Globethics Repository



Hermeneutica fenomenologica de la existencia intercultural

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Saenz, M. Carmen Lopez
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 02:16:23
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172898

La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, números 12 y 13, 2006; pp. 126-152.

Hermenéutica fenomenológica de la existencia intercultural

Mª. Carmen López Sáenz

1. Intersubjetividad desde la anonimidad del ser-en-el-mundo

La fenomenología del otro y de la intersubjetividad es un paso ineludible para encarnar y comprender el diálogo intercultural del que tanto se habla actualmente. Ya en Husserl la motivación de la reducción primordial implicaba que el mundo, incluido el yo, como ser humano mundano, estaba constituido intersubjetivamente. Merleau-Ponty también entiende al yo y al otro como parte del mundo, como nosotros. Describe la existencia como coexistencia o ser-en-el-mundo con los otros. Basa la intersubjetividad en la intercorporeidad y cifra la transcendencia en el descentramiento de la situación que conduce a la intersubjetividad. Ésta es concebida primeramente por descentramiento del yo hasta alcanzar el cuerpo fenoménico del otro, que se presenta como perceptor-percibido y no como un objeto frente a un sujeto consciente. La intercorporeidad fáctica revela al otro cuerpo-sujeto gracias a la empatía; ésta, así como la *Paarung* husserliana, son interpretadas como *action à deux* de los cuerpos. Ambas tienen, por tanto, un origen corporal. Lo mismo ocurre con la sociabilidad sincrética del niño. Tal sociabilidad demuestra que la conciencia de uno mismo como individualidad se deriva de un nivel pre-personal de anonimidad o generalidad.

Ahora bien, para la fenomenología, la *Einfühlung* sólo es una de las múltiples características de nuestra relación con los otros, que hace que los encontremos no sólo como seres físicos, sino como unidades de comportamiento significativas: cuando percibo al otro cuerpo animado lo hago como expresión de su comportamiento corporal (por ejemplo sé que una determinada apariencia de un rostro indica alegría). Ahora bien, para aprehender al otro no sólo tengo que empalizar con él, sino que también he de distinguirlo de mí; para ello, he de situarlo en el mundo de las cosas y, al mismo tiempo, he de pensarlo como conciencia. Pensar la materia unida al espíritu y la diferencia en la proximidad son requisitos de una verdadera aprehensión, tanto de mí misma como del otro. La analogía es lo que me lleva a descubrir otra conciencia encarnada como la mía y a hacerlo de una manera inmediata, porque si mi conciencia posee un cuerpo y sólo a través de éste existe y existen para ella las cosas, ¿por qué los otros cuerpos, que se viven como tales y se saben diferentes de las cosas, no han de tener conciencia?

Percibo al otro consciente desde mi conciencia perceptiva, pero la percepción del otro no es una apresentación de la subjetividad a través de la presentación del cuerpo, sino que su posición se encuentra ya implicada en la co-percepción y en el comportamiento que los seres humanos desarrollamos en el mundo y que demuestran que el otro no es un *cogito* que tenga que adivinarse, sino un cuerpo cognoscente como el mío. La analogía entre yo y otro no ha de entenderse, por tanto, como un argumento, sino aceptarse como un hecho. Los razonamientos

por analogía no nos conducen al otro como un *alter ego*, sino como un duplicado del yo. Merleau-Ponty no los emplea, sino que parte de la unidad del sí mismo y del otro y afirma que la pluralidad de existencias no supone ninguna inferencia. Hay correlación (y no deducción) entre la conciencia del cuerpo propio y la percepción del otro: el primero es una premonición de la otra persona. Por eso, el niño explora al otro comparándolo con su cuerpo y, a la inversa, descubre y articula su cuerpo imitando al otro con sus gestos y movimientos.

El yo encuentra al otro en la experiencia vivida, la cual tiene como trasfondo una situación intersubjetiva e histórica que comienza por ser intercorporal:

> Hay intercorporeidad del mismo modo que Dios no puede devenir realidad si no es aprehendido en el tejido de las cosas carnales.[1]

"El tejido de las cosas carnales" es la carne como dimensionalidad y horizonte, gracias a los cuales no sólo es posible comprender nuestra común carnalidad y nuestra relacionalidad, sino también acceder a la conciencia ajena, aunque esto último nunca de un modo absoluto ni inmediato. Lo que experimento directamente del otro es su cuerpo objetivo y no su cuerpo como sujeto o su conciencia encarnada, porque para experimentarla directamente debería vivirla como vivo la mía y entonces no habría diferencia entre yo y otro. Esta limitación de mi experiencia es precisamente la que descubre la trascendencia del otro. La otredad del otro se manifiesta en su inaccesibilidad. A diferencia del objeto, cuyas perspectivas son agotables, el otro nunca lo es: siempre sigue siendo otro que yo, hurtándose a mi dominio; no es una cosa, sino una forma peculiar de comprometerse con la situación. Si tenemos experiencias es porque estamos encarnados y situados; de ahí que experimentemos al otro gracias a nuestros cuerpos y al suyo; esto no significa, sin embargo, que constituyamos su ser corporal en la síntesis de nuestras vivencias. Resumiendo, aunque el sentido del otro nazca de la experiencia que tengo de él, el otro transciende mis vivencias.

Ha quedado claro que la experiencia del otro no es la de un objeto, sino la de otro sujeto corporal o, mejor, la de un yo generalizado y múltiple que constituye el potencial de todas mis experiencias, siempre abiertas a otras que, obviamente, incluyen las de los otros. El sujeto corporal merleau-pontiano no es ni yo ni otro, ni conciencia ni objeto; es constituyente y constituido a un tiempo; no es objetivable porque es comportamiento, pero tampoco es un sujeto absoluto y puro, puesto que está encarnado y situado.

Merleau-Ponty convierte al sujeto en subjetividad intencional y relacional que nos abre a la interculturalidad desde la intersubjetividad carnal vivida. El sujeto no es sólo el contexto sociocultural en el que se ha formado; éste determina al sujeto corporal, pero no completamente. La fenomenología merleau-pontiana rehabilita al sujeto de carne y hueso irreductible a la discursividad. Su subjetividad no es la del espectador desinteresado, sino la del comportamiento y la acción. Así es como el filósofo se distancia de todo pensamiento de *survol;* se adhiere a una concepción encarnada del mismo, a la originariedad de un contacto prereflexivo desde el que surge todo significado, al *cogito* tácito de la vida corporal.

Como él, consideramos que es importante rehabilitar al sujeto y redefinirlo corporalmente porque estamos convencidos de que sólo podremos vivir juntos con nuestras diferencias innegables si nos reconocemos unos a otros como suje-

tos y dialogamos. El reconocimiento del otro sólo es posible desde la afirmación de cada uno en su derecho a ser un sujeto, y este postulado no puede realizarse sin reconocer al otro como otro sujeto. Todo proyecto de ordenamiento y cambio social arranca de una determinada concepción de la subjetividad. La de Merleau-Ponty radica en el cuerpo vivido, el cual funda la unidad de los objetos percibidos, incluida la del cuerpo del otro; éste es portador como el mío de conductas simbólicas y confiere intersubjetividad u objetividad a mis objetos. Esto significa que lo otro (*autrui*)[2] no está en nuestro interior, sino dando unidad a nuestro mundo; nos trasciende en el seno de la inmanencia del mundo compartido. Al igual que el yo, el otro es transcendental en tanto condición de posibilidad de los objetos, como puesta en común originaria de nuestra vida intencional.

Tenemos conciencia encarnada del otro y también sabemos que es otra conciencia corporal análoga; sin embargo, la analogía es insuficiente para reconocer a los otros como tales. Hay que buscar algo más originario de donde procedan tanto el yo como lo otro. En sus primeras obras, Merleau-Ponty encuentra ese origen generador en la anonimidad del ser-en-el-mundo. Sin embargo, esta anonimidad, que es la vida intersubjetiva mundana, lleva ya en sí, inseparablemente de su generalidad, el principio de individuación. El sujeto concreto operante es auto-consciente, aunque no se tematice, como ocurre en su vida anónima:

> 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.[3]

Ser-en-el-mundo, existencia es salir de sí, descentramiento de la individualidad desde la generalidad y a la inversa. Ambas, tomadas absolutamente, son formas de anonimidad, pero cuando constatamos su interrelación, tomamos conciencia de que somos individuos en la medida en que nos relacionamos con otros y vivimos en un inter-mundo. Los otros y yo formamos parte de una generalidad anónima que se nos da gracias a la estructura compartida del esquema corporal, pero cada uno de nosotros adquirimos significado cuando nos diferenciamos de esa generalidad por *écart*, es decir, por una especie de movimiento lateral, por desviación con respecto a la intersubjetividad compartida o por la transferencia del esquema corporal.

El origen de la intersubjetividad es esa anonimidad y no la soledad del yo, ya que el sujeto solitario ignora incluso que está solo. El verdadero fondo del que surge la figura de la intersubjetividad es esa vida primordial o coexistencia pre-personal en la que ya está presente el principio de diferenciación. De ahí que pueda decirse sin contradicción que el yo es, a la vez, general e individual en virtud de su cuerpo vivido o de su conciencia encarnada que lo revela como unidad irrepetible, pero también como ser intencionalmente dirigido a los otros y al mundo. La experiencia motriz de esta conciencia encarnada no es sólo un caso particular de conocimiento, sino también una manera de adhesión al mundo, una *praktognosie*[4] (practognosia), que organiza los datos mediante síntesis corporales de implicación, confiriendo así a los objetos la unidad de la forma percibida. Estas síntesis son, a su vez, productivas, porque proceden de la unidad vivida del cuerpo, que es la fuente, no el efecto, de todas las experiencias. El cuerpo 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, que anticipa nuestros comportamientos, actúa como diálogo perceptivo natural entre cuerpo y mundo y posibilita la institucionalización, en el sentido activo de la palabra, es decir, como dialéctica entre lo sedimentado y la creación del significado.

La unidad de la experiencia del cuerpo propio y la de su intencionalidad hacia el mundo se produce gracias al esquema corporal, el cual integra dinámicamente las partes del cuerpo en los proyectos motores del organismo; es "postura orientada hacia determinada tarea actual o posible".[5] El esquema corporal es condición de nuestra situación y actúa como mediador entre lo interno y lo externo, por lo cual es la base del cuerpo vivido o fenoménico. No se trata de una imagen, ni de un esquema motor meramente particular, sino que constituye el sustrato de la intercorporeidad que es la intersubjetividad merleau-pontiana, porque el esquema corporal es una estructura general compartida por todos los cuerpos.

> 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.[6]

El esquema corporal es este stock de sedimentaciones que organiza y coordina todas las formas actuales o posibles de actividad corpórea. En tanto tal, podemos encontrar en él cierta universalidad o generalidad que no le viene insuflada desde fuera, sino que obedece a su propia generatividad. Puedo percibir que en el organismo del otro habita una psique porque lo interpreto a través de mi propio cuerpo, como envoltura visible de otro esquema corporal desde cuya inmanencia nos abrimos a toda transcendencia. Cada cuerpo que vive ese esquema corporal es una subjetividad inherentemente social. Se podría decir que el sujeto-objeto que es el ser humano es social por naturaleza, pero habría que matizar que naturaleza y cultura se interpenetran en la intercorporalidad. En virtud de ésta, accedemos al otro de una manera directa. La experiencia de la intercorporeidad es de inmediato experiencia de intersubjetividad, debido a la trasgresión intencional que, desde 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 lo otro, que sólo es posible porque la situación forma ya parte del *cogito*. Lejos de comprender al otro como un bulto privado de interioridad, lo aprehendemos como otro comportamiento. Éste es la prueba más evidente e inmediata de la existencia de otros sujetos con intencionalidad motora u operante. A esta evidencia del otro se suma el hecho de que mi cuerpo no me permite contemplar el mundo como pura objetividad, sino como fondo sobre el que se destacan el yo y los otros, como campo de experiencias intersubjetivo que nos abre a un mundo común percibido desde cada situación particular. La intersubjetividad como intercorporalidad nos permite, así, evitar la fascinación por el otro que ha llevado a la antropología de la dominación a cosificarlo.

Al afirmar que lo otro es el horizonte permanente de mi existencia, la alternativa entre el yo y el otro queda disuelta como tal, porque lo único que hay es relación y conformación recíproca y simultánea de ambos. De este modo es como la fenomenología relacional merleau-pontiana en-

tiende al yo como apertura intencional, al otro como mi complemento en el mundo y al Ser como intersubjetividad o ser-en-el-mundo-con-los-otros.

2. El poder de diferenciación de la anonimidad de la carne

Si en sus primeras obras Merleau-Ponty evitaba la recaída en el dualismo yo-otro investigando el fondo relacional que somos, en sus producciones posteriores continúa en esta línea prolongando la fenomenología en una ontología cuyo concepto central será la carne. Ésta excede al pensamiento conceptual, ya que es un ser en latencia, una presentación de la ausencia, de lo invisible que acompaña toda manifestación de lo visible. La carne es la absoluta copresencia que todo lo impregna, porque es *Urpräsentierbarkeit* (presentabilidad originaria), potencialidad, en su doble sentido de poder y de posibilidad. La dimensión carnal es el horizonte desde el que surge todo significado, pero su carácter de presentabilidad no se agota en esta pasividad horizóntica, sino que posee una materialidad activa; en ella late un *cogito* tácito (el de la vida corporal) que denota el fundamento, siempre presupuesto, de toda racionalidad emergente, de todo valor y de toda existencia.

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty enraíza la experiencia del otro en la dimensión intercarnal. La constitución del otro ya no se sigue de la del cuerpo, sino que el otro y mi cuerpo nacen conjuntamente en ese éxtasis original que es la Carne. Ésta no es materia pasiva, sino reversibilidad ontogenética, generatividad por apertura y diferencia antes de que se hayan producido las diferenciaciones reflexivas. La reversibilidad de la carne es movimiento que recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación. De ahí que tal reversibilidad siempre sea inminente, una pura posibilidad que nunca se halla completamente realizada. Sólo desde ella se puede comprender la verdad en la que vivimos, es decir, el *Ineinander* del mundo con nosotros. Ahora la intersubjetividad ya no es simplemente la descripción de la intercorporeidad, sino una dimensión del ser carnal que somos.

El problema del *alter ego* deja de ser tal en virtud de la dehiscencia[7] de la carne; ésta significa que la carne, siendo aquí y ahora, es capaz de irradiarse por todo y para siempre; en otras palabras, siendo individual la carne es también dimensión universal. En virtud de su dehiscencia, la carne habita al yo, a los otros y hasta lo otro. En efecto, Merleau-Ponty afirma que no sólo hay una carne del cuerpo, sino también una carne del mundo.[8] De este modo, está presuponiendo que el mundo y el cuerpo están hechos del mismo tejido: de carne o reversibilidad. Ésta ya no es una simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo y ejemplificada en las manos que se entrelazan hasta ignorar cuál toca y cuál es tocada.

La carne ya no es sólo el paradigma antropológico de la reciprocidad y de la intercambiabilidad de los puntos de vista, sino que es lo irrelativo, el absoluto de todas las relaciones. Esta original co-incorporación del mundo y el cuerpo en la carne no conduce, sin embargo, a la desaparición de sus diferencias, sino, en todo caso, a la contextualización de las mismas en el horizonte carnal compartido que posibilita la comunicación. Merleau-Ponty deja claro que la carne del mundo no es sentiente, aunque condiciona y posibilita toda sensación.[9]

Algunos lectores del filósofo, como B. Stawarska, han pasado esto por alto al interpretar erróneamente la carne como una mera extensión del cuerpo; se han olvidado de que hay una carne del cuerpo, una carne del mundo y un nudo entre ambas. La apresurada crítica de la intersubjetividad merleau-pontiana, llevada a cabo por

esta autora, es eminentemente sartriana y reafirma la separación entre los cuerpos:

> La ruptura entre mi cuerpo (el cuerpo propio) y el cuerpo del otro separa dos formas irreductibles de experiencia corporal e imposibilita tematizar la reversibilidad como una categoría uniforme aplicable a la carne como un todo.[10]

Como Sartre, esta autora opone lo intra-corporal a lo inter-corporal, cuando la verdad es que no hay vida interior sin vida exterior; los hábitos corporales, los gestos, etc. se sedimentan y reactivan cultural y socialmente. Ni el cuerpo vivido es patrimonio exclusivo del yo, ni el cuerpo propio es únicamente el mío. El otro es su propio cuerpo vivido y yo lo puedo vivenciar desde mi aquí. Es más, 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.

> La visibilidad de mi cuerpo –para mí, pero también *universal* y, eminentemente, para otro- es la que produce lo que se denomina telepatía. Porque basta una ínfima indicación de la conducta ajena para activar este peligro de la visibilidad.[11]

La visibilidad anónima habita al yo y al otro; no es ni subjetiva ni objetiva. 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.[12] Es más, la sensibilidad del otro está ya implicada de alguna manera en la mía. El otro no me objetiviza, como ocurre con Sastre,[13] sino que "mi subjetividad acarrea su cuerpo",[14] como la suya exige el mío, pero esta intersubjetividad intercorpórea no anula ni las diferencias, ni las dimensiones más propias, porque subjetividad es intersubjetividad y visibilidad y ésta engloba tanto lo visible como su otra cara invisible. La carne designa, mejor que el cuerpo, el punto de articulación de la naturaleza y la cultura, el hecho de que 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]

La dialéctica de la percepción enseña que es imposible establecer una división entre lo que hay de natural en el individuo y lo que proviene de su formación sociocultural: los dos órdenes no son en realidad distintos, forman parte de un único fenómeno global.[16] Cultura es la actividad de entablar relaciones significativas gracias al cultivo de lo que es natural y a la naturalización de lo que es fruto del esfuerzo humano. Así pues, no hay oposición, sino tensión dialéctica entre naturaleza y cultura. Por eso consideramos que no sólo hay que volver a situar lo cultural en lo corporal, sino también éste en aquél como la materialidad dinámica de la propia cultura que es. Hay que oponerse a cualquier intento de colonización cultural, pero también darse cuenta de que no hay culturas puras ni aisladas, sino que siempre remiten a la naturaleza y a sus particulares situaciones. Esta raigambre natural nos ayuda a trascender lo peculiar de nuestra propia cultura y a comprobar que los seres humanos no permanecemos prisioneros de ella. No podemos ser explicados por determinaciones físicas o biológicas, pero tampoco somos un simple producto

de nuestra situación sociocultural, sino que, en parte, contribuimos a crearla.

La carne es este ser vertical o salvaje en el que cultura y naturaleza están imbricadas. Aunque la cultura pretende desvelar el sentido salvaje, "no nos da nunca significaciones absolutamente transparentes, porque la génesis del sentido nunca está acabada".[17] El orden de la cultura es, en Merleau-Ponty, un orden original que acontece impregnando lo natural y que no está clausurado en su diferencia o cumplido de una vez por todas. Cada gesto humano, en tanto significa más allá de la simple existencia de hecho, inaugura un sentido y es comparable a cualquier otro, porque revela una única sintaxis cultural abierta a las necesarias diferencias.

> Todos los gestos que hacen que una cultura exista tienen afinidad entre ellos, en tanto momentos de una única tarea, pero no pueden suplirse, sino que se exigen unos a otros en su diferencia puesto que ninguno puede ser idéntico a otro a no ser que se ignoren entre sí.[18]

Los gestos naturales-culturales inician el lenguaje[19] y la cultura afirmando sus diferencias marcadas por sus situaciones corporales. La insistencia merleau-pontiana en el origen gestual de la significación y en la raíz última no lingüística del sentido proviene de su rehabilitación del cuerpo como significante primordial y vehículo entre la cosa y la idea; no obstante, el filósofo nunca asegura que el sentido se agote en la intencionalidad operante o corporal, sino que es consciente de su prolongación y perfeccionamiento en el lenguaje y en la intersubjetividad a efectos de instituir un *logos* del mundo cultural:

> 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 transcendental es intersubjetividad.[20]

Cuando tomo conciencia de que lo que digo tiene un sentido sedimentado, soy otra y cuando comprendo, algo ajeno pasa a formar parte de mí. Esta inter-constitución del sentido culmina en el lenguaje; gracias a él, el pensamiento adquiere valor intersubjetivo y el otro se convierte en *alter ego*, se hace plenamente significativo y deja de ser una paradoja, es decir, resulta comprensible que el otro pueda ser yo y que yo sea otra. Para la fenomenología, el *alter* es justamente *alter ego:* es yo precisamente porque es otro, pero no es mi yo, sino otro. Ciertamente, cada yo es indeclinable, pero también configura el nosotros que se forma como entretejimiento de alteridades recíprocas. Con esto queremos decir que el pluralismo forma parte de la esencia del nosotros. Esto se evidencia en el diálogo. Aunque se trate de un diálogo entre dos, siempre nos ponemos en lugar del otro para comprenderlo y auto-comprendernos; a su vez, el otro procede de la misma manera. Esta capacidad de desdoblamiento nos permite desarrollar la capacidad de habitar el mundo con los otros. Para ello, es necesario reconocer la pluralidad y diversidad de la existencia humana, así como los lazos comunes que permiten dar significado a la existencia. Así es como la empatía corporal facilita la construcción del sentido invitando al diálogo a través de las diferencias.

Gracias al diálogo vamos construyendo nuestra identidad en la diversidad y así se torna transparente la máxima husserliana que afirma que el *ego* transcendental es intersubjetivo y que podría traducirse diciendo que la si-

multaneidad del yo y del otro se experimenta en la intersubjetividad comunicativa que preside la vida empírica. No obstante, Merleau-Ponty se pregunta:

> ¿Cómo evitar que las fronteras de lo transcendental y de lo empírico se mezclen si el transcendental es intersubjetividad? Porque todo lo que el otro ve de mí, toda mi facticidad se reintegra en la subjetividad con el otro, o al menos, permanece como elemento indispensable de su definición. Así es como lo transcendental aterriza en 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.[21]

Mi facticidad y la de la vida social empírica pasan a formar parte del sujeto transcendental y así se enriquecen reflexivamente; a su vez, la subjetividad transcendental se ejerce histórica e intersubjetivamente. La convergencia entre lo histórico y lo transcendental presta carne a éste y profundidad a aquél. Aunque en virtud de sus afinidades y del carácter diacrítico de los signos, tanto el lenguaje como los gestos instauran un sentido inteligible y hacen patente tanto la intersubjetividad compartida, como el verdadero sentido del *alter ego*. Merleau-Ponty asegura que las semejanzas son poca cosa en relación con las innumerables diferencias y la variedad de culturas.[22] Esto es perfectamente aplicable a la situación en la que actualmente vivimos y en la que topamos con infinidad de diferencias y de relaciones que rebasan nuestras buenas o malas intenciones de conocimiento.

La constante lucha merleau-pontiana contra los dualismos no aboga por la eliminación de las diferencias, sino por su reconocimiento, frente a la polarización dicotómica de las mismas que las opone en términos de superioridad-inferioridad, minimizando, a su vez, sus similitudes. El verdadero problema no es descubrir un lenguaje o una cultura originaria para subordinar las otras a ella, sino comprender cómo pueden comunicar y pertenecer a la sociedad individuos y grupos con intereses y culturas tan diferentes, es decir, por qué culturas tan diversas se comprometen en tareas análogas, por qué lo que produce una cultura tiene siempre un sentido para las otras, aunque éste no sea su sentido originario. En busca de respuesta a esta cuestión, cada tradición, en su diferencia y diversidad, más allá de todo etnocentrismo, debe ser reconocida como donadora de un sentido que ha quedado sedimentado y puede ser reactivado. Esa búsqueda común del sentido identifica y une a las culturas, además de permitir las diferencias, porque cuando éstas trascienden las memorias comunes expresadas en diferentes lenguajes, no podemos comprenderlas en relación con nuestra identidad ni buscarnos como otros.

La conciencia de la generalidad compartida no sólo hace posible comprender las diferencias, sino también evitar el relativismo cultural, ya que dicha conciencia es la que permite reconocer el valor de la verdad de las diversas potencias y posibilidades del instituir humano. De la misma manera, la constatación de la multiculturalidad e incluso de la necesidad de interculturalidad no aboca sin más al relativismo cultural, porque ha de ser comprendida en interacción con las identidades. Consideramos que éstas han de ser reafirmadas, pero no de modo exclusivista y sin confrontarlas con las diferencias, sino desde la convicción de que identidades y diferencias son realidades dinámicas; éstas no surgen desde aquélla, pero tampoco la identidad que somos se forma únicamente en oposición a las diferencias.

Reparemos en que "diferencia" no es lo mismo que "distinción". La distin-

ción presupone una subordinación de las diferencias y tiene como meta segregarse de ellas. Reconocer las diferencias no equivale sin más a jerarquizarlas. Si, como hemos visto, la cultura y la naturaleza dejan de considerarse opuestas y cesamos de subordinar ésta a aquélla, carecerá de sentido establecer jerarquías de diferencias culturales y hablar de culturas más o menos desarrolladas; sólo será legítimo referirse a distintas relaciones con la naturaleza. Gracias al concepto clave de la endo-ontología merleau-pontiana, a la carne, toda jerarquía deviene simultaneidad, porque la carne es diferenciación por ontogénesis. Si, como dice Merleau-Ponty, "las jerarquías siempre están fundadas en la distinción entre individuo-esencia"[23] y en la carne esta dicotomía desaparece, porque es una generalidad compartida, una única y masiva adhesión al Ser, desaparecen las jerarquías y sólo podemos hablar de distintas dimensiones o estratos.

La carne no es ni identidad ni no identidad, sino una reversibilidad entre ambas que posibilita las distinciones. Las diferencias gestadas en la carne quedan después resguardadas en ella y son desarrolladas por su dinamicidad. Toda diferencia es relativa a aquello de lo que difiere y, por ello, Merleau-Ponty emplea el término *écart*, que podemos entender como identidad en términos de diferencia, rompiendo así con la tradicional definición de la diferencia sobre la base de una identidad fundamental. No hay identidad en sí, sino como apertura a la diferencia y a la transcendencia: "La transcendencia es identidad en la diferencia".[24] La transcendencia nos impulsa a superar la inmanencia, pero sólo desde ésta se abre la posibilidad de aquélla, de modo que hay dialéctica entre la libertad y las determinaciones, entre las posibilidades interculturales y la identidad fluida que somos.

Así pues, la carne no es, como interpreta Sullivan,[25] la identidad que subyace a nuestras diferencias, sino *écart* de donde arrancan éstas en razón de la dehiscencia de la carne. Ahora bien, las identidades no se pierden entre las diferencias, porque la generalidad carnal es diferencia e identidad, distancia en la proximidad.[26] Un buen ejemplo de esta bella expresión es la objetivación del niño en el espejo, gracias a la cual aprende a diferenciarse del otro, porque el espejo muestra al niño qué ven los otros. La distanciación especular acontece en la proximidad, pero no por asimilación o coincidencia. Ahora bien, la toma de distancia y la constatación de la diferencia no puede llevar a la mera in-diferencia frente a todo lo otro, sino a una mayor responsabilidad, porque la distancia fenomenológica acontece en la proximidad para intentar dar cuenta de un mundo de la vida común. En éste nada está aislado, sino que, como yo misma, lo que existe lo hace proyectándose; por eso, es necesario que le respondamos, aunque nunca de un modo concluyente, sino fomentando el diálogo y su generalización en la sociedad. El diálogo intercultural no consiste sólo en dejarse cuestionar por las otras culturas, sino también en tener que responderles y aprender a dar razones de ellas.

Tampoco B. Stawarska parece haber entendido el sentido de esta aparente paradoja que es la *Chair* como origen de toda diferencia por *écart* y, por ello, la interpreta como una regresión al nivel de la indiferenciación[27] que impide pensar la intersubjetividad y disuelve la pluralidad. Esta confusión obedece a una consideración superficial y psicologista de la carne. La intersubjetividad intercarnal no es una mera yuxtaposición de cuerpos, sino una integración de los mismos que instaura interrelaciones entre el yo, los otros y lo otro *(autrui)*; así entendida, la carne es identidad en la diferencia y gestación de diferenciaciones. La diferencia está ya presente en la vida anónima de la carne; no es derivada y, por tanto, no

disuelve la intersubjetividad, sino que la contextualiza como intercorporalidad. Ésta no es sólo una realidad empírica, sino también transcendental o conscientemente asumida, de la misma manera que la anonimidad no es tal hasta que sabe de sí. Ese saber no es únicamente reflexivo, sino también operante, motor.

3. La carne como *Urstiftung* o fundación originaria de "estilos" culturales

La carne es ella misma operante y hasta instituyente, ya que es institución originaria o siempre ya ahí,[28] porque es la vida anónima sedimentada que nos constituye. Su anonimidad no es, sin embargo, la de la completa indefinición, sino el origen de toda diferenciación vertical por *écart*. Así pues, la carne funda diferenciando, pero ¿qué significa aquí "fundación"? Merleau-Ponty se sirve del término *Stiftung* y lo traduce como *institution* para reintegrar la sensibilidad general del cuerpo en la fundación del sentido. La posibilidad de ésta se halla en la estructura corporal, debido a que tal estructura es la condición de posibilidad de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural.[29] La estructura corporal se institucionaliza, a su vez, como habitualidad que re-significa el sentido instituido en el mundo natural y cultural. El cuerpo institucionalizado ya presupone el encuentro con los otros, porque el *habitus* se adquiere socioculturalmente; además, los otros participan de la institucionalización del cuerpo: son comportamientos en el mundo y modos de aprehenderlo, seres que posibilitan las instituciones. Desde esta concepción, el otro ya no se entiende como lo negativo de mí mismo, porque lo instituido no es el reflejo inmediato de mis acciones, sino que puede ser reactivado por mí o por otros.

Las diferencias instituidas por la carne van más allá de la diversidad de las partes del cuerpo y de las diferencias funcionales, puesto que no son estructuras fijas, sino diferencias en la manera de ser y actuar, distintos "estilos" de ser-en-el-mundo. Para pensar ese ser y esa acción que instituyen diferencias necesitamos salir de la filosofía de las vivencias y describir la vivencia de nuestra *Urstiftung*; tenemos que trascender la conciencia constituyente y pensar la *Stiftung* o institución, La coexistencia que desarrolla espacios culturales no se da entre sujetos constituyentes, sino instituyentes.

La *Stiftung*, interpretada por Merleau-Ponty como institucionalización, resuelve las dificultades de la filosofía de la conciencia, ya que el sentido no es constituido por ella, sino auto-constituido dentro de un sistema estructurado diacríticamente que precede a toda constitución humana y a la que toda obra humana retorna en forma de sedimentación. La institución fundamenta nuevos significados por la reasunción de lo sedimentado. Por tanto, no es algo reificado, porque tiene que ser construida y reconstruida por los individuos; se nutre de la relación entre la presencia sedimentada de lo instituido y la latencia de las posibilidades de lo instituyente. Merleau-Ponty subraya así el doble sentido de la *Stiftung*: lo instituido y lo instituyente, porque no es el resultado de un acto, sino que incorpora la posibilidad de reactivar la fuerza instituyente que originó ese acto.

Idealidad, racionalidad, universalidad y verdad serán comprendidas, entonces, en términos de comunicación e institución, puesto que invitan a la apropiación crítica desde cada situación particular y no a la repetición. Con esto queremos decir que la herencia y la creación, el orden y el cambio están interrelacionados. Sólo superficialmente la tradición de una cultura es monotonía y orden, pero en su profundidad es caos. La ruptura con ella no es más liberadora que la do-

cilidad. Reactivamos críticamente una tradición cuando tomamos conciencia de nuestra pertenencia a ella y nos sentimos co-autores de ella, es decir, cuando asumimos algunos de sus efectos, no para repetirlos, sino para aplicarlos a nuestra propia situación. Asumir la tradición es tomar conciencia de ella y toda conciencia se produce en una tradición ¿Cómo reflexionar entonces sobre la cultura y la tradición del otro? La única posibilidad de evitar la circularidad viciosa es concederle un carácter ontológico, es decir, comprenderla como un rasgo de la finitud; ésta no es un límite, sino lo que permite que penetremos en otras culturas desde nuestra auto-comprensión y dialogando hasta formar con otros las bases de lo que será nuestra tradición. Ésta se entenderá, entonces, de una manera prospectiva y no sólo como una determinación que viene del pasado, ya que el acercamiento comprensivo a otras tradiciones la cuestiona y la amplía.

Este nuevo sentido de la transmisión indica que, aunque hay plurales *Stiftungen*, que constituyen una historia, han partido de cada yo concreto y luego se han extendido a la comunidad social y a toda la tradición. En otras palabras, las instituciones sociales se fundan en los legados individuales y la tradición sedimentada no es tal hasta que aprendemos a alterarla mediante nuestro propio estilo. Éste se produce en cada deformación coherente del mundo que marca las diferencias en el seno de la generalidad compartida. Cada estilo nos viene dado, pero también lo rehacemos y hasta lo creamos, porque traduce la relación vivida entre el cuerpo y el mundo que siempre es irrepetible. El estilo es, pues, una dialéctica entre lo compartido y lo particular; es lo que singulariza desde la pertenencia. Estilo es inscripción en un orden ya dado y aplicación singular que hace presente el todo de una nueva manera. Tener estilo es hacer presente lo que continúa siendo válido, darse una forma propia y, en definitiva, apropiarse de algo interpretativamente.

Aceptar que cada cultura tiene su "estilo" es comprenderla como una dialéctica entre lo sedimentado y lo creado, entre lo ajeno y las reapropiaciones desde cada situación. El estilo es la actualización individual de la identidad colectiva; marca la progresiva formación de las identidades, puesto que éstas no son algo interior, sino abierto a lo exterior. El estilo identifica articulando las diferencias, dialogando con ellas. Así podemos hablar de estilos culturales sin encorsetarlos en meras tipologías inmutables, sino entendiéndolos como variaciones y contradicciones de una diversidad de fenómenos que desbordan los confines estrechos de cualquier tipología.

Si la sedimentación es la otra cara de la creatividad, toda experiencia manifiesta un grado de generalidad y anonimidad que no emana de mis actos personales, sino que constituye una alienación primaria que se sigue del hecho de que tengo que perderme en el mundo para encontrarme. Cuando Merleau-Ponty afirma que "la sedimentación es el único modo de ser de la idealidad",[30] está diciendo que idealidad es lo invisible, no como opuesto a lo visible, sino como su otra cara, como un pliegue en la pasividad y no como producción pura.

La reversibilidad entre lo visible y lo invisible es la visibilidad o la carne. Así, lo visible del otro es mi invisible y mi visible es su invisible. También la reflexión es lo invisible en lo visible; es tras-fenomenal, pero no es un *a priori*, no es apertura a las esencias, sino a la "idea", que es idealización como *telos* de una tarea infinita.[31] La idealización es el proceso inacabado de apertura del cuerpo al mundo o al ser; análogamente, la institución es apertura a un campo en el que la donación de sentido requiere la recepción del mismo y ésta se funda en aquélla.

Merleau-Ponty se pregunta si la institución, así entendida, como campo dialéc-

tico e intersubjetivo, existe en el mundo empírico o sólo en la historia del conocimiento.[32] En ésta, la situación actúa como medio, como una suerte de absoluto del presente, mientras que "en la historia sería insularidad".[33] En efecto, absolutizar la situación particular es aislarse de la vida histórica. Merleau-Ponty no lo hace, sino que propone la mediación entre una concepción absoluta del saber y el historicismo radical, por considerar que, sólo a través de dicha mediación, se puede comprender la *Stiftung* como un *a priori*, como una institución simbólica que se inicia en el cuerpo vivido, incorpora determinados sentidos sedimentados y codifica nuestro ser y actuar. Si la corporeidad es materia de símbolo, no es una fatalidad que se deba asumir y cuyas manifestaciones se desplieguen ante la impotencia del ser humano. El cuerpo es objeto de construcciones sociales y culturales, pero la fenomenología merleau-pontiana muestra la importancia de la corporeidad en todas nuestras actividades, aunque no desconoce su adaptabilidad que permite al actor integrarse en otras sociedades y conformar temporalmente sus maneras de ser.

Esta *Stiftung* simbólica es compartida por todos los seres humanos, de modo que no podemos dividirlos en mentalidades pre-lógicas y lógicas para subordinar lo otro al yo. Según Merleau-Ponty, la tarea de la antropología no consiste en dirimir quién tiene el dominio del *logos*, sino en instalarse en un terreno en el que todos seamos inteligibles, viendo en la función simbólica no sólo la fuente de toda razón, sino también la de toda sinrazón, porque

> 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 la precede y la excede.[34]

El objetivo es construir una razón experiencial ampliada y accesible, en principio, a todos los seres humanos. Si la etnología asume este *telos*, cesará de definirse por su "objeto" de estudio aislado y pasará a caracterizarse por su modo de pensar, ése que se impone cuando el objeto es otro sujeto y exige que nos transformemos hasta convertirnos en etnólogos de nuestra propia sociedad aprendiendo a ver como extraños lo que es nuestro y lo ajeno como una de nuestras posibilidades. Algo semejante a la *Stiftung* puede decirse de la intra-ontología de Merleau-Ponty, que concibe el ser como campo exento de polarizaciones que se va diferenciando en el proceso de ser-coexistiendo y se centra en la reversibilidad del yo y los otros. 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 transformar y mejorar cualitativa y cuantitativamente las relaciones. El concepto clave de esta nueva ontología, la carne, evita el peligro de concebir el cuerpo como una entidad puramente singular y acentúa el hecho de que nunca actúa aisladamente, sino siempre comprometiéndose con el mundo. La carne es el índice de lo que excede al pensamiento conceptual, ya que es visible, porque es materialidad y, al mismo tiempo, es invisible, porque es idealidad; no es el cuerpo de hecho, sino el ser carnal aplicable tanto al sujeto como al objeto; es el *medium* formativo de ambos.

Al entender la *Stiftung* carnal como proceso de articulaciones, Merleau-Ponty se distancia del relativismo social de Lévi-Strauss, porque las articulaciones tienen lugar en un campo y en éste se halla la posibilidad de una lectura fenomenológica de las estructuras, no ya como *noémata*, sino como lo social real, que no es ni cosa ni idea, sino interrelación. En cambio, el relativismo de Lévi-Strauss, que

obedece a su defensa de la libertad de las culturas, sólo permite una comunicación limitada entre ellas para evitar la dominación de una sobre las otras. Al igual que Lévi-Strauss, Merleau-Ponty reconoce las diferencias, pero evita el relativismo al plantearse la relación entre lo particular y lo universal y llegar al concepto de "universal lateral". Gracias a esa preocupación, la fenomenología merleau-pontiana no nos aboca al "todo vale", sino, en todo caso, al "lo que vale es el todo", siendo ese todo relacional y pluralista. El relativismo que afirma que toda cultura se valora desde sí, las iguala y provoca indiferencia entre ellas, mientras que la fenomenología comprende la interculturalidad como encuentro entre iguales con sus diferencias. La relacionalidad radical de la fenomenología merleau-pontiana no es un relativismo absoluto; éste se contradice consigo mismo. En todo caso, la relacionalidad sería una relatividad moderada que nos salva del solipsismo cultural e impide que caigamos en la homogeneización que destruye la diversidad.

A pesar de sus discrepancias, Merleau-Ponty se interesa por la antropología estructural de Lévi-Strauss, porque se aproxima a los hechos sociales estudiando las relaciones entre individuos de diversas culturas y poniendo en juego la experiencia intersubjetiva del antropólogo. Acepta su idea de "estructura" siempre y cuando se la dialectice e interprete como núcleo de significados no sólo sincrónicos, sino también diacrónicos, puesto que las *Gestalten* sociales son colectivas e individuales a un tiempo. 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. Lévi-Strauss no llega, sin embargo, a practicar una sociología fenomenológica, porque sigue pensando que los sistemas simbólicos son cosas sociales que obedecen a leyes físicas.[35] En cambio, Merleau-Ponty sitúa las variables de la antropología en el nivel de los fenómenos que tienen una significación inmediatamente humana. Éstos alcanzan su identidad por su permanencia, pero también están sujetos a las diferencias. La identidad de los fenómenos se produce en virtud de su sedimentación, pero la experiencia vivida de ésta es reversible porque está constituida por capas dinámicas.

4. La intercorporeidad vivida como raíz de la complementariedad social

Hemos visto el origen carnal de la *Stiftung* merleau-pontiana. Ahora nos detendremos en la comprensión del fenómeno social como una fundación simbólica que respeta la realidad individual, la de lo social y la de la variedad de culturas. Ésta es la razón por la que Merleau-Ponty define la sociología como acceso al otro.[36] El tema del reconocimiento del otro como sujeto no sólo es un problema teórico que la fenomenología se plantee para hacer frente a las acusaciones de solipsismo, sino un motivo central con una gran potencia de transformación, porque define nuestro ser en el mundo compartido. Ese ser es social incluso antes de saberse tal. 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.

Si las ciencias sociales necesitan construir modelos abstractos que reducen el dinamismo primordial, la fenomenología toma conciencia del mismo y lo explicita; de ahí que no pueda caracterizarse ni por su objeto ni por sus métodos, sino por su constante apelación a la inserción viviente en la intersubjetividad histórica. La fenomenología vive reflexivamente la intersubjetividad como un acontecer que enmarca la *praxis* del individuo en las relaciones sociales, como un movimiento doble, centrífugo y centrípeto. Así es como recuerda a las cien-

cias sociales que sólo desde la pertenencia podemos abrirnos a otras culturas y avanzar hacia la objetividad, aún sabiendo que ésta nunca podrá ser absoluta.

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 dialéctica.[37] Como en la monadología husserliana, no es ni el yo ni el otro, sino la persona la que sostiene el hecho social, pero no por apresentación en la esfera de propiedad del yo, sino en virtud del carácter pre-personal de la conciencia perceptiva. Si Merleau-Ponty adopta la idea de comunidad husserliana, es para hacer frente al objetivismo de la sociología positivista. Considera que la reducción transcendental de Husserl acaba con el fetichismo objetivista de esta tendencia sociológica demostrando que el objeto sólo es tal para una conciencia intencionalmente dirigida a él; además lo social ni siquiera es un objeto, sino nuestra situación. La aceptación de ésta no excluye su crítica, sino que le proporciona un contexto. Dicha crítica no explota las diferencias entre el ser y el deber ser, sino que abre los conceptos a la experiencia de su reversibilidad.

La reversibilidad se pone de manifiesto en todos los intercambios intersubjetivos que constituyen el sistema social. No consiste en dar vueltas sobre lo mismo, en la repetición de lo idéntico, sino más bien en la complementariedad de las diferencias y de los roles sociales y en la intercambiabilidad de los puntos de vista. De ahí la conclusión merleau-pontiana que, lejos de anular lo diverso, lo convierte en necesario para la verdadera relación:

> La relación yo-otro se ha de concebir (como la relación intersexual con sus sustituciones indefinidas, *cfr*. P. Schilder, *Image and Appearance of human body,* Londres, 1955 p. 234) como papeles complementarios que no pueden sostenerse por separado: masculinidad implica feminidad.[38]

Esta complementariedad entre identidades y diferencias se debe al polimorfismo fundamental del ser salvaje, 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. Por ese polimorfismo, hay una continuidad entre yo y otros que no borra sus rasgos particulares. Las discontinuidades se integran en la continuidad de la vida natural-social-cultural a la que hemos de aproximarnos fenomenológicamente interrogándonos, tanto por la posibilidad de la vida individual, como por la intersubjetiva, porque la institución humana es una integración en cadena, *Deckung*.[39] Esta envoltura de niveles diferenciados permite que se pase de uno a otro por "sincretismo" y "transitividad", términos que describen el campo originario, el ser vertical o carnal en el que cada individualidad tiene su puesto.

Si lo que verdaderamente hay es "campo", el problema yo-otro desaparece. Esta relación sólo resulta problemática para Occidente.[40] No así para Oriente, donde el yo individual se funde en el yo cósmico y ambos surgen de algo más primordial que les une y separa a la vez como una bisagra. Inspirándose en esa otra tradición, Merleau-Ponty transforma el problema del yo y de lo otro, transmutando la subjetividad en un circuito integrado por ambos y por el mundo: "El mundo nos es común, es intermundo -hay transitivismo por generalidad".[41]

La generalidad vivida nos permite comprender, más allá de las personas, los existenciales que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias. Éstos no se encuentran en nuestro interior, sino ante nosotros, como la articulación de nuestro campo, como "Urgemeinschaftung de nuestra vida intencio-

nal".[42] Esos existenciales explican que todas las culturas, en tanto idealidades, proporcionen verdades sobre el mundo y orientaciones para la praxis. Los denominamos "existenciales" porque no son esencias, sino sentidos que se actualizan en cada ser en el mundo y provienen de los existentes. Se encaminan a la única *Erfüllung* de las vidas que es la intersubjetividad en un mundo interhumano.

Hemos visto que la intersubjetividad merleau-pontiana empieza con la intercorporeidad. Esto se debe a la intencionalidad corporal, a que el cuerpo es inherentemente interaccional y se orienta al desarrollo de su sociabilidad; a su vez, la corporalidad favorece la individuación, que es también un proceso de socialización y hace posible la identidad personal. Así es como se fundamenta corporalmente la existencia personal, es decir, la de subjetividades diferenciadas y relacionadas esencialmente con las objetividades en la institucionalización conjunta.

La intercorporalidad, 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. De la misma manera que hay sinergia en el cuerpo vivido, la hay en el cuerpo social. Constatamos una continua reciprocidad entre el yo y el otro y también entre el individuo y la sociedad: aquél se constituye en ésta y la sociedad se inaugura en la percepción y en la intercorporeidad.

Merleau-Ponty intenta superar 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; ahora bien, el ser uno con otro no anula al individuo, sólo lo determina parcialmente, como su situación. De esto se sigue que Merleau-Ponty no busca en la individualidad inmediata la universalidad absoluta, aunque tampoco acepta que la verdad de una sociedad sea la perspectiva particular del más desfavorecido, porque esto sería superponer la otra subjetividad a la mía.[43]

Para superar la dicotomía sartriana entre yo y otro, Merleau-Ponty evita pensarlos como absolutos. Considera que la unidad sartriana inmediata del para-sí y del para-otro no es sino mera alternancia, doble verdad; él busca la verdad del doble, es decir, que el yo sea otro y que el otro sea también yo, una superación en el seno de mi sentido o en el suyo. Para esto es preciso que no aboluticemos ni al yo ni al otro. Colocar a otro absoluto por delante de uno mismo como consigna de una ética del respeto desinteresado y descarnado puede conducir a una situación de abuso semejante a la que conlleva la absolutización del yo. La única manera de evitar ambos extremos es considerar relativamente al yo y al otro, es decir, tener en cuenta sus relaciones y pensar la subjetividad relacionalmente.

5. Socialidad como identidad en el seno de las diferencias

Absolutizar una sola perspectiva impide comprender la realidad social. Por tanto, tenemos que aprender a relativizar nuestra percepción desde la otra y a adoptar así una perspectiva crítica sobre nuestra propia cultura. Para ello, hemos de ser 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 otra.

La crítica de la cultura propia y de la ajena ha de ser abordada, porque la relación no sólo tiene como objetivo favorecer la comprensión de cada integrante por separado, sino también llegar a una comprehensión que abra nuevas posibilidades para la auto-comprensión y para la intersubjetividad. Es cierto que sólo desde una cultura de la otredad se puede hacer frente a la cultura dominante, pero teniendo

presente que comprendemos una cultura como otra en el interior de la nuestra, participando en ella desde nuestro campo temporal y nuestra particularidad. Sin esta conciencia dialéctica de distanciamiento y participación culturales, carece de sentido la crítica del poder cultural establecido. En efecto, si sólo entendemos el poder unilateralmente, como algo externo, lo reducimos al discurso y nos consideramos meros efectos de él ¿qué podremos, entonces, defender? Si pensamos, como algunos postmodernos, que toda presunta identidad es una construcción social, nos quedaremos sin recursos para distinguir entre normas de identidad que deben ser subvertidas y normas que pueden ser reivindicadas. Todas las reglas establecidas socioculturalmente exigen que realicemos nuestra identidad de una u otra manera, pero, puesto que estamos condenados a ello ¿dónde encontraremos los patrones para configurar identidades más positivas? Desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, podríamos decir que identidad y diferencia no son construcciones arbitrarias, no dependen por completo del intérprete, sino más bien son resultado de una fusión de horizontes entre el texto y el intérprete, la naturaleza y la cultura, el cuerpo y la conciencia. Una vez así establecidas, las identidades se disuelven y se redefinen, fluyen como respuesta a cambios socioculturales. La identidad no es pura, sino que somos herederos de múltiples identidades (género, clase social, etnia, nación, etc.). Además, la identidad no es sólo una realización individual, sino también una construcción social y cultural introyectada en la carne.

En contra de la experiencia de una absoluta diferencia y también de la metafísica de la sola identidad, Merleau-Ponty proclama la identidad en la diferencia. Ésta proviene de la articulación de las diferencias en la relación, de modo que lo único real es que la identidad se va gestando en las diferencias y a la inversa, éstas se tornan conscientes y se enriquecen desde la identidad en curso de cada ser. Identidad no es esencialismo, porque no tiene sentido sin la apertura a las diferencias y ambas son transformables social o políticamente. La ontología de Merleau-Ponty no es esencialista, sino relacional: es la relación la que constituye las identidades y las diferencias; de ella procede todo sentido. Identidad tampoco es lo mismo que igualdad; ésta no significa igualación de diferencias, sino aceptación de las mismas.

A pesar de que últimamente se está abusando del reproche de esencialismo contra toda posición que, como la de Merleau-Ponty, ni procede deconstructivamente ni es heredera del liberalismo postmoderno, debemos aclarar que la fenomenología ni siquiera investiga cuál sea la hipotética esencia inmutable del ser humano, sino que entiende la humanidad como una idea histórica que se está construyendo ininterrumpidamente. La fenomenología merleau-pontiana se interesa por los existenciarios; no trata de descubrir esencias ocultas o identidades puras, como pretenden algunos etnólogos. Las identidades no están fijadas, sino que se forjan sobre la base de una multiplicidad de elementos interrelacionados y son susceptibles de modificación. Ni la identidad ni las diferencias son fenómenos ahistóricos. Lo que tenemos que comprender es la dimensión de continuidad de las mismas, entretejida con las discontinuidades histórico-sociales que se van produciendo.

Identidad y diferencia, ser y devenir están interrelacionados, de modo que ninguno de ellos tiene prioridad ontológica. Esta es la verdadera realidad experienciada, pero también la auténtica realidad moral, porque una comunidad moral no sólo se define por la identidad ni tampoco únicamente por las diferencias, sino con base en ambas. Esto implica que los criterios morales han de referirse a las formas particulares de interrelación de los individuos o de intersubjetividad; por

eso, toda ética ha de contextualizarse en la sociedad y en la política. Aunque Merleau-Ponty nunca escribió un tratado de ética, de su fenomenología relacional deriva una ética de la reciprocidad transversal para la que la relación yo-otro se enraíza en la reversibilidad de la carne. Frente a la ética lévinasiana de la asimetría y de la obligación hacia el Otro, las consideraciones éticas merleau-pontianas encuentran a la alteridad en la ipseidad, aunque también a la inversa. De esto se sigue que el otro es un semejante necesario para nuestra propia auto-constitución como sujetos de carne y hueso. Algunos autores han visto en estas consideraciones éticas dispersas una base para la política democrática y para la praxis igualitaria.[44] Hemos de subrayar también que, en Merleau-Ponty, hay una ética de la universabilidad y no sólo ethos, es decir, el filósofo no se limita a describir la realidad moral, sino que su afán se cifra en buscar alguna universalidad en la particularidad. Ahora bien, Merleau-Ponty rechaza el universal abstracto que determina lo que es moral estableciendo criterios compartidos por todos y haciendo abstracción de las diferencias. El filósofo se interesa por el universal concreto, que parte de una unidad diferencial conformada por plurales elementos interrelacionados y que se va haciendo en el curso de esas relaciones dialécticas.

Este universal existencial no puede considerarse dogmático, porque es fluido y porque no universaliza la identidad propia, sino que, por el contrario, relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las legítimas pretensiones de los otros. Se trata, por tanto, de un universal hermenéutico que, como la universalidad de la comprensión gadameriana, hace referencia a la universalidad de la voluntad del sentido y del querer decir.[45] Esta universalidad de la hermenéutica y del diálogo no ha de entenderse como voluntad colonizadora, sino como una promesa o un telos y, sobre todo, como universalidad de la finitud, frente a las convicciones objetivistas. La universalidad de la lingüisticidad (Sprachlichkeit) a la que Gadamer se refiere y que tanta polémica ha suscitado, coincide con el universal lateral que Merleau-Ponty ha desarrollado, porque exige la particularidad de cada *Sprache*. En la unidad diferenciada de la lingüisticidad con cada lenguaje se produce el descentramiento de la particularidad de cada punto de vista y así se realiza un universal en curso.[46] El descentramiento del yo y de nuestros tópicos es necesario para acercarnos a la multiplicidad de mundos. Después, tiene lugar una intersección de horizontes que deja aparecer diversas figuras; éstas no relativizan el mundo común, sino que lo enriquecen. Los horizontes particulares no están aislados, sino que se fusionan sin confundirse. Así ocurre, por ejemplo, con los diferentes horizontes lingüísticos, los cuales no se encuentran clausurados en sí mismos. Las intersecciones horizónticas se encaminan a un universal que no se da en acto, sino como posibilidad de la lingüisticidad que nos caracteriza. Ésta es, según H-G. Gadamer, "la virtualidad lingüística de nuestra razón".[47] Cada lengua es una figura de esa universalidad de la lingüisticidad.

El lenguaje es el lenguaje de la razón,[48] porque el mundo se presenta en él y la razón remite al todo del mundo. La razón no es, pues, una facultad del alma humana, sino apertura, capacidad de superar todo punto de vista singular, teoría o elevación a lo universal. Sin embargo, el universal humano no está en acto, sino que siempre es un universal concreto y por eso se mueve en la multiplicidad del sentido. Ésta es un requisito para la unidad de la razón, la cual surge al experimentar la necesidad de superarse (*Aufheben*) recogiendo la diversidad. Gracias a esa universalidad virtual de la lingüisticidad, todas las lenguas son capaces de decir lo que pretenden.

El querer decir no es otra cosa que la razón, que necesita encarnarse en cada lengua, porque lo único que se da es la tensión entre lo particular y lo universal.

Una vez puesta de manifiesto la coincidencia de Gadamer con Merleau-Ponty en la afirmación de un universal concreto, veamos con brevedad la aplicación de éste al fenómeno de la cultura. Para Gadamer, ésta es formación (*Bildung*)[49] que repercute en una ininterrumpida auto-formación que configura procesualmente la manera de ser del ser humano cultivado. La *Bildung* no tiene un fin exterior en sí misma; su meta es la formación del juicio y ésta se caracteriza por una distancia[50] que no objetiviza aquello sobre lo que se ejerce, sino que funde la particularidad con la universalidad sin confundirlas. Esto no es obra de un espectador imparcial o de un científico presuntamente neutro, sino de un ser cuyo saber consiste en intervenir en la situación a la que pertenece. Esta praxis o aplicación, necesaria para conocer, es precisamente la que reclama la distancia entre lo particular y lo universal como modalidad estructural de la aproximación. Además de ser un saber eminentemente práctico y un saberse, la *Bildung*, en tanto elevación de la situación particular a la universalidad es lo que capacita para acceder a la alteridad[51] cultural, para realizar el esfuerzo de comprender el punto de vista del otro en su verdad. Esta concepción de la cultura como Bildung, reactiva el ideal humanista del sensus communis, el cual no se deriva de la universalidad abstracta de la Razón, sino de la universalidad concreta que representa una comunidad, que se reconoce limitada y busca la alteridad.

La *Bildung*, en tanto universal concreto, ya no es ni el punto de vista del otro ni el mío, sino que se halla en el descentramiento de nuestros respectivos puntos de vista, por eso es un universal siempre inminente o en vías de realizarse y reactivarse. Coincide con la universalidad misma de la humanidad, la cual no se gana acumulando saberes positivos, sino ampliando nuestro horizonte desde la particularidad de nuestra cultura, atendiendo a lo que nos sorprende del otro y cuestiona nuestras certezas para ir creando solidaridad. A nuestro modo de ver, esta universalidad en curso, teleológicamente orientada, es la base de una verdadera interculturalidad.

6. **Interculturalidad[52] como dimensión existencial o universalidad concreta**

Aplicada a la antropología, la fenomenología nos muestra una nueva manera de llegar a lo universal que consiste en medirnos constantemente desde lo otro y en acercarnos a éste desde nosotros; así, es posible llegar a un universal lateral de co-percepción del mundo y no de frontalidad. 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 etnológica y que no sustituye lo particular, sino que ve en él la génesis ininterrumpida de los universales, porque "el paso de lo particular a lo universal nunca está concluido".[53] La universalidad merleau-pontiana es lateral o etnológica y requiere un constante intercambio entre las personas; esto es lo que define nuestra vida, que, siendo irrepetible, es también esencialmente universal porque es relacional y comunicativa.

Merleau-Ponty reafirma así el principio de universabilidad, es decir, el hecho de que si algo es racional es debido a que es universalizable, pero intenta conceptuar esa racionalidad existencialmente y no de un modo metafísico. A diferencia de algunos pensadores etnocéntricos que niegan la posibilidad de una racionalidad transcultural, Merleau-Ponty defiende la universalidad de la humanidad, porque confía en el *telos* de la racionalidad, al menos como idea presuntiva. Esta con-

fianza la ha heredado de Husserl, quien también ha sido acusado superficialmente de ser un filósofo eurocéntrico. Sin embargo, para el padre de la fenomenología, Europa no está adscrita a una localización geográfica, no es un lugar, sino un hogar o una idea de civilización policéntrica. Husserl criticó insistentemente el cientificismo como uno de los supuestos centros de Europa, hasta llegar a la conclusión de que la crisis europea se debía a un racionalismo equivocado que abandonó su pretensión universal y se desentendió de su responsabilidad. Recordemos que Husserl escribió *La Crisis* en la época del Nacional Socialismo, cuando como judío se sentía segregado y se le prohibía publicar. En la obra sigue latiendo el anhelo de una unidad universal, pero no como la infinita repetición de una identidad, sino como captación de la propia identidad haciendo referencia al otro, desde el nosotros.

Como para Husserl, para Merleau-Ponty, la racionalidad no es algo metafísicamente dado, sino una idealización que conforma un conjunto de prácticas de comprensión comunicativa que provienen de la fraternidad inherente al cuerpo y al lenguaje. Así es la racionalidad que conviene a la universalidad lateral; ésta puede aplicarse a la comprensión de las culturas ajenas como variantes de nuestra relación con el ser; a su vez, las otras culturas pueden clarificar nuestra auto-comprensión y ampliar nuestro conocimiento. Merleau-Ponty renuncia a la universalidad abstracta, porque la pluralidad es un hecho que nos rebasa; no obstante, acepta una universalidad concreta que permite acceder a otras culturas aprehendiéndolas primero como diferentes y concibiendo entonces la propia como una variante más. La única universalidad es ese paso oblicuo entre estructuras superficiales gracias a la habilidad de los individuos para hacerse inteligibles poco a poco los unos a los otros. Esta universalidad existencial nos recuerda que toda generalidad global necesita una interpretación que la aplique a lo diverso y la plasme así en generalidades concretas intersubjetivamente válidas. La universalidad es superación (*Aufhebung)* de la realidad fáctica, pero no supresión de la misma. Tal superación no sólo requiere una crítica de las situaciones materiales, sino también una reincorporación de lo ideal para esbozar la transformación de las mismas en otra dirección.[54]

La universalidad concreta se va gestando en una sociedad del orden cambiante cuya máxima es la formación de identidades en contacto con las diferencias. Del mismo modo, la interculturalidad auténtica no debe comprender las culturas como entidades clausuradas, sino dinámicas, como sistemas integradores, pero también como modos de apertura a las transformaciones. Así entendida, cada cultura no ve en la otra cultura a un enemigo, sino una necesaria diferencia. La integración de las culturas no podrá realizarse si las percibimos como débiles manifestaciones de una cultura universal regida por una racionalidad y unas normas tan formales que impiden la comprensión de lo particular. Esa razón estratégica ha globalizado el universalismo de los medios frente al pluralismo de los fines. Frente a esa racionalidad formal que sólo se interesa por coordinar medios e impone su universalidad, la fenomenología aspira a la unidad de la razón teórico-práctica, fundada en la responsabilidad. Esa racionalidad no es abstracta, sino eminentemente práctica, porque tiene la estructura de una generalidad concreta para mediar entre ethos y logos, es decir, entre la mera descripción de las vidas morales y la búsqueda de algún grado de universalidad. Hemos visto que esta dialéctica preside las investigaciones merleau-pontianas.[55]

La búsqueda de esta universalidad existencial que es la interculturalidad no nos aboca al relativismo radical, porque es posible hallar una infraestructura for-

mal, tanto en los sistemas culturales como en los sociales, que no sólo no anula las particularidades, sino que conlleva la necesidad interna de una secuencia genética o de una deformación coherente de lo sedimentado que se realiza en cada singularidad. Así es como se gesta el "estilo"[56] que se va haciendo ininterrumpidamente como una cierta identidad que marca las diferencias en el seno de anonimidad carnal compartida. La referencia de este universal lateral que se plasma en cada estilo de existir no es la subjetividad, sino la intersubjetividad vivida desde nuestro aquí y ahora; esta intersubjetividad carnal nos capacita también para comprender la interculturalidad que atraviesa nuestra cultura, porque

> Vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas de los que se compone nuestra cultura.[57]

Y lo hacemos conscientemente reactivando el sentido de otras culturas fácticas, en virtud de las variaciones imaginativas en torno a la nuestra, y reconociendo así las limitaciones de la propia:

> Toda evocación del mundo posible remite a la visión del nuestro (*Welt—anschauung)*. Toda posibilidad es variante de nuestra realidad, es *posibilidad de realidad efectiva*.[58]

La aparente paradoja de la fenomenología de la coexistencia es que no sólo hemos de proyectarnos en el otro corporal para descubrir lo familiar en él, sino que también tenemos que comprender lo que parece semejante como propio del otro, es decir, hay que ver en lo otro un yo, pero otro. La fenomenología disuelve esa aparente paradoja mostrando que, en realidad, no hay ni yo ni otro como positividades; ambos son potencialidades que pueden efectuarse, dos intencionalidades que se entrecruzan sin agotarse jamás. En ese entrecruzamiento no sólo quedan preservadas las particularidades, sino que se asume la irreductibilidad de las mismas para poder hablar de intersubjetividad y no de solipsismo o de hipersubjetividad frente a objetos dominados.

Cuando tomamos conciencia de la complejidad de la intersubjetividad y de la interculturalidad es cuando nos vemos obligados a practicar esta dialéctica comprensiva, porque nos damos cuenta de que la intersección cultural está formada por verdades y errores, de modo que no importa tanto acumular conocimientos de las diversas culturas, como haber aprendido a dejarse enseñar por alguna de ellas en el camino en común, es decir, haber sido capaces de descentrar nuestra propia cultura abriéndonos a otras que, finalmente también la han conformado. Las reflexiones fenomenológicas explícitas sobre la intersubjetividad hayan su continuación en una filosofía intercultural, acorde con nuestros tiempos, si incorporan esta dialéctica, practican el descentramiento y hacen suyo el proyecto de una fenomenología de la razón ampliada,[59] 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. Lo que proponemos es la universalidad de esta racionalidad englobante y no la de la racionalidad globalizadora. La racionalidad ampliada a las pasiones, emociones, sentimientos y sensaciones no tiene las mismas pretensiones dominadoras que la racionalidad instrumental homogeneizadora y sólo aspira a coexistir con ella. Esta ampliación de la racionalidad a la afectividad es fundamental para la

interculturalidad de lo humano y la fenomenología se ha ocupado de los afectos, especialmente de la necesaria empatía con el otro, del sentir en común. La fenomenología tiene presente que la sensibilidad es la base de la razón y que sólo desde una racionalidad abierta y no excluyente nos sensibilizaremos y solidarizaremos con los demás. Ampliar esta racionalidad englobante a otras culturas no es lo mismo que imponerles una racionalización social que consagre el paradigma de la razón estratégica y trate como inferiores a los que se alejan de ese modelo dominante. La fenomenología intercultural da cuenta de esa razón intersubjetiva antes que discursiva, de esa razón relacional y respetuosa de lo otro. Estos rasgos no la convierten en una razón indiferente o en una razón puramente teórica, sino en razón que se va haciendo en la vida teórico-práctica.

Hemos visto que el objetivo principal de la filosofía merleau-pontiana es profundizar en nuestras relaciones de modo que queden preservadas igualitariamente las identidades y las diferencias. Esto favorece una fenomenología intercultural que no se limita a describir la experiencia de los sujetos que interaccionan discutiendo cuestiones universales o poniendo en juego sus identidades y diferencias, sino que también actúa en las reflexiones de los sujetos, las instituciones sociales y la *Stiftung* de las mismas.

Si tenemos presente que el ser humano es natural y cultural, la interculturalidad no sólo describe una situación de hecho, sino que constituye la condición humana, es decir, es empírica y, al mismo tiempo, transcendental. Además, la interculturalidad es una actitud, como la misma filosofía. La actitud fenomenológica es intercultural en la medida en que pone entre paréntesis la actitud natural con objeto de interrogarse reflexiva y prácticamente por la realidad intercultural. Tanto la actitud intercultural como la fenomenológica son incompatibles con el objetivismo, con el metodologismo o con la transformación de las realidades de las que se ocupan en objetos cuantificables.

La fenomenología no objetiviza ni cuantifica la interculturalidad, sino que la comprende como fenómeno o experiencia vivida que va cobrando sentido y se va configurando como interrogación crítica y construcción de espacios de inteligibilidad para las diversas formas de alteridad cultural, la cual siempre va asociada a procesos de formación de identidad individual y colectiva. Ahora bien, la identidad interactúa con la diferencia. Las identidades tienen una naturaleza procesual o histórica, porque van siendo asumidas y reasumidas, formuladas con diferentes voces y en contextos cambiantes. Por eso se conjugan con las diferencias y ambas interactúan hasta el punto resultar difícil definirlas. Por tanto, 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. El perfeccionamiento de la identidad se logra a través del reconocimiento de lo diverso, pero sin sucumbir a la masificación, entendida como subordinación de toda forma de identidad al valor impersonal del intercambio mercantilizado o a los valores impuestos por la globalización económica. Esta última es incapaz de regular el diálogo entre las culturas, porque es imposición fonológica. La interrelación dialéctica entre sujetos no se basa tanto en la economía como en la intercorporeidad. La sociedad no es ni un mercado ni un conjunto de redes globalizadas impenetrables, sino relacionalidad entre nuestros cuerpos vividos y contextualizados. Si la sociedad se reduce al poder del mercado, la diversidad cultural, que tanto se describe en nuestros días, queda confinada a un mero espectáculo mercantilizable también. En realidad, el

mercado sólo expresa la diferencia cultural como diversificación de las demandas.

Aunque no somos de la opinión de que la fenomenología, por sí sola, sea capaz de regular el encuentro intercultural, pensamos que, al cifrar el origen de la sociedad en la intersubjetividad,[60] es una de las filosofías que más claves brinda para ello. Hemos insistido en que, para la fenomenología, la intersubjetividad es tan primordial como la misma subjetividad, porque se enraiza en la intercorporeidad y ésta no se consuma en el mero intercambio material. La intersubjetividad, fenomenológicamente entendida, no es un trueque de bienes, pero tampoco una comunidad espiritual. Ciertamente, Husserl habla de la sociedad como "comunidad", pero se refiere a una comunidad de mónadas.[61] La intersubjetividad monádica se constituye en el *ego* meditante, pero se proyecta intencionalmente, en la comunidad empírica. Merleau-Ponty comprendió esta última como un conjunto de estructuras dialécticas; desarrolló la intersubjetividad en este sentido, porque entendía que la autorrealización del hombre suponía, por un lado, el carácter intersubjetivo de nuestra existencia y la comunicación con los otros; pero, sumultáneamente, era consciente de que la verdadera intersubjetividad requería una clara conciencia de la propia y distinta subjetividad que, como hemos visto, no se forma sin el otro. Así es como su fenomenología incorpora tanto la identidad como la diferencia.

Más allá de la hospitalidad para lo semejante y lo ajeno, Merleau-Ponty propone encontrar lo idéntico (tal vez mejor lo auténtico) en lo diferente dialectizando ambos polos de la relación. Persiste la distancia entre ambos, puesto que el mundo del otro y el mío son tan idénticos como diferentes, pero dicha distancia acontece en la proximidad del quiasma o intersección que amplía la relación y hace que el otro ya no sea un límite para el yo, sino otro yo que le permite autocomprenderse.

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. Nuestra adhesión al proyecto merleau-pontiano de ampliar la racionalidad se ha manifestado como esbozo de un concepto positivo de multiculturalidad, que no se agota en la yuxtaposición de mónadas, sino que se basa en la intercorporeidad y en la comunicación que se gesta ya en ésta como intercambio. Sólo así el multiculturalismo será algo distinto de una fragmentación ilimitada de la cultura o de la difusión masiva de bienes culturales y valdrá la pena afirmarlo como diversidad de experiencias culturales vividas que se enriquecen mutuamente. La fenomenología nos incita a sospechar del multiculturalismo que construye la diferencia desde la distancia y oculta el carácter negociado de las diferencias intraculturales e interculturales. Desde una posición fenomenológica, no puede decirse que el multiculturalismo sea un pluralismo sin límites, sino que ha de definirse, al menos, como búsqueda de comunicación e integración. Por eso es por lo que reivindicamos la interculturalidad como reconocimiento del multiculturalismo. Dicho reconocimiento ha de evitar recaer en cualquier tipo de reduccionismo, de modo que proponemos considerar todas las dimensiones del fenómeno intercultural y no sólo aquélla que prioriza lo que es funcional para la preservación del orden establecido. Una sociedad multicultural se organiza en torno a una dinámica doble de emancipación y diálogo con el otro. Como ha dicho Touraine,

> Sin el reconocimiento de la diversidad de las culturas, la idea de reordenación del mundo correría el riesgo de caer en la trampa de

> un nuevo universalismo y zozobrar en el sueño de la transparencia. Pero sin esa búsqueda de una reordenación del mundo, la diversidad cultural no puede llevar más que a la guerra de las culturas.[62]

Reformulando esta cita en términos más filosóficos o quizás interpretándola como una relectura de Kant, podríamos decir que la diversidad que experimentamos necesita ser reconducida conceptualmente para adquirir significado y, al mismo tiempo, la universalidad conceptual resulta vacía si no asume las particularidades. De ahí la utilidad del universal existencial que la fenomenología encarnada y la hermenéutica fenomenológica han propuesto y a los que nos hemos referido. La fenomenología continuada apuesta por la reinterpretación y ampliación cultural que cada individuo puede realizar desde su identidad, su cultura, su situación y su apertura al otro, pero también por la búsqueda social y política de interacciones paritarias entre los seres. Desde ella, pensamos que al universalismo economicista no vale oponerle el multiculturalismo relativista; necesitamos un cierto universalismo cultural, aunque sea existencial y lateral, consistente en el reconocimiento de lo compartido en las diferentes vivencias y en la comprensión dialógica. Para llegar a él, es preciso criticar el modelo ideológico que cuantifica la diversidad existencial, unidimensionaliza la razón y reduce la intencionalidad al pseudouniversalismo de la maximización del beneficio.

No hay que confundir la universalidad con la mundialización del intercambio mercantil; si aquélla origina un pensamiento universal, ésta significa el triunfo del pensamiento único. A diferencia de la interculturalidad, la mundialización ignora la diversidad y equipara las culturas; en aquélla hay una referencia natural al mundo; en ésta sólo late la eficiencia técnica. Por extraño que parezca, lo universal ha sido pensado más desde la interculturalidad que desde la mundialización. Entendido filosóficamente, lo universal sigue siendo una idea regulativa que no se ha mundializado. La universalidad no es universalización impuesta, sino que ha pasado por la comprensión de las particularidades, por el distanciamiento de los saberes desintegrados y los ha elevado a una esfera más general, pero no desarrollando un saber superior, sino un saber de su no saber (Bildung). Esto es lo que determina la capacidad para la interculturalidad y lo que tanto se echa en falta en nuestros días en los que prima el absolutismo de la propia opinión sin contrastarla.

Haciéndonos eco de la tradición fenomenológica y aplicándola a la situación intercultural hemos querido proponer un ejercicio hermenéutico que ha consistido en reactivar desde nuestra situación y nuestros intereses algunos conceptos fenomenológicos sedimentados que se han revelado fructíferos para comprender la intersubjetividad, la realidad social y el encuentro entre culturas. Esta contribución ha concluido defendiendo la necesidad de restaurar una universalidad, aunque mitigada, existencial y lateral, para que la multiculturalidad adquiera sentido como interculturalidad; ésta no adviene por negación de la cultura propia y por adhesión a toda otra, sino que se va construyendo conscientemente como proceso de identificación en el seno de las diferencias. El ser humano tiene que encontrar su identidad en lo diverso y vivir la diversidad de lo idéntico.

Aunque no seamos conscientes de ello, todos practicamos más de una cultura y las divisiones culturales se entrecruzan para formar "modelos" sometidos a cambios constantes; es más, cada cultura es dinámica y es su fluidez la que permite la interculturalidad. Por tanto, la cultura no puede redu-

cirse a una esencia inmutable. De manera que si hay una esencia de la identidad cultural sólo puede radicar en su carácter dialogante con las otras.

Recepción del artículo: mayo de 2006.

Notas

Este trabajo fue realizado con la ayuda de la Acción especial BFF2002-11914 del MCYT de España. Nuestro agradecimiento también a la subvención al proyecto de investigación: "La filosofía ante los retos de un mundo plural. Historia, mundo de la vida e interculturalidad". Ministerio de Educación y Ciencia. 2004-2007. HUM2004-03533/FISO.

[1] MERLEAU-PONTY, M., *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995, p. 109.(La traducción al castellano de todas las citas en francés es mía).

[2] Merleau-Ponty se interesa más por la alteridad, por lo ajeno que por el otro como tal; por esta razón, generalmente se refiere al problema de *l´autrui*.

[3] MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. p. 448.

[4] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 164.

[5] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*, p. 116.

[6] MERLEAU- PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-196*0. Paris: Gallimard, 1968, p. 178.

[7] Merleau-Ponty toma este término de la biología, en la que designa la apertura natural de las anteras de la flor o del pericarpio del fruto, la escisión de las semillas o de los órganos para que nazca una carne diferente, pero semejante a la originaria.

[8] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, pp. 302-304.

[9] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 304.

[10] STAWARSKA, B., "Reversibility and Intersubjectivity in Merleau-Ponty´s Ontology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 33, nº 2 (2002), pp. 155-166, p. 162.

[11] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*. p. 299.

[12] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 114.

[13] La confrontación entre ambas posturas puede verse más detalladamente en mi trabajo: "Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre", en SELLÉS, J.F., (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra: Serv. Pub. Univ. Navarra, 2004, pp. 83-115.

[14] MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, p. 404.

[15] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*, p. 307.

[16] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *Les relations avec autrui chez l´enfant*. Paris: CDU, l951. p. 13.

[17] MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, pp. 52-53.

[18] MERLEAU-PONTY, M., *op. Cit*. p. 113.

[19] He desarrollado la importancia del gesto merleau-pontiano para el lenguaje y la idealidad en mi trabajo "The parole as a gesture of the original differentiation", en PENAS, B., LÓPEZ, Mª C. (eds.) *Identity and Diversity*. Editorial Peter Lang, (en prensa).

[20] MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 121.

[21] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 134.

[22] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*. Paris; Gallimard, 1969, p. 111.

[23] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*, p. 324.

[24] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 279.
[25] *Cfr*. SULLIVAN, S., "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty´s Phenomenology of Perception" *Hypatia* 12, nº 1, Winter (1997), pp. 1-19, p. 15.
[26] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et L´Invisible*, pp. 187-188.
[27] *Cfr*. STAWARSKA, B., « Reversibility and Intersubjectivity in Merleau-Ponty´s Ontology", *op. cit*., pp. 155-166.
[28] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*, p. 275.
[29] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *L´institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003, p. 445.
[30] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*, p. 288.
[31] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *L´institución. La passivité. Notes de tours au Collage de France (1954-5)*, p. 98.
[32] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 105.
[33] *Ibidem*.
[34] MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 154.
[35] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *L´institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* pp. 120-121.
[36] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 144.
[37] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *L´Institution*, p. 119.
[38] MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*, p. 274.
[39] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *L´institution,* p. 57.
[40] *Cfr*. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l´Invisible*. p. 274.
[41] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. p. 322.
[42] MERLEAU-PONTY, M., *op. cit*. pp. 233-234.
[43] *Cfr.* MERLEAU-PONTY, M., *L´insittution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* p. 161.
[44] Véase por ejemplo, MADISON, G., "The Ethics and Politics of the Flesh", DAVIS, D., (ed.) *Merleau-Ponty´s Later Works and their practical Implications.* New York: Humanities Books, 2001, pp.161-188, p. 171.
[45] Un desarrollo más amplio de este aspecto, así como de las conexiones entre Husserl y Gadamer, derivadas del mismo se encuentra en, E. Husserl y H-G. Gadamer: distancia en la proximidad", en RIZO-PATRON, R-M., y MONTEAGUDO, C., (edras.) Interpretando la experiencia de la Tolerancia (en prensa).
[46] Puede contrastarse esta afirmación con la visión merleau-pontiana del habla en LÓPEZ SÁENZ, Mª C., "The parole as a gesture of the original differentiation", en PENAS, B., LÓPEZ, Mª C. (eds.) *Identity and Diversity*. Editorial Peter Lang, (en prensa).
[47] GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke 2. Tübingen: Mohr, 1986, p. 204.*
[48] GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke 1. Tübingen: Mohr, 1990, p. 451.*
[49] Sobre este concepto, LOPEZ SAENZ, Mª C., "La importancia de la Bildung para la cultura", en LLINARES, J.B., /SANCHEZ, N (eds.) *Actas del IV Congreso internacional de Antropología filosófica*. Universidad de Valencia, 2001, pp. 743-749.
[50] Nótese la convergencia con el bello concepto merleau-pontiano de "distancia en la proximidad" al que hicimos referencia en el apartado 2.- de este trabajo.
[51] *Cfr*. GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke* 1, p. 22.
[52] Personalmente, me parece preferible el término "interculturalidad" al de "transculturalidad", porque aquél indica que acontece una interrelación que nos humaniza, sea o no reconocida. El prefijo "inter" sugiere tanto la semejanza

como la diferencia en la interacción.

[53] MERLEAU-PONTY, M., *L´institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* p. 97.

[54] La convicción de que las ideas poseen un gran poder transformador es lo que define el idealismo fenomenológico. Véase SAN MARTÍN, J., "El último Husserl", *Escritos de Filosofía*, nº 43 (2003), pp. 41-73, p. 73.

[55] Apuntaba esto en la sección 5.- de este trabajo. Una interesante interpretación de la racionalidad práctica, cercana a la fenomenología merleau-pontiana, puede verse en LÓPEZ SÁENZ, Mª C., "La aplicación gadameriana de la *phronesis* a la praxis", *Contrastes*. VI (2001), pp.79-98.

[56] Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término "estilo" como traducción de nuestra relación original con el mundo (*Cfr.* MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, p. 79).

[57] MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 150.

[58] MERLEAU-PONTY, M., op. Cit. pp. 227-228.

[59] En la sección 3.- de mi trabajo he hecho referencia al proyecto merleau-pontiano de ampliar la racionalidad. Una aplicación de este proyecto al feminismo, puede verse en LÓPEZ SÁENZ, Mª C., "Feminismo y racionalidad ampliada" *Contrastes* vol. VIII (2003). Pp. 93-107.

[60] Esta tesis la he desarrollado con más amplitud, arrancando de Husserl, continuando con Merleau-Ponty y finalizando con Merleau-Ponty, en mi libro, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza: PUZ, 1994.

[61] *Cfr*. HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivitäst I. Husserliana XIII*, The Hague: M. Nijhoff, 1973, pp. 170-171.

[62] TOURAINE, A., *Pourrons nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Trad. Cast. De M. Armiño, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid: PPC, 1997, Pp. 247-248.