



## ¿Son eurocéntricos los conceptos de otro y de cultura en Merleau-Ponty?

Are eurocentric the concepts of other and culture in Merleau-Ponty's philosophy?

DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n82.12b22

David Francisco Nani<sup>1</sup>

Katholieke Universiteit Leuven (BÉLGICA)

CE: [davidfrancisconani@gmail.com](mailto:davidfrancisconani@gmail.com) / ID ORCID: 0000-0001-7616-2215

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Recibido: 31/03/2022

Revisado: 18/04/2022

Aprobado: 02/05/2022

### RESUMEN

Este artículo concierne acerca de la fenomenología de Merleau-Ponty y el pensamiento decolonial. Específicamente propone preguntas relativas a si los conceptos de cultura y otredad, según los plantea el filósofo francés, son eurocéntricos. El escrito comprueba cómo la fenomenología define la subjetividad, la cultura y la otredad de forma holística. Los sujetos crean una interdependencia constitutiva horizontal con el mundo y las otras personas. Por tanto, Merleau-Ponty no retomó una corriente como el eurocentrismo, que es ampliamente conocida por su visión altamente jerárquica y su negación de la cultura de los otros.

**Palabras clave:** Eurocentrismo. Merleau-Ponty. Fenomenología. Pensamiento decolonial. Cultura. Alteridad.

### ABSTRACT

---

<sup>1</sup> El autor es Máster en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos por la Katholieke Universiteit Leuven de Bélgica. Es filósofo y psicólogo de formación (Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica). Trabaja como profesor de educación privada y labora como escritor y periodista de opinión a tiempo parcial. Sus áreas de interés son la filosofía de la ciencia, la filosofía social y política (especialmente los derechos humanos), y la fenomenología merleau-pontiana. E-mail: davidfrancisconani@gmail.com



This paper concerns about Merleau-Ponty's phenomenology, and decolonial thinking. Specifically, it states questions related to eurocentrism being expressed in the French philosopher's concepts of culture, and alterity. This article proves how phenomenology holistically defines subjectivity, culture, and alterity. Subjects create constitutive horizontal interdependence with their world and other people. Therefore, Merleau-Ponty did not hold eurocentrism, since the latter is widely known for its highly hierarchic vision, and other's culture denial.

**Keywords:** Eurocentrism. Merleau-Ponty. Phenomenology. Decolonial thinking. Culture. Alterity.

## Introducción

El pensamiento decolonial ha conceptualizado a la modernidad como un discurso para la dominación de los pueblos no europeos, por ejemplo los latinoamericanos (Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007). Se establece que la modernidad ha creado no sujetos, así como un patrón global de poder que excluye a toda racionalidad no europea. En estos aspectos, ha sido objeto de intensa crítica el discurso filosófico. Los autores decoloniales y de la filosofía latinoamericana de la liberación postulan que no pocos edificios conceptuales y científicos son eurocéntricos. No es interés del presente artículo analizar dicha teoría, sino enfocarse en un autor si se quiere más alternativo.

Aquí se problematiza el pensamiento fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty. Entre otros aspectos, el tema obedece a una inquietud surgida de la obra de Josep Bech (2005), según este filósofo el autor citado guarda distancia con respecto de algunos elementos de la modernidad. Glen Mazis (2016) coincide en este diagnóstico y argumenta que esta fenomenología ofrece perspectivas distintas a las modernas con respecto a tópicos como la percepción, el sentido de profundidad, o el lenguaje. Según Goktug Morçöl (2005), dicho autor, al igual que otros fenomenólogos, critica la ciencia objetivista de raigambre newtoniana, positivista y cartesiana. Para Dan Nixon (2020) el autor bajo escrutinio contrasta con la tendencia de la Ilustración a buscar la objetividad perfecta vía abstracción.



Desde diferentes tradiciones del pensamiento surgen elementos para debatir cuan cercanos son los fenomenólogos a la tradición filosófica moderna, o si más bien lo son respecto a visiones alternativas. Existen antecedentes que nos hacen especular. Según María Román (2010), pensadores de las escuelas fenomenológicas, como Henri Bergson, se han referido en alguna forma a la no-dualidad entre el observador y lo observado, concepto neurálgico en el pensamiento oriental (budista, hindú) y a su vez contrario a los postulados modernos (separación entre sujeto y objeto). Más en específico, para Anya Daly (2016) la ontología de Merleau-Ponty es no-dualista y también indica la posibilidad de correspondencia entre conceptos del autor con ideas del budismo.

Podemos decir que las filosofías fenomenológicas pueden también dialogar con el pensamiento latinoamericano. A criterio de Augusto Salazar (1968), el filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla rescató el valor de la fenomenología para abordar a la América Latina en sus especificidades histórico-culturales.

Puede también referirse a la filosofía africana. De acuerdo con Shiloh Whitney (2015) un autor como Franz Fanon retomó, crítica y creativamente, la noción merleau-pontiana de esquema corporal para explicar el racismo colonial y la experiencia vivida de la racialización. Incorporó Fanon elementos de índole histórica a la categoría fenomenológica establecida. Resulta bastante cuestionable que Fanon, autor de libros anticolonialistas y aducido como un intelectual proveedor de vastos cimientos del proyecto decolonial, tomase de fundamento conceptos de un autor eurocéntrico.

Hwa Yol-Jung (2009<sup>2</sup>) expone postulados aún más patentes, pues califica a esta escuela fenomenológica como *transversalista*, esto significa que defiende una continuidad lateral de toda la humanidad, tanto “primitiva” como “civilizada” a través de toda la historia. Con esto se tiene la ausencia de visiones jerárquicas.

---

<sup>2</sup> Este académico propone tesis radicales con respecto a las posibilidades de la fenomenología como clave para superar el eurocentrismo. Su texto constituye un antecedente de importancia, con la salvedad de que no compara las ideas específicas aquí bajo estudio y además, para el caso del artículo reseñado en el presente escrito, utiliza un número bastante parco de fuentes primarias del autor francés.



El artículo busca responder a las preguntas de: 1-¿Cuáles son los conceptos de cultura y de otredad en Maurice Merleau-Ponty?, 2-¿Son eurocéntricos? Para resolver esta inquietud, procede el escrito a comparar las nociones de cultura y del otro que plantea el filósofo francés, con la conceptualización del eurocentrismo según la realizan autores decoloniales latinoamericanos, fundamentalmente, aunque recurre también a algunos autores adicionales. La hipótesis postula una distancia de Merleau-Ponty con respecto al eurocentrismo.

### **Otredad en Merleau-Ponty**

El presente capítulo busca reconstruir la forma en la que Maurice Merleau-Ponty conceptualiza la idea del otro. Para esto se rastrean varias de sus obras y además deben explicarse nociones aledañas y relaciones conceptuales atinentes a la discusión, máxime dada la complejidad y el entrelazamiento de su filosofía. Iniciamos con las ideas de otro y subjetividad, para luego dar paso a otros elementos conexos.

### **Alteridad y subjetividad**

La historia del sujeto se constituye por el bagaje de elecciones de las relaciones con el mundo vivido, su referente, la subjetividad no descansa en una libertad metafísica (Merleau-Ponty, 1969). En este esquema resulta vital el principio de construcción conjunta con los otros y con las cosas. En Merleau-Ponty no existe división entre sujeto y objeto, ambos se necesitan de modo mutuo (Bech, 2005). De acuerdo con Low (2002) el filósofo en cuestión invirtió buena parte de su desempeño académico en la crítica del punto de partida de la modernidad: que la naturaleza está compuesta de objetos discretos en relaciones externas entre uno y otro. Esta idea, más el rechazo de las sobredeterminaciones impuestas por el cientificismo y el idealismo, conducen al autor a una redefinición de los vínculos. Acerca de la no división entre sujeto y objeto, se tiene:

De este modo lo trascendental descende a la historia, o, como se pretenderá decir, lo histórico no es ya relación exterior de dos o más sujetos absolutamente autónomos, tiene un interior, entra en la propia definición de ellos, ya no se



reconocen como sujetos solamente cada uno para sí, sino también uno para otro (Merleau-Ponty, 1973: p.129).

Aquí descarta la idea de objetividad por suponer un observador escindido, existente sólo en las presunciones del pensamiento determinista, ya sea idealista o científicista. Según Gamboa (2018) la idea de la razón abstracta, intelectual, característica de un espíritu sin espacio ni cuerpo, convierte al otro en un objeto de su pensamiento, en una proyección suya. Tanto Gamboa (2018 y 2012) como Bech (2005) establecen la noción de “pensamiento de sobrevuelo” para acusar a las pretensiones modernas. De acuerdo al primero se trata de: “...una mirada absoluta, sin perspectiva, característica de un pensar totalizante...” (Gamboa, 2018: p.382). Esta razón abstracta toma meras imágenes de los entes y olvida a las subjetividades corpóreas, así opera el científicismo.

Las fronteras del sujeto con los demás y su mundo vivido son para esta fenomenología realidades permeables, un ser humano no puede constituirse desde una postura de alteridad radical con respecto al otro y al mundo. El sujeto está no sólo situado, sino también en diálogo con los otros (Merleau-Ponty, 1973). Morçöl (2005) refiere la dinámica descrita en términos de una interacción constante y una interdependencia entre el cuerpo y los ambientes biológicos y sociales. Este diálogo constituye, no existe una subjetividad previa al diálogo con la naturaleza y con los otros.

En su comentario sobre el existencialismo, argumenta:

La relación del sujeto y el objeto no es ya esa *relación de conocimiento* de que hablaba el idealismo clásico, y en el que siempre el objeto aparece como construido por el sujeto, sino una *relación de ser*, según la cual, paradójicamente, el sujeto es su cuerpo, su mundo y su situación y, en cierto modo, *se intercambia* con todo ello (Merleau-Ponty, 1954: pp.23-24).

Aquí una sentencia ilustra lo anterior: “yo en otro mundo vivido no sería yo”. El sujeto humano está en constante construcción con los demás, no es puesto por una conciencia universal. Cabe la salvedad de que la cita es de un Merleau-Ponty si se quiere más influido por Marx, que parece



otorgar un peso mayor al medio en la construcción de la subjetividad. Otros escritos muestran un mayor balance. En obras distintas, la noción de sujeto está corporizada y situada, pero implica también la construcción activa de sentido (Merleau-Ponty, 1969). Esta interacción constituyente de la subjetividad será tema de vasto desarrollo del filósofo.

Dicho autor aboga por una defensa de la novedad en la experiencia humana, bajo la idea de rechazar la historia como protoconstitución y como legalidad susceptible de ser escudriñada y clarificada de modo arqueológico. Sobre esto afirma Merleau-Ponty en *Filosofía y Lenguaje* (1969): “La verdad no se encuentra en ciertos sujetos históricos existentes ni en la toma de conciencia teórica, sino en su confrontación, en su práctica y en su vida común” (p.44). Aquí aparece un rechazo a los marxismos deterministas, pero también una enunciación de la idea de la co-construcción del sujeto y los otros. Una cita de otro libro evidencia un razonamiento afín:

Este proyecto [implica la] existencia de normas o niveles, montaña infranqueable, objetos derechos o no, encaminamientos. Esto no quiere decir que mi hacer sea determinado: puedo aprender a franquear estos «obstáculos» o no. Pero es a partir del obstáculo dado como obstáculo que aprenderé (Merleau-Ponty, 2012: p.4).

Nos construimos activamente en concurso y relación con los demás, en una especie de “libertad situada”. Para efectos de explicar esto deben recordarse los conceptos de perspectiva, trascendencia, así como la relación entre cuerpo, conciencia y mundo.

### ***La perspectiva y la trascendencia***

La perspectiva remite en última instancia al cuerpo y su relación con el mundo propio, hállese de objetos materiales y culturales; todo bajo la óptica fenomenológica del “retorno a las cosas mismas” (la invitación de Husserl, clave del programa de la fenomenología). La reflexión no puede abstraerse de la experiencia y esta remite a un “pliegue” no eliminable en ningún nivel de categorización superior, permanece siempre singular (Alloa, 2014). Esto último se entiende en términos de abordar al sujeto desde su total particularidad, no existen dos cuerpos iguales, máxime porque los cuerpos



incluyen el bagaje de las relaciones con el específico entorno vivido, lo cual remite a la experiencia de cada uno.

El concepto de perspectiva implica la inexistencia de un rasero capaz de mensurar dos existencias. Aquí es clave el concepto de percepción, el cual remite necesariamente al cuerpo, y condiciona la vivencia mundana. Recuérdese un aspecto neurálgico de la fenomenología merleau-pontiana: lo preobjetivo, prelógico y pretético, afincado en nuestra percepción corporizada, representa una condicionante para nuestro pensamiento (Merleau-Ponty, 1994). Puede decirse que: “Lo que estamos sugiriendo ahora plantea la cuestión de una manera completamente nueva: la reflexividad no comienza primero allí donde una categorización superior hace referencia a una inferior, sino ya a nivel del cuerpo” (Alloa, 2014: p.216). Nuestras realizaciones e ideas dependen de ese diálogo constante del cuerpo con el mundo, diálogo que incluye pero también sobrepasa a la conciencia, porque antes de percatarnos ya nuestro cuerpo responde y está en comunicación con el mundo vivido, así se plantea en la *Fenomenología de la Percepción* (Merleau-Ponty, 1994).

Según Staudigl (2007) la percepción aquí debe entenderse como una comunicación creativa pre-reflexiva entre el-mundo-haciéndose y el sujeto (en proceso), y no como un acto de recepción pasiva por parte de los sentidos. Aquí se habla de una mutua influencia. De acuerdo con Low (2001) la conciencia perceptual vivida está corporeizada y se caracteriza por hallarse activamente comprometida con el mundo. Dicha situación no genera jamás un sujeto con una conciencia escindible de la vivencia perceptiva. Acordemente, Mahendran (2007) describe la percepción como preñada de sentido, sin decir que los sentidos sean siempre articulables en cogniciones y a través del lenguaje.

Podemos ver cómo estos planteamientos fenomenológicos transitan una ruta distinta del cogito cartesiano. En vez de un pensamiento que garantiza al ser, como en Descartes, hay aquí un sujeto anterior a la reflexión, puesto en evidencia por el vínculo corporal que nos ata a la realidad, y con este sujeto tenemos la existencia fáctica de los demás seres, siendo imposible su derivación del mero análisis reflexivo (Gamboa, 2018). En un principio eran los cuerpos existiendo, no las



categorías de la razón, tampoco las representaciones de los seres. Recuérdese aquí el principio fenomenológico de “estar arrojado en el mundo”.

De acuerdo con Mahendran (2007) el problema del hombre moderno europeo reside en no poder ver las cosas como aparecen al cuerpo, pues permitió que la razón colonizara la profunda percepción de sí mismo, del entorno y de los otros<sup>3</sup>. Lo subjetivo no puede entenderse como una sustancialidad auto-suficiente (Staudigl, 2007). Para Mahendran (2007) la inteligibilidad de los cuerpos humanos tiene profundidades mucho mayores que el mero pensamiento, son así sedimentaciones, capas de experiencia, las cuales a su vez afectan nuestra habilidad para ver a los otros. El sujeto aquí trasciende, cambia, constantemente elabora alteraciones de su realidad circundante y también es alterado por ésta y sus avatares.

Según Gamboa (2014) el mundo percibido se caracteriza por la experiencia simultánea de lo propio y lo extraño donde percibirnos a nosotros mismos significa percibirnos a través de los otros. Page (2018), citando a Merleau-Ponty (1962), afirma que la percepción faculta a los sujetos para entender el conocimiento corporeizado como algo enredado con el mundo sociomaterial, o sea dándose una intra-acción. Siguiendo a Daly (2016), en esta fenomenología los sujetos construyen una interdependencia ontológica. Bordes (2004) plantea un carácter inacabado de cada individuo, lo cual lo liga de forma inherente al mundo y a todos los demás cuerpos. La subjetividad se construye en diálogo permanente con los otros y con las cosas, desterrándose así el sujeto puro de la modernidad.

Además de la perspectiva, la trascendencia también incide en la construcción de la subjetividad. Se habla de trascendencia porque el ser humano de modo constante se construye a sí mismo y “semantiza” su experiencia consigo y con los demás, si en Sartre existe la condenación a la libertad, en Merleau-Ponty hay condenación a la construcción de sentido, esta no cesa sino con la muerte. El segundo autor busca el entendimiento de nuestra existencia situada como la matriz más irreductible y el medio más originario del sentido que el sujeto realiza del entorno (Staudigl, 2007).

---

<sup>3</sup> ¿Es la razón moderna, según la fenomenología, un caso de alienación? Esto deberá trabajarse en ulteriores artículos científicos.





Aquí tiene lugar una trascendencia sin evolución progresiva<sup>4</sup>. Trascendencia supone cambio, pero no “ascenso”. También implica una tarea cuyo único culmen lo constituye la muerte, porque nunca terminamos de develar nuestro mundo vivido (Merleau-Ponty, 1969), siempre tenemos nuevas interrogantes, formas novedosas de relacionarnos, percibir y pensar nuestro contexto y a nosotros mismos. Esto es así porque cambiamos continuamente, y nuestro escenario existencial también; devenimos *con* las cosas y los demás sujetos y *por* las cosas y *por* las otras subjetividades, al tiempo de que ejercemos en ellos una impronta.

Hay trascendencia en el entorno, el sujeto sólo tiene un poder limitado y una visión parcial, el hombre no agota al mundo en su relación con este, siempre se halla frente a un horizonte abierto (Merleau-Ponty, 1994). Esta noción de apertura resulta relevante. De acuerdo con Gamboa (2014) la percepción según el autor francés supone la no posesión de ninguna verdad última, más bien genera un mundo vivido bajo las características de existencia inacabada y abierta.

Según Low (2002) el mundo se describe aquí de forma no plena, es percibido bajo circunstancias de ambigüedad, fisura y ruptura, la percepción está corporeizada y en tanto tal es necesariamente incompleta, parcial y perspectiva. La ambigüedad y lo opaco de los demás y de las cosas priman e impiden su desvelamiento, construimos sentido, pero no la inaccesible verdad de las existencias, porque estas fluyen con nosotros y no hay realidad última. Todo lo anterior guarda vínculos con elementos interrelacionados de la subjetividad, que se explican a continuación.

### ***Cuerpo, consciencia y mundo***

Merleau-Ponty, a diferencia de muchos pensadores modernos, no parte de un sujeto que supone a otros sujetos como iguales a él en virtud de un supuesto aparato *a priori*. De acuerdo con Nixon (2020) el pensamiento occidental (Platón a través de Descartes y la revolución científica) coloca al cuerpo en un lugar secundario respecto a la mente. La fenomenología propone una alternativa. El

---

<sup>4</sup> Merleau-Ponty recurre a una dialéctica, pero a diferencia de Hegel no plantea la idea de progreso ni tampoco de una consumación. Esto es así tanto para los sujetos como para la sociedad y la cultura. Los sujetos entre sí y en su vínculo con las cosas guardan relaciones dialécticas, pero sin apuntar a un fin de la historia. El sentido de algo no es dejado atrás por un sentido mejor, sino sólo por uno distinto.



punto de partida lo constituye más bien la corporalidad<sup>5</sup>. De acuerdo con Gamboa (2018: p.382): “...tanto para Merleau-Ponty como para Lévinas la vida del cuerpo es decisiva para el reconocimiento de la alteridad del otro. Es en virtud del cuerpo del otro, para Merleau-Ponty, como es posible reconocer su ser *completamente* otro...”. No vemos ni entramos en contacto con las conciencias de los demás, sino más bien percibimos sus cuerpos. Una idea resulta bastante aclaratoria:

La experiencia que tengo de mi cuerpo como campo de localización de una experiencia y la que tengo de los otros cuerpos en tanto *se comportan* ante mí salen al encuentro una de la otra y pasan una a la otra. La percepción que tengo de mi cuerpo como residencia de una “visión”, de un “tacto” y (puesto que los sentidos entrañan en mi cuerpo hasta la conciencia impalpable a la que competen) de un *Yo pienso*, así como la percepción que en este mundo tengo de otro cuerpo “excitable”, “sensible” y (puesto que todo ello no puede prescindir de un *Yo pienso*) portador de otro *Yo pienso*, estas dos percepciones, digo, se iluminan mutuamente y se consuman juntas (Merleau-Ponty, 1969: p.90).

De nuestra corporalidad y sensibilidad emana una conciencia, si tengo conciencia entonces hay un *Yo pienso*, si los otros tienen corporalidad y sensibilidad, tienen conciencia, luego también tienen un *Yo pienso*. Si el otro también piensa, yo no puedo suponerme en una posición de asimetría, tampoco imponerle categorías de mi invención para definirlo de antemano, el otro tendrá también sus propias visiones. Para saber lo que piensa debo consecuentemente comunicarme con él, no puedo suponer *a priori* cómo funciona, debo develarlo y él a mí, en un proceso con las calidades ya descritas (opacidad, inacabamiento, etc.). El potencial de la intercorporalidad en el entendimiento de los otros representa un tema en esta filosofía:

Indeed, Merleau-Ponty’s account of intercorporeality makes it possible to understand the meanings of an other’s action because it is based on the fundamental aspects of how we relate to people when we engage with others in the world through vicarious experience of

---

<sup>5</sup> El cuerpo es opaco, ambiguo, inherido en el mundo mediante unas relaciones que nunca terminamos de desentrañar, la existencia remite al cuerpo y rebasa a la conciencia (Merleau-Ponty, 1994).



another e.g. through smiling together, responding to gestures and signals, and so on, rather than to do with patterns of shared thoughts which are concerned with higher cognition. Proceeding on this basis of the interaction between the self and other is preferable to trying to infer what another person might be thinking at a particular point in time from phenomenal aspects of intercorporeality (Thorburn y Stolz, 2020: p. 99).

[De hecho, la explicación de la intercorporeidad de Merleau-Ponty posibilita comprender los significados de la acción de los otros porque se cimienta en los aspectos fundamentales de cómo nos relacionamos con los sujetos cuando nos relacionamos con otros en el mundo a través de la experiencia vicaria de otro, por ejemplo al sonreír juntos, responder a gestos y señales, etc., en lugar de hacerlo con patrones de pensamientos compartidos relacionados con la cognición superior. Proceder sobre este principio de la interacción entre el yo y el otro resulta preferible a tratar de inferir lo que otro sujeto podría estar pensando en un momento particular a partir de aspectos fenoménicos de la intercorporeidad]<sup>6</sup>.

Los otros, como nosotros, son ante todo seres corporeizados y sintientes, por tanto pensantes, dicho principio guía los vínculos humanos. Accedemos a los otros por la interacción con base en la percepción corporal, no en una conciencia investida con la capacidad de intuir a los demás desde un plano superior. A fin de cuentas compartimos cardinales características con la otredad, de acuerdo con Mazis (2016) los otros son como nosotros, seres mortales atrapados en una red de fragilidad y contingencia. Entiéndase aquí lo último como estar corporalmente arrojado en el mundo (y no bajo la forma de pasividad).

El primer objeto cultural es el cuerpo del otro en tanto portador de comportamientos y realizaciones, que atestiguan una existencia y evidencian otros “Yo” (Merleau-Ponty, 1994). Como resulta notorio, este esquema se contrapone a la idea cartesiana de los autómatas, mediante la cual se argumenta la primacía de la razón por sobre los sentidos y se defiende la duda sobre la

---

<sup>6</sup> Traducción propia.



naturaleza de los otros. Merleau-Ponty (1969) plantea un sujeto<sup>7</sup> relacionado con el mundo mediante ese vaso comunicante de la conciencia que es el cuerpo.

Gracias al cuerpo nos vinculamos esencialmente a las cosas, al mundo y a los demás (Gamboa, 2018). La fenomenología merleau-pontiana no puede plantear una conciencia universalista, porque defiende el regreso a las cosas mismas, por partir de los cuerpos (una de las mayores claves posibles de particularidad humana).

Cuestionar el universalismo constituye una constante de la filosofía en cuestión. En un sentido similar a lo anterior, se tiene:

Por su parte, los filósofos más afectados de interioridad faltan de modo extraño a sus principios cuando convocan a su tribunal a las culturas, los regímenes, y los juzgan desde el exterior, como si la interioridad dejara de ser importante cuando no es la *suya* (Merleau-Ponty, 1973: p.159).

El autor aquí realiza una crítica al idealismo. Más en específico vemos los problemas de presuponer a los demás en su ausencia, la pretensión de dilucidarlos sin su concurso, un tema moderno por excelencia.

Propone una filosofía capaz de balancear pensamiento e historia. Esta filosofía nunca debe reducirse a sus orígenes, ni tampoco desprenderse de los aportes históricos (Merleau-Ponty, 1973). Aquí una vez más se deriva el tema del diálogo con el mundo y con los otros en toda construcción humana, incluida la filosofía.

También se plantea la conciencia siempre como conciencia de algo, no es una conciencia totalizante capaz de acceder a una plenitud de un sistema que integra todos los aspectos de la

---

<sup>7</sup> Sobre el concepto de sujeto algunos podrían postular su disolución en el marco de la fenomenología merleau-pontiana. No obstante, un aspecto a considerar lo representa el bagaje de vivencias particulares de cada persona como elemento de subjetivación. Las específicas huellas de experiencia que marcan a alguien, y las que ejerce sobre ciertos otros y un mundo, generan distinción. Dicho bagaje implica que cada sujeto ha vivido en intercambio con una trama propia y específica de relaciones con ciertos sujetos, instituciones, contextos geográficos y acervos culturales, estos lo influyen y a su vez él los ha influenciado desde un ángulo único. Aun gemelos idénticos creciendo en espacios compartidos tendrán diferencias radicales desde esta filosofía, porque cada uno elaborará en su contacto con los otros un conjunto de preguntas y respuestas disímiles e interactuará con los demás desde sus particularidades.



experiencia, haciéndolos inmediatamente compatibles, la conciencia está siempre haciéndose (Merleau-Ponty, 1954). El fenomenólogo también guarda distancia del empirismo, pues éste pretende crear una universalidad por la vía de la abstracción de rasgos para luego imponerla a los sujetos concretos. En el empirismo se parte de una percepción universalmente compartida merced a la tenencia de un sistema sensorial común, principio criticado por los fenomenólogos.

Respecto a lo anterior se tiene: “Thus, just because we all share the same sensory apparatus, and from a first-person or subject’s point of view we intuit things as they are, does not mean we experience things or even understand X in the same way” [Así, solo porque todos nosotros compartimos el mismo aparato sensorial, y desde el punto de vista de una primera persona o sujeto nosotros intuyamos las cosas como son, no significa que experimentemos las cosas o incluso entendamos X de la misma manera]<sup>8</sup>. (Thorburn y Stolz, 2020: pp 95-96). Porque el cuerpo para la fenomenología no otorga una universalidad del entendimiento ni de la experiencia, muy por el contrario constituye la clave de la particularidad, pues lo corporal se comprende solo desde la situación. Así, no hablamos del cuerpo según la acepción empirista-positivista.

El pensamiento de las descripciones de acontecimientos deja una interrogante filosófica, ésta gira en torno a conocer al hombre y a proponer respuestas desde la arista de su encarnación mundanal (Cuartas, 2012). El cientifismo y la fenomenología transitan rutas distintas. De acuerdo con Low (2002) Merleau-Ponty es crítico de la ciencia, entre otros aspectos por su visión del mundo como algo claramente definido y lógicamente delineado. El análisis se aplica a todo esquema que, desde un concepto de generalidad, pretenda determinar a las existencias.

De acuerdo con Toadvine (2016) esta visión filosófica pretende identificar una alternativa frente al idealismo y también respecto al empirismo, los cuales muestran la común presuposición de un mundo acabado, ambos fallan al desdeñar el carácter corporeizado e histórico de la experiencia. En la filosofía fenomenológica se tiene una propuesta ontológica donde los seres se co-construyen aquí y ahora, inacabadamente. De acuerdo con Dastur (2008) para Merleau-Ponty el mundo nunca constituye un lugar solamente físico, pues al mismo tiempo representa un mundo

---

<sup>8</sup> Traducción propia.



cultural. El ser tiene por condición las relaciones mutuas con los demás, según se analizó. De esto se concluye la cardinal importancia del otro. Las etapas postreras del autor, caracterizadas por una radicalización de sus ideas sobre sujeto y alteridad, merecen un breve análisis adicional, a efectuarse en seguida.

### ***El otro y la reversibilidad***

Como aportación final podemos referir el último estadio del pensamiento merleau-pontiano. Daly (2016) afirma que el filósofo francés planteó que sus trabajos iniciales aún tenían sutiles resabios de la oposición entre sujeto y objeto, llevando entonces a cabo una redirección de su propuesta. Según Morçöl (2005) en sus últimos trabajos Merleau-Ponty impone la noción de “carne” y define la corporeización del sujeto con mayor amplitud. Así, parece existir una profundización en esta fenomenología, pasándose de un sujeto que se construye porque interactúa y dialoga permanentemente con los otros, a una subjetividad cuyo ser mismo depende del ser de los otros en relaciones de compromiso mutuo.

Sobre el término carne se tiene: “...en tanto comparto el campo del ser con los demás, mi cuerpo es un producto y una extensión del tejido universal que me rebasa, aparece colmado de lo que Merleau-Ponty llama la carne del mundo” (Bordes, 2004: p.6). Nótese el mutuo compromiso ontológico entre la subjetividad y la otredad. La percepción corporeizada dista mucho de los egos separados o los meros objetos y se acerca a relaciones laterales y sobrepuestas con los otros seres humanos y las otras creaturas, dándose todo lo dicho en espacios expresivos intercorporales (Nixon, 2020). Se habla aquí de una subjetividad indesligable de los demás.

Stawarska (2002) propone que el autor pasa de su temprana ontología del cuerpo-sujeto a la posterior ontología de la carne. De acuerdo con Holmes y Murray (2013) en el marco del pensamiento de dicho pensador el sujeto y el objeto se caracterizan por la reversibilidad y están íntimamente entrelazados, sin llegar a completarse tal característica. Por reversibilidad entendemos una vuelta a sí mismo desde lo otro, tiene por signo convertir a lo tocado en tocante, lo visto en vidente, a quien escucha en hablante, de tal forma que, en la percepción sensible del otro este no



aparece como objeto, sino como otro sujeto, como otro yo (Gamboa, 2018). Las fronteras entre el sujeto y los otros son difusas y permeables.

Esta visión se propone en la obra póstuma del filósofo francés, denominada *Lo visible y lo invisible* (1970). De dicho libro se recuerda:

Claro que, por poco que recobre la atención, llegaré al convencimiento de que ese otro que me invade está hecho con mi propia sustancia: *sus* colores, *su* dolor, su mundo, precisamente en tanto que *suyos* ¿cómo voy a concebirlos si no es partiendo de los colores que veo, de los dolores que he padecido, del mundo en que vivo?

Por lo menos, mi mundo particular ya no es sólo mío, se ha convertido ahora en instrumento que maneja otro, en dimensión de una vida generalizada que ha venido a injertarse en la mía (Merleau-Ponty, 1970: p.28).

Resulta evidente una concepción donde la frontera entre el yo y el otro es sumamente delgada, más que en las obras previas. Para la etapa tardía de este enfoque fenomenológico no sólo necesitamos de los demás para definirnos a nosotros y construir sentido, sino que más allá, compartimos membranas constitutivas con el otro.

Según Stawarska (2002) la tesis de la primacía de la percepción contiene la idea de la unidad originaria del ser, en esta el campo perceptivo co-envuelve aquello que es revelado (realidad perceptual) y a aquel a quien le es relevado (perceptor), de esta forma la primacía ontológica no pertenece ni a la "subjetividad" ni a la "objetividad", pero sí al unitario mundo fenomenal<sup>9</sup>. Para que haya ser se necesita, de modo inexorable, a ambos, mundo percibido y sujeto perceptor. Aquí se tiene una dinámica originaria de reversibilidad manifiesta en las vidas de los seres sensibles-sintientes (Stawarska, 2002). Se habla de reversibilidad porque quien percibe está constitutivamente involucrado con lo percibido, son parte de la misma "carne del mundo".

---

<sup>9</sup> Este esquema no está exento de problemas y críticas posibles. De acuerdo con Zahavi (1999), citado por Stawarska (2002), el modelo, más que resolver el tema de la intersubjetividad, amenaza con disolverlo anulando la pluralidad. Esta crítica aplicaría sobre todo para el Merleau-Ponty tardío.



Complementando lo anterior, citamos a Gamboa (2012), para quien la apropiación que cada sujeto hace del mundo a través del cuerpo conlleva al tiempo mismo una apropiación del mundo *con* los otros, siendo ésta de carácter recíproco y espontáneo. Así se describe la reversibilidad, tema cardinal en el marco de la propuesta teórica postrera de Merleau-Ponty.

En síntesis, el concepto de otredad en el filósofo francés va estrechamente unido al mí mismo. Para existir necesito a los demás. Cada sujeto se constituye de modo interactivo y en diálogo permanente con los otros, donde lo perceptivo, afincado en el cuerpo, tiene un papel fundamental. No está presente aquí ni una conciencia que cree suponer, definir y englobar a las otras conciencias de modo *a priori* según sus propios conceptos, ni tampoco la subjetividad que unilateralmente produce un mundo según sus propósitos. Aquí tenemos un sujeto que produce a los demás y es producido por estos en dos procesos indisolubles, donde el desvelamiento de los otros nunca culmina.

### **Cultura en Merleau-Ponty**

El tema de la cultura en este autor guarda coherencia con lo señalado anteriormente. Resulta notoria la índole creativa, procesual e inacabada de la cultura, su vínculo estrecho con la historia y la sociedad, entendidas como coexistencia de sujetos constitutivamente relacionados y nunca como determinación de sobrevuelo. Además de dichos temas, este capítulo retoma los análisis de realidades culturales no europeas.

### ***La cultura es provisional, interdependiente y fáctica***

La cultura no puede ser el fruto de una conciencia universal, porque ésta se halla en un cuerpo y también en permanente diálogo con los otros, lo cual la sitúa. El mundo tiene siempre una atmósfera de humanidad, la cual se halla difundida sobre los objetos culturales (Dastur, 2008). La cultura no representa una cualidad capaz de sobrevolar el mundo, porque guarda una relación mutua con este, un diálogo que instituye tanto al sujeto como al mundo. Está siempre en proceso. Sobre este aspecto resulta importante una acotación:





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 (Gamboa, 2014: p.265.).

Las construcciones culturales por tanto no admiten calificativos cercanos a la idea de síntesis final, están más bien siempre haciéndose, tienen por característica la provisionalidad. Asimismo, los rasgos culturales nunca son puros, pues cada grupo humano tiene una deuda y un aporte con respecto a todas las colectividades con las cuales ha entrado en contacto. Tenemos acceso a una cultura no como fenómeno externo, sino más bien se da en nosotros, porque sólo desde nuestro mundo cultural podemos acceder a otras culturas (Gamboa, 2014). De tal manera accedemos a las otredades culturales únicamente como las vemos desde nuestro bagaje.

Más aun, la comprensión de otras culturas no se da colocándolas como objetos, ni tampoco apelando a la representación que nos hacemos de ella, sino mediante lo que acontece entre ésta y nosotros, la coexistencia resulta clave (Gamboa, 2014). Si mediante la conciencia pretendemos analizarlas “objetivamente” no conseguimos tal propósito, porque antes de esto ya las otras culturas nos han influido y nosotros a éstas.

Comprendemos a las otredades culturales desde la experiencia, no desde las imágenes que nos formamos de ellas. Al respecto una cita resulta aclaratoria: “Consequently, through our intra-actions with the socio-material world, we learn through individual and collective embodied practices, perceptions and memories” [Consecuentemente, a través de nuestras intra-acciones con el mundo sociomaterial, nosotros aprendemos a través de nuestras prácticas corporeizadas



colectivas e individuales, percepciones y memorias]<sup>10</sup>. (Page, 2018, p.4) Así, el propio aprendizaje solo acontece de modo ligado al mundo y los otros.

Las construcciones simbólicas corroboran la mutua necesidad del sujeto y el otro, presente en los distintos temas que abarca el filósofo. Para el caso del lenguaje, por ejemplo, tomamos los objetos culturales y los dotamos de una configuración propia (Merleau-Ponty, 1971), creamos nuestros propios significados. La experiencia del lenguaje se muestra como una experiencia de comunidad (Gamboa, 2012). El lenguaje obedece a la reciprocidad colaborativa de los interlocutores, cuyas perspectivas se deslizan una sobre la otra, en una coexistencia dada por compartir un mundo (Merleau-Ponty, 1994). Una vez más, el sustrato primordial del sujeto, el cuerpo en relación con el mundo, no puede ser puesto a un lado, porque el lenguaje y las percepciones son interdependientes (Morçöl, 2005). Todo lo anterior descarta un origen “puro” de la conciencia, el conocimiento, o el sujeto mismo.

La cultura no puede ser obra taxativa de ciertos grupos humanos, tampoco “donación dadivosa” de unos a otros, porque si unos (por decir algo, los primeros exploradores europeos en América) tienen un cuerpo y una sensibilidad, generadoras de una conciencia y a su vez de un Yo pienso, otros que reúnan esas condiciones (los americanos), o sea cuerpo y sensibilidad, tendrán también conciencia, y por ende un Yo pienso. La conciencia y el pensamiento son vitales para la cultura. También sobre ésta noción se tiene:

Es verdad que el conjunto de los seres conocidos con el nombre de hombres y definidos por los caracteres físicos que sabemos tiene también en común una luz natural, una abertura al ser que hace que las adquisiciones de la cultura sean comunicables a todos y sólo entre ellos (Merleau-Ponty, 1973: p.300).

La cultura hace referencia a una creación colectiva. Todos los seres humanos, en tanto tales, la crean. Esto supone una capacidad para la trasmisión comunicativa con otros seres humanos, porque en el marco de mi civilización miro a los demás utilizar utensilios, interpreto la acción por

---

<sup>10</sup> Traducción propia.



analogía y por experiencia personal que me enseña sentido e intención de los gestos (Merleau-Ponty, 1994).

Cabe preguntarse si la sensibilidad implica una conciencia y esta a su vez trae consigo un Yo pienso, entonces cuál es la diferencia del animal con el ser humano. La respuesta vendría dada por la comunicación<sup>11</sup> y por el empleo de todos los acervos de la especie para la construcción individual y colectiva de sentido, en síntesis, por la cultura.

Lo cultural en Merleau-Ponty, específicamente en su *Fenomenología de la Percepción* (1994) alude a una panoplia de utensilios, herramientas históricamente heredadas, fruto del bagaje de la humanidad, ya sean simbólicas o materiales, en ellas se depositan maneras del vivir y del ser. Los utensilios culturales tienen sedimentaciones anónimas: “En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato” (Merleau-Ponty, 1994: p.360). Cada sujeto humano dispone de los artefactos culturales desde su situación propia.

Aunque retomemos estos artefactos, tan llenos de las huellas de nuestros antepasados, siempre les conferimos nuestro sentido, en su uso media nuestra perspectiva. De tal manera, esas huellas con las que nos encontramos no permiten intelección progresiva, por cuanto las interpretamos no desde un lugar de conocimiento privilegiado, ni superior, ni final, sino desde nuestra experiencia vivida, que condiciona su interpretación y la difiere de la de los sujetos de otras épocas.

---

<sup>11</sup> Podría contra argumentarse que la comunicación entre animales es un hecho científicamente probado, no obstante aquí la fenomenología resiste esa crítica por cuanto la comunicación humana, en su complejidad y riqueza, no tiene igual entre los demás seres del mundo natural. Como soporte a esto, tenemos que la especie humana crea utensilios y símbolos y es capaz de transmitirlos a otras generaciones porque la cultura implica bagaje (Merleau-Ponty, 1994). A diferencia de las colectividades de animales, las distintas sociedades humanas pueden heredar significados y sentidos, los cuales son re-significados y reconstruidos. Según Mugerauer (2010), nuestras funciones sub-personales (de la vida fisisio-neurológica y psicológica) tienen mucho en común con las de los animales, pero también patrones, limitaciones y capacidades correlacionadas con el particular modo humano de estar corporeizado en el mundo.



## ***Historia y sociedad como espacios de producción de lo cultural***

El tema de cómo se caracteriza la historia resulta relevante al respecto de los presentes tópicos. Dígase que el progreso se diluye, porque al adquirirse en una situación de crisis, crea un estado responsable del surgimiento de los problemas que lo superan (Merleau-Ponty, 1957). Asimismo la historia en este esquema no determina a los seres, no les establece cursos de acción previamente a su existencia y concurso, trabaja más bien como herencia gestora de posibilidades, los sujetos crean sentido a partir de esto. El ser humano es aquí un actor activo, pero no librado de las condiciones del medio, establece con éste una dialéctica: “El hombre no aparece ya como un producto del medio o como un legislador absoluto, sino como un producto-productor, como el lugar en el que la necesidad puede resumirse en libertad concreta” (Merleau-Ponty, 1954: p.145). El sujeto aquí no es ni marioneta de sus circunstancias (como en algunos marxismos), ni tampoco una conciencia escindida y pura que busca imponerse allende las condiciones del mundo (según plantea la tradición idealista). Una cita al respecto de la historia resulta pertinente:

La historia no es un Dios exterior, no es una razón oculta cuyas conclusiones tendríamos que registrar: es ese hecho metafísico que expresa que la misma vida, la nuestra, se juega en nosotros y fuera de nosotros, en nuestro presente y en nuestro pasado, que el mundo es un sistema que posee múltiples entradas o, como quisiéramos decir, que tenemos semejantes (Merleau-Ponty, 1957: p. 27-28).

La historia se caracteriza como un campo abierto donde el devenir jamás está dado de antemano y en cuyo desarrollo nunca acabado resulta inexorable la influencia de y en los otros. El ser humano se sitúa natural y socialmente y entabla relaciones con los instrumentos y los objetos, pero también constituye un sujeto activo, abierto, con capacidad para establecer su autonomía en los límites mismos de su dependencia (Merleau-Ponty, 1954).

Accedemos a la cultura por la vida en sociedad. El vínculo social no depende de fórmulas apriorísticas, sino de otros elementos. Basta que algunos seres humanos vivan juntos y guarden asociación con respecto a unas mismas tareas, para que en el acto de su vida en común se



desprendan unas normas rudimentarias y un embrión de derecho (Merleau-Ponty, 1954). En este esquema, los sujetos secretan cultura, aun cuando no se lo propongan (Merleau-Ponty, 1954). Y es que la sociedad viene a ser la coexistencia de un número de conciencias indefinido (Merleau-Ponty, 1994), no determinación. En *Las aventuras de la dialéctica* dicho filósofo plantea que no existe un sentido allende los sujetos (Merleau-Ponty, 1957), estos lo construyen entre sí desde relaciones interdependientes. En el marco de ese coexistir tenemos correspondencia con los demás. Mi acuerdo con el otro se basa en el existir, no es puesto por una conciencia trascendental, esto es así porque todo lo que existe es contingente (Merleau-Ponty, 1954). Lo último nos recuerda el consabido principio existencialista de “estar arrojado en el mundo”, en ese arrojamiento los otros no pueden ser determinados por mí, porque accedo a ellos únicamente por la interacción. Acerca de esto se tiene:

Nuestra experiencia es nuestra; ello significa dos cosas: que no es la medida de todo ser *en-soi* imaginable y que, sin embargo, puede ser extendida a todo ser del que tengamos noción. El hecho metafísico fundamental es ese doble sentido del *cogito*: estoy seguro de que en él está el ser, con la condición de no buscar en él otra especie de ser que el ser *pour-soi*, el ser-para-mí (Merleau-Ponty, 1954: p.65).

De esto se deduce que: 1-Nuestra experiencia no permite establecer principios aptos para juzgar la experiencia del otro desde un lugar puro, 2-Este último tiene sus propias experiencias, y 3-Ambos construyen un mundo vivido, en el que opera un vínculo constante, inacabado y opaco, fuera del cual no resulta posible ubicarse, porque una vez dada la experiencia, ésta impacta a todos quienes intervienen.

Además del acceso a la alteridad únicamente por la vía de la interacción, no puedo ni renunciar ni acceder plenamente a los actos de los demás. Según Merleau-Ponty (1994) tanto las cosas del mundo como los otros constituyen realidades opacas, por la calidad de nuestro ser intentamos develar a unas y otros, pero jamás consumaremos la tarea. Una vez más, esta labor cambia, pero no progresa. La historia humana, la verdad, los otros, la cultura, el mundo, están todos



caracterizados por una extrañeza fundamental (Merleau-Ponty, 1954), extrañeza como contraposición radical a la posibilidad de determinarlos a guisa del universalismo, extrañeza que nos invita constantemente a crear sentido.

La creación de sentido se vive en sociedad. Siempre en el marco de *La Fenomenología de la Percepción* (Merleau-Ponty, 1994) se tienen diferentes acotaciones acerca de lo social. Primero, las categorías sociales, como la clase o la nación, son sólo pautas de coexistencia de los individuos, no los determinan (por ejemplo ser minero en Perú, vivir como tal, desarrollarse en medio de mineros, etc., implica similitudes en el mundo vivido, similitudes con las vidas de otros mineros). Son formas en las cuales suelen actuar los sujetos, pero no tienen poder explicativo de estos en un sentido totalizante, porque no los gobiernan.

Las categorías sociales aparecen así como conjuntos de intereses que nacen en virtud del mundo vivido y compartido. Al igual que dijera Sartre, ni la nación ni la clase establecen qué seremos, cómo actuaremos, etc. El hecho de que unos sujetos compartan una experiencia de X, esto no lleva a un mismo entendimiento de X por parte de todos los agentes humanos (Thorburn y Stolz, 2020). Las vivencias comunes de colectividades puntuales pueden conducir a pautas comunes de esos grupos, pero no a verdades válidas para todas las colectividades ni tampoco a dilucidar una universalidad. En Merleau-Ponty (1994) los individuos confieren sentido a los objetos que encuentran y con los que interactúan, en un proceso inacabado.

Estos objetos (hábalese de los objetos de la cultura), simplemente están allí, puestos en la coexistencia social, por el aporte del bagaje de los otros anónimos, sin que la clase o alguna otra categoría les establezcan una identidad definitiva. La creación de sentido no es una obra *ex-nihilo* del sujeto, pues a fin de cuentas este no configura unilateralmente la sociedad, porque también están los otros. Estamos en el contexto de subjetividades creadas y creadoras.

En el marco anterior, un movimiento social o político nace de la mera convergencia de quienes tienen intereses comunes, o sea que la intencionalidad es parte capital de la historia, los sujetos perciben aspiraciones compartidas y se alían. En este autor el mundo social es el agua en el



que nada y se moviliza el sujeto, sin determinarlo en su curso; la sociedad, con sus coexistencias, es un ineludible campo de acción y de adjudicación de sentido.

### ***El estudio de Merleau-Ponty sobre otras culturas***

¿Y cómo se comporta esta filosofía en el análisis de otras culturas? En aras de la valoración de las distintas pruebas (condición de la escritura científica), debe comentarse un pasaje particular. En una entrevista intitulada *A propósito de Madagascar*, parte de la obra *Signos* (1973) encontramos un fragmento digno de estudio. El autor señala que el encuentro entre los europeos y los africanos se dio con miedo, sangre y odio. Si bien señala que eso debe terminar, rescata la primacía del mundo industrializado:

Al aterrizar en Orly al amanecer, después de un mes en Madagascar, qué estupor provoca el ver tantas carreteras, tantos objetos, tanta paciencia, tanta laboriosidad, tanto saber, y el adivinar por las luces que van encendiéndose tantas vidas distintas que se despiertan por la mañana. Esta enorme, febril y abrumadora composición de la humanidad llamada desarrollada, es, después de todo, lo que hará algún día que todos los hombres de la tierra puedan comer. Ya ha hecho que los hombres existan unos para otros, en lugar de proliferar cada cual en su país como árboles (Merleau-Ponty, 1973: p.411).

Según lo anterior, las culturas del mundo industrializado y sólo ellas son garantes de un mundo eventual capaz de mejores logros sociales, en patrones de interacción que si bien tienen un lado negativo (el odio, la sangre y el miedo), constan además de uno positivo, caracterizado por una apertura de las relaciones que otorga mayores beneficios. La interconexión del mundo deparó aquí un intercambio beneficioso, lo contrario sería coexistir “como árboles”.

El entrevistador le pregunta si cree en una superioridad de los valores europeos, el autor contesta que no cree en una superioridad moral o estética de los valores, pero sí en una histórica (Merleau-Ponty, 1973).



Este análisis del filósofo muestra una influencia de la filosofía marxista, con sus estadios de evolución histórica (Wood, 2013). En dicho edificio teórico, el industrialismo de la era moderna aparece como *la* etapa dotada de la potencialidad de satisfacer las necesidades humanas. En la misma dirección, señala el aumento de la capacidad para producir bienestar, en contraste con los pueblos no industrializados. Aquí desarrolla un concepto de cultura notoriamente distinto al del resto de su obra, pues en los pasajes anteriores no plantea nunca la coexistencia y la interacción como dádiva de Europa, sino como rasgo del ser humano en comunidad. Es claramente un argumento central en su visión antropológica que los hombres “existan unos para otros”, sin hacer excepción de grupos humanos.

Ese escrito por tanto constituye un elemento accesorio y discordante. Además, recuérdese que se produjo en el contexto de una entrevista, no de un libro, cuya producción no puede compararse con lo dicho en una conferencia. El rango de *A propósito de Madagascar* es menor que el de la producción escrita. No postula en la inmensa mayoría de su producción filosófica una humanidad de sujetos coexistentes e interactuantes, y por tanto prósperos, y otra sin esos patrones, que crece “como árboles”, y debido a esto, investida de un carácter miserable.

A pesar de la obra *A propósito de Madagascar*, puede evidenciarse una actitud de apertura para valorar las tradiciones no occidentales. En otro texto, parte del libro *Signos* (1973) e intitulado *Oriente y la filosofía*, fragmento a su vez del escrito *Por doquier y en parte alguna*, expone una notoria valorización de filosofías no occidentales. Acerca de China y la India señala su calidad de variante de las relaciones del ser humano con el ser, capaz de echar luz a Occidente (Merleau-Ponty, 1973). Incluso afirma: “He aquí por qué debíamos hacer aparecer a Oriente en el museo de los filósofos célebres...” (Merleau-Ponty, 1973: p.171). Esta frase reivindica la producción filosófica de culturas no occidentales, y refiere a un texto donde se argumenta la necesidad de conocer las filosofías chinas e hindúes<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Esto ya de por sí marca una diferencia entre el filósofo francés y otros cultores de la disciplina, quienes rehúsan denominar como filosofías los desarrollos chinos e hindúes, recurriendo al término sustitutivo de “pensamiento chino o hindú”; tal ejercicio resulta muy problemático, incluso despectivo para estas culturas, y esto a su vez deriva en polémicas éticas y políticas.





Con respecto a las culturas asiáticas, el autor defiende su complejidad, tanto así que el pensamiento europeo tiene frente a sí el desafío de entender a estos pueblos: “Pero lo que es grave es que todas las doctrinas occidentales son demasiado pobres para hacer frente al problema de la valoración de Asia” (Merleau-Ponty, 1973: p.299). La frase resulta diáfana y declara la insuficiencia conceptual europea para entender a otras culturas.

La concepción de cultura en Merleau-Ponty descansa en una propuesta donde los diferentes colectivos humanos se construyen de modo mutuo, siendo constante el intercambio de todo tipo de acervos. No hay elementos *a priori*. Tampoco resulta válido crear compartimentos estancos entre el “nosotros” y “los otros”, pues comparten interacciones constituyentes. La creación cultural siempre se caracteriza por ser provisoria, preñada de sentido, inacabada, recurrente a todas las herencias, y signada por un cambio constante.

A la luz de la reconstrucción de los conceptos de otredad y de cultura, ¿Puede tildarse de eurocentrista la fenomenología merleau-pontiana? Antes de responder a esta interrogante, central del presente artículo, debe definirse el concepto de eurocentrismo, desde el pensamiento latinoamericano de Dussell y otros.

## El concepto de eurocentrismo

La idea de eurocentrismo contiene diferentes aspectos conceptuales e históricos y guarda una relación muy estrecha con el despliegue de la modernidad. Un aspecto central radica en el supuesto derecho absoluto de los pueblos del norte de Europa:

Frente a esto, ningún otro pueblo puede decirse que tenga sus propios derechos, y ciertamente nada que pueda plantear contra Europa. Esta es una de las más claras definiciones no sólo del eurocentrismo sino de la sacralización del poder imperial del Norte o del Centro sobre el Sur, la periferia, el mundo colonial y dependiente de la antigüedad (Dussel, 2001: p.66).



La definición remite a toda una serie de lógicas de dominio en prácticamente todos los ámbitos humanos, ya sean estos culturales, políticos, económicos, sociales, filosóficos. El esquema crea victimarios y víctimas a través de los siglos. El aspecto epistémico resulta de especial interés para los pensadores decoloniales. El eurocentrismo trae consigo el imperio de la racionalidad europea, que aplasta las demás racionalidades:

Según Quijano y Dussel, el eurocentrismo es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: p.20).

Así, la propuesta puede entenderse como una visión de mundo bajo la cual emprender proyectos racistas y de dominación social. El eurocentrismo coadyuva al racismo (Duncan, 2001). De acuerdo con Castro-Gómez (2019) para Dussel la colonización no se limita a la occidentalización y el genocidio de pueblos y culturas, sino que ante todo se trata de una hegemonía cultural.

Por otra parte, el concepto de eurocentrismo plantea también la falacia del desarrollismo, en esta toda cultura debe seguir unilateralmente el patrón del moderno desarrollo europeo, siendo aquí *desarrollo* una categoría ontológica y no sólo idea sociológica o económica (Dussel, 2001).

Aunque según Dussel (2001) el eurocentrismo y la modernidad nacen mucho antes, en 1492, ambos tienen un momento importante en la filosofía de Hegel (Dussel, 2001). Las construcciones discursivas eurocéntricas son de hondo calado en Occidente. Para mayor detalle, se tiene que:

En su repaso por la filosofía de René Descartes, Immanuel Kant, G.W.F. Hegel y Karl Marx, los decoloniales sostienen que se encuentra una tendencia jerárquica del pensamiento europeo, y que por tanto, se contribuye al epistemicidio al imponer una forma particular de conocimiento como el único conocimiento válido. Entienden que la imposición de esa supremacía epistémica se sostiene en el universalismo: un particular pensado para y por el resto (Fonseca y Jerrems, 2012: p.106).



La consecuencia del eurocentrismo por tanto reside en el epistemicidio. Allí donde sólo la racionalidad europea es legítima, todas las otras cosmovisiones son negadas o puestas como subalternas. En todo caso, la jerarquía del pensamiento de Europa se impone categóricamente. Otro autor brinda una descripción atinente. Acerca de los pensadores decoloniales y su crítica cultural, como Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Enrique Dussel, se tiene que:

Todos ellos han puesto de presente que la colonialidad del poder en el sistema-mundo (desde la Ilustración hasta hoy) ha implicado una correlativa colonialidad del saber: solo el conocimiento producido por la élite científica y filosófica de Europa debe ser tenido por el único conocimiento “verdadero”, “racional” y “objetivo”. La supuesta validez universal de dicho conocimiento (defendida por los universalistas), descansa en la idea de que sólo él logra hacer abstracción y escapar de sus condicionamientos socioculturales (Sierra, 2016: p.25).

La cita expone los argumentos en torno a los cuales se defiende la superioridad del pensamiento europeo, a la sazón, el hecho de lograr abstraerse de sus coordenadas espacio temporales y desarrollar premisas válidas para la totalidad de la especie humana. De acuerdo con Correa y Saldarriaga (2014), la epistemología moderna está cimentada en un sujeto universal-trascendental, condición de posibilidad del conocimiento racional-científico, el único válido y en contacto con el capitalismo. Castro-Gómez (2019) plantea que mediante la expansión colonial Europa se empezó a conceptualizar a sí misma como la encarnación de funciones de tipo universal, siendo un primer estadio el cristianismo (España y Portugal) y luego el del racionalismo (Inglaterra y Francia).

Si bien de acuerdo con Dussel toda cultura es etnocéntrica: “...el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro” (Dussel, 2000: p.48). Aquí se tiene una pretensión de generalidad por parte de los autores eurocéntricos con respecto a una



cosmovisión (el sujeto “universal”) que constituye más bien sólo un acervo particular de Europa. Así por ejemplo, según Yol-Jung (2009) Hegel asume que lo etnofilosófico en occidente es universal, mientras que lo etnofilosófico en China e India permanece como etnofilosófico. De tal manera, la cosmovisión y el conocimiento europeos primero se plantean como globalmente válidos, y luego se aplican al resto de la humanidad, la cual no consigue llegar a ese estadio del “pensamiento universal”.

Entonces este precepto en realidad refleja sólo la cosmovisión europea. De acuerdo con Fonet-Betancourt (2007) se construye además un proyecto político-cultural de hegemonía a partir del esquema señalado, legitimador del etnocidio y el epistemicidio (negación de toda validez del pensamiento) de los pueblos originarios de América. Así, tenemos una descripción de lo último: “En consecuencia, este tipo de poder no actuaba únicamente por la fuerza, sino que intentaba arrancar las formas de conocer el mundo que los dominados tenían para imponerles como de suyo la percepción y el lenguaje del dominador” (Ramírez, 2019: p.169). Por tanto el eurocentrismo niega los alcances de otras racionalidades en la construcción de conocimiento, y establece el presupuesto de la “superioridad cognitiva” de los conquistadores (Ramírez, 2019), todo para efectos de fundamentar la dominación colonial sobre los pueblos no europeos.

La razón europea se impuso colonizando y es perpetuada mediante prácticas que se globalizan, allende los países europeos (Correa y Saldarriaga, 2014). En el marco de la teoría de estos autores, la lógica colonial sigue como un proceso real, material y está sedimentada en la base de los imaginarios culturales y políticos (Browitt, 2014). De acuerdo con Ramírez (2019) quienes habitan los espacios coloniales, a pesar de ser latinoamericanos y no europeos, perpetúan la racionalidad descrita. Lo anterior genera otredades a lo interno de las sociedades latinoamericanas posteriores a los procesos independentistas del siglo XIX.

La dinámica eurocéntrica tiende a su reproducción tanto a nivel local como global. Acordemente con Yol-Jung (2009), la lógica del eurocentrismo impide un genuino diálogo entre culturas. Ilustra esta dinámica una vez más el pensamiento de Hegel, al respecto Dussel plantea: “Para Hegel, en otras palabras, la Europa Cristiana Moderna no tiene nada que aprender de los



otros mundos, las otras culturas” (Dussel, 2001: p.65). Según Méndez (2012), dicho pensamiento no posibilita reconocer el valor de las expresiones culturales latinoamericanas, de tal forma imposibilita el intercambio cultural en igualdad de condiciones, sin que una cultura oprima, colonice o domine a las demás.

Esta mentalidad incide en la propia Europa. El eurocentrismo también tiene un impacto para los pueblos europeos porque no sólo distorsiona la comprensión de los otros, sino también la autocomprensión, dado que se conciben como centro y sujeto único de la historia moderna (Méndez, 2012). Así, puede generar importantes sesgos en la forma bajo la cual se conceptualiza el desarrollo histórico, por ejemplo al ocultar raíces culturales.

También la colonialidad es reproducida aun cuando ya no hay imperios coloniales, siendo su base histórica un fuerte sustrato de grandes implicaciones. De acuerdo con Hinkelammert (2003) la razón europea se impuso por la violencia contra otras racionalidades y las declaró enemigas de la civilización. Pero aun cuando la modernidad europea requirió negar y oprimir a los otros pueblos y culturas para constituirse (siendo referente el año 1492), el proceso sigue siendo obviado por autores como Habermas, que la hacen ver como un fenómeno meramente europeo (Dussel, 2001). Para los decoloniales tal ejercicio invisibiliza las bases históricas del mundo moderno.

Siguiendo un planteamiento si se quiere afín al marxismo, puede decirse que el eurocentrismo ha fungido como ideología de dominación. Citando a Amin (1989), el eurocentrismo es un prejuicio responsable de deformar las diversas teorías sociales. Los decoloniales más contemporáneos van más lejos que Amin y proponen el sustento de esas teorías en una matriz moderna de carácter eurocéntrico, estando tal tendencia presente desde la raíz civilizatoria de las propias teorías.

Según Quijano (2000) las modernas sociedades latinoamericanas funcionan acordemente a un patrón global de poder, que impone una división del trabajo mediante el seguimiento de criterios racistas. Nótese que colonialidad y eurocentrismo una vez más no son nunca meros discursos, sino que inspiran, generan y legitiman prácticas históricas-concretas de dominación.



Debe añadirse que el engranaje eurocentrismo-racismo-hegemonía también afecta a las civilizaciones asiáticas y africanas.

Siguiendo a Dussel (2000), el eurocentrismo es un elemento central del “mito de la Modernidad”; éste último tiene los rasgos siguientes:

a-la civilización moderna europea parte de un precepto de superioridad, se autocomprende como más desarrollada. El eurocentrismo se hermana con la tesis ilustrada de la existencia de un “agente privilegiado de la historia”, el cual expresa racionalmente una universalidad que lo trasciende (Castro-Gómez, 2019). O sea, según los autores la modernidad Europea se auto-adjudica el hallazgo del camino a “la verdad” y se otorga honores a sí misma por ello.

b-la anterior superioridad plantea la exigencia moral de desarrollar a los rudos, primitivos, bárbaros, etc.

c-el sendero de este proceso educativo desarrollista debe ser igual que el seguido por el continente europeo, mediante una lógica unilineal.

d-los pueblos modernos deben emplear la violencia si los bárbaros se resisten al proceso civilizador, en aras de borrar todo obstáculo

e-la dominación anterior produce víctimas, pero se conceptualizan como fruto de un acto inevitable. Las víctimas en todo caso resultan investidas por el héroe civilizador como un sacrificio salvador

f-la responsabilidad por la creación de víctimas descansa en el bárbaro, por su oposición al proceso civilizador; la modernidad es inocente al respecto, también se emancipa de esa culpa,

g-los sacrificios y sufrimientos de la modernización de los pueblos atrasados tienen un carácter de “inevitable”

Al respecto caben algunas acotaciones de peso. Primero, el eurocentrismo marca alteridades radicales (el europeo/los bárbaros), a su vez caracterizadas por la rigidez, pues lo “europeo” constituye una sustancia allende el contacto cultural, estos pueblos no padecen modificaciones sustanciales en su trato con las otredades culturales, únicamente van por el mundo “inculcando la civilización”. De las otras culturas nada se aprende, nada resulta influyente para el europeo, nada lo



“contamina”<sup>13</sup>. Los otros culturales sí ven alterado su ser, y de manera reconocidamente brutal, pero en una brutalidad “necesaria e inevitable”. A las colectividades humanas no europeas les resulta vaciada la civilización en su ser.

Segundamente, el eurocentrismo se cree poseedor de categorías totales para juzgar a todas las demás culturas. Resáltese aquí la presencia de la historia como determinación de los sujetos. Las sociedades no europeas están signadas por el atraso y la anti-cultura, Europa en cambio tiene la llave para el progreso de toda la humanidad y la impone de forma unilateral, unívoca. La “receta” para la civilización fue hallada por, y sólo por, estos países y ofrece criterios universalmente vinculantes. La historia tiene un sentido y éste lo representa la consumación de la cultura gracias a la victoria del Viejo Continente sobre las demás etnias, pueblos y naciones del orbe, triunfo que descansa en una visión altamente jerárquica.

### **¿Son eurocéntricos los conceptos de cultura y de otro en Merleau-Ponty?**

Tomando en consideración sus argumentos *centrales*, sus obras más representativas, puede decirse que los conceptos de otro y de cultura del filósofo francés no son eurocéntricos. La forma como se caracterizan los contactos culturales, la visión antropológica de esta escuela fenomenológica, así como análisis específicos, entre otros aspectos, permite la conclusión señalada. Los distintos elementos acerca de esto se analizan en el presente capítulo.

Primero, la fenomenología merleau-pontiana reniega de la idea de progreso, por tanto no existen unas-vivencias-mejores-que-otras, el vínculo de un parisino con la naturaleza y los demás seres humanos carece de superioridad con respecto al ligamen de un indígena mapuche de Chile ó Argentina, un afrodescendiente de Jamaica o un coreano residiendo en Ciudad de Panamá. Todos construyen sentido a partir de sus mundos vividos, desde su particularidad. En este marco no es posible plantear una asimetría de vivencias.

---

<sup>13</sup> Valga recordar las fragilidades argumentativas del eurocentrismo, porque según expone Dussel en otra de sus obras, Grecia, civilización fundante de Europa, tuvo un activo contacto con los pueblos circundantes.



En segundo lugar, desde la fenomenología merleau-pontiana resulta fácilmente descalificable la idea de una adscripción cultural que nos determina. El eurocentrismo implica la superioridad de alguien en virtud de su origen histórico. Para la fenomenología nada nos constituye más que nuestro contacto con el mundo vivido, cuyo elemento basal es signado por nuestra percepción corporeizada, lo cual remite a la particularidad existencial, subjetividad situada. La percepción humana funda la existencia y el ser-en-el-mundo representa el punto originario donde los seres humanos se tornan realidades posibles (Mahendran, 2007). Bajo tal precepto no cabe la posibilidad de hallar supuestas fuerzas históricas que darían cuenta de los sujetos allende sus vidas corporeizadas, o que impondrían una naturaleza determinada.

El eurocentrismo implica una generalización, así como un principio de plenitud de la cultura de Europa. Para la fenomenología merleau-pontiana este ejercicio conlleva un desapego con respecto a las cosas mismas, un determinismo de los sujetos en su ausencia como integralidad. Recuérdese que para esta fenomenología los sujetos fluyen y cambian. No hay en el pensamiento del autor ningún espíritu capaz de investir a ningún pueblo ni sujeto con un aire especial, su ser y sus acciones descansan únicamente en él y sus interacciones inmediatas con los otros.

Si el mundo no es acabado, no puede plantearse que una cultura sea superior a otra, porque la idea de supremacía inevitablemente remite a una esencia consumada, a una inalterable naturaleza<sup>14</sup>. Para el eurocentrismo la cultura europea, por su superioridad, tiene el destino de imponerse. Para Merleau-Ponty no hay destinos escritos.

Un cuarto e importante criterio se tiene con el principio de co-construcción con los otros y con las cosas. En respaldo de esto podemos citar a Gamboa (2014), quien afirma que la forma de pensar la cultura del filósofo francés parte de un entrelazamiento recíproco originario entre “lo propio” y “lo extraño”, esto impide de entrada privilegiar una concepción regionalista de la cultura.

---

<sup>14</sup> No en vano podemos recordar las explicaciones críticas de Duncan (2001) en torno al racismo y el eurocentrismo, porque tales ideologías apelan a una particular idea de una naturaleza inalterable, esgrimida como causa de la supuesta superioridad de los pueblos europeos, hállese aquí de ideas biológicas por ejemplo. De acuerdo con Correa y Saldarriaga (2014) el racismo pretende mostrarse como producto de un proceso de la naturaleza o bien, de un *a priori* histórico.





Si el sujeto humano necesita de los otros para construirse, y no hay división con respecto al objeto, ergo no existe aquí un sujeto europeo puro que anda por el mundo haciendo alarde de su superioridad y resguardando su “pureza”, en relaciones de alteridad con los otros pueblos. Lejos de tal esquema, el europeo se verá influenciado por todos aquellos con quienes entre en contacto en su vida, su experiencia con ellos inevitablemente será parte de su constitución como sujeto, siempre en curso, nunca consumado; el otro integrará su bagaje.

En apoyo a estos planteamientos podemos retomar a Mazis (2016), quien en el prefacio de su obra *Merleau-Ponty and the face of the world* señala los alcances de esta perspectiva. Representa dicha visión una posible vía para superar una contemporaneidad donde impera la destructiva inhabilidad para conectarnos con los otros, tanto a nivel intra como intercultural, siendo causa de dicho estado nuestra errónea identificación como individuos aislados (Mazis, 2016).

Además nos resulta válido recordar a Daly (2016), para quien, partiendo de la premisa de la interdependencia ontológica entre el sí mismo (*self*) y la otredad, el bienestar del otro constituye de antemano mi propio bienestar y no es negociable. Derivado del razonamiento, se tiene que quien ejerce violencia contra el otro se agrede a sí mismo. De acuerdo con Daly (2016) en Merleau-Ponty hay una ética implícita, y completa su ontología no-dualista.

La co-construcción e interdependencia con los demás se acentúa significativamente en la obra postrera del autor en cuestión, *Lo visible y lo invisible* (1970), pues en ese libro radicaliza sus posturas y habla incluso de que los sujetos comparten el ser (hábese de la intraontología). Conceptos como el de “reversibilidad” impiden trazar fronteras legibles entre el sujeto y los demás.

Como quinto argumento se señala aquí la opacidad del otro. En el eurocentrismo el europeo deposita en los demás pueblos su racionalidad, a la sazón de corte siempre superior, contrapuesta a la racionalidad “salvaje”, inevitablemente inferior, con esta no hace falta dialogar, sólo imponerle la visión “civilizada”. Antagónicamente, para la fenomenología nunca terminamos de conocer al otro, él y la naturaleza constituyen realidades opacas, por tanto no lo podemos determinar. Y por otra parte, el otro, en tanto tiene cuerpo y sensibilidad tiene conciencia, y si tiene conciencia también alberga un “Yo pienso”, la racionalidad no es así monopolio de un pueblo ni ausencia en otro.



Un sexto aspecto lo constituye el tema de las diferencias culturales entre Europa y el resto de regiones bajo la óptica de la interdependencia. Para el eurocentrista, las diferencias marcan la superioridad europea por sobre las cosmovisiones y filosofías distintas. Desde el pensamiento fenomenológico merleau-pontiano cabría una divergencia de peso. Las diferencias culturales remiten a distintos acervos y haberes de utensilios materiales y simbólicos, en virtud de sedimentaciones, no cabe aquí posibilidad de jerarquía entre una cultura y otra, porque cada una responde a su mundo vivido y a la coexistencia dada de sus sujetos integrantes. Los rasgos culturales no nacen por principios *a priori* en ningún caso, tampoco se tiene concepto abstracto para someter a las culturas a un tribunal puro.

La cultura, según la fenomenología merleau-pontiana, se nutre del legado de sujetos anónimos que marcaron una impronta en los utensilios culturales, aquí no señala dicho autor posibilidad de ninguna superioridad. Si Europa creó un determinado artefacto y África otro, las disimilitudes obedecen a diferentes mundos vividos y diferentes coexistencias de sujetos, resulta inválido compararlas en términos jerárquicos, porque no plantea esta fenomenología un principio universal con el cual juzgar las distintas particularidades. Porque la jerarquización necesariamente requiere un juicio. Cada desarrollo esconde tan sólo una producción en perspectiva de sujetos situados, corporal y socialmente, en sus respectivos mundos.

Como sustento de estas ideas retomamos a Daly (2016) quien afirma que en la ontología de Merleau-Ponty no existen hechos sin valor, más aun, el significado y el valor no son superimposiciones en las cosas, los eventos y el mundo, porque estas tres entidades *son* (cursiva en el original) su propio significado, constituyen su propio valor a través de la relación. Así, los significados y los valores no son intrínsecos ni derivados, más bien emergen de las redes de relaciones (Daly, 2016). En un esquema de esta guisa resulta inviable denostar las construcciones culturales de otros pueblos, como opera el eurocentrismo, porque colocar en un nivel inferior los aportes de una sociedad conlleva otorgarles un carácter de antemano, en este caso hállese de una valía menor.



Además, el eurocentrismo establece una inferioridad de los pueblos en sí mismos, una minusvalía *per se*, tal acción resulta imposible desde Merleau-Ponty, porque un ejercicio así no considera las relaciones constituyentes, sería una variedad de “pensamiento de sobrevuelo”. Desde tal autor, al momento del contacto del europeo con las culturas americanas, asiáticas, oceánicas o africanas, ya participa en su constitución y no puede apartarse de sus significados, pues estos emergen de las relaciones mutuas. Más aun, el propio europeo también es constituido merced a su vínculo con esos pueblos.

En sétimo lugar, tenemos aspectos relativos a la producción material y simbólica. Para el fenomenólogo la cultura se compone de artefactos de origen anónimo, todos aquellos que han entrado en contacto con éste le han dado la impronta de sus sedimentaciones. Y el sujeto retoma los artefactos y les confiere su propio sentido perspectivo, los hace responder a su horizonte y trascendencia. En el esquema planteado no es posible que el europeo reclame para sí utensilios “puramente europeos”, porque su origen exacto no nos resulta accesible y porque tendrán también la impronta de otros pueblos.

Finalmente, la fenomenología merleau-pontiana, cuando analiza a otras culturas, no cae en esquemas eurocéntricos. Las obras de volumen considerable y de trascendencia para el caso del autor no exhiben ese tipo de preceptos. A diferencia del Hegel comentado y criticado por Dussel (2001) no hay en este pensamiento gradación ni jerarquía con respecto a los seres humanos y a las distintas culturas. Así por ejemplo resalta el valor de otras filosofías, como la china o la hindú. También reconoce la complejidad de las sociedades asiáticas según se vio.

Más aun, la filosofía oriental no se considera inferior. Al respecto resulta diáfana la siguiente cita:

Lo que hemos aprendido acerca de las relaciones de Grecia y Oriente, y a la inversa, todo lo que hemos descubierto de “occidental” en el pensamiento oriental (una sofística, un escepticismo, unos elementos de dialéctica, de lógica) nos impide trazar una frontera geográfica entre la filosofía y la no-filosofía (Merleau-Ponty, 1973, p.169).



Lo anterior claramente demuestra la valoración positiva acerca de los desarrollos filosóficos orientales. De manera coherente con su propuesta conceptual, establecer asimetrías o separaciones tajantes entre el pensamiento europeo y el asiático no tiene cabida dentro de este marco fenomenológico.

Respalda estas ideas el artículo de Yol-Jung (2009) para quien el escrito *Oriente y la filosofía* y algunos otros textos de *Signos* (1973) permiten la inferencia del concepto de *transversalidad* como una concepción defendida por Merleau-Ponty. Dicho aporte se enarbola con respecto a la cultura. Establece que el centro de la filosofía está en todas partes, pero su circunferencia en ninguna, todas las filosofías son tipos antropológicos y el monopolio de la verdad escapa a todas (Yol-Jung, 2009). Priva entonces la continua lateralidad de la especie humana entre “los primitivos” y los “civilizados”, con un incesante examen del sí mismo (*self*) por el otro y viceversa (Yol-Jung, 2009). Permite lo anterior cruzar fronteras entre distintas culturas, entrar en intersecciones y descubrir convergencias y vínculos. De acuerdo con Yol-Jung (2009) la base del filósofo para establecer tales preceptos se sustentó en los aportes antropológicos de Claude Lévi-Strauss y Marcel Mauss.

Para consolidar un criterio acerca de la postura de nuestro autor con respecto a “otros culturales”, puede retomarse una cita textual del último capítulo de *El ojo y el espíritu*:

Pues si en pintura, ni aun en otros campos, no podemos establecer una jerarquía de las civilizaciones, ni hablar de progreso, no es porque algún destino nos retiene atrás, sino más bien porque en un sentido la primera de las pinturas iba hasta el fondo del porvenir. Si ninguna pintura termina la pintura, si ninguna obra se acaba absolutamente, cada creación cambia, exalta, recrea o crea de antemano todas las otras (Merleau-Ponty, 1986: p.70).

La obra, si bien trata el tema del arte pictórico, muestra una patente exclusión de la idea de jerarquía entre civilizaciones, tal principio rige para otras áreas de la producción humana. Para el campo estético, nadie empieza de cero ni puede posicionarse desde un pedestal con respecto al amplísimo legado de los pueblos y culturas precedentes. Estamos condenados a la perspectiva y a la



creación de sentido, y en esto priva el destino fatal de dialogar con *todos* los acervos simbólicos que en nuestro horizonte aparecen; aquí desde luego puede leerse consecuencias para la idea de cultura. El texto citado demuestra que, al conceptualizar otras realidades culturales, Merleau-Ponty no es eurocéntrico.

Existe una excepción a lo anterior, el breve material denominado *A propósito de Madagascar*. Aquí sí refleja una visión eurocéntrica, posicionada en el desarrollismo, y con planteamiento marxista (recuérdese la impronta de Hegel en Marx). Pero deben hacerse las salvedades y matizaciones derivadas del caso. Primero, se trata de un esbozo producido en una situación particular, una entrevista, no representa un texto sustancial. Las nociones de otredad y de cultura, contenidas en textos centrales y no periféricos, impiden pensar en unos utensilios, unas sedimentaciones, unas coexistencias y unas interacciones con grado de superioridad sobre otras, todavía más aún, no permiten postular pueblos portadores de dichas creaciones y otros carentes.

Decir que estas construcciones en las sociedades europeas son superiores y que Europa las aportó a mundos que semejabán a los árboles, constituye una valoración ulterior y accesorio, además un criterio de carácter disruptivo y discordante con respecto a los conceptos merleau-pontianos.

## Conclusiones

La fenomenología de Merleau-Ponty no puede enmarcarse como pensamiento eurocéntrico<sup>15</sup>. Las deducciones del presente artículo corroboran la hipótesis inicial. Esto se debe a diferentes argumentos. Uno importante reside en la imposibilidad de una interacción y un encuentro con el

---

<sup>15</sup> Esta conclusión propone la línea contraria a la defendida por Wood (2013), para quien Merleau-Ponty no aporta concepciones liberadoras frente al colonialismo. Sustenta dicha hipótesis tanto, de modo supuesto, en las ideas centrales del autor, como en criterios políticos específicos (*A propósito de Madagascar*), siendo ambos incapaces de analizar emancipadoramente la tortura o la subversión anti-colonial. Este artículo demuestra más bien el potencial de la fenomenología para sustituir visiones jerárquicas en la comprensión de los otros culturales, lo cual se desprende de premisas básicas del filósofo francés. Porque si a algo apela el colonialismo es a la inferiorización de los demás pueblos. Pareciera que Wood (2013) critica al autor sólo por interesarse por problemas distintos a los que él aborda, incurriendo así Wood en una sobre-politización.



otro que no marque a los sujetos en su existencia. Entrar en contacto con un sujeto de otra cultura incide en la construcción de la propia subjetividad, tiene un impacto compartido, no resulta posible salir inalterado de esa relación, luego no habrá alteridades radicales. Puede referirse los artefactos y utensilios culturales, los cuales tienen un carácter anónimo, por tanto el eurocentrista experimentaría en este esquema un grave problema de argumentación si reclama que algo tiene una índole puramente europea, porque establecer con exactitud su origen resulta inaccesible.

No puede presuponerse una esencia del otro, porque se caracteriza por ser opaco y nunca lo agotamos. En lo respectivo a los otros culturales, en tanto seres corporeizados, sensibles y conscientes, tienen pensamiento, luego el europeo no es superior ni tiene monopolio de la racionalidad. Asimismo, si no puede determinar al otro, no resulta posible enmarcarlo como inferior. Esto hace derrapar toda presunción de superioridad ontológica europea, y toda anulación epistémica de los pueblos asiáticos, oceánicos, africanos y americanos.

No es eurocéntrica esta corriente porque rechaza toda tendencia histórica o espiritual capaz de determinar a los sujetos; la sociedad y los legados de la cultura son coexistencias y herramientas para construir en perspectiva un sentido, pero no establecen de antemano un patrón de acción en los seres humanos, ni dan paso a una legalidad jerárquica para el desarrollo de sujetos o sociedades. Dicho de otro modo, no hay leyes sociales ni construcciones históricas capaces de predisponer el qué seremos, porque para la fenomenología la existencia constituye campo abierto.

El carácter no eurocéntrico de la fenomenología bajo estudio se comprueba con sus análisis sobre pueblos distintos a los de Europa. El eurocéntrico texto *A propósito de Madagascar* representa una clara excepción en el pensamiento merleau-pontiano, encarna una disrupción marginal y mínima que no ilustra ni obedece a la propuesta teórica del autor, de hecho la contradice.

Las culturas no tienen lugar en un espíritu que las origina, ni se hallan en grados distintos según pueblo y región, marcando jerarquías. Asimismo, en el marco de la filosofía del fenomenólogo, se carece de un rasero universal capaz de juzgar a las culturas, pues estas son respondientes a perspectivas disímiles, elaboradas en situaciones propias.



Como aspecto derivado, este escrito demuestra la posibilidad de plantear diálogos entre corrientes filosóficas distintas, en este caso el pensamiento decolonial con la fenomenología de Merleau-Ponty.

El presente artículo acusa las fragilidades de la teoría decolonial (en su versión latinoamericana, pues aquí no se analizó la obra de Spivak, Fanon, o Said). Porque recuérdese que este enfoque propone el discurso moderno como constructor de realidades históricas (algo de por sí problemático, por cuanto incurre en una sobreestimación del alcance del discurso filosófico en la construcción de la historia). La Europa capitalista y moderna no produce únicamente eurocentrismo y colonialidades sobre otros pueblos, sino que también genera propuestas no eurocéntricas e incluso autocriticas, como la filosofía de Merleau-Ponty. Esta conclusión sigue una línea afín a la de Browitt (2014), para quien el pensamiento decolonial casi nunca menciona los aspectos positivos de la modernidad, omitiendo sus componentes críticos y emancipadores<sup>16</sup>.

Finalmente, pueden establecerse algunas preguntas para trabajos ulteriores, por ejemplo ¿Hay eurocentrismo en Baruch Spinoza? ¿En Sigmund Freud?, ¿Jacques Lacan? ¿Giordano Bruno?, ¿André Malraux?, ¿Carl Jung? ¿Erich Fromm? ¿Arthur Schopenhauer? ¿Claude Lévi-Strauss<sup>17</sup>? Tales interrogantes no son espurias, máxime porque autores como los decoloniales parecen criticar los textos más canónicos de la modernidad (Descartes, Kant, Hegel, etc.) y del siglo XX (Heidegger, Habermas, etc.), pero olvidan a los pensadores y las tendencias si se quiere más alternativas.

---

<sup>16</sup> Además de esto, el pensamiento decolonial latinoamericano muestra otros problemas. Por ejemplo pretende un discurso fuertemente histórico, pero su trabajo con documentos y fuentes primarias resulta débil. Asimismo sus análisis no dimensionan de la forma debida el importante papel del humanismo y el Renacimiento italianos como claros antecedentes de la Ilustración, siendo que las ciudades-Estado italianas de los siglos XV, XVI y XVII no eran potencias coloniales (a diferencia de España y Portugal, naciones cuando eso con fuertes resabios del Medioevo). A todo lo dicho se suma que si bien la modernidad generó el racismo, paradójicamente también provee herramientas emancipadoras para que las etnias y los pueblos oprimidos se liberen del racismo (Marlasca, 2007).

<sup>17</sup> Al respecto resulta posible una polémica amplia, porque Erich Fromm realizó estudios con los indígenas de México y elaboró teoría a partir de dicho trabajo. Lévi-Strauss por su parte desarrolla una línea difícilmente tachable de eurocéntrica. Schopenhauer, aun caracterizado por su pensamiento profundamente conservador, fue quien introdujo el hinduismo y el budismo en occidente, y utilizó como sustento argumentativo textos de esas escuelas; no debe caerse en el terrible absurdo de igualar conservadurismo con eurocentrismo. Jung planteó la existencia de estructuras y procesos psíquicos comunes a toda la especie, para esto investigó la realidad de pueblos distintos a los europeos; no es por tanto entendible cómo un esquema de tal guisa pueda ser calificado de eurocéntrico.





## Referencias

- Alloa, E. (2014). Reflexiones del cuerpo: sobre la relación entre cuerpo y lenguaje. *Eidos*, 2014(21). 200-220. Doi: 10.14482/eidos.21.6490.
- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI Editores.
- Bech, J. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Anthropos Editorial.
- Bordes, M. (2004). La percepción del otro en Merleau-Ponty: Una alternativa fenomenológica a la representación de la otredad en la teoría política contemporánea. En: <http://cdsa.academica.org/000-045/208.pdf>
- Browitt, J. (2014). La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. *Cuadernos de literatura XVIII*(36). 25-46.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: Castro-Gómez y Grosfoguel, R. (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Correa, M., y Saldarriaga, D. (2014). El epistemicidio indígena latinoamericano. Algunas reflexiones desde el pensamiento crítico decolonial. *Revista CES Derecho*, 5(2). 154-164.
- Cuartas, J. (2012). Merleau-Ponty: "carne y ser del lenguaje". *Eidos*, 16(2012). 164-181.
- Daly, A. (2016). *Merleau-Ponty and the ethics of intersubjectivity*. Palgrave-Mac Millan.
- Dastur, F. (2008). Merleau-Ponty and the Question of the Other. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39(1). 27-42, DOI: 10.1080/00071773.2008.11006627
- Duncan, Q. (2001). *Contra el Silencio*. EUNED.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt). En: Mignolo, W. (compilador). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo.





- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Lander, E. (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Fonseca, M., y Jerrems, A. (2012). Pensamiento decolonial: ¿Una “nueva” apuesta en las relaciones internacionales? *Relaciones Internacionales, Febrero*(19). 103-108.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Solar*, 3(3). 23-40.
- Gamboa, L. V. (2018). El cuerpo y el otro en Merleau-Ponty y Lévinas. *Revista de Filosofía Aurora*, 30(50). 379-396. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.050.AO02>
- Gamboa, L. V. (2014). La experiencia corporal del lenguaje en Merleau-Ponty: apuntes para una fenomenología de la inter-culturalidad. *Eidos*, 21(2014). 260-281.
- Gamboa, L. V. (2012). El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty. *Universitas Philosophica*, 58(29). 251-275.
- Hinkelammert, F. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. EUNA.
- Holmes, D. y Murray, S. (2013) Toward a critical ethical reflexivity: phenomenology and language in Maurice Merleau-Ponty. *Bioethics*, 27(6). 341-347.
- Low, D. (2002). Merleau-Ponty on scientific revolutions. *Philosophy Today*, 46(4). 373-383.
- Low, D. (2001). Merleau-Ponty on truth, language and value. *Philosophy Today*, 45(1). 69-76.
- Mahendran, D. (2007). The facticity of blackness: a non-conceptual approach to the study of race and racism in Fanon's and Merleau-Ponty's phenomenology. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge*, 5(3). 191-203.
- Marlasca, A. (2007). *Introducción a la ética*. EUNED.
- Mazis, G. (2016). *Merleau-Ponty and the face of the world. Silence, ethics, imagination, and poetic ontology*. SUNY Press.
- Méndez, J. (2012). Eurocentrismo y modernidad. Una mirada desde la filosofía latinoamericana y el pensamiento descolonial. *Omnia*, 18(3). 49-65.



- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. (Larison, M. tr.). Siglo XXI Editores, Anthropos Editorial y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. (Cabanes, J., tr.). Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. (Romero, J., tr.). Ediciones Paidós.
- Merleau-Ponty, M. (1973). *Signos*. (Martínez, C. y Oliver, G., trs.). Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. (Pérez, F., tr.). Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje*. Editorial Proteo.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. (Escudé, J., tr.). Ediciones Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1954). *Existencialismo y marxismo*. Editorial Deucalión.
- Morçöl, G. (2005). Phenomenology of complexity theory and cognitive science: implications for developing an embodied knowledge of public administration and policy. *Administrative Theory and Praxis*, 27(1). 1-23.
- Mugerauer, R. (2010). Anatomy of life and well-being: a framework for the contributions of phenomenology and complexity theory. *International Journal of Qualitative Studies in Health and Well-being*, 5(2). 1-12. Doi: 10.3402/qhw.v5i2.5097.
- Nixon, D. (2020). The body as mediator. En: <https://aeon.co/essays/the-phenomenology-of-merleau-ponty-and-embodiment-in-the-world>
- Page, T. (2018). Teaching and Learning with Matter. *Arts*, 7(82). 1-12. Doi:10.3390/arts7040082
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO.
- Ramírez, C. (2019). Colonialidad como emparentamiento y limpieza de sangre: un breve estudio sobre los aportes de Santiago Castro-Gómez. *Sincronía*, XXV(80). 160-175. Doi: 10.32870/sincronia.axxv.n80



- Román, M. (2010). Una aproximación a las sabidurías orientales no duales. *Endoxa*, 25. 103-127.
- Salazar, A. (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Siglo XXI.
- Staudigl, M. (2007). Towards a phenomenological theory of violence: reflections following Merleau-Ponty and Schutz. *Human Studies*, 30(3) 233-253. DOI: [10.1007/s10746-007-9057-6](https://doi.org/10.1007/s10746-007-9057-6).
- Sierra, J. (2016). Pensamiento decolonial, relativismo cultural e injusticia epistémica. *Criterio Jurídico Garantista*, 9(15). 24-43.
- Stawarska, B. (2002). Reversibility and intersubjectivity in Merleau-Ponty's ontology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 33(2). 155-166.
- Toadvine, T. (2016). Maurice Merleau-Ponty. En: <https://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/#ExprLangArt>
- Thorburn, M., y Stolz, S. (2020). Understanding experience better in educational contexts: the phenomenology of embodied subjectivity. *Cambridge Journal of Education*, 50(1). 95-105, DOI: 10.1080/0305764X.2019.1632798
- Whitney, S. (2015). The affective forces of racialization: affects and body schemas in Fanon and Lorde. *Knowledge Cultures*, 3(1). 45-64.
- Wood, D. (2013). Revisiting *La question*: A political-phenomenological critique of Merleau-Ponty's assessment of Algerian decolonization. *Studies in Social and Political Thought*, 22(Winter). 11-29.
- Yol-Jung, H. (2009). [Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization](https://doi.org/10.1163/008555509X12472022364208). *Research in Phenomenology*, 39(3). 416-437. DOI: [10.1163/008555509X12472022364208](https://doi.org/10.1163/008555509X12472022364208)
- Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity*. Northwestern University Press.