</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 198.

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.* p. 187.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 114.

<sup>35</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

<sup>36</sup> "El ser vertical está de pie ante mi cuerpo de pie". MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, pp. 28-29.

<sup>37</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 323.

La intersubjetividad también es vertical, no perspectivística: tal concepción de la intersubjetividad es la única forma de entender la eternidad existencial, como intercorporalidad que continúa constituyéndose. Aunque el ser es intersubjetividad o ser-en-el-mundo-con-los-otros, no puede manifestarse en su globalidad, sino a través de la multiplicidad de los entes y por eso la ontología merleau-pontiana es indirecta.<sup>38</sup>

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 a la vez; la sociedad sólo determina parcialmente al individuo, en tanto forma parte de su situación. La sociabilidad originaria se ancla en la intersubjetividad corporal y es una dimensión fundamental del ser humano. El origen de la intersubjetividad no es, como suele creerse erróneamente, la soledad; ésta sólo es pensable si el otro lo es primero. Lo primordial es esa anonimidad, esa vida en coexistencia, pre-personal de la que surge la diferenciación.

Levinas ha criticado esta comprensión merleau-pontiana del otro a partir de ese mundo común, porque tiende a equipararlo con un objeto cultural, aunque sea el primero, es decir, aquél por el que todos existen; considera que la teoría de Merleau-Ponty tiende a negar la alteridad o a reducirla a un objeto cognoscible, debido a su estructura pre-teórica. Sin embargo, Levinas hereda muchos conceptos merleau-pontianos, comenzando por la definición de la cultura como un habitar el mundo creando formas expresivas sensibles sirviéndose de una sabiduría artística y carnal.<sup>39</sup> Ambos comprenden el devenir de la cultura desde lo sensible y desde la corporeidad.<sup>40</sup>

Merleau-Ponty no piensa la cultura como identidad, sino como estilo, es decir, como dialéctica entre lo sedimentado y lo personal, como la deformación coherente que cada ser imprime al mundo. El filósofo tampoco reduce al otro a un mero objeto cultural, porque se acerca a él desde la intercorporeidad que nos une en tanto nos diferencia. Desde mi perspectiva, la diferencia fundamental entre Levinas y Merleau-Ponty es que el primero se vale de la metáfora de lo extraño para aproximarse a la alteridad del Otro y también a mi relación con el mundo; por el contrario, en Merleau-Ponty la alteridad se sigue de su descripción de la participación mundana.

Lefort, por su parte, asegura que Merleau-Ponty no logra superar el error de Husserl, sólo que ahora el cuerpo realiza la función transcendental de constitución que Husserl atribuía al *ego*, es decir, el cuerpo se proyecta en el mundo y atribuye diferencia y otredad a las cosas. Pienso que esta concep-

---

<sup>38</sup> "No se puede hacer ontología directa. Mi método 'indirecto' (el ser en los entes) es el único conforme al ser" (MERLEAU-PONTY, M., *Op. Cit.*, 233).

<sup>39</sup> Cfr. LEVINAS, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Le Livre de poche, 1993, p. 189.

<sup>40</sup> Cfr. LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Le Livre de poche, 1997, pp. 24-29.

ción merleau-pontiana del cuerpo vivido es errónea, porque ignora el papel instituyente-instituido que desempeña el esquema corporal. La fusión carnal entre yo y otro se basa en la divergencia originaria del otro con relación a mí; a través de ella descubro mi propia otredad; sólo podemos interpretar dicha divergencia desde nuestros cuerpos.

Lefort no parece comprender que el cuerpo no constituye, sino que en él comienza la fundación (*Stiftung*) del sentido. Acusa, además, a Merleau-Ponty de olvidar, en su análisis de la intersubjetividad, la función del tercero, el representante de la otredad, el que no puede ser asimilado al modelo de la reversibilidad o de la relación de la carne consigo misma.<sup>41</sup> En opinión de Lefort, la otredad no tiene espacio en la reversibilidad de la carne, porque requeriría un término mediador. Sin embargo, la reversibilidad merleau-pontiana no es una relación entre dos términos (el interior y el exterior), sino la estructura misma de la carne, que es materia trabajada interiormente. El hecho de que la reversibilidad siempre sea inminente y nunca completamente realizada implica ya una tercera dimensión: la de lo virtual, así como la potencial multiplicación de la reversibilidad. La reversibilidad merleau-pontiana no es confusión sino, en todo caso, fusión de horizontes o convergencia entre varios sí mismos. Por eso, la intersubjetividad merleau-pontiana, entendida como intercorporalidad, no disuelve los sujetos, sino que los reafirma en su identidad y en su apertura a las diferencias. Toda consideración de la alteridad ha de incluir tanto la identidad como la diferencia, la inmanencia y la trascendencia; la primera porque el otro tiene que ser un otro genuino y la segunda porque el otro ha de desvelarse como otro semejante al yo. El cuerpo comunica a las cosas su propio *écart* (divergencia), pero esto no significa que el cuerpo constituya la otredad, sino tan sólo que es gracias a su descentramiento que podemos acceder a ella. Ahora bien, la divergencia de mi cuerpo y del del otro no es proyectada, sino descubierta. Abarca todo el ser del mundo. La otredad se funda en la diferencia originaria de ese *écart* a cuyo través operan las diversas formas de reversibilidad. Las diferenciaciones tienen lugar con respecto a un mundo unitario que funciona como dominio común que permite que se produzcan intercambios y transgresiones de la reversibilidad. Descubro mi propia otredad en mis relaciones con las cosas, los otros y conmigo misma; esta otredad no es fruto de la constitución transcendental, sino que implica la experiencia de una diferencia que trasciende mi experiencia.

El mérito de Merleau-Ponty es haber abordado la intersubjetividad en su fundación (*Stiftung*) en la sensibilidad, la cual es descrita sobre la base de la reflexión del tacto, de las dos manos tocándose y sobre el acto común de

---

<sup>41</sup> Cfr. LEFORT, C., "Flesh and Otherness", JOHNSON, G.A. and SMITH, M.B., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press, p. 9.

sentir y ser sentido. Se trata de una comunidad en el ser carnal que penetra las cosas y el mundo, una comunidad ontológica y estesiológica en la que se constituye la intersubjetividad. En la carne está inscrita una socialidad potencial que procede del poder significativo del sentimiento. Si el discurso de la conciencia describía a los seres aislados, el discurso del cuerpo y de la carne nos comprende como socialidad primordial. Si *en Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty busca la clave de la intersubjetividad en la temporalidad, poco a poco comprenderá que esa búsqueda continuaba presa en la primacía del cogito y decidirá que la intersubjetividad no es sino intercorporeidad: "no vivimos con conciencias cada una de las cuales sería un yo inalienable e insustituible, sino con hombres dotados de un cuerpo verbal y que intercambian dicho cuerpo verbal".<sup>42</sup>

El cuerpo es inherentemente interaccional y se orienta al desarrollo de su sociabilidad; a su vez, la corporalidad favorece la individuación, que es un proceso de socialización y hace posible la identidad personal. La intercorporeidad, como la coexistencia social, es una dialéctica de reversibilidad; ésta es posible precisamente porque hay un otro real. La reversibilidad es la verdad de la carne y el verdadero fundamento de la reciprocidad.

---

<sup>42</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Notes de Cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996, p. 215.