

**LA EXPERIENCIA CORPORAL DEL LENGUAJE EN  
MERLEAU-PONTY: APUNTES PARA UNA FENOMENOLOGÍA  
DE LA INTER-CULTURALIDAD**

Leonardo Verano Gamboa

Universidad del Norte

*lverano@uminorte.edu.co*

**RESUMEN**

Nuestro punto de partida es la concepción de Merleau-Ponty del lenguaje como “habla” (*parole*). Sostenemos que esta, como experiencia corporal del lenguaje —como lenguaje “en” nosotros—, permite comprender el fenómeno de la *inter-culturalidad* como un fenómeno esencialmente *intra-cultural*, en el sentido de una experiencia de la cultura “desde dentro”, es decir, desde la experiencia que cada quien hace del lenguaje. Este carácter endógeno e individual de pensar la cultura pone en evidencia, sin embargo, un “entre-lazamiento” (*entrelacs: Verflechtung*) recíproco originario entre lo propio (*das Eigene*) y lo extraño (*das Fremde*) que impide de entrada privilegiar ya sea una visión universalista o totalizante o bien individualista o regionalista de la cultura. En dos momentos doy cuenta de este planteamiento: 1. Mundo de la vida y diversidad cultural y 2. El habla como *lugar* de acceso a las culturas.

**PALABRAS CLAVE**

*Mundo de la vida, habla, inter-culturalidad, entre-corporalidad.*

**ABSTRACT**

Our starting point is the conception in Merleau Ponty of language as “speech” (*parole*). We support this concept as corporal experience of language -as language “in” us - allows to understand the phenomenon of *inter-culturality* as an essentially *intra-cultural* phenomenon, in the sense of an experience of culture “from within”, that is to say; from the experience that everyone does with the language. This endogenous and individual character of thinking about culture highlights, however, a reciprocal “entanglement” (*entrelacs: Verflechtung*) originated among one’s own (*das Eigene*) and the strange (*das Fremde*) that initially prevents to privilege, even a universal or totalizing or either an individualistic or regionalist vision of culture. Two moments I take on this approach: 1. World of life and cultural diversity. 2. Speech as an access place to the cultures.

**KEY WORDS**

*World of life, speech, inter-culturality, inter-corporeality.*

LA EXPERIENCIA CORPORAL DEL LENGUAJE EN  
MERLEAU-PONTY: APUNTES PARA UNA FENOMENOLOGÍA  
DE LA INTER-CULTURALIDAD

En la tradición de la fenomenología es Husserl quien primero se plantea el problema del acceso y comprensión tanto de la cultura propia como de una cultura extraña. En su libro *Krisis*<sup>1</sup> propone una nueva concepción de la razón y del sujeto que haga posible un *verdadero* acceso a la cultura, en el sentido de la importancia de evitar perspectivas totalizantes que, en su afán de integrar cada cosa a su sistema de explicación, terminan por eliminar *lo propio* de las culturas. La alternativa de Husserl, también presentada en torno al problema del otro en *Cartesianischen Meditationen*, consiste en hablar en nombre de una *experiencia* —la experiencia de lo extraño (*Fremderfahrung*)— en la que este —*das Fremde*— es vivido como “la accesibilidad en la propia inaccesibilidad”<sup>2</sup>. Solo una experiencia tal, caracterizada por esta formulación paradójica, no suprime ni integra lo extraño, en la medida en que lo descubre en *ella misma*, en que es accesible para ella. La experiencia de lo extraño, de lo *otro*, solo es posible en el trasfondo de la familiaridad de mi experiencia, justamente como aquello accesible, esto es, presente en mi experiencia, en la forma de su inaccesibilidad<sup>3</sup>. Se trata con ello de reconocer el sentido irreducible, inaccesible

---

<sup>1</sup> La “crisis” de las ciencias es ante todo una crisis del “ser europeo” (Husserl, 1976, p. 347) y, en este sentido, subraya Merleau-Ponty en atención a Husserl, una crisis de la “racionalidad en general” (1996, pp. 39 y 72).

<sup>2</sup> Husserl (1995) plantea en el parágrafo 50 de la “Quinta meditación cartesiana” la imposibilidad de tener un acceso pleno al otro, ya que afirmar esto supondría hacer del otro “un simple momento de mi propia esencia” (p.115).

<sup>3</sup> En el primer apartado de la segunda parte de su libro *Ética y política en perspectiva fenomenológica* Held desarrolla los planteamientos centrales de una fenomenología de la interculturalidad en la obra de Husserl. Lo extraño (*das Fremde*), afirma Held, no es lo desconocido, en el modo de lo absolutamente inaccesible, sino aquello que resulta incomprensible para nuestro mundo familiar y, por ello, como algo que hace parte de nuestro horizonte de comprensión (cfr. Held, 2012, pp. 72 y ss.).

de la cultura —su ser extraño—, que se resiste a ser subsumido por cualquier lógica totalizante.

No obstante su propósito de hacer un análisis fenomenológico de la experiencia de lo extraño, orientado al reconocimiento de la existencia de una esfera originaria de acceso a la cultura, Husserl permanece fiel al programa de una fenomenología de la constitución de la conciencia: tanto lo propio como lo extraño tienen como fundamento, en últimas, una razón general que garantiza la accesibilidad de lo inaccesible (Waldenfels, 1995, pp. 62 y ss.). En este contexto, mi interés es desarrollar la propuesta, partiendo especialmente de los planteamientos centrales de la filosofía de Merleau-Ponty, de una experiencia corporal del lenguaje que hace posible, como fenómeno *inter-cultural*, el acceso a nuestra propia cultura y a una cultura extraña, sin que dicho acceso traiga consigo la negación de lo propio o de lo extraño de cada cultura. Esta experiencia del lenguaje se caracteriza por tener su *propia lógica*, por darse en la forma de un *acontecimiento* cultural diverso que no posee como garantía un fundamento (*Grund*) último de explicación. La concepción de Merleau-Ponty del lenguaje como “habla”<sup>4</sup>, como experiencia viva —el habla como el lenguaje *en nosotros*—, permite comprender el fenómeno de la interculturalidad como un fenómeno esencialmente *intra-cultural*, en el sentido

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty prefiere utilizar directamente en el idioma alemán la palabra *Rede* (*parole*) con el fin de destacar que, como en Husserl y a su manera en Heidegger, se trata aquí de un lenguaje indirecto (*indirekte Rede*), y esto mínimo en dos sentidos: en primer lugar, el lenguaje como habla (*Rede*) se caracteriza porque siempre “dice más” de lo que quiere decir, en el sentido en que su poder de “decir” —de significar— no radica en el simple uso instrumental de significaciones acabadas, sino mucho más en un “horizonte” de lenguaje —de cosas dichas y cosas por decir— presente en el momento en que hablamos. Es la idea del habla como un “acontecimiento” (*Redeereignis*), cuyo sentido no se puede determinar de antemano, en el modo de significaciones disponibles. En segundo lugar —y en este caso más cercano Merleau-Ponty a Husserl que a Heidegger—, la idea del habla como lenguaje indirecto (*indirekte Rede*) refiere su carácter esencialmente intersubjetivo, en la medida en que hablar es *ya* hablar “desde” un otro, antes de que hablemos propiamente con él o de él. “Nuestra” palabra, observa Merleau-Ponty (1969), empieza siendo siempre palabra del otro.

de una experiencia de la cultura *desde dentro*, es decir, desde la experiencia que cada quien hace del lenguaje y, por ello, irreducible a formas de pensar totalizantes. Este carácter endógeno e individual de pensar la cultura pone en evidencia, sin embargo, un “entre-lazamiento” (*entrelacs: Verflechtung*) recíproco originario entre lo propio (*das Eigene*) y lo extraño (*das Fremde*) que impide de entrada privilegiar una visión individualista o regionalista de la cultura.

En dos momentos busco dar cuenta de este planteamiento: 1. Mundo de la vida y diversidad cultural y 2. El habla como *lugar* de acceso a las culturas.

### 1. MUNDO DE LA VIDA Y DIVERSIDAD CULTURAL

No es una coincidencia que Merleau-Ponty sostenga que, en el contexto de la pregunta por la experiencia originaria —intersubjetiva— del lenguaje como habla, se trata con esta de recuperar “la historia del mundo de la vida como el presente propio de una cultura” (2010, p.158; 1964a, p. 229). En dirección a la crítica hecha por Husserl y Heidegger al objetivismo de la ciencia y al pensamiento operativo<sup>5</sup> Merleau-Ponty aboga por una idea de la cultura que no se reduzca a la ofrecida por la perspectiva científica y racionalista del mundo. La exigencia de volver al mundo de la vida anunciada por Husserl (Merleau-Ponty, 1964)<sup>6</sup> es para él la alternativa de poder hablar, como dice a propósito de su propia

---

<sup>5</sup> El pensar como pensar “operativo”, objetivante, no solo es para Merleau-Ponty característico de la ciencia, sino de todo pensamiento que al no reconocer su carácter situado, enraizado en una cultura, dirige una mirada de “sobrevuelo” al mundo, esto es, una mirada que se coloca “fuera” de este, propia de un pensamiento absoluto, sin cuerpo.

<sup>6</sup> Para Merleau-Ponty el regreso al mundo de la vida planteado por Husserl, especialmente en sus últimas obras, es ante todo el reconocimiento expreso para la filosofía de una nueva racionalidad, en el sentido en que la filosofía no está en posesión de la verdad del lenguaje ni del mundo (cfr. Merleau-Ponty, 1960, pp. 138-139; 1964, p. 127).

filosofía, de un mundo con *varias entradas*, de un mundo plural, abierto, al que le debe corresponder una idea igualmente diversa de la cultura. En efecto, en la concepción de mundo de la vida como *mundo de la percepción* se encuentra para Merleau-Ponty la posibilidad de la elaboración de una filosofía que pueda reconocer la pluralidad de mundos, de culturas que lo habitan, sin que esto signifique reducir el mundo de la vida a su función de fundamento último de estas. Merleau-Ponty habla expresamente de la existencia de una *unidad* del mundo de la percepción como aquello *mismo* que define a este mundo como “mundo de la percepción” y que, por ello, en ningún caso corresponde a la idea de unidad como constructo del análisis reflexivo, en el sentido de una unidad pensada “desde arriba” —pensar del *kosmoteoros*, pensamiento de *sobrevuelo*—. Percibir —*Wahr-nehmen*— significa precisamente percibir un único mundo. Se trata, con esta afirmación, de una evidencia, de una verdad irrefutable, pero no en el sentido de la verdad *en sí* de un mundo acabado, sino justo de una verdad que, como dirá Merleau-Ponty (1945) en alusión a Husserl, se da en la forma de una creencia, de una “opinión originaria” (*Urdoxa*) (pp. 371-372). Esta, como creencia originaria del mundo, no es, como tampoco para Husserl, un puro saber precientífico, sino justo el saber, la certeza que define el sentido mismo de nuestra experiencia perceptiva como ser del mundo<sup>7</sup>. *Creemos* que el mundo es lo que vemos, lo que percibimos, y esta creencia irrefutable del mundo —de percibir esta mesa, de ver ese árbol a través de la ventana— puede estallar siempre en mil pedazos no precisamente porque nuestra percepción nos pueda engañar, sino porque podemos llegar a percibir siempre de otro modo. Hay, entonces, como en la experiencia del propio cuerpo, una paradoja en la percepción del mundo que nos da la certeza absoluta de este —el hecho inquebrantable de percibir esta mesa,

<sup>7</sup> Merleau-Ponty (1964b), observa en *Le visible et l'invisible* que su idea de la creencia originaria corresponde a la idea del ser en Heidegger (cfr. pp. 223-224).

ese árbol— en la forma, como posteriormente dirá Merleau-Ponty (1964), de una “oscuridad absoluta” (p. 27). Este saber del mundo de nuestra experiencia, en la medida en que se presenta en el modo de una oscuridad absoluta, de un mundo del que no poseemos ninguna verdad última, nos da, a su vez, *un* mundo que es vivido esencialmente como apertura, como mundo inacabado, abierto. Esto significa que la *unidad* del mundo como mundo de la percepción es ella *misma* una unidad abierta, cuyo sentido —del mundo— es originariamente diverso. Si esta *unidad* no hace de las diferencias su derivación, esto es, si no es una unidad acabada que preexista a nuestra experiencia del mundo, lo es porque es una *unidad* que admite ser concebida *ella misma* como diferencia: el mundo percibido es él *mismo* un mundo diverso, plural. Ahora bien, esto equivale a afirmar el sentido cultural diverso originario del mundo, ya que, como la experiencia que tenemos de nuestro cuerpo, el mundo de la percepción no es nunca *pura* naturaleza, sino un mundo vivido ya como mundo cultural.

En la forma como Merleau-Ponty interpreta el *entre-lazamiento* existente entre el mundo de la percepción —mundo natural— y el mundo cultural se encuentra la idea de una comunicación originaria entre diferentes culturas, dada como un fenómeno *intra-cultural*. La cultura, al igual que el cuerpo y el lenguaje, no es una realidad objetiva ni un sistema de significaciones acabadas, sino un orden originario de “advenimiento” de un nuevo sentido. De hecho, para Merleau-Ponty, el advenimiento no niega el acontecimiento y, en este sentido, la percepción de una cultura —la propia o una cultura extraña— plantea la misma paradoja que la percepción del cuerpo y del lenguaje: la cultura como fenómeno de entrelazamiento recíproco, tanto de significaciones instituidas como de significaciones en estado de nacimiento, de experiencias de hechos pasados acabados como de experiencias actuales, que hacen parte de nuestro presente inmediato. Dicho con otras palabras, una cultura que a su vez es cultura instituida (*instituierte Kultur*) y cultura instituyente, actuante (*fungierende Kultur*). Se trata de la paradoja de una cultura que no es solo *pura* cultura,

esto es, sistema acabado, establecido de significaciones, sino, ante todo, como puede decirse a propósito de la concepción del lenguaje como habla, cultura viva (*lebendige Kultur*), que se hace, se produce (*herstellende Kultur*) en cada momento. Hay, entonces, una dimensión sensible, viva de la cultura, que impide que ella sea simplemente lo contrario a la naturaleza.

El mundo *natural*, el cual corresponde a la concepción del mundo de la vida como mundo percibido, se muestra él mismo como mundo cultural (*Kulturwelt*). En sentido estricto, no se trata aquí de dos mundos opuestos, sino de “dos mundos” que son, como los lados de una medalla, el reverso y el anverso de un único mundo: el mundo como mundo de nuestra experiencia sensible. De este modo nos encontramos con la idea de una naturaleza en *medio* de la cultura, que no es pura naturaleza —naturaleza objetiva— sino, por el contrario, aquello mismo que hace que una cultura sea vivida como cultura abierta, como una cultura que se recrea y transforma constantemente. Esto significa, asimismo, la afirmación de la existencia de un ser natural, de un ser salvaje (*être sauvage*) de la cultura que no tiene que ver con la defensa de una suerte de primitivismo, sino con la idea de una experiencia viva, actual de la cultura. La mencionada *restitución* del sentido de la cultura no significa, por ello, hablar en nombre de una cultura arcaica, de la existencia de un pasado perdido, cuyo secreto nos permitiría comprender *verdaderamente* manifestaciones culturales actuales o futuras<sup>8</sup>. Tal *restitución* significa que, por el contrario, en el momento en que percibimos, en el momento en que hablamos, se trata precisamente de la *presencia misma* de nuestra propia cultura o de una cultura extraña.

La consideración del mundo de la percepción como mundo *en nosotros* —mundo cultural— corresponde, de acuerdo con

---

<sup>8</sup> Una concepción mítica de la naturaleza, idea criticada por Merleau-Ponty, consiste precisamente en la nostalgia de un pasado remoto que debe ser recuperado, porque él es la garantía de la comprensión del sentido y dinámica de la cultura a la que está referido.

lo anterior, a la idea de un mundo plural, diverso. Esto bajo los siguientes aspectos:

1. El mundo de la percepción como logos originario: lo que está en juego en el retorno al mundo de la vida como mundo de la percepción (*Wahrnehmungswelt*) es la postulación de una nueva racionalidad (Niederberger, 2007)<sup>9</sup>. En diferentes pasajes de su obra Merleau-Ponty (1960) observa que el mundo de la percepción, de la “actitud natural”, al igual que en la última obra de Husserl, deja de ser propiamente un tema “preliminar” para lo que será verdaderamente el tema de una filosofía trascendental —la constitución universal<sup>10</sup>—. La existencia del mundo de la percepción como mundo pre-reflexivo, pre-lógico significa mucho más la afirmación de la existencia de un orden originario del sentido, en la forma de una *lógica sensible* que se caracteriza por tener su *propio* sentido. La afirmación del estatuto autónomo del sentido de esta lógica impide que esta sea concebida como simple pre-fase o preparación del pensamiento reflexivo. De hecho, se trata con la región sensible del mundo percibido, como afirma Merleau-Ponty (1960, p. 201) en referencia a Husserl, de una propia forma de reflexión (*Art der Reflexion*). Esta es dada justo, hemos subrayado, como la *verdad misma* de la percepción. En la medida en que esta *forma de reflexión* no nos da una verdad “a medias”, sino una verdad que nos presenta a las cosas, a los otros, al mundo *mismo*, no es una reflexión que pueda o esté llamada a ser superada por el pensamiento racionalista filosófico o científico. Tampoco se trataría de la paradoja de un *logos sensible* como aquel saber, aquella opinión originaria instalada al comienzo y al final de toda reflexión, de toda producción de conocimiento y de cultura. Lo que está en juego aquí es justamente comprender el

---

<sup>9</sup> Ver especialmente el capítulo IV, pp. 227-297.

<sup>10</sup> Ver especialmente p. 128.



carácter paradójico de este *logos sensible* —logos endiathetos (λόγος ἐνδιάθετος)— que se vive siempre como un fenómeno de *entre-lazamiento recíproco* con el logos de la cultura, de la palabra —logos prophorikos (λόγος προφορικός)—.

2. *Entre-lazamiento del mundo natural y del mundo cultural*: el mundo de la percepción es concebido como un “entremundo” (*Zwischenwelt*), justo en el sentido de un campo, de una región del *entre* (*Zwischenbereich*) de la naturaleza y de la cultura. Este mundo, en la medida en que se presenta como un entrelazamiento (*Verflechtung*) de naturaleza y cultura, no puede ser entendido como pura naturaleza ni como pura cultura, tampoco como una mezcla de los dos, sino como un único mundo que se caracteriza, paradójicamente, por darse *simultáneamente* como mundo natural y cultural. Esto significa que percibimos las cosas, los demás, como seres culturales, esto es, seres que poseen ya una significación definida, *disponible*, que nos son familiares y que, *al mismo tiempo*, percibimos como seres extraños, desconocidos, en el sentido de “objetos” naturales inacabados. Un árbol, un bosque, pero también una calle, una ciudad, una persona, pueden aparecer después de varios años a nuestra percepción como objetos extraños, siendo aun a su vez tan familiares; y esto no solo porque ellos o nosotros hayamos cambiado, sino precisamente porque lo que ha cambiado, finalmente, es el mundo de nuestra percepción: el espacio vivido —el *entre*— como *tejido* de relaciones, como el *sistema* conformado por los distintos modos en que percibimos, en que lo habitamos. El *espacio* de nuestra percepción, donde ella tiene lugar, es justo el lugar de cruce (*Zwischenbereich*), de encuentro entre el mundo y nosotros. Aquella calle o ciudad, como los lugares de nuestra infancia, son la calle y la ciudad de nuestra infancia por el mundo originario que oculta —el mundo de nuestra infancia al que nunca podremos acceder cabalmente— y, sin embargo, solo accesible a través de nuestros recuerdos. Si

el mundo natural se *trasmite* en el mundo cultural<sup>11</sup>, no lo hace, entonces, en calidad de simple fondo o pura materialidad, sino como aquello mismo que define el sentido del mundo cultural, aquello que hace que este sea tal. Se trata, para usar una expresión de la última obra de Merleau-Ponty, de la *visibilidad de lo invisible* del mundo como mundo percibido. En este sentido, el mundo natural es concebido como el *horizonte* de todo mundo cultural y, en forma más amplia, como el horizonte de todos los horizontes; entendiendo por horizonte, dirá Merleau-Ponty en alusión a Heidegger, un *ser de generalidad* que expresa el *modo de ser* mismo originario en que el mundo cultural es dado en cada objeto, en cada producto, institución o persona que lo habita. Que exista, entonces, un “sentido natural”, “salvaje” en la cultura, significa la *posibilidad misma* que hay en esta de ser transformada, incluso en un sentido completamente radical de *hacer estallar* su sentido, como afirma el propio Merleau-Ponty. Tal sentido originario, salvaje de la cultura, no debe ser entendido, sin embargo, como cierta potencialidad, esto es, como algo que puede llegar a pasar, sino como lo que define el presente mismo de cada cultura.

3. El mundo único es un mundo común, un *entre-mundo*: que la experiencia de un único mundo, de un mundo compartido con el otro, sea dada como un *entre-mundo* (*entremonde*) impide pensar de entrada la existencia de un único mundo como el *lugar común* instalado fuera de nuestra experiencia individual o de la del otro, en el modo de un lugar “más allá” de la esfera de *lo propio* (*das Eigene*) o de *lo extraño* (*das Fremde*). La experiencia del mundo como un mundo único, en el sentido justamente de una experiencia corporal *de intercambio simultáneo* con el otro, permite afirmar que, así como en Husserl, la experiencia de lo propio y de lo extraño se encuentra en una relación de

---

<sup>11</sup> Ver particularmente el prólogo de Merleau-Ponty a la *Phénoménologie de la perception*.

implicación, de entre-lazamiento recíproco. De esta forma, el mundo de la vida como mundo común de la percepción no es pensado como un *lugar a priori*, en el sentido de un fundamento que sirva como lugar de acceso tanto de nuestro mundo privado como del mundo ajeno o extraño. El mundo percibido es siempre ya el mundo de la experiencia simultánea de lo propio y lo extraño, donde, vale reiterar, percibirnos *a nosotros mismos* significa también percibirnos a través de los demás, a través de las cosas. El mundo de la vida es, por ello, un mundo único, pero no en el sentido de un primer piso, de un gran espacio originario en el que se asienten o coexistan los demás mundos, las demás culturas. Dicho de otra forma, los “mundos particulares” de los que habla Merleau-Ponty no son “pequeños mundos” dentro de un gran mundo, sino la forma misma que tiene el mundo de ser mundo, esto es, un mundo diverso. Así se entiende que el postulado de un mundo común no signifique concebir a este desde la idea de una identidad universal, absoluta, capaz de contener la diversidad de mundos que lo habitan. El mundo percibido está hecho él mismo de diferentes mundos, es, si se quiere, el “piso originario”, pero en el sentido de un suelo hecho precisamente con las mismas fisuras y relieves de los mundos que lo habitan. Detrás o más allá de estas fisuras y relieves no existe un espacio plano, liso, propio de un mundo ideal en el que los demás mundos, con sus rupturas y discontinuidades, encuentren su lugar. Aquí la experiencia de lo propio y lo extraño no puede estar supuesta —sobreentendida— por un mundo ideal que se instala como su fundamento último.

4. La *entre-corporalidad* como fenómeno cultural originario: la comunicación con el otro, concebida como un fenómeno de *entre-corporalidad*, no es una comunicación de puros datos sensibles, ya que a través de ella tenemos acceso a la cultura del otro. En la percepción que tenemos del otro, esto es, en la mirada o la palabra que le dirigimos, o que él nos dirige,

percibimos no solo puros “rasgos” de su fisionomía, de su comportamiento, de su forma de hablar, sino que tales “rasgos” muestran su pertenencia a una cultura. Es precisamente porque percibimos a un otro —corporal— concreto, con esta o aquella fisionomía, hablante de este o aquel idioma, que su percepción se da de entrada como un fenómeno cultural. Merleau-Ponty (1945) escribe al respecto en la *Phénoménologie de la perception* que el primer “objeto” cultural es el cuerpo del otro (p. 401). La palabra “objeto” no hace referencia aquí, por supuesto, a una percepción objetiva del cuerpo —como la llevada a cabo en la experiencia científica—, sino precisamente a la idea de un cuerpo como “poseedor” de un espacio, de una cultura a través de experiencias de “sedimentación” del sentido, esto es, de experiencias que se han hecho hábito, que se han convertido en modos de ser, de actuar. El cuerpo, en efecto, *lleva* en su comportamiento, en sus acciones y experiencias de expresión, la cultura que nos hemos apropiado<sup>12</sup>. El cuerpo, entonces, comprendido ante todo como un “cuerpo cultural”, y no precisamente como el cuerpo natural, físico, objeto de estudio de la ciencia. Hay, entonces, una comunicación *inter*-corporal con el mundo que, al darse ya como una comunicación cultural originaria, permite hablar de ella en términos de una comunicación *intra*-cultural, en la medida en que tal comunicación tiene lugar en *nuestra propia* experiencia de la cultura, es decir, en el mundo —nuestro “mundo privado”— como el mundo que nos hemos apropiado. Esto significa: nosotros tenemos “acceso” a una cultura no como si esta estuviese *en frente* de nosotros, a modo de un fenómeno externo, sino que tal “acceso” se da

---

<sup>12</sup> En el numeral B del IV capítulo —“Comunicación y verdad”— de su libro *La filosofía del Quiasmo* (2013) subraya Mario Teodoro Ramírez el vínculo estrecho, de entrelazamiento, entre cuerpo y cultura. La vida social, la vida cultural, la vida pública, es precisamente una “extensión”, una multiplicación, de la vida corporal individual, privada. Pero esto es posible porque esta, la vida individual, es, esencialmente, vida corporal intersubjetiva (cfr. especialmente pp. 179-184).

*en* nosotros, ya que únicamente *desde* nuestro mundo cultural podemos acceder a otros mundos, a otras culturas.

## 2. EL HABLA COMO EXPERIENCIA DE ACCESO A LA CULTURA

La experiencia del lenguaje como “habla” (*parole; Rede*), como “lenguaje hablante” (*parole parlant*), tiene la característica particular de mostrar, como hemos planteado al inicio, nuestro *acceso originario* a la cultura. Si la palabra del otro nos da al otro como verdaderamente otro, lo es porque, como hemos visto, nos muestra la encarnación de su mundo en su palabra, esto es, su mundo como mundo cultural. Dicho de otra manera, la palabra —*habla*— del otro, como la nuestra para nosotros, nos muestra la *apropiación* que él ha hecho de su cultura, esto es, una cultura que ha llegado a ser comportamiento, cuerpo en nosotros. En últimas, se trata de la concepción de una cultura que somos *nosotros mismos*, que llevamos en nuestra manera de percibir, de ver, de hablar. De otra parte, la experiencia del lenguaje como habla no se reduce a un estilo particular de usar el lenguaje, sino que ella nos pone en contacto con la experiencia originaria de la cultura, con esa región —“salvaje”— aún no cifrada en conceptos, que es también y ante todo el “orden” originario de la cultura como “orden de advenimiento” de un nuevo sentido. Este “orden” de la cultura que, por decirlo así, “acontece” en el habla tiene la particularidad de mostrarnos un “orden contingente”, propio de una cultura abierta, en proceso continuo de transformación, en el que el azar, la contradicción, el error, así como la verdad y la necesidad, no son simplemente momentos del cumplimiento de una verdad universal, sino aquello mismo que define la cultura: el ser una cultura con fisuras, relieves, lagunas, en la que el error y la contingencia no son lo contrario de la verdad y la necesidad.

Aquí se podría hablar de la cultura, para utilizar un término de Merleau-Ponty, como “paisaje”, en el sentido de que su espacio se encuentra *integrado* a nuestra experiencia, en la forma de una espacialidad vivida, cuyo “orden” es un orden contingente

y no simplemente un constructo mental u “orden del concepto”. Este “orden” contingente de la cultura no es otro que el *logos* del mundo sensible que, paradójicamente, se encuentra en el corazón de la cultura. El lenguaje como institución cultural nos muestra él mismo el carácter contingente de esta. Ahora bien, esto es posible si se concibe, a su vez, el habla misma, a diferencia de la lengua, como un sistema *abierto* de signos, en el modo en que su sentido, como acto de habla particular, no está explicado por un sistema fijo de reglas, sino que se trata con él precisamente de una “formación espontánea de sentido” (*Spontansinnbildung*) que tiene lugar en el momento mismo de la expresión, como un “acontecimiento de habla” dado entre lo dicho por el otro y por nosotros. Ahora bien, en el terreno del análisis cultural esta concepción del lenguaje —como *parole (Rede)*— plantea la existencia de una experiencia *intra-cultural*, en la que aquello que comprendemos de otra cultura —o de nuestra propia cultura— es vivido como un acontecimiento de un sentido nuevo, imposible de ser subsumido por nuestra lógica o la del otro. No se trata, por ello, de proponer la existencia de un habla universal, cuyo sistema formal universal de reglas se pueda aplicar para cada lengua en particular, y así garantizar el establecimiento de una comunicación entre estas<sup>13</sup>. La “universalidad” del lenguaje como *habla*, presente en la idea de una comunicación *intra-cultural*, es de otra clase. Se trata de una universalidad “lateral”, en el modo en que solo se tiene acceso a otra lengua en la “coexistencia” con ella. Esto significa que por el hecho de ser ya poseedores de una lengua puede instaurarse una “universalidad” entre la cultura del otro y la nuestra, es decir, una

---

<sup>13</sup> Merleau-Ponty (1969), afirma expresamente en los capítulos “Le fantôme d’un langage pure” y “L’algorithme et le mystère du langage” de su obra *La prose du monde* que se trata con el lenguaje formal de la ambición por hacer derivar de un único sistema de reglas todos los demás sistemas de expresión. En este sentido, es solo desconociendo la historia de las lenguas como es posible construir una lengua —el algoritmo— que esté en condición de explicitar todo acontecimiento de un sentido nuevo y, de este modo, toda creación cultural.

“comprensión” entre ellas. “Coexistencia” significa aquí no simple comparación, en el modo en que podamos comprender un idioma extranjero si encontramos en nuestra lengua las equivalencias de su gramática, semántica, sintaxis, etc. Coexistencia de dos o más lenguas significa, por el contrario, “salir” de nosotros mismos, en el modo en que únicamente aprendiendo y desaprendiendo de nuestra propia lengua podemos comprender otra (Merleau-Ponty, 1960, p. 109). El entendimiento supuesto en la coexistencia, como la “universalidad lateral” en la que es posible la comunicación, debe ser comprendido, por ello, como un fenómeno de “circularidad”, de “inversión” —reversibilidad—, en el que el aprendizaje individual de una lengua extranjera —como de la propia lengua— significa, a su vez, llevar, por parte nuestra, dicha lengua a su universalidad, al entendimiento con los demás. De hecho, en el aprendizaje de una lengua extranjera, como sucede con la lengua materna, la relación se invierte. La lengua extranjera, que nos impone todo un sistema de reglas fijas por aprender, será una lengua en nosotros —una lengua viva—, es decir, adquirirá los rasgos de nuestra individualidad, el tono de nuestra voz, nuestra manera de pensar, de hablar y, sin embargo, será la lengua con la que nos comunicamos con el otro y no una lengua reducida a nuestra esfera de vida privada. La lengua extranjera llegará a ser “universal” porque es justo aprendida por los otros y por nosotros. Lo decisivo es entender aquí que se trata, con la lengua extranjera, de una *variante* suya —de la lengua extranjera “en” nosotros—, que no es, sin embargo, una expresión secundaria, sino primaria, en el sentido en que es nuestra “propia expresión”. Una expresión que, con otras palabras, no está predeterminada por un sistema fijo de reglas y que, no obstante, tiene el poder de llegar a ser universal. Expresarse en otra lengua significa, como en nuestra propia lengua, agregar “algo nuevo” a lo ya dicho. Lo nuevo no es pura creación ni pura repetición. El acto de hablar una lengua extranjera significa él mismo, como sucede con la lengua materna, una transformación del orden y los modos de las expresiones y significaciones acostumbradas que, si bien no es comparable a la

llevada a cabo por el filósofo, el artista, el escritor o el poeta, no lo es menos por el hecho de que el sujeto hablante nunca posee de antemano el sentido de lo que va a decir, porque, de este modo, su expresión es también una “producción” de sentido.

En la experiencia del lenguaje como “habla” (*Rede*)—presente, como hemos visto, en la forma de un universal lateral— se muestra, entonces, el modo en que se da nuestro acceso originario a la cultura y, de esta forma, el tipo de vínculo existente entre esta y el lenguaje. El poder del habla de apropiarnos (*ein-verleiben*) nuestra lengua o una lengua extranjera consiste en un poder de “expresión creadora”, esto es, de *producción* de sentido. “Expresarse” tiene que ver con una experiencia de “cierto vacío” (Merleau-Ponty, 1960, p.113), de cierto “silencio” del habla (*Redessinn*), característico de un nuevo sentido que exige ser dicho, ser expresado por “primera vez” por nosotros. En esta “experiencia” de expresión se muestra la encarnación (*Einverleibung*) en nuestra cultura o en una cultura extraña. Aquello que queremos decir, que es vivido como un “vacío” de sentido, como un “deseo mudo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 113), es lo que define nuestra experiencia del lenguaje como habla: el acto de habla mismo como “ese momento” en el que hablamos sin contar de antemano con un significado que debe ser dicho por nosotros. No se trata, por ello, del acto consciente de un sujeto que busca las palabras adecuadas para expresar un sentido que ya posee. El silencio del habla, como una “intención vacía” de sentido, significa una “intención” que no es propiamente “mi” intención, sino que es vivida tanto en mí como en el otro. En este contexto, tener “acceso” a una cultura es tenerlo “a través” del habla del otro, en el sentido de podernos comunicar con él, no a través de significaciones ya establecidas, sino desde un sentido que se instala “entre” lo que decimos nosotros y lo que dice él. Se trata, entonces, de entender el habla justo como un “habla viva” (*lebendige Rede*), en la que la “significación”, concebida como aquello que entendemos del otro, de otra cultura, es la “diferencia” que surge “entre” lo que dice el otro y nosotros, entre la otra cultura y la nuestra. Un fenómeno de comunicación, de comprensión con



el otro, con otra cultura, que acontece en el modo de un “proceso de diferenciación” y no de pura identificación o acuerdo con el otro. “Aquello que” comprendemos del otro, de otra cultura, es la diferencia, la “distancia” que surge con respecto de nosotros mismos, de nuestra cultura, y no precisamente una idea de la diferencia sustentada en un sistema formal de lenguaje, equivalente a lo que Merleau-Ponty denomina “universalidad vertical”. Esto quiere decir: lo que comprendemos del otro surge del intercambio concreto, vivo de su palabra y de la nuestra, de la cultura propia y la extraña como culturas vivas, encarnadas, justamente porque se trata de la experiencia del lenguaje como habla, como experiencia corporal intersubjetiva.

Lo que está en juego aquí es el planteamiento de una alternativa frente al clásico dilema de oponer un sentido singular, “individual” de la cultura y un sentido general, “universal”, hasta el punto de sacrificar el uno por el otro. Se trata, por el contrario, de afirmar el vínculo existente entre lo individual y lo universal, entendido como un vínculo de “entre-lazamiento” “individuo-sociedad”, “individuo-cultura” que no representa ni el sacrificio de lo individual —el individuo concreto— ni de lo universal —la existencia de grupos o sociedades—. En su artículo “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” escribe Merleau-Ponty sobre este nuevo camino que para él ya han intentado abrir la antropología social y la etnología:

El mecanismo de nuestro ser social puede ser hecho y rehecho por nuestro viaje, igual que podemos aprender a hablar otras lenguas. Esa es una segunda vía hacia lo universal: no ya lo universal “en saledizo” de un método estrictamente objetivo, sino de un universal lateral cuya adquisición hacemos por la experiencia etnológica, incesante puesta a prueba de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo. (Merleau-Ponty, 1964a, p.145)

El acceso a lo “universal”, presente en el acceso al mundo de otra cultura, debe ser entendido, en oposición a todo pensar

abstracto o de sobrevuelo —universal vertical—, en la forma de un acceso “universal lateral”, lo cual significa plantear que la comprensión de otra(s) cultura(s) tiene lugar en la “coexistencia” entre ellas —la cultura extraña y la propia—, en la que aquella pueda ser percibida como una cultura “junto a nosotros” —a nuestra cultura—, y no precisamente como una cultura que se encuentra “frente a” la nuestra, esto es, “fuera” de nosotros, convertida en “objeto” de nuestra atención. La existencia de una cultura extraña “al lado de nosotros”, como en la experiencia del otro este se encuentra “al lado de nosotros”, indica que “aquello” que podemos comprender de otra cultura no es simplemente la idea o representación que nos hacemos de ella, sino aquello que acontece “entre” (*Zwischen*) ella y nosotros. El lugar del “entre”, entonces, como el terreno en el que podemos comprender tanto una cultura extraña como nuestra propia cultura, sin que se sacrifique nuestra propia lógica o la del otro. El “entre” concebido, por ello, como “lugar de cruce” de la cultura extraña y de nuestra cultura, en una experiencia que se hace “desde dentro”, esto es, no desde la representación que tenemos de la otra cultura —o de nuestra propia cultura—, ni tampoco desde la representación que tiene el otro de nuestra cultura —o de su propia cultura—, sino desde el lugar en el que, por decirlo metafóricamente, las miradas de las dos culturas se cruzan. En este sentido, no tenemos que ver aquí con la idea de un lugar de cruce pensado como lugar neutral estratégico, sino con un lugar “entre” culturas formado en nuestra propia situación, en nuestra propia experiencia.

En este contexto vale la pena referir, finalmente, lo que Merleau-Ponty plantea en la introducción a la obra colectiva *Les Philosophes célèbres* en torno a la relación entre la filosofía occidental y la filosofía oriental. El problema aquí, en nuestra opinión, es exactamente el mismo: ¿cómo entender la filosofía, la cultura oriental, sin sacrificarla a la cultura, a la filosofía occidental o viceversa? Es en el lugar de cruce de nuestro pasado individual y colectivo, observa Merleau-Ponty (1964), allí donde nuestro saber “todavía” (p. 167) no es religión ni filosofía, donde puede

darse la comunicación entre las culturas, si no se quiere integrar el pensamiento oriental a Occidente “como una lejana aproximación del concepto” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 168) o como irracionalismo<sup>14</sup>. Que la filosofía occidental, como también la oriental, intente comprender la filosofía y la cultura orientales es un hecho que confirma, antes que negar, la comunicación originaria —lateral— existente entre ellas. En la historia individual y colectiva de Occidente se ha iniciado ya un diálogo con Oriente que nos ha permitido comprendernos a nosotros mismos como occidentales. Que la filosofía occidental, en este sentido, haya encontrado algo así como “lo occidental” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 169) en Oriente y viceversa, no se debe necesariamente a un ejercicio de imposición de su lógica —tomar como *modelo* sus propias formas de racionalidad para la comprensión de Oriente y de otras culturas, integrando, o incluso disolviendo, la diferencia de estas en su identidad—, sino al hecho de haber reconocido —incluso sin saberlo— que Occidente únicamente se ha formado en contacto con otras culturas. Dicho de otra forma, el reconocimiento de su propia identidad como filosofía occidental, esto es, la conciencia que ha alcanzado de sí misma como filosofía occidental, no es dada en la forma de un “universal vertical”, esto es, de una identidad pura, absoluta, alcanzada en la reflexión solitaria de los filósofos o de los historiadores de la filosofía, sino en la forma de un “universal lateral”: de una identidad que surge ella misma como la “distancia” que establece la filosofía occidental de sí misma “en” el contacto con la filosofía oriental. Se trata de una distancia entendida como un proceso de “diferenciación” que, como en el caso de la noción de signo lingüístico, define el contexto de relaciones de oposición y confrontación de una experiencia histórica concreta. Es en “presencia”, escribe Merleau-Ponty (1964a), “de

---

<sup>14</sup> Merleau-Ponty hace aquí una alusión explícita a Hegel, afirmando que él es quien ha hablado tal vez por primera vez de una superación de la cultura oriental por la occidental y el fracaso de aquella en su aproximación al pensamiento conceptual (cfr. Merleau-Ponty, 1960, pp. 170 y ss.; 1964a, pp. 166 y ss.).

esas variantes de humanidad de las que tan lejos estamos” (p. 170) como podemos comprender los problemas teóricos y prácticos con los que son confrontadas las instituciones de Occidente y no “trasladando” el saber de la filosofía oriental como un saber precientífico o una mitología que conserve la clave para la solución de nuestros problemas (Merleau-Ponty, 1964a). Es, con otras palabras, en nuestra propia experiencia como podemos entrar en contacto con el contexto histórico de otras culturas, en el terreno aún inexplorado por nosotros mismos, lejano a nuestra lógica, pero que se “abre” justo en “presencia” —en el cruce— de otras culturas, como una “variante” que puede ser iluminada por estas, “que nos daría la clave sobre nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 170).

Retomo a continuación, teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, los aspectos más relevantes de esta perspectiva fenomenológica de la *inter*-culturalidad:

1. La concepción ontológica del cuerpo que subyace a esta propuesta permite entender el mundo de la vida como mundo corporal (*leibliche Welt*). El mundo, como mundo cultural, es un mundo corporal, esto es, un mundo vivo, encarnado. La dinámica y transformación de las culturas es posible porque cada quien desde su ser corporal incorpora su cultura y está, solo por ello, en condición de transformarla. Toda tentativa de transformar maneras de ser, de actuar, fracasa si no se hace “desde dentro”, es decir, reconociendo el poder de la cultura vivida, actuante, que no es simple testimonio de la cultura establecida, dominante. La cultura actuante transforma su “otra cara” —la cultura establecida—, y no es, por ello, una simple variación de esta. La transformación que lleva a cabo la cultura actuante puede incluso, como transformación radical, invertir el orden de la cultura establecida.
2. El poder creador del habla muestra el sentido corporal de esta y la posibilidad misma de una comunicación originaria entre las culturas. El habla, en la medida en que se lleva a cabo como

un “acontecimiento de sentido” (*Sinnereignis*), impide que lo expresado por el otro permanezca sobreentendido en las significaciones establecidas. La experiencia de apropiación de una lengua, esto es, del “habla” como la lengua “en” nosotros, consiste justo en poder llegar a expresar ese silencio, ese “vacío de sentido” que acompaña nuestra experiencia y que no ha sido puesto en palabras o conceptos. La comunicación “originaria” con el otro, con su cultura, tiene lugar, entonces, en esa región inaccesible al concepto —Merleau-Ponty dirá “salvaje”— que exige, tanto del otro como de nosotros, una expresión —creadora— capaz de nombrar su silencio, su sentido. Así, la comunicación entre culturas no es una comunicación, un diálogo, entre lo ya conocido —el orden de las significaciones disponibles de una cultura—, sino “entre” lo que está aún por conocer, aquello que es incluso “desconocido” para el otro.

3. Es en la región salvaje (*region sauvage*) de nuestra experiencia donde nacen las culturas y donde es posible una comunicación originaria entre ellas. Se trata de un fenómeno “entre-corporal” (*Zwischenleiblichkeit*), dado en la forma de un “entre-lazamiento” (*Verflechtung*) de las culturas. Este “entre-lazamiento” se caracteriza por darse como “lo uno en lo otro” (*Ineinanader*) de las culturas, esto es, como lo propio en lo extraño y viceversa, lo que autoriza hablar propiamente de una comunicación originaria entre las culturas. Tal comunicación tiene como rasgo esencial ser un fenómeno *intra*-cultural, en el sentido de que ella tiene lugar en el entre-campo (*Zwischenbereich*) de nuestra cultura, como una cultura “en” nosotros. No se trata, por ello, de fijar nuestra propia cultura como centro de la comunicación intercultural, como si tuviera un lugar privilegiado, sino de comprender que aquello que sea nuestra cultura surge en ese “encuentro silencioso” con otras culturas que es nuestra experiencia del lenguaje como habla. Cabe destacar aquí, entonces, la idea de una identidad cultural como la “propia diferencia” nacida, formada, en la comunicación con los demás, con otras

culturas. La pregunta por la posibilidad del acceso a las culturas indaga, entonces, por la existencia misma de esta experiencia originaria *inter-cultural*, que hace posible, a su vez, la pregunta por la comunicación entre las diversas culturas.

## Referencias

- Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica* (Trad. Guillermo Hoyos). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Bd VI, hrsg. von W. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1965). *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallinard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Signos* (trad. C. Martínez y C. Oliver). Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours. 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- Niederberger, A. (2007). *Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns in Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty*. München: Karl Alber.
- Ramírez, M. T. (2013). *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Waldenfels, B. (1995). *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



GABRIEL ACUÑA (2014)  
Pensar el cuerpo