

## Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros

### Merleau-Ponty: the interweaving into the world with the other beings

M<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ\*

**Resumen:** La fenomenología de Merleau-Ponty disuelve el problema del otro y se concentra en describir la coexistencia fáctica que deriva de la intersubjetividad. Ésta es primeramente, intercorporeidad en el mundo, institución de sentido y comunicación. La influencia de *Ideen* II de Husserl es crucial para el desarrollo de estos conceptos. En este artículo, estudiamos la ampliación de los mismos en la ontología merleau-pontiana de la carne y su reversibilidad. El esclarecimiento del verdadero sentido de ésta nos permitirá contestar a algunas de sus críticas.  
**Palabras clave:** fenomenología, intersubjetividad, intercorporeidad, carne, reversibilidad.

**Abstract:** The Merleau-Ponty's Phenomenology dissolves the problem of the other by focussing on the factual coexistence. Existence in common is derived from intersubjectivity. Intersubjectivity is intercorporeity in the world firstly, institution of the meaning and communication. The influence of the Husserl's *Ideen* II is crucial in order to develop these concepts. We study in this article their enlargement within the Merleau-pontinian ontology of the flesh and its reversibility. The elucidation of the very meaning of reversibility will allow us to answer some of its criticisms.  
**Key words:** Phenomenology, Intersubjectivity, Intercorporeity, Flesh, Reversibility.

Uno de los dualismos a los que Merleau-Ponty se opuso a lo largo de toda su obra fue el que secularmente ha enfrentado al yo y al otro desembocando en lo que se ha dado en llamar «el problema del otro», como sí el yo fuera incuestionable. Las filosofías concienialistas, en efecto, así lo comprenden. La de Merleau-Ponty no lo es. Su fenomenología del ser-en-el-mundo<sup>1</sup> y su proyecto

---

Fecha de recepción: 7 febrero 2008. Fecha de aceptación: 15 abril 2008.

\* Dirección: Facultad de Filosofía. P<sup>o</sup> Senda del Rey 7. Edificio Humanidades: UNED. 28040 Madrid.

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

- 1 Esta fenomenología ha otorgado estatuto filosófico al cuerpo y a la conciencia perceptiva, necesariamente encarnada (Véase LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «Cuerpo y naturaleza en la filosofía de M. Merleau-Ponty», *Pensamiento*, 213, vol. 55 Sept-Dic (1999), pp. 441-466, asimismo, «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», en RIVERA DE ROSALES, J., LÓPEZ SÁENZ, MC., (coords.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: Estudios UNED, 2002, pp. 179-207, también, «El cuerpo como razón y libertad encarnadas», en BIRULÉS, F., PEÑA, M<sup>a</sup> I., (edras.) *La passió per la llibertat. A passion for freedom*. Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2004, pp.184-185). En otros trabajos, hemos subrayado la mundaneidad del ser merleau-pontiano en relación con el pensamiento de Sartre (LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., La aprehensión del otro: el marco de la polémica Sartre-Merleau-Ponty», en ARAGÜES, J.M., (ed.) *Volver a Sartre*. 50 años después de «EL Ser y la Nada». Zaragoza: Mira, 1994, pp. 65-83, «Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre», en SELLES, J.F., (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra: Serv. Pub. Univ. Navarra, 2004, pp. 83-115, El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en GONZÁLEZ, M., (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 381-438.

de una nueva ontología de la carne (*Chair*)<sup>2</sup> lo demuestran insistentemente. En ellas, disuelve la cuestionabilidad del prójimo y de lo ajeno (*l'autrui*) al entenderlos como co-instituyentes del mundo. Relativiza la seguridad de la conciencia absoluta de sí y también el mito de lo completamente otro, considerando a ambos como componentes de lo irrelativo primordial que es la carne. Ésta se manifiesta en la sensibilidad corporal, que es general o anónima y, por tanto, anterior a la articulación de la intencionalidad de la conciencia individuada.

En sus primeras obras, Merleau-Ponty se sirve, siguiendo a Husserl, de esta generalización de la corporeidad como constatación de la empatía (*Einfühlung*) y de la analogía del cuerpo vivido (*Leib*) y de sus comportamientos. La primera enriquece la *Paarung* con la afectividad, pero no es mera introyección de los sentimientos ajenos, sino una operación cuasi-corporal. La analogía, por su parte, no consiste ni en un razonamiento, ni en una síntesis asociativa pasiva, sino en un hecho perceptible. Reconozco de manera inmediata un cuerpo vivido por otro, por analogía con el mío, porque también se comporta e intercambia conmigo sus conductas. De la misma manera que mi cuerpo, el suyo no es *res extensa*, sino un «yo puedo» que se expresa o presenta según su particular estilo de dialectizar su situación. Yo lo encuentro en su ahí, pero soy incapaz de acceder a él tal y como se vive; esto testifica su trascendencia.

La psicología infantil reafirma que no hay deducción, sino correlación entre la conciencia de mi cuerpo, el sentido del yo y la percepción del otro: desde el momento en que el niño se objetiva en el espejo aprende a reconocerse como un yo y a diferenciarse del otro. La percepción del otro no es, ni siquiera, una presentación de la conciencia a través de la presentación de su cuerpo, sino el posicionamiento del otro que ya está implicado en una co-percepción. Aprender al otro es, por tanto, distinguirlo de mí a la vez que yo me diferencio de él, situarlo en el mundo de las cosas y, al mismo tiempo, pensarlo como otra conciencia encarnada que se comporta.

La pluralidad de existencias no supone, pues, ninguna inferencia; se experimenta de manera directa, como se toma conciencia de la propia existencia desde el anclaje en el mundo que es el cuerpo propio. Éste es un sujeto pre-personal, presente también en el otro y por mediación del cual percibimos el mismo mundo indiviso. Percibir el cuerpo ajeno es descubrir otra intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) que anuncia otra totalidad personal que me reafirma como persona y con la que puedo aunar mis intenciones.

Gracias a su corporeidad, el yo y el otro no son *cogitationes* encerradas en sí mismas, sino seres superados por un mundo en el que coexisten. La experiencia del otro es posible precisamente porque el *cogito* siempre se halla en situación. Ésta es histórica y social, por arrancar del fondo común de corporeidad del que emerge toda conciencia y desde el cual se puede acceder a la conciencia, también situada y encarnada, del otro, aunque nunca de una manera absoluta, porque entonces dejaría de ser otro. De la misma manera, la percepción que él tiene de mí no agota lo que soy, no me objetiva; por el contrario, me descubre como otro comportamiento, en el seno de

---

2 Se trata de una intra-ontología que, al mismo tiempo es indirecta y cuyo concepto clave es la verticalidad de la carne. En algunos de nuestros trabajos hemos desarrollado las implicaciones de este concepto en problemática actuales (Véase, LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender», CHRISTENSEN, B., (Hg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der 'Condition féminine'.* Zürich: Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702; «La carne del mundo. Una contribución de la ecofenomenología a la ecología profunda», *Ludus Vitalis* vol. XIV, n<sup>o</sup> 26 (2006), pp. 171-187; «Imaginación carnal en Merleau-Ponty», *Revista de Filosofía* 28, 1 (2003), pp. 157-169; «Pensar y sentir la carne del mundo desde la ecofenomenología», en ALVES, P., SANTOS, J.M., SÁ, A., (Coords.) *Humano e Inhumano. A Dignidades do homen e os novos desafios.* Universidade de Lisboa, 2006, pp. 161-189.

un mundo común, que lleva consigo mi corporeidad como la suya lo acarrea<sup>3</sup>. Cada cuerpo remite a otro; cada uno constata la existencia de otra corporalidad que, si es vivida, se sabe reconocida en ella: «por mi cuerpo comprendo al otro del mismo modo que por mi cuerpo percibo 'cosas'»<sup>4</sup>, como transcendencias; pero, al otro lo veo como otro comportamiento y otra conciencia perceptiva. El otro no sólo manifiesta una vida ajena, otro cuerpo vivido, sino que testimonia que existo verdaderamente y es capaz de observar partes de mi cuerpo que me dan la espalda y hasta mi propio rostro; por ello, debo decir que si soy yo es por él, puesto que también soy otro, aunque no lo sepa. La transcendencia del otro es tan radical como mi opacidad.

Su radical trascendencia era lo que reafirmaba su otredad, en Husserl. Éste, en lugar de partir de la dialéctica entre lo mismo y lo otro, comprendía a los otros como transcendencias en la inmanencia de la unidad de la conciencia constituyente. De ahí que el otro no se diera al yo ni como cosa, ni como otro sí mismo; era imposible de constituir, pues siempre lo encontrábamos ya constituido, como a nuestro cuerpo, porque éste es un yo generalizado, un perceptor que también puede ser percibido.

Hay, por consiguiente, experiencia directa de la otra subjetividad encarnada y ésta revela que compartimos un mundo y que éste no es sin el otro, es mundo-con-otro; se nos da corporalmente y el cuerpo se nos revela explorando el mundo. Percibimos el cuerpo vivido entre las cosas y destacándose del horizonte compartido. Esto significa que las cinestesis adquieren sentido a la vez que los objetos hileéticos, poniendo de manifiesto así que toda experiencia tiene una dimensión egóica y otra no-egóica que pueden distinguirse, pero no separarse. La imbricación entre ambas tiene lugar en todas las relaciones que somos y mantemos.

Que lo otro sea imprescindible para la donación de sentido, no significa, sin embargo, que podamos transformarnos en él o que él sea una proyección nuestra, porque cada ser-en-el-mundo es una forma peculiar de comprometerse con la situación desde su aquí y ahora, generalizable, pero irrepetible, porque «el verdadero sujeto es sin segundo»<sup>5</sup>; por eso es para mí imposible vivir la vida del otro, aunque siempre puedo describir y pensar el fenómeno de mi vida con él, desde la coexistencia y la reciprocidad. Así es como desaparece el yo absoluto en provecho de otros junto con los que se constituye. El origen de la intersubjetividad no es, como suele pensarse, la soledad de ese yo, pues ésta sólo es pensable si el otro es primero. El sujeto completamente aislado ignora incluso su soledad. Lo primordial para Merleau-Ponty no es ni el yo ni el otro, sino la vida en coexistencia en el mundo, que es correlativa de la *fe perceptiva*.

Adquiero conciencia de mi cuerpo cuando percibo al otro<sup>6</sup>, porque su aprehensión es paralela a la toma de conciencia del propio yo, el cual se halla en continua reciprocidad con aquél. En realidad, la percepción está sujeta a este mismo desdoblamiento, ya que es impacto de lo otro en mí y, a la vez, discernimiento de mi acto perceptor. Esto es así porque la percepción no tiene lugar en el sujeto, sino en el campo perceptivo. Éste no es el que rodea a un sujeto, sino el que se abre en la percepción. Tiene valor de ser universal, porque aun siendo propio, es compartido por los objetos y por los otros. En tanto se da como campo perceptivo, el mundo al que el otro se dirige es el mismo que yo percibo; se halla adherido a mi cuerpo, pero también al de cualquier otro. De la misma manera que hay sinergia en cada cuerpo, la hay en esa adherencia al mundo común, hasta tal punto de que «no habría otros para mí, ni otros espíritus, si yo no tuviera cuerpo y si ellos

3 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 404.

4 MERLEAU-PONTY, M., op. Cit., p. 217.

5 MERLEAU-PONTY, M., op. Cit., p. 401.

6 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: CDU, 1951, P. 26.

no tuvieran un cuerpo por el cual pudieran deslizarse en mi campo (*Milieu*), multiplicarlo desde dentro y aparecérseme como presas del mismo mundo que yo»<sup>7</sup>. La evidencia del otro es posible, justamente, porque mi cuerpo no me permite contemplar el mundo como un objeto, sino como el fondo sobre el que se destacan el yo y lo otro. Yo misma me comprendo desde mi cuerpo, no como una conciencia enfrentada a objetos, sino como una generalización de esta relación encarnada que mantengo conmigo misma, como un campo o *être-au-monde* en el que me encuentro al otro, a la otra<sup>8</sup> y a lo otro. El cuerpo ajeno, sus percepciones entran en mi campo sin perder su otredad, porque los campos no son actos de una conciencia absoluta, sino configuraciones. Cada campo tiende a multiplicarse porque es apertura por la que, como cuerpos, estamos expuestos al mundo. En el campo de relación con lo otro, la intersubjetividad se destaca como un esquema dinámico. En *Le Visible et L'Invisible*, ese campo se ampliará a la carne, a la que Merleau-Ponty le dará valor filosófico, entendiéndola como horizonte de pertenencia y diferenciación de todos los entes. A partir de entonces, enraizará la experiencia de lo otro en la dimensión intercarneal, algo que ya estaba presente en *Ideen II* de Husserl.

Si en sus primeras obras, Merleau-Ponty buscaba la clave de la intersubjetividad en el sujeto corpóreo, en tanto sede de la espacialidad y la temporalidad que las filosofías precedentes asignaban a la conciencia, poco a poco este fenomenólogo comprenderá que su objetivo aún mantenía la primacía del *cogito*, redefinido ahora como «conciencia perceptiva» y como «comportamiento», y entenderá que la intersubjetividad no es sino intercorporeidad<sup>9</sup> que culmina en el diálogo encarnado que somos: «no vivimos con unas conciencias que fueran yoes inalienables e insustituibles, sino con hombres dotados de un cuerpo verbal y que intercambian dicho cuerpo verbal»<sup>10</sup>.

El cuerpo vivido es expresivo y se comunica; al hacerlo se pone en común con otros cuerpos fenoménicos; no se anexiona simplemente a ellos, sino que, del mismo modo que las partes y funciones de mi cuerpo forman un sistema, el cuerpo ajeno y el propio instituyen un circuito de reciprocidades, una intercorporeidad. La experiencia que tenemos de ésta es vivencia de intersubjetividad, porque sólo hay subjetividades encarnadas y en relación entre sí.

Merleau-Ponty estudiará la fundación (*Stiftung*)<sup>11</sup> de la intersubjetividad en esta intercorporeidad vivida, entendida, cada vez más, como reversibilidad entre la dimensión sentiente y la sensible

7 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*, Paris: Gallimard, 1969, p. 192.

8 Hablar de la intersubjetividad, exige reconocer las diferencias de género entre los sujetos. En algunos de mis trabajos me he ocupado de este aspecto continuando las potencialidades de la fenomenología merleau-pontiana. Véase, LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «Merleau-Ponty's Philosophy of the Flesh Applied to Gender», CHRISTENSEN, B., (Hg.) *Wissen, Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der 'Condition féminine'.* Zürich: Chronos Verlag, 2002, pp. 696-702, «El cuerpo como razón y libertad encarnadas», en BIRULÉS, F., PEÑA, M<sup>a</sup> I., (edras.) *La passió per la llibertat. A passion for freedom.* Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2004, pp.184-185, «Interpretación feminista de la corporalidad: Merleau-Ponty revisitado». *Estudios filosóficos*, n<sup>o</sup> 152 (2004), pp. 45-58. Asimismo, he estudiado el interés de la contribución merleau-pontiana sobre las relaciones con la naturaleza y el denominado «ecofeminismo», en „La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty“, en CAVANA, L., PULEO, A. H., SEGURA, C., (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad.* Madrid: ed. Almudayna, Col. Laya, 2004, pp. 213-225.

9 Una exposición y valoración de la aportación merleau-pontiana de la intercorporeidad para la intersubjetividad husserliana, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «Intersubjetividad como intercorporeidad», *La lámpara de Diógenes*. vol. 5 (2004), pp. 57-71. De la misma autora, un análisis detallado de la intersubjetividad trascendental de Husserl, „Subjetividad trascendental como intersubjetividad en Husserl“ *Pensamiento* 57, n<sup>o</sup> 218 (2001), pp. 251-273.

10 MERLEAU-PONTY, M., *Notes de Cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996, p. 215.

11 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*, p. 188 y MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 52. Con el concepto de *Stiftung*, Merleau-Ponty amplía la caracterización husserliana del cuerpo como «lugar de intercambio» entre el sentido

de la carne del cuerpo (ejemplificada ya por Husserl en las manos que se tocan, sin saber cuál es sujeto del tocar y cuál objeto tocado). Esta reversibilidad es siempre inminente, es una potencialidad que se experimenta constantemente pero que nunca puede considerarse completamente realizada; se vive como constatación de la «universalidad del sentir —y sobre ella descansa nuestra identificación, la generalización de mi cuerpo, la percepción del otro»<sup>12</sup>. «Universalidad del sentir» es esa capacidad carnal de sentirse sintiendo (como un yo) y siendo sentido (como otro). Es una universalidad concreta, por tratarse de algo común participable por los singulares sin tener que abandonar, para ello, ni su situación ni sus diferencias. Sobre esa universalidad carnal descansa la generalización del cuerpo vivido. En ella, cada yo experimenta su descentramiento sintiéndose único mientras se relaciona con los otros. Esta universalidad indirecta es posible porque el sentir no es comprendido como una propiedad de la conciencia aislada, sino como la adherencia carnal del sentiente a lo sentido y de éste a aquél. Merleau-Ponty retoma, así, la universalidad primera de la sensación de la que hablaba Husserl, la universalidad de carne y hueso, que no es la del concepto disociado del proceso por el que llegamos a él, la universalidad que se gesta en la percepción.

El ser carnal se revela, ya no sólo como comunicación, sino también como comunidad ontológica y estesiológica. Si el discurso de la conciencia describía a los seres aislados, el del cuerpo y la carne los comprenderá como socialidad primordial. La raíz de lo social se halla en la intersubjetividad corporal, la cual aflora en la reversibilidad entre interioridad y exterioridad que define al ser humano y, según la cual, éste deviene individual y social a un tiempo. Ni lo uno ni lo otro han de entenderse como positividad, sino como aperturas a procesos que se incorporan y revierten entre sí desde el polimorfismo fundamental que es el ser-en-el-mundo. Ambos están ya ahí instituyendo —ya que no constituyendo— la sociedad.

La noción merleau-pontiana de «*institution*» no se atribuye a la capacidad constituyente de la conciencia, sino a la posibilidad de continuar un movimiento en el que está inserta. Como tal, la conciencia encarnada es un sujeto-objeto que no constituye, pero instituye y es instituida, ya que pertenece al orden de la cultura o del sentido que se autofunda en la expresión y en sus reactivaciones y, por lo tanto, es en el cuerpo vivido generalizable donde comienza la fundación del sentido<sup>13</sup>.

La relación con los otros también depende de la estructura carnal de la sensibilidad, en oposición a la reducción husserliana a la esfera de propiedad y a la constitución del otro en la intencionalidad del yo, porque «lo que percibo primero es otra 'sensibilidad' (*Empfindarkeit*) y, a partir de ella, otro hombre y otro pensamiento»<sup>14</sup>. La generalización de aquélla explica que la coexistencia no se dé entre sujetos constituyentes, sino institucionalizantes. Éstos son tales en virtud de su estructura corporal, la cual se institucionaliza como habitualidad, es decir, como conciencia de mundo que lo resignifica, al mismo tiempo que ella se convierte en una destreza para desenvolverse en él. Así es como el sentido se instituye en un sistema estructurado diacríticamente, cuya base es la relación entre la presencia sedimentada de lo que ya ha sido instituido y la latencia de las posibilidades de lo instituyente. Esta *Stiftung* (fundación) del yo concreto es generalizable; se extiende a la comunidad

---

y la causalidad natural (Véase HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie II. Husserliana IV*. Deen Haag: M. Nijhoff, 1952, p. 289).

12 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 191.

13 Véase, LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «El cuerpo fenoménico como origen del *noéma*», en LORENZO, R., MORENO, C., DE MINGO, A., (eds.) *Filosofía y realidad virtual*. Zaragoza: PUZ, 2007, pp. 271-284.

14 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 213.

social y a toda la tradición, codificando nuestro ser y actuar. Lo otro y los otros participan en la institucionalización del cuerpo; son también comportamientos en el mundo y modos de aprehenderlo, seres que posibilitan las fundaciones de significados. Por tanto, no soy yo quien constituye al otro; ni siquiera constituyo todas las significaciones de mi propia vida. Cuando damos sentido al mundo, lo hacemos conjuntamente y a nosotros nos lo otorgamos recíprocamente. Cuando reactivo las significaciones ajenas, las hago mías y me desapropio; cuando comprendo al otro, lo experimento en mí y me experimento en él; en términos merleau-pontianos, retomo su intención significativa singularizándola en mi estilo y lo hago reproduciendo el diálogo que se entabla en el encuentro corporal, en la relación cara a cara que mantengo con mis prójimos.

De la misma manera que los órganos del cuerpo actúan sinérgicamente para realizar sus funciones, también hay sinergia entre los seres que instituyen el cuerpo social. Este último está más allá de lo subjetivo y de lo objetivo; ni siquiera es una yuxtaposición de individualidades, sino una intercorporeidad imbricada en el mundo que funda la intersubjetividad. Eso es lo que «hay»: coexistencia corporal y, con ella, Merleau-Ponty reformula la intersubjetividad transcendental husserliana. Ser transcendental no es sino ir a la raíz; la de la sociedad es la intersubjetividad y la de ésta es la interrelación de nuestros comportamientos en el mundo.

Así como la existencia precede a la esencia, la co-existencia es previa a cualquier concepción del yo y del otro. La existencia es ya coexistencia en el mismo mundo, según diferentes deformaciones coherentes del mismo<sup>15</sup>, y el mundo social no es un nivel mundano del que se pueda haber abstracción, sino un campo permanente de cada *être-au-monde*. Sus particularidades se evidencian en el habla, pero también en cada gesto, acción o actualización del modo de ser en el mundo. Cualquiera de estas realizaciones implica nuestra corporalidad, no sólo por tener como fuente el cuerpo, sino también por actuar éste como estructura de horizonte de cualquier experiencia, la cual no es una producción puramente subjetiva, sino que integra el mundo natural y también el mundo social. Nos encontramos con éste igual que con aquél, como algo que está ya ahí antes de que lo conozcamos. Así pues, la socialidad no es algo enteramente construido por *ego*; tampoco es una arbitrariedad colectiva, sino que forma parte de nuestra *Erfahrung* y de nuestra *Lebenswelt*; instituye la subjetividad encarnada y situada, la cual se manifiesta apropiándose de las conductas del otro, reactivando habitualidades comportamentales e incorporando patrones socialmente aprendidos. A través de ellos, la experiencia del cuerpo propio y ajeno y su intencionalidad motora, van desarrollando un sentido práctico que no remite a la actividad de una conciencia constituyente, sino a la fenomenalización del mundo a través del movimiento. La *praktognosie*<sup>16</sup> que esta motricidad nos proporciona es una manera de acceder al mundo habitual que no está mediada por reflexiones complejas. Este saber «corporal» procede de la toma de conciencia de mi cuerpo como un esquema corporal<sup>17</sup>, como una percepción de la posición en relación al campo. Esta aprehensión es

15 Véase sobre este proceso de diferenciación en el seno de la anonimidad carnal, LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., PENAS, B., (eds.) *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 2008, pp. 31-60.

16 «Una *praktognosie* que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo, sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una función simbólica y objetivante. (MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 164).

17 Un estudio más amplio del concepto merleau-pontiano de «esquema corporal» puede encontrarse en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», op. Cit., pp. 182-189. «El esquema corporal es el espíritu del cuerpo: «Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre ellos» (MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 313).

generalizable a cada esquema corporal, porque el cuerpo vivido por el otro es percibido como otra integración motriz de las diferentes partes del organismo en los proyectos. Gracias a dicho esquema, tomo conciencia de que ese cuerpo también es vivido, aunque desde otro centro, e incorporo sus intenciones operantes, hasta comprender que «Yo y otro somos como dos círculos casi concéntricos, que no se distinguen más que por un ligero y misterioso *décalage*»<sup>18</sup>. No somos dos órbitas con una zona de intersección, sino que tenemos el mismo centro: el mundo, y es nuestro anclaje en él, nuestro cuerpo vivido, lo que inicia el descentramiento. El otro no es tal, como en Sartre, porque me niegue como yo, sino porque me descentra<sup>19</sup>. También yo lo desvío a él, desde el momento en que equiparo su transcendencia a la de un objeto percibido; después, comprendo que no es una cosa como las otras, porque también él las usa y habla. Podría decirse que, en lugar de una oposición frontal yo-otro, como la sartriana, Merleau-Ponty afirma la divergencia (*écart*) como una relación lateral respecto de un centro que puede ser ocupado por cualquier yo, bien sea propio o ajeno. La otredad se funda en esa *écart* a través de la cual operan las diversas formas de reversibilidad. Captamos lo ajeno desde ese punto cero, que es el cuerpo anclado en el mundo, cuya corporeidad es una «significación transferible»<sup>20</sup> que posibilita una situación común de continuos intercambios. En ellos habita la significación como resultado de una trasgresión intencional desde un «estilo»<sup>21</sup> corporal a otro. Esto ocurre desde la intencionalidad motriz de nuestros cuerpos vividos, a través de sus cinestesis y las más, pero desemboca en estilizaciones diferentes de la realidad. Todas ellas tienen lugar como diferenciaciones de un mundo unitario que funciona como dominio común y permite que se produzcan trasgresiones de la reversibilidad.

Así es como nos relacionamos con las cosas y descubrimos lo otro; después, nos percatamos de nuestra propia otredad, que no es fruto de la constitución transcendental, sino que implica la experiencia de una diferencia que trasciende la mía. En ese sentido es en el que podemos decir que entre el otro y yo hay una distancia de lateralidad<sup>22</sup>, porque «otro no se presenta nunca de frente»<sup>23</sup>, como oposición entre para-sí y para-otro, sino remitiendo al yo y despresentificándolo, sacándolo de sí. Esto no se debe únicamente a que su cuerpo fenoménico se manifieste como una especie de duplicado del mío (como cuerpo vivido por otra conciencia), sino también a que su capacidad de descentramiento y su comportamiento me revelan que ese otro cuerpo es diferente y produce otra perspectiva del mundo. El descentramiento de la aparición del otro no me resulta, sin embargo, completamente ajeno, puesto que forma parte de la presencia originaria (*Urpräsenz*) que me define y condiciona toda experiencia, dejando lados apesantados que el otro me descubre y que yo descubro en él. El más profundo de ellos es el de la originaria no presentabilidad de su vida interior. Como en Husserl, éste es un aspecto esencial de la relación intersubjetiva, cuyo silencio es el fondo del lenguaje. En Merleau-Ponty, ese adentro será la otra cara del afuera, la reversibilidad de la carne. Ella ampliará la patencia del comportamiento ajeno. Con este concepto, Merleau-Ponty

18 MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, p. 186.

19 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 114.

20 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du monde*, p. 194.

21 Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término «estilo» como manifestación de nuestra relación particular y espontánea con el mundo (Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, p. 79). El estilo es resultado de cada deformación coherente del mundo; implica una reactivación particular de lo heredado.

22 «Otro no puede introducirse en el universo del vidente más que por efracción, como un dolor y una catástrofe; no surgirá delante de mí, en el espectáculo, sino lateralmente, como cuestionamiento radical». (MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 109).

23 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 185.

comprenderá la relación entre el yo y el otro como roles complementarios que no pueden sostenerse por separado. Como ocurría con el sentir, en el que los papeles del sentiente y lo sensible se intercambiaban, también el yo y el otro se invierten: gracias al otro, soy visto como vidente. Entonces desaparece el problema del *alter ego*, porque el sujeto que ve no es ni un yo ni un otro, sino que ambos están habitados por una visibilidad anónima en virtud de la dehiscencia de la carne, por la cual, siendo aquí y ahora es capaz de irradiarse por todo y para siempre, «siendo individual es también dimensión universal»<sup>25</sup>; no está enteramente dentro de mí; ni siquiera en cada cuerpo vivido que es mi gemelo («carne de mi carne») <sup>26</sup>, sino que incluso hay una carne del mundo<sup>27</sup>, un ser en perenne explosión o desposesión, porque es visibilidad generalizada: «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»<sup>28</sup>. Esa telepatía precede a la visión que el otro tiene de mí, (p. e. sentir mis manos es sentir las ya como una posible percepción del otro). Esto quiere decir que la sensorialidad del otro está implicada, de alguna manera, en la mía, aunque quedan preservadas las dimensiones más propias de cada subjetividad, porque ésta es parte de la visibilidad, la cual no sólo engloba lo visible, sino también su otra cara invisible.

Los otros son relieves de esa visibilidad carnal en la que también participo. Me separa de ellos una extraña distancia en la proximidad del ser sensible; dicha distancia no es la del sujeto con respecto al objeto, porque la visión no es pensamiento de ver, sino mirada en contacto con un mundo visible; por eso, la mirada del otro no me anula, sino que aporta una parte de lo visible que yo no veía e, incluso, eso que siempre será invisible de mí para mí misma, una cierta diferencia en el seno de la relación del mismo ser Vertical<sup>29</sup> o integral que no está ante mí, sino en la intersección de mis actos con los de los otros. Si puedo ver que el otro me ve y es responsable de mi ser-visto, es debido a que ambos pertenecemos a ese ser, contrapuesto a la horizontalidad de un sujeto receptor de objetos.

La transcendencia del Ser Vertical no se opone a la del mundo, sino que la explicita, porque es, a la vez, para-sí y en-sí, espíritu salvaje y mundo salvaje. Ahora bien, lo otro no es el Ser Vertical, sino que, como yo, «es un relieve y no existencia vertical absoluta»<sup>30</sup>. Cada verticalidad remite a la profundidad del Ser que es su totalidad inaprehensible. La intersubjetividad también es vertical, no perspectivística y, por ella, comprendemos la eternidad existencial como intercorporeidad que continúa insituyéndose. Sólo una ontología indirecta<sup>31</sup> permitirá acceder a ese ser a través de la multiplicidad de los entes.

El Ser Vertical es la Carne, en tanto dimensionalidad universal en la que comienza la génesis del sentido, la cual establece una relación vertical entre el origen y su sedimentación. El cuerpo y el mundo del otro se inscriben en ella, como yo. Soy otro para ellos por la misma razón que ellos lo son para mí, porque contienen aspectos que siempre me serán invisibles para mí, pero que, real-

25 MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, pp. 187-188.

26 MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 22.

27 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, p. 276. Ahora bien, la carne del mundo no es vidente, como la mía, sino únicamente visible.

28 MERLEAU-PONTY, M., op. cit. p. 299.

29 «El ser vertical está de pie ante mi cuerpo de pie» (MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, pp. 28-29).

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

31 «No se puede hacer ontología directa. Mi método 'indirecto' (el ser en los entes) es el único conforme al ser» (MERLEAU-PONTY, M., op. cit., 233).



mente, sólo son diferencias relativas a la carne. La manifestación del prójimo supera así su mera presencia, porque es irreductible a lo que se da de él en la experiencia inmediata.

La intercorporeidad en la carne no sólo es percibida por Merleau-Ponty como verdadera reciprocidad entre los cuerpos, sino también como distancia y ambas son debidas a la generalización de la experiencia del cuerpo vivido, la cual viene definida por la alteridad y la ipseidad; la primera es constitutiva de la segunda y, sin ella, el sujeto encarnado no sería sujeto. Las sensaciones dobles se producen gracias a esa interacción entre ipseidad y alteridad, característica del cuerpo subjetivo-objetivo. Esta experiencia de reflexividad corporal se opone a la abstracción que escinde al sujeto del objeto de la existencia. Ambos permanecen tan unidos en la carne como el yo y el otro en el mundo; su inseparabilidad se debe a ese quiasmo que hace que pertenezcamos al mismo mundo formando una comunidad de implicación, no de yuxtaposición de mónadas. Tengan o no éstas ventanas, Merleau-Ponty no recurre a ellas —a diferencia de Husserl— para designar la relación encarnada con el otro que se origina en el nacimiento conjunto, en el éxtasis original que es la corporeidad<sup>32</sup>. De ahí que Merleau-Ponty diga que el problema yo-otro es un problema típicamente occidental<sup>33</sup>, inexistente en Oriente donde el yo individual está fundido con el cósmico. Desde la perspectiva merleau-pontiana, el yo y otro surgen sobre algo más primordial que les une y separa a la vez, como una bisagra. Esa relación que mantengo conmigo y con lo otro es esencialmente carnal, pues instituye «nuestra inserción primera en el mundo y en lo verdadero»<sup>34</sup>.

Mientras que en *Fenomenología de la percepción*, el filósofo se preguntaba cómo un cuerpo podía expresar otra existencia, en sus últimos escritos recurrirá a la anonimidad de la visibilidad —concebida como un todo de sensibilidad<sup>35</sup>— para dar cuenta del origen de la coexistencia. Así es como esquivará el peligro de sustituir la conciencia trascendental por el cuerpo.

De esta anonimidad, y no de mis actos personales, emana la generalidad de cada experiencia instituida en esa dialéctica entre sedimentación y reactivación que es la *Stiftung*. Dicha anonimidad es una alienación primaria, imprescindible para la institucionalización de lo social; se sigue del hecho de que tengo que perderme en el mundo para después encontrarme. Cada existente situado es anónimo en un doble sentido: en el de su individualidad absoluta y en el de su generalidad absoluta; ambas carecen de existencia concreta, porque no están confrontadas con lo otro. La transición desde la anonimidad a la existencia individual es, justamente, la intersubjetividad, puesto que, por su relacionalidad, adviene el sujeto concreto. Cada uno se convierte en sujeto entre otros sujetos y en el mundo en común. Esta es la dialéctica que define la existencia como red de relaciones sociales que exigen una cierta enajenación de cada yo. Esto es todavía más evidente cuando instauramos significados, los cuales no proceden del yo aislado; ponen de manifiesto que el otro no se reduce a su sentido para el yo, sino que reactivamos sentidos participando conjuntamente en la fundación de los mismos. Es más, desde el momento en que lo que digo tiene un sentido sedimentado, yo

32 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, p. 220.

33 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et L'Invisible*, p. 274.

34 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 193.

35 He interpretado la sensibilidad merleau-pontiniana como reactivación de la *aisthesis*, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty». En SANTOS, J. M., ALVES, P.M. BARATA, A., (eds.) *A Fenomenologia Hoje*. Associação Portuguesa de filosofia Fenomenológica. Lisboa: Phainomenon, 2003. Pp. 299-311. He mostrado la continuidad entre esa sensibilidad y lo inteligible, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en la fenomenología de Merleau-Ponty», *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, 14 (2007), pp. 171-193.

soy otra; de la misma manera, cuando comprendo al otro, lo experimento en mí y me experimento en él simultáneamente.

La descripción de la generalidad fundante se convierte en uno de los objetivos de las notas merleau-pontianas, en las que apunta la necesidad de «describir la pre-egología, el sincretismo, la indivisión o transitividad»<sup>36</sup>. La socialidad sincrética originaria muestra que toda conciencia, incluso la de sí mismo, deriva de un nivel pre-personal de anonimidad que habita en el universo vertical y en su matriz carnal polimorfa. Desde su generalidad nos abrimos a lo extraño. Así llegamos a la conclusión de que el otro y lo otro son variantes de esa vida generalizada que da forma a la propia. De esta vida anónima se sigue la universalidad del sentir, la generalización de cada relación corporal con el mundo. Por ella, constatamos que hay transitividad entre el yo y el otro; ambos forman parte de un circuito de corporeidad que los une al inter-mundo.

La experiencia que tengo del otro es primero estesiológica, puesto que existe, es otra sensibilidad y, a partir de ella, conozco otro pensamiento y otro ser humano. Todos formamos parte de la generatividad de la carne, pero cada uno somos una forma peculiar de adhesión al mundo y de compromiso con la situación. Adquirimos significado por contacto con la carne para diferenciarnos de ella, con cada *écart* de la intersubjetividad y con cada transferencia del esquema corporal. La generalidad de la carne permite, además, salir del reducido marco de la relación yo-otro para abordar las condiciones transcendentales de la comprensión de lo ajeno. Dichas condiciones son los «existenciaros», tal y como Merleau-Ponty los entiende, es decir, como los sentidos de la sedimentación de nuestras experiencias o articulaciones del campo. Uno de ellos es «la *Urgemeinschaftung* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos»<sup>37</sup>. Tal *Ineinander* es la carne. En ella tiene lugar la comunización originaria de la vida intencional en la que participamos lo otro y yo. Su dimensionalidad originaria impide reducirla a la materia o al espíritu. Merleau-Ponty considera que es, más bien, un «elemento»<sup>38</sup> —en el sentido griego del término— presente en todo como un horizonte, de la misma manera que el otro es el horizonte permanente de mi existencia. Desde él, experimento al otro como un yo generalizado, como el potencial de todas mis experiencias, que siempre se abren a otras que, obviamente, incluyen las ajenas. Esto no significa, sin embargo, que lo otro sea indiferenciado, sino que, cada existente es general e individual a la vez. Posee un estilo<sup>39</sup> o dialéctica entre lo general y lo particular y una intencionalidad que confiere la manera singular de ser a cada conciencia encarnada. Llegamos al otro cuando tenemos en cuenta su singularidad irreductible, pero también su pertenencia a un campo común. A su vez, cada co-existencia pone en juego una interacción entre lo compartido y lo singular.

La intercorporeidad no es ni el espíritu subjetivo, ni el alma de un grupo que supondría la desaparición de las diferencias entre individuos, sino el intercambio carnal, después simbólico, en el que el individuo se diferencia. El fenómeno de la intercorporeidad no equivale, por tanto, a la indiferenciación. Partiendo de él, hemos aprehendido al yo en diálogo con otros y cada uno de éstos como un verdadero *alter ego*, ya que es centro de sus comportamientos como yo lo soy de los míos. Merleau-Ponty ha otorgado, además, un estatuto fenomenológico a la diferencia entre yo y otro, porque su premisa no es el yo, sino nuestra auto-transformación y nuestro reencuentro con eso que nos hace diferentes.

36 MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et L'Invisible*, p. 274.

37 MERLEAU-PONTY, M., op. cit. p. 234.

38 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., op. cit. p. 184.

39 «Cada otro existe para mí a título de estilo» (MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, p. 417).

La consideración merleau-pontiana de la alteridad incluye tanto la identidad como la diferencia, la inmanencia y la transcendencia; la primera porque el otro tiene que ser un *alter* genuino y la segunda, porque ha de desvelarse como otro semejante al yo. Me desapropio de mi identidad para tener experiencia vivida del otro y para apropiarme algo de su humanidad. Apropiación y desapropiación constituyen la articulación dialéctica yo-otro y también una de las manifestaciones de la constante vinculación de la pasividad y la actividad<sup>40</sup>; ni siquiera el yo parlante es únicamente activo, porque, «Yo no soy solamente activo cuando hablo, sino que precedo mi palabra en el auditor; yo no soy pasivo cuando escucho, sino que hablo según...lo que el otro dice»<sup>41</sup>.

No hay duda de que con la lengua, la expresión da un paso del mundo sensible al de la cultura, pero sólo hay cultura porque lo físico incorpora y transfiere el espíritu y porque el cuerpo es ya «simbolismo natural»<sup>42</sup> en el que se funda todo simbolismo artificial. La carne es la encarnación del espíritu en la que la naturaleza revela su significado en el movimiento esencialmente significativo (cultural) del cuerpo humano desde el gesto al lenguaje. La cultura se entreteje con el cuerpo y se comprende como fundación del sentido en esa génesis latente en la carne. El comportamiento y el gesto corporales expresan la intencionalidad operante que habita en el «yo puedo» y se trasciende en el habla. Por ello, podemos concluir que nuestro cuerpo es lugar de intercambio entre acción y recepción, cultura y naturaleza, pero también entre lo propio y lo ajeno y las transformaciones que se producen entre ambos polos.

La relación muda con lo otro se prolonga y transforma en el habla. Ésta, como lo otro, arranca de una generalidad (la lingüisticidad sedimentada en las lenguas), pero se individualiza en cada *parole*<sup>43</sup>, con la que se logra comunicar: «es como si la individualidad del sentir fuera sublimada hasta la comunicación»<sup>44</sup>, por la que el ser singular se identifica con el sentido que acontece en común.

Las palabras del otro nos dan sus pensamientos, pero ¿cómo sabemos que no son los nuestros? Porque en el diálogo que entablamos con él se reproduce la transferencia que tiene lugar entre los esquemas corporales, ahora, entre palabras propias y significados ajenos; esto se debe a que pertenecemos a un mundo cultural y nuestros actos expresivos se han instituido colectivamente. En ese mundo co-instituido, las identidades no quedan anuladas, sino justamente reactivadas en el estilo de cada individuo, porque «identidad» no es sino el proceso de individuación de cada sí mismo —siempre corporalmente vivido—; comienza con cierta inmersión en un anonimato y va tomando rasgos propios recortándose desde él.

Lévinas ha criticado esta comprensión merleau-pontiana del otro a partir del mundo común, por considerar que tiende a equiparar a aquél con un objeto cultural, aunque sea el primero, aquél por el que todos existen. Esto es una falsa acusación, porque la otra intercorporeidad nos une en

40 Este es un tema de algunas de mis recientes investigaciones en la fenomenología genética y, más concretamente, en la pasividad y la pre-donación del sentido. Cf. LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «Dos fenomenologías de la forma-sueño: M. Zambrano y M. Merleau-Ponty», *Aurora*, 8 (2007), pp. 16-26, «Los sueños, el tiempo y la pasividad. M. Zambrano y la fenomenología», en prensa en *La Lámpara de Diógenes*, son resultados de dicho trabajo. Asimismo, «Mundo de la vida y pasividad del sueño», ponencia en el Congreso, Mundo-da-vida-Racionalidade-Ciencia. A fenomenologia Luso-Brasileira, 8 de Diciembre 2007. Universidad de Lisboa.

41 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose du Monde*, p. 200.

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

43 Puede estudiarse el significado de la interpretación merleau-pontiana de la *parole*, en LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., «La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation», en PENAS, B., LÓPEZ SÁENZ, M<sup>a</sup> C., (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Nueva York/Berna: Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

44 MERLEAU-PONTY, M., *La Prose dy Monde*, p. 195.

tanto que nos diferencia. Lo que verdaderamente distancia a Lévinas de Merleau-Ponty es que el primero se vale de la metáfora de lo extraño para aproximarse a la alteridad del Otro y también de mi relación con el mundo; por el contrario, en Merleau-Ponty la alteridad se sigue de su descripción de la participación mundana y corpórea. La intercorporeidad proviene de la anonimidad, pero cada cuerpo vivido tiene un estilo; al descubrir la divergencia del otro e interpretarla desde mi propia posición, descubro también mi propia otredad.

Levinas ha considerado que la comprensión merleau-pontiana de la intersubjetividad tiende a negar la alteridad o a reducirla a un objeto cognoscible<sup>45</sup>. Frente a ella, él insiste en el misterio del otro evocado en su rostro. Desde nuestra óptica, en Merleau-Ponty el misterio del otro es el propio misterio del yo: la constante desapropiación que somos y nos acontece, unida a la dinámica constante de apropiación. Ésta se evidencia en la herencia merleau-pontiana recibida por Lévinas, especialmente en su definición de la cultura como un habitar el mundo creando formas expresivas sensibles mediante una sabiduría artística y carnal<sup>46</sup>.

Distinta ha sido la acusación de Lefort a Merleau-Ponty de haber olvidado, en su análisis de la intersubjetividad, la función del tercero, el representante de la otredad, el que no puede ser asimilado al modelo de la reversibilidad o de la relación de la carne consigo misma<sup>47</sup>. No obstante, hemos visto que la intercorporeidad no es, en Merleau-Ponty, una relación dual, sino generalizable; cada existencia está abierta a otra; se relaciona con otras para que su subjetividad sea reconocida y para conferir sentidos a las propias experiencias del mundo. La reversibilidad merleau-pontiana no es una relación entre dos términos (el interior y el exterior), sino la estructura misma de la carne, que es materia trabajada interiormente. El hecho de que la reversibilidad siempre sea inminente y nunca completamente realizada implica ya una tercera dimensión: la de lo virtual, así como la potencial multiplicación de la reversibilidad. Ésta no es, por tanto, confusión sino, en todo caso, fusión de horizontes o convergencia entre varios sí mismos. Por eso, la intersubjetividad entendida como intercorporeidad, no disuelve los sujetos, sino que los reafirma en su identidad y en su apertura a las diferencias. Aquélla es una dialéctica de reversibilidad y ésta es posible precisamente porque hay un otro real.

La reversibilidad, así entendida, es la verdad de la carne y el verdadero fundamento de la reciprocidad. La sentimos primeramente en el cuerpo natural-cultural, inherentemente interaccional y orientado al desarrollo de su sociabilidad; a su vez, la corporalidad favorece la individuación, que es un proceso necesario para socialización y hace posible la identidad personal. Así es como se fundamenta corporalmente la existencia personal, es decir, como coexistencia en el mundo de subjetividades diferenciadas y relacionadas esencialmente con las objetividades en una institucionalización conjunta.

---

45 Cfr. LEVINAS, E., *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987, pp. 137-138.

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

47 Cfr. LEFORT, C., «Flesh and Otherness», JOHNSON, G.A. and SMITH, M.B., *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press, p. 9.