

# MUNDO-DE-LA-VIDA, INTERCORPOREIDAD, TIERRA

## Merleau-Ponty y la fenomenología

*Antonino Firenze*

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

### I. Merleau-Ponty lector de Husserl

Como es sabido, Merleau-Ponty prestó, durante toda su vida, una atención específica a la filosofía de Husserl y no en vano se le considera como uno de los principales representantes de la fenomenología francesa del siglo XX. Algo que se ve reflejado claramente en el hecho de que después de la lectura de algunos manuscritos husserlianos, iniciada ya a principios de los años '40 durante la redacción de la *Phénoménologie de la perception* (1945), su interés por Husserl se intensifica progresiva y sistemáticamente hasta su muerte (1961). Asimismo, cabe recordar que su lectura del texto husserliano se caracteriza desde el principio por un análisis específico de la filosofía del último Husserl; sobre todo, gracias al papel decisivo que éste otorgó en sus últimos textos al mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) como vía de acceso al campo propio de la fenomenología trascendental. De hecho, es en estos escritos durante décadas inéditos, entre otros el segundo volumen de *Ideen* (1952) y el tercer volumen de la *Krisis* (1959), que Husserl revisa los problemas fundamentales de la fenomenología a la luz de un retorno al mundo-de-la-vida en cuanto suelo originario y pre-objetivo tanto del sentido común como de la ciencia. En efecto, para el último Husserl la fundamentación de un conocimiento universal compartido intersubjetivamente por la comunidad humana es posible ante todo a partir de un retorno descriptivo al mundo-de-la-vida y sobre la base del consiguiente replanteamiento de la temática fenomenológica *par excellence*, es decir: la reducción.<sup>1</sup> Como señala Merleau-Ponty, para el

---

<sup>1</sup> La afirmación de la necesidad de una "reproducción" voluntaria de la actitud natural como movimiento interior de la epoque, y por consiguiente en cuanto variación fundamental de

último Husserl la racionalidad universal debe regresar a su origen perceptivo entendido como lugar de fundamentación de la ideación y de la objetivación. En este sentido el mundo-de-la-vida ya no será el mundo de los objetos constituidos por la consciencia pura trascendental, es decir un mundo meramente *pensado* hecho de objetos meramente *pensados* (*cogitata*). Más bien, el mundo-de-la-vida es el mundo percibido y hablado por una comunidad intersubjetiva de sujetos encarnados en un cuerpo vivo-hablante (*Sprachleib*);<sup>2</sup> y es esta nueva dimensión perceptivo-corpórea propia de la intersubjetividad husserliana que Merleau-Ponty, repensa de manera radical como *intercorporeidad*.<sup>3</sup>

Ahora bien, Merleau-Ponty desarrolla esta noción de *intercorporeidad* retomando y radicalizando de modo original las reflexiones husserlianas sobre dos de las cuestiones fundamentales de la fenomenología: el problema de la reducción y la paradoja de la intersubjetividad (es decir, el riesgo de la aniquilación del mundo implícito en el solipsismo de la consciencia pura trascendental y la presencia del otro como alter-ego incognoscible sino análogicamente). En este sentido, lo que se tratará de poner en evidencia con esta comunicación es el carácter, al mismo tiempo paradójico y fundacional, que según Merleau-Ponty la experiencia del otro implica en el interior de la elaboración husserliana de la reducción. Y esto porque, a mi entender, lo que está en juego en la crítica de Merleau-Ponty a la concepción de la reducción y de la alteridad expuesta por Husserl no es tanto una crítica externa a la fenomenología sino más bien el intento radicalmente “fenomenológico” de llevar a la fenomenología más allá de sus propios límites. En particular, el tema de la reducción es objeto de las reflexiones merleau-pontianas debido a su valor propedéutico e introductorio no sólo al método fenomenológico sino también a lo esencial de su problematicidad. Si en efecto, como afirma el filósofo en el conocido *avant-propos* a *Phénoménologie de la perception*: “no hay cuestión sobre la que Husserl ha demorado más tiempo en comprenderse a sí mismo, así como no hay cuestión sobre la que él haya vuelto tan a menudo”, esta es sin duda “la «problemática de la reducción»”.<sup>4</sup>

Por tanto, si en los escritos editados (por ejemplo en *Ideen* I) tanto el papel como el sentido que Husserl atribuye a la reducción son evidentes, lo que le interesa a Merleau-Ponty es ante todo subrayar el valor innovador y

---

la reducción fenomenológica del mundo de la experiencia, se halla, por ejemplo, en el § 51 de la *Krisis*: “Nosotros, que hasta el momento hemos desarrollado nuestras reflexiones desde el interior de la epoué, en todo momento podemos reproducir la actitud natural y, desde su interior, investigar las estructuras invariables del mundo-de-la-vida”. Cf. E. Husserl, 1997, p. 199.

<sup>2</sup> Cf. E. Husserl, 1939.

<sup>3</sup> Cf. “Intercorporéité”, en P. Dupond, 2001, pp. 32-33.

<sup>4</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, 1945, p. V.

problemático que esta noción ha adquirido, y no sin contradicciones productivas, en los textos de los últimos años.<sup>5</sup> Como sostiene Merleau-Ponty en el texto del *avant propos*, si en el primer volumen de *Ideen* Husserl concibe la reducción como un “retorno a una consciencia trascendental frente a la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta”,<sup>6</sup> esto es posible sólo en la medida en que se reduce el modo de ser originario del mundo al de puros objetos de pensamiento o *cogitata*. Como insiste el filósofo francés: “el idealismo trascendental “reduce” el mundo, ya que, si lo convierte en cierto es a título de pensamiento o consciencia del mundo y como el simple correlato de nuestro conocimiento, así que éste se hace immanente a la consciencia y por consiguiente la aseidad de las cosas se suprime”.<sup>7</sup>

Si según Husserl la reducción permitía fundar lo empírico sobre la base de lo trascendental, y realizar el retorno de la actitud natural a la consciencia constituyente universal, de la lectura de este pasaje, se ve bien que el objeto de la crítica que Merleau-Ponty dirige a la concepción husserliana de la reducción es la pretensión de reducir la trascendencia del mundo de las cosas sensibles al horizonte immanente de la consciencia pura trascendental. No obstante, estas consideraciones críticas se refieren al Husserl cuyos textos publicados mientras vivía dejaban muchos interrogantes abiertos especialmente acerca del tema clásico de la reducción. El discurso adquiere otros matices cuando el filósofo dirige su reflexión sobre la concepción de la reducción así como la expone en sus últimos textos el padre de la fenomenología. Según Merleau-Ponty, es en este contexto tardío que Husserl, mediante la introducción de conceptos como “trasgresión intencional” (*Intentionale Ueberschreiten*) o “empatía” (*Einfühlung*), revisa su doctrina de la reducción sobre la base de ciertas dificultades cuyas consecuencias resultarán finalmente decisivas.<sup>8</sup>

## II. La reducción frente a la paradoja del otro: consciencia encarnada y radicalización de la fenomenología.

Ahora bien, el aspecto a través del cual el filósofo francés opera su radicalización de la fenomenología es precisamente el de la paradoja del “alter-ego” implícita en la formulación husserliana de la reducción. En efecto, para evitar

<sup>5</sup> Por ejemplo: *V Meditación cartesiana, Ideen II*, el tercer volumen de la *Krisis*.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, 1945, p. V.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>8</sup> Por lo que atañe la presencia de estas nociones en la *Krisis*, probablemente Merleau-Ponty se refiere al apéndice XXIII al § 65 (junio 1936) y XXIV al § 73 (septiembre 1934). Él mismo había traducido el apéndice XXIII en el marco de su enseñanza en el Collège de France durante el año 1959; cf. M. Merleau-Ponty, 1996, pp. 383-388.

el *impasse* del solipsismo en el que la fenomenología husserliana parecía desembocar con la reducción de la realidad al campo absoluto de la consciencia pura trascendental, Merleau-Ponty retoma la paradoja del otro a partir de la reducción de la consciencia a su propia esfera de pertenencia, es decir a partir de la reducción a la "egología trascendental" desarrollada por el propio Husserl en la *V Meditación cartesiana*.<sup>9</sup> En este texto Husserl se dedica a describir el reconocimiento de la subjetividad del alter-ego a partir de la consciencia trascendental del ego: el otro está pensado analógicamente en el interior del flujo de consciencia del ego como "otra consciencia". Según este punto de vista, todas las consciencias se juntan en la medida en que se reconocen como subjetividades trascendentales; o sea, como subjetividades constitutivas con respecto al mundo de las cosas constituidas en cuanto objetos de pensamiento. De este modo, Husserl puede redefinir la reducción sobre la base de una concepción de la intersubjetividad como réplica de la subjetividad fundada sobre el modelo egológico de lo trascendental.

Pero según Merleau-Ponty, es justamente en el sí de la experiencia de una consciencia para otra consciencia que se hace inevitable la paradoja interna de la reducción. El punto decisivo es que esta paradoja recoge en sí misma el problema más fundamental de la relación de empírico y trascendental. En efecto, si lo trascendental se distingue esencialmente de lo empírico como lo que constituye con respecto a lo que es constituido, el ser consciencia trascendental del ego no podría reconocerse en el ser consciencia trascendental del otro. En efecto, pensando el otro el ego trascendental hace de él un objeto de consciencia y lo constituye como una consciencia constituida y empírica. Pero, en el momento en que por analogía la relación se invierte y el sujeto constituyente se revela expuesto a la mirada del otro, simultáneamente el sujeto constituyente se descubre constituido por la consciencia trascendental del otro. Es decir, se descubre como un sujeto constituido y no constituyente, como una subjetividad empírica y no trascendental. La posición crítica de Merleau-Ponty se puede por tanto resumir en la siguiente interrogación: ¿cómo contestar al hecho inquietante de que, a pesar del reconocimiento analógico de una familiaridad e identidad de esencia, base de la validez intersubjetiva y universal del sentido y de la objetividad a la que permite desembocar la reducción, el otro aparezca siempre bajo un aire de extrañeza insuperable?

Según el filósofo francés, para contestar a esta pregunta se tratará de suspender el movimiento de regreso en sí de la consciencia constituyente trascendental, precisamente porque, a diferencia de Husserl, él considera que es el alter-ego quien constituye al ego y no al revés. En realidad, aun antes de

<sup>9</sup> Cf. E. Husserl, 1969, pp. 74-130.

que se le *apresente* de modo indirecto como otra consciencia, el otro se le *presenta* al ego de modo originario a partir de la mediación perceptiva de su cuerpo vivo. Dicho de otro modo, en el marco de la experiencia perceptiva de la consciencia ajena por parte de la consciencia constituyente, lo que aparece originariamente es su ser cuerpo, su manifestación de consciencia encarnada en un cuerpo vivo (*Leib*). Como escribe Merleau-Ponty en una página de la *Phénoménologie de la perception*: "Ahora bien, se trata de saber por qué hay dos miradas sobre mí y sobre mi cuerpo —mi cuerpo para mí y mi cuerpo para otros— y cómo se pueden conciliar estos dos sistemas. No basta, en efecto, con decir que el cuerpo objetivo pertenece al «para otros» y mi cuerpo fenoménico al «para mí», no se puede eludir el problema de sus relaciones, ya que el «para mí» y el «para otros» coexisten en el mismo mundo, como testifica mi percepción del otro que me lleva inmediatamente a la condición de objeto para él".<sup>10</sup>

Lo que el filósofo de este modo señala es que siendo irreducible a la auto-presencia absoluta de la consciencia del ego trascendental, la corporeidad del alter-ego se entrelaza a la corporeidad viviente del ego, haciendo así imposible la aspiración totalizadora del acto trascendental de constitución. La experiencia perceptiva del otro como alter-ego corpóreo muestra un ser intotalizable cuya constitución por parte del sujeto trascendental implicado en la operación reductiva termina convirtiéndose, de hecho, en una paradoja aparentemente sin solución.

### III. De la intersubjetividad a la intercorporeidad

Por lo dicho hasta el momento, debería estar claro que según el punto de vista de Merleau-Ponty, el solipsismo egológico sería el resultado inevitable de una reducción trascendental limitada al movimiento de regreso en sí del *cogito*, es decir a su esfera más propia, la de la egología trascendental. Sin embargo, como muestran las reflexiones desarrolladas por el último Husserl, desde el punto de vista de la reducción al mundo-de-la-vida, el otro percibido en cuanto cuerpo vivo se muestra como la vía de acceso privilegiada para la comprensión tanto de la propia subjetividad trascendental como de su adhesión originaria a la dimensión más fundamental de la intersubjetividad trascendental. Profundizando el movimiento reductivo hacia la percepción del otro en cuanto corporeidad viviente, dotada de las mismas capacidades cinestésicas y lingüísticas, el sujeto se descubre vinculado íntimamente al otro. Como sostiene el propio Husserl, es por *empatía* que el sujeto reconoce en el cuerpo del otro una consciencia encarnada, capaz de cumplir las mismas funciones de

<sup>10</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, 1945, p. 123, nota 1.

constitución que se atribuye a sí mismo. Por tanto, si el sujeto entra en contacto con el otro mediante su propia corporeidad, al mismo tiempo es a través de la corporeidad del otro que se comprende a sí mismo de modo originario como “Yo puedo” (*Ich kanne*) y movimiento intencional hacia la alteridad.<sup>11</sup>

Asimismo, Merleau-Ponty ya había observado, en su curso a la Sorbona del 1949-1950 sobre *La consciencia y la adquisición del lenguaje*, que es precisamente “cuando asisto al comienzo de la conducta del otro” que “mi cuerpo deviene potencia de comprensión de la corporeidad del otro”. El sujeto corpóreo puede tomar en consideración “el sentido final (*Zwecksinn*) de la conducta del otro”, porque “mi cuerpo es capaz de los mismos fines”. Este reconocimiento corpóreo proyectivo e identificativo es definido por el propio Husserl como un movimiento perceptivo de “aparejamiento” (*Paarung*), en base al cual un cuerpo encuentra en otro cuerpo “su propia contraparte que realiza sus intenciones y que le sugiere nuevas intenciones”.<sup>12</sup>

El comportamiento corpóreo del otro se manifiesta entonces como el origen del sentido intencional del propio sujeto, y acontece antes de que el otro pueda ser reducido por el *cogito* a un mero *cogitatum*. Lejos de ser, cartesianamente, asunción del otro en el concepto, la existencia del otro, captada mediante la percepción, es más bien una relación viviente entre cuerpos, en el interior de la cual el ego es primordialmente constituido y trascendido por el otro. El gesto del otro encuentra en el sujeto corpóreo un eco secreto que hace que éste ponga espontáneamente en acto un gesto parecido y se descubra como hecho del mismo tejido del otro. El reconocimiento imitativo e indirecto del otro es posible porque tanto el sujeto como el otro comparten la misma modalidad de referirse a la trascendencia del mundo. Si en el primer movimiento de la reducción la subjetividad trascendental, poniendo entre paréntesis y suspendiendo su vínculo ingenuo y originario con el mundo, parecía convertir la existencia de la otra consciencia en algo contradictorio y lógicamente imposible, desde el punto de vista de la consciencia perceptivo-corpórea sumergida en el mundo-de-la-vida, el otro aparece simultáneamente como alter-ego perteneciente a la misma intersubjetividad que da sentido al mismo mundo común. Como Merleau-Ponty escribe en las notas preparatorias para uno de sus cursos del '59-'60 al Collège de France: “Ninguna contradicción porque son verdaderamente los otros a revivir en mí. Yo estoy solo en poderlos re-pensar como *cogito*. Nuestro vínculo es justamente nuestra rivalidad de sujetos, este desajuste (*écart*) que mantenemos entre nosotros, nuestra

<sup>11</sup> Véase por ej. E. Husserl, 2002, en part. el § 18 (f), dedicado al tema del “pasaje de la experiencia solipsista a la experiencia intersubjetiva”, pp. 81-86.

<sup>12</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, 2000. pp. 39-40.

ausencia en la presencia, nuestra no coincidencia con los otros –*Ineinander* de los Ego–. La reducción, de este modo, repercute de derecho en todos, la reducción egológica está en muchos ejemplares, no está ni en uno solo, ni a poco a poco en muchos, es simultánea”.<sup>13</sup> Por tanto, lo más importante es dar cuenta del hecho paradójico de que el cuerpo perceptivo deja inevitablemente tras de sí un desajuste o no-coincidencia entre los sujetos y que, al mismo tiempo, es justamente gracias a esta huella de una ausencia radicada en la presencia que se pueden subvertir tanto la relación entre sujeto constituyente y objeto constituido, como la relación entre una pluralidad de subjetividades simultáneamente constituyentes-constituidas.

Resumiendo, podemos decir con Merleau-Ponty que la principal consecuencia de este doble movimiento de la reducción fenomenológica a la “esfera de pertenencia” del ego es la siguiente: también el otro (*alter-ego*) en cuanto consciencia encarnada en un cuerpo vivo puede pretender el estatuto de subjetividad constituyente y trascendental del ego; pero, a la vez, el alter-ego revela en el interior del sujeto que opera la reducción una extrañeza y alteridad que le constituye de modo originario. Dicho en otros términos, la “trasgresión intencional” desvela, tras la aparente extrañeza entre el sujeto y el otro, una co-pertenencia originaria al mismo opaco horizonte de experiencia. En virtud de la “trasgresión intencional” se puede comprender la relación entre cuerpo propio y cuerpo del otro como una invasión o penetración recíproca (*empiètement*) entre el sujeto y el otro debida a la co-pertenencia de ambos al mismo mundo. La “trasgresión intencional” que la relación de empatía perceptivo-sensible pone en campo entre el ego y el alter-ego, en el fondo se desvela a la mirada reducida fenomenológicamente a la dimensión pre-objetiva de la *Lebenswelt*, como una relación de “co-percepción” compartida por el sujeto, por el otro y por el mundo.

Es porque participan de la misma “intercorporeidad” en la que se hace la trascendencia del mundo, que el entrelazamiento de la corporeidad del sujeto y de la corporeidad del otro se manifiesta como ejemplo de un vínculo intercorpóreo más profundo entre el cuerpo del sujeto, el cuerpo del otro y el cuerpo del mundo.

#### IV. La Tierra y la ontología de la intercorporeidad

Todo lo dicho hasta el momento nos permite apuntar hacia la constatación de un hecho fundamental: la *intercorporeidad* tiene un sentido radicalmente ontológico, ya que es en virtud de su apertura y trascendencia perceptiva que

<sup>13</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, 1996, pp. 83-84.

tanto el ego como el alter-ego existen. La relación de constitución recíproca que envuelve al sujeto corpóreo y al otro sujeto corpóreo se muestra como una relación originaria entre ambos y el mundo entendido como suelo ontológico y condición de posibilidad de cualquier constitución. Pero, a diferencia del Husserl de la *V Meditación cartesiana*, el lugar originario de la intersubjetividad tendrá que ser hallado en la opacidad de la existencia intercorpórea, y ya no en la auto-transparencia de la consciencia constituyente trascendental. A partir de esta constatación teórica fundamental, la consciencia se halla destronada de su posición privilegiada, desde el momento en que ya no puede ser descrita como despliegue de un progresivo apoderamiento intelectual del mundo por parte de una interioridad creadora que constituye una exterioridad sin vida. Por el contrario, el campo de operaciones que caracteriza la consciencia, bajo el enfoque merleau-pontiano, nos la revela como pasiva, derivada y constituida por una alteridad irreducible y una sombra latente que secretamente la alimenta.

Ahora bien, esta sombra, como el propio Merleau-Ponty sostiene en *Le philosophe et son ombre*, reconociendo al propio Husserl de haber logrado pensarla de la manera más atrevida y a la vez rigurosa en el manuscrito del '34 *Umsturz der Kopernikanischen Lehre*, no es otra cosa que la "Tierra" (*Erde*), es decir el suelo (*Boden*) originario tanto del espíritu como del cuerpo, "matriz de nuestro tiempo y de nuestro espacio".<sup>14</sup> Según el manuscrito husserliano, la experiencia del cuerpo del mundo como suelo primordial de la existencia permite circunscribir un tipo de ser que contiene todas las posibilidades de realidad, siendo la Tierra el lugar de la apertura ontológica de todos los horizontes de existencia, tanto el del ego como el del alter-ego. En efecto, para Husserl el cuerpo-suelo de la Tierra no se percibe de modo originario igual que los otros cuerpos. Es decir, como un objeto cuyo aparecer perceptivo está dirigido al relleno intencional en la inmanencia de la consciencia intuitiva y constituyente. La Tierra pertenece a una tipología de ser irreducible al estatuto de mero objeto. Se trata de un ser que sin aún tomar la forma de un objeto se revela como la matriz de las realidades objetuales que en su sí se manifiestan.

Contrariamente a la concepción de la Tierra que la ciencia moderna había desarrollado con Copernico, Galileo y Descartes, es decir de una Tierra entendida como cuerpo-cosa, como *Körper* entre meras cosas (*bloÙe Sachen*), para el último Husserl la Tierra se muestra como el suelo (*Boden*) originario de toda

<sup>14</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, 2003, p. 294. El manuscrito de Husserl (Ms. D 17) fue publicado después de su muerte en M. Farber, 1940, pp. 307-325; la traducción consultada es la italiana de G. D. Neri, cf. Husserl, 1991, pp. 11-29. Para una interpretación del manuscrito husserliano a la luz de la filosofía de Merleau-Ponty, cf. G. D. Neri, 1991, pp. 29-44, y M. Richir, 2000, pp. 521-535.



existencia. Como observa Merleau-Ponty en uno de sus cursos sobre el concepto de naturaleza impartidos en el 1957 al Collège de France, la Tierra para Husserl no es un objeto como los demás objetos, sino “la cepa de donde traen su origen todos los objetos”.<sup>15</sup> Asimismo, la experiencia del cuerpo (*Körper*) entendido como extensión objetivada en la evidencia de la intuición y determinada como cuerpo separado con “su “lugar” en el espacio”, es distinta de la experiencia del *Leib*, cuerpo vivo; esto se debe a que el *Leib*, dentro de la experiencia primordial del espacio como experiencia perceptiva de la quietud y del movimiento de los otros cuerpos materiales dispuestos a su alrededor, se percibe a sí mismo como “cuerpo libre” según la modalidad del “yo voy” o del “me muevo”. Es decir, según la modalidad del movimiento y de la quietud internos como condición de posibilidad de la percepción del movimiento y de la quietud de los cuerpos externos: “Yo no tengo ningún desplazamiento; tanto si estoy parado como si me muevo, yo tengo mi cuerpo (*Leib*) como centro y a mi alrededor unos cuerpos (*Körper*) en quietud o en movimiento, y un suelo sin movilidad”.<sup>16</sup> Por tanto, si el *Leib* puede constituir el “sector de mundo” que le brinda la experiencia perceptiva de la espacialidad terrestre, esto es posible porque está ontológicamente conectado al “cuerpo-suelo (*Bodenkörper*) absoluto” en cuyo sí se perciben la quietud y el movimiento relativos a los cuerpos separados. Dicho de otra forma, para lograr una experiencia más exhaustiva de la corporeidad del objeto el yo constituyente, en cuanto cuerpo vivo, *Leib*, debe de estar insertado en el horizonte perceptivo de la apertura originaria del suelo terrestre.

Sin embargo, como el cuerpo vivo del yo, también el cuerpo vivo del otro participa de la experiencia perceptiva de la Tierra, en cuanto suelo primordial de la existencia. Para Husserl, en efecto, son “los otros cuerpos vivos” quienes señalan al cuerpo vivo del yo la secreta comunidad que lo vincula al suelo de la Tierra; siendo la percepción de ésta lo que precede toda representación tanto del espacio como del movimiento y de la quietud que en su sí toman cuerpo. Si por un lado es verdad que el cuerpo vivo del yo percibe al otro en cuanto “cuerpo (*Körper*) en quietud y en movimiento”, por el otro lado también es indudable que el otro es percibido en cuanto cuerpo vivo (*Leib*) con los mismos derechos al movimiento y a la quietud internos, y a determinar los objetos externos en cuanto cuerpos materiales para un cuerpo vivo. Como sostiene Husserl: “Todo cuerpo vivo que me es ajeno, es para todos los otros yoes (si se exceptúa su propio cuerpo vivo) idénticamente el mismo cuerpo [*Körper*] y el mismo cuerpo vivo [*Leib*] del propio yo. Y para todo yo, mi

---

<sup>15</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, 1995.

<sup>16</sup> E. Husserl, 1991, p. 9.

cuerpo vivo [*Leib*] es el mismo cuerpo [*Körper*] y a la vez también el mismo cuerpo vivo [*Leib*] de ese mismo yo que yo soy para mí; un yo que para ellos es otro".<sup>17</sup>

Llevada a sus más extremas consecuencias, la reducción de la consciencia del ego a la constitución perceptiva de la corporeidad y de la espacialidad terrestre mediante la descripción de la relación primordial del cuerpo del yo con el cuerpo del otro, Husserl parece afirmar que el sujeto corpóreo es, paradójicamente, cuerpo objeto y cuerpo sujeto, *Körper* y *Leib*, simultáneamente activo y pasivo. Si el "cuerpo-sujeto" (*Subjekt-leib*) hace experiencia vivida de sí mismo también como *Körper* y no sólo como *Leib*, esto le pasa porque no ha podido evitar, objetivando al otro sujeto como *Körper*, de reconocerle a la vez una identidad con su propio cuerpo vivo (*Leib*). Con agudeza Merleau-Ponty lo señala en uno de sus últimos cursos al Collège de France: "También el *anderes ich*, –no obstante yo pueda objetivarlo en *Körper*–, posee el mismo poder sobre mí, –somos simultáneos, yo soy para el otro el *mismo* que yo soy para mí en cuanto no-objetivable".<sup>18</sup>

El problema que Merleau-Ponty quiere plantear radicalizando el texto husserliano, no es relativo tanto a la fundación de la subjetividad constituyente empeñada en la experiencia psicológica de la presencia enajenadora del otro, cuanto al hecho de que la descripción de la percepción de la corporeidad espacial llevada a cabo por el filósofo alemán revela un inédito vínculo ontológico entre el cuerpo vivo del yo, el cuerpo vivo del otro yo y la Tierra sobre la que éstos existen. Asimismo, hay que reconocerle a Husserl el haber permitido identificar su común pertenencia a la misma extrañeza corpórea que hace de raíz inobjetivable y que los conecta a ambos a la Tierra en cuanto espacio originario. La relación de constitución recíproca que implica al sujeto corpóreo y al otro sujeto corpóreo desvela una relación originaria entre ambos y el mundo percibido en cuanto suelo ontológico y condición de posibilidad pre-objetiva de toda posterior constitución del mundo objetivo. Por tanto, la constitución de la corporeidad del yo no se arraiga sólo en la corporeidad viva (*Leiblichkeit*) por la analogía que le ofrece la experiencia perceptiva de la corporeidad del otro; sino que se basa igualmente en el momento enajenador de la corporeidad del otro entendida como *Körperlichkeit* objetivable, en cuya aparición el yo no puede evitarse de reconocer sus propios rasgos. La paradójica identidad de *Körper* y *Leib* debe de ser pensada a partir del movimiento de recíproca implicación que los anima, es decir del movimiento a través del cual la propia Tierra *se hace*; en una palabra como *intercorporeidad*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, 1998, p. 83.

El movimiento de existencia de los *subjectleib*, en cuanto cuerpo-sujeto vivo y “yo voy” (*ich gehe*), participa del mismo movimiento interior de la Tierra. Merleau-Ponty retoma y radicaliza este movimiento que predetermina la co-existencia intercorpórea de los hombres con el mundo reconduciéndolo a la estructura ontológica de la Tierra en cuanto entrelazamiento reversible del cuerpo de los sujetos vivos y del cuerpo del mundo. Dicho esto, cabría añadir que cuando Merleau-Ponty habla de la Tierra piensa al Ser de la Naturaleza, puesto que tanto la Tierra como la Naturaleza ya no son pensadas en el sentido del “gran Objeto”, es decir de la sustancia material y fundamento sobre el cual se mantiene la totalidad de los entes subsistentes separados por su extensión objetiva. Pero tampoco como las demás realidades objetivas determinadas por la inmanencia intuitiva de la consciencia trascendental pura. De hecho, tanto la Tierra como la Naturaleza son algo inobjetivable y condición de posibilidad de toda objetividad, ilocalizables y origen de toda espacialidad. Atemporales y fondo abierto desde donde surge la temporalidad tanto de la historicidad humana como de la inhumana.<sup>19</sup>

El punto capital de este giro ontológico realizado por Merleau-Ponty con su concepción del ser intercorpóreo de la Tierra consiste justamente en el hecho de que el sujeto filosófico ya no podrá aspirar a la unidad, pretendida o presupuesta, de la trascendencia en la inmanencia propia de una subjetividad trascendental. Lo que para Merleau-Ponty se muestra como fundamental más allá de la dimensión trascendental de la intersubjetividad es una pluralidad de cuerpos oblicuamente conectados por una *intercorporeidad* general. Es decir, por aquella dimensión profunda que implica la posibilidad de todas las restantes dimensiones y que transfigura y confunde las tradicionales distinciones de empírico y trascendental, de psicológico y ontológico, de sujeto y objeto. El sujeto corpóreo-perceptivo es simultáneamente cuerpo sujeto y cuerpo objeto, en términos husserlianos *Leib-Körper*, es decir a la vez activo y pasivo, trascendental y empírico.

Poniendo en evidencia esta común pertenencia a una misma extrañeza corpórea que hace de raíz inobjetivable, Husserl ha permitido reconocer un vínculo ontológico que une el cuerpo vivo del ego al cuerpo vivo del alter-ego y que une ambos al mundo. En conclusión, la alteridad corpórea del otro le desvela a la consciencia subjetiva su extrañeza consigo misma, o sea una dimensión más profunda que la precede y la constituye: la *transcendencia*

---

<sup>19</sup> Debido al carácter limitado de esta ponencia no es posible tratar uno de los problemas decisivos dejados en suspenso a causa de la muerte prematura del filósofo. Se debería, en efecto, explicar de modo preciso la co-pertenencia ontológica del hombre con el ser del mundo como naturaleza. Sobre este punto, véase E. Bimbenet, 2004.

*encarnada* en la *intercorporeidad del mundo*. Por esta razón, la subjetividad pensada a partir de la paradoja del otro se muestra finalmente hecha de una finitud y pasividad profundas, que debemos tratar de comprender del modo más radical posible: como fragmento de una *intercorporeidad* que es del mundo y que es el mundo.

## Referencias

- BIMBENET, E. (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- DUPOND, P. (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses.
- HUSSERL, E. (1939). Vom Ursprung der Geometrie. *Revue International de Philosophie*, 1(2). Bruxelles.
- HUSSERL, E. (1969). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- HUSSERL, E. (1971). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milán: Il Saggiatore.
- HUSSERL, E. (1991). Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo. *aut aut*, 245: 11-29.
- HUSSERL, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Turin: Einaudi.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995). *La nature*. Paris: Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1998). *Notes de Cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
- MERLEAU-PONTY, M. (2003 [1960]). *Signes*. Paris: Gallimard.
- NERI, G. D. (1991). Terra e cielo in un manoscritto husserliano del 1934. *aut aut*, 245: 19-44.
- RICHER, M. (2000). Le primordial husserlien et la conception merleau-pontienne du "dedans" et du "dehors", de la "chair du corps" et de la "chair du monde". In: M. Richer, *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Millon, pp 521-535.

### ABSTRACT

One of the most important phenomenological problems that influenced Merleau-Ponty's work is the idea of a comeback to the lifeworld like primordial ground as much of the individual philosophical reflection as of the intersubjective experience of knowledge. The aim of this paper is to highlight the character, in the same breath paradoxical and founding, of the otherness experience that, according to Merleau-Ponty, the phenomenological concept of intersubjectivity involves. Therefore, Merleau-Ponty radicalizes this husserlian concept with the notion of *intercorporeity*. In this manner, what the French philosopher wants to carry out is not as much an external criticism to the phenomenology, but rather the radical phenomenological purpose to take phenomenology to its extremes limits. Questioning the dualism of empirical and transcendental, of sensible passivity and reflexive activity, of material exteriority and inner spiritual reality, the concept of intercorporeity refers to a kind of being that prevents from the pretension of a definitive foundation on the base of one of the two sides of this metaphysical polarity. In contrast with this dualism, and according to the Merleau-Ponty's "new ontology", the concept of intercorporeity has an outstanding relevance because announces the ontological co-existence of the human being with the Nature's and Earth's being.