

EL NACIMIENTO DEL SENTIDO EN M. MERLEAU-PONTY Y C. LÉVI-STRAUSS¹

M.^a Luz PINTOS PEÑARANDA
Univ. de Santiago

¿Dónde nace el sentido, *en* el ser humano o *fuera* del ser humano? ¿Será el diálogo entre la Fenomenología y el Estructuralismo un debate entre *o* la experiencia *o* la reconstrucción? Y si esto fuera así ¿por qué ese empeño de Merleau-Ponty por hacerle ver a Lévi-Strauss, pese a su resistencia para admitirlo, que había *mucho en común* en sus respectivos intentos? O, dicho de otro modo, ¿por qué creía Merleau-Ponty que la línea de investigación de Lévi-Strauss, en principio y a pesar de todo, merecía la pena?

Apuntar alguna respuesta a estas cuestiones es lo que voy a intentar en estas apretadas notas. Siguiendo el empeño de Merleau-Ponty, y situándonos desde su perspectiva, podemos tratar de encontrar qué es aquello que de verdad le hacía a él, fenomenólogo, simpatizar con la Antropología lévi-straussiana. Y, aunque lamento tener que hacer aquí una imperdonable y radical simplificación de esta finísima filigrana que es la lectura que Merleau-Ponty realiza de Lévi-Strauss, éste va a ser mi objetivo principal, *buscar la sintonía entre estos dos pensamientos —la Fenomenología y el Estructuralismo— por medio de tan excelentes portavoces*; si bien esto no obsta para que, al par, mostremos que la coincidencia no es total.

¹ Estas modestas notas van dirigidas a Fernando, gran *maestro* de todos nosotros —*maestro*, además de profesor—, y a Carmen, su entrañable compañera, también nuestra maestra en sencillez, en inteligencia y, sobre todo, en haber sabido siempre ser fiel compañera. Para los dos, todo mi reconocimiento, que es también el reconocimiento de todos nosotros.

Antes de empezar quisiera hacer un par de aclaraciones, también en la línea de rastrear aspectos fundamentales *compartidos* más que puntos de separación; este objetivo se apoya en dos convicciones que en realidad constituyen el meollo de mi perspectiva sobre Merleau-Ponty.

Si entendemos el diálogo y probable coincidencia entre Merleau-Ponty y Lévi-Strauss como posibilitado exclusivamente por un modo muy *sui generis* de interpretar la Fenomenología por parte de Merleau-Ponty, esta coincidencia tendría un valor únicamente relativo. Por eso, un segundo objetivo debiera ser el de *presentar la auténtica unidad de inspiración de la Fenomenología merleau-pontyana con la más pura Fenomenología de Husserl y su común punto de partida*. En su diálogo con Lévi-Strauss Merleau-Ponty ha sabido recoger la Fenomenología husserliana para llevarla más allá de sí misma, cotejándola con este nuevo enfoque etnológico que se estaba iniciando. En este diálogo ha puesto a prueba los supuestos aciertos de la Fenomenología y, al medirla con ésta y otras teorías del momento, no sólo la ha puesto a la altura de los tiempos, sino que, además, de ello ha salido fortalecida. Probar esto pudiera ser aquí otro objetivo pero, por necesidades obvias, se menciona sólo a título de tesis.

Merleau-Ponty ha sido el discípulo de Husserl que mejor ha sabido captar su *intuición principal*, entenderla justamente como la pieza nuclear sobre la que gira todo el intento husserliano y, además, ponerla también como pivote central de sus propios desarrollos fenomenológicos. Pues bien, la segunda convicción que manejo como fondo es la de que esto pudo haber sido favorecido por una circunstancia muy especial que le tocó vivir y compartir, que las ciencias humanas de su tiempo caminaban todas ellas —según él lo entendía— en esta misma dirección: la de reencontrar en la multiplicidad de los hechos *aquello profundo* sobre lo que descansan y a partir de lo que toman tales hechos una dirección determinada. La lingüística saussuriana, la teoría psicoanalítica de Freud, las investigaciones de la *Gestalttheorie* o la antropología social francesa de Marcel Mauss y de Lévi-Strauss, etc., todas estas disciplinas humanas constituyen la

atmósfera científica en la que vive inmerso Merleau-Ponty y de la que se hace eco desde los inicios de sus investigaciones, participando en ella muy activamente. Esta dirección en la que se mueven las ciencias humanas de su momento él sentía que era también la de la Fenomenología. *Incluso podemos pensar que la especial sensibilidad de Merleau-Ponty para captar la intuición husserliana se veía favorecida por toda esa atmósfera científica. Y a la inversa.* El hecho es que supo ver de una forma pionera y más audazmente que nadie —incluso contradiciendo al propio Husserl— qué era aquello que, por debajo de lo meramente episódico, estaba abriéndose paso en la raíz de ese nuevo método que, tanto la reflexión fenomenológica como la ciencia estructuralista, utilizaban, y en lo que ambas coincidían como una inspiración común y fuente de todos sus desarrollos. Para Merleau-Ponty hay, incluso, algún pensador con cuya teoría estructuralista se identifica de forma absoluta. Puede que los estructuralistas no hayan sabido desentrañar todas las implicaciones de lo por ellos intuitido, pero su valor —según él— proviene de lo que han intentado pensar, no tanto de lo que efectivamente han pensado y conceptualizado con exactitud; entre otros motivos por estar siempre limitados por su situación histórico cultural. Querer probar todo esto en tan poco tiempo y como un tercer objetivo sería una osadía²; por eso únicamente lo señalo antes de pasar a ceñirme al ámbito de la Antropología social francesa.

Merleau-Ponty reconoce, de entrada, la validez del método estructuralista aplicado a la sociedad por parte de Lévi-Strauss. El simple hecho de dedicar —como hace— buena parte de su tiempo y muchas líneas escritas al intento de este antropólogo es un buen indicativo de que está viendo en él la importancia de su método, y esto en una época en la que todavía este reconocimiento no se había generalizado, por lo menos en el campo de la Filosofía. La exposición que de él

² Remito a la segunda parte de mi tesis doctoral, que trata de la relación de Merleau-Ponty con las ciencias humanas. De cara a una publicación esta parte llevaría como título *Fenomenología y estructuralismo. La aportación fenomenológica de Merleau-Ponty frente a las ciencias humanas de su tiempo.*

hace en su escrito «De Mauss a Lévi-Strauss» va a tener, pues, *en principio*, la forma de un reconocimiento y de una defensa de la investigación estructuralista. Este interés que presenta Merleau-Ponty para con la Antropología social quizás provenga, en cierto modo, de compartir una importante problemática sentida por gran parte de la esfera intelectual francesa de los años cincuenta. Se trata de la cuestión de en qué consiste y de cómo ha de ser la “objetividad” en las ciencias humanas, en comparación con la de las ciencias de la naturaleza. Y en el fondo de esta problemática probablemente se pueda atisbar *Die Krisis* de Husserl, y entender con ello que hay una cierta atmósfera fenomenológica empapando la cultura francesa de esta época. En cualquier caso, el asunto era en ese momento la necesidad acuciante, compartida tanto por Merleau-Ponty como por Lévi-Strauss, de precisar cuál debe ser el tema específico de la investigación de las ciencias de la naturaleza y de las humanas y, más en concreto, aclarar si la objetividad de éstas últimas puede ser —o *tiene* que ser— del mismo tipo que la de aquéllas. Este aspecto es, pues, algo a tener en cuenta a la hora de contextualizar el diálogo entablado entre ambos pensadores.

1.

Durkheim y Mauss ejercieron una influencia trascendental en el desarrollo de la Antropología social en Francia. Del método de análisis de los hechos sociales llevado a cabo por ambos pensadores se hicieron eco Merleau-Ponty y Lévi-Strauss, cada uno recibéndolo desde su propia área de trabajo, la Antropología filosófica o la Antropología social. Por eso, a mi juicio, estos autores son otro referente obligado a la hora de enmarcar este diálogo entre Merleau-Ponty y Lévi-Strauss.

Hay un aspecto de la actitud durkheimiana que Merleau-Ponty valora como muy positiva, la de no aceptar sin más la separación radical entre lo primitivo y lo moderno que había establecido Lévy-Bruhl. Durkheim, consideraba que aunque una de las características de nuestra sociedad actual es la actividad intelectual, esto es, la de

pretender conocer científica y racionalmente la realidad, también hay que admitir que *todavía hoy somos a veces pre-lógicos en algunos de nuestros comportamientos y creencias y que, por tanto, aún hay algo de común con la mentalidad primitiva*; posiblemente más de lo que podemos suponer.

Esta iniciativa, pues, de Durkheim de no aceptar como “hipótesis histórica” y real la imposibilidad total de comunicación entre la mentalidad primitiva y la moderna, es en principio no sólo un planteamiento correcto, sino que expresa además —según Merleau-Ponty— una actitud elogiada y superior frente a los antropólogos o sociólogos que le habían precedido. Sin embargo, Durkheim yerra al tratar lo social como una realidad exterior al individuo, como una “conciencia colectiva”, conectada al individuo únicamente por el vínculo externo de causa y efecto, y de la que los individuos no son más que sus instrumentos. Esta consideración durkheimiana de la conciencia colectiva como una especie de “naturaleza social” externa lleva a objetar a Merleau-Ponty que «lo social no es *conciencia colectiva*, sino intersubjetividad»; intersubjetividad entendida en el sentido de «relación viviente y tensión entre los individuos». Mas que haber hechos exteriores entre sí, en cada sociedad lo que hay es una *totalidad* en donde los fenómenos se expresan mutuamente.

Para corroborar esta idea —la de que lo social es intersubjetividad— Merleau-Ponty acude a M. Mauss. Mauss es, según él, «el verdadero anticipador de la Antropología social», puesto que admite que lo social y el hombre se pueden entender *desde dentro y desde fuera*. Este antropólogo, con su noción de cuerpo como expresión de un sentido no-consciente abre un acertado camino en la investigación antropológica, un camino —según el parecer de Merleau-Ponty— muy próximo al de la propia Fenomenología. Si la *Gestalttheorie* y el psicoanálisis habían tratado de encontrar *aquello profundo* sobre lo que se asientan los hechos psíquicos, si igualmente la lingüística saussuriana puede verse como una tentativa de hallar en la multiplicidad de los hechos lingüísticos *aquello profundo* en los que se fundan, la Antropología de Mauss busca esto mismo, pero en la diversidad de los hechos antropológicos. Merleau-Ponty se siente identificado en

muy elevada medida con la orientación maussiana con respecto al hombre y a lo social. Mauss capta perfectamente, según él, la existencia de una relación-viviente-entre-los-individuos; relación ésta que constituye lo social. Lo social no es una suma de hechos sociales “exteriores” entre sí; lo social es antes de nada una totalidad, una unidad o *Gestalt* intersubjetiva. En esta totalidad que es lo social el protagonista es el individuo como persona singular, el cual vive esta totalidad en su propia experiencia. Nos encontramos, en esto, con los siguientes postulados maussianos: lo social implica la existencia de *un sujeto real y viviente*, y en él convergen lo subjetivo y lo objetivo, puesto que es verdaderamente el ser humano vivo quien asume, crea y transforma lo social —«lo concreto es también lo completo», decía. Pero aún queda otro postulado fundamental a los ojos de Merleau-Ponty. Al decir que es el sujeto *viviente* y concreto el que encarna lo colectivo y general, no se trata de que con su “mente” interiorice y reproduzca ideológicamente las valoraciones y modos de vida institucionalizados en su sociedad. Esta asunción de lo social se produce tanto en su mente *como en su cuerpo viviente*. El cuerpo es, de este modo, *símbolo*; pero no ya símbolo de la interioridad del individuo, sino también de lo social. Por consiguiente, esto es estar presuponiendo que el cuerpo es de por sí actividad, que está dotado en sí mismo de una consciencia propia aunque *in-consciente*: el cuerpo es la expresión de un sentido no consciente; sentido que no es únicamente “privado”, sino *co-participado* por todos, pero ya no sólo por todos los hombres y mujeres de la propia comunidad, sino por todos los hombres y mujeres posibles de la humanidad entera.

¿Qué se gana con este planteamiento de Mauss?: el que ahora ya no se trata únicamente del hombre viviente como punto de partida y lugar de encarnación simbólica de lo social-objetivo. Este lugar de encuentro pasa a ser la humanidad entera, es decir, *todos y cada uno de los seres humanos* que, en su fondo más común y auténtico, más originario y primitivo, —o sea, en su ser seres simbólicos que experimentan la realidad como algo vivido en su propio cuerpo— rompen todo dualismo imaginable entre *afuera-adentro, objeto-sujeto, pasado-presente, primitivo-moderno, yo-tú, naturaleza-cultura...* En

Mauss, *aquello profundo* en que se funda lo social es interpretado ahora como corporalidad simbólica. La cultura es en él expresión simbólico-corporal de la naturaleza.

2.

En lo que Lévi-Strauss continúa y desarrolla estas concepciones maussianas, Merleau-Ponty ve tanta semejanza con la Fenomenología como la admitía con respecto a Mauss. A partir de la idea maussiana de que el protagonista y artífice de lo social es siempre el hombre viviente, cuya experiencia vivida es, en cuanto simbólica, reflejo de la unión de lo individual y de lo social, Lévi-Strauss va a realizar una aplicación de la metodología estructural de la lingüística para encontrar lo común a la diversidad cultural existente, como *aquello todavía más profundo* en lo que se funda el simbolismo corporal maussiano. Su intento que, en principio y por su recurso a la interrelación de distintos modos de vida, es aceptado como muy beneficioso para el saber por parte de Merleau-Ponty, se guía, pues, por este objetivo de encontrar *aquello profundo* en lo que se asienta la tan amplia gama de elecciones o variantes que presentan las sociedades. Según Lévi-Strauss, la posibilidad de hallar esto profundo y común a todos, supuestamente origen de la pluralidad de culturas, proviene del hecho de que el antropólogo que realiza tal tentativa también es un ser humano como los otros seres de su observación; como tal ser humano, parte de su situada perspectiva subjetivo-cultural —es decir, *simbólica*— determinada, y se encuentra con seres *semejantes a él*; esto en el sentido de que, *en ambos*, es en su propia particularidad simbólica, donde y como experimentan lo social y objetivo. Aunque, de hecho, los esquemas subjetivos y el contexto social de cada uno de ellos —observador y observado— sean muy diferentes, sin embargo *hay algo en lo que coinciden*; se trata del plano más hondo, más primigenio y, ¿por qué no?, más salvaje de todo ser humano; un nivel en donde no existe todavía distanciamiento diferenciador entre el “yo” y el “otro”, y en donde no hay lugar para la esfera de “lo privado” o de lo “superior”, el del cuerpo como

simbólico, postulado, pues, como origen de la sociedad o cultura. Tanto el hombre moderno como el hombre ágrafo (como casos más extremos) comparten una misma experiencia que, por ello mismo, podemos considerarla universal: todos participamos en lo social a través de la experiencia vivida a través del cuerpo. Por muchos siglos de adelanto tecnológico que posea el hombre de hoy, si atendemos a que todo surgimiento de sentido (en cuanto posibilitador de la co-participación en lo social y, en nuestro caso, en una mentalidad científico-tecnológica sofisticada) tiene lugar en el cuerpo, resulta que hombre moderno y hombre primitivo están ambos a la misma altura, los dos estén anclados por igual en la naturaleza. *La naturaleza, es decir, nuestro ser cuerpos-con-capacidad-simbolizadora, nos unifica a todos.* Éste es nuestro ser más natural y, también, más salvaje que, para Lévi-Strauss, es previo a cualquier conceptualización de la cultura; es esa base *no-consciente* que —en todos los seres por igual— actúa de *fondo vivido* sobre el que, después, se va a superponer la diversidad cultural existente. Todo sentido tiene su lugar de origen *en lo vivido por el sujeto*, aunque esto no pueda ser nunca visible objetivamente. Y todo saber, toda ciencia —de la naturaleza o humana—, tienen en común este mismo suelo básico del cuerpo como vivencial y simbólico. Por eso presiente Lévi-Strauss para el futuro un paulatino acercamiento de todas las ciencias entre sí, ya que se llegará a una reconciliación del hombre (ser simbólico-cultural) con la naturaleza (cuna de su simbolismo y de su diversidad de modos de pensar y de vivir). Se contempla, pues, en Lévi-Strauss, un sujeto; un sujeto que, tanto se trate de las ciencias naturales como de las ciencias humanas, es siempre el ser *humano* en su vertiente más natural, la del cuerpo vivido.

3.

Llegados aquí, planteémonos ahora una pregunta central. He resaltado el término “salvaje” en Lévi-Strauss. Merleau-Ponty en su pensamiento más maduro utiliza también, abiertamente, el de ser *salvaje*. La postulación, pues, por parte de ambos autores del ser

salvaje como nuestra realidad no-consciente y más universal por primigenia ¿implicará, acaso, que ambos se refieren a lo mismo?

Situémonos en Merleau-Ponty, en el núcleo de su filosofía; justamente en lo que aparece como raíz e inspiración principal de todas y cada una de sus obras, desde la primera a la última: para Merleau-Ponty, el sentido de las cosas, el sentido del mundo —nos dirá, como fenomenólogo— es siempre *para mí* y *vivido por mí*. Este aspecto propiamente *subjetivo* de nuestra experiencia conlleva postular el hecho de la subjetividad radical de toda experiencia; significa comprender que hay *un sujeto humano* —como tal sujeto, es consciente, aunque se trate de una consciencia *ingenua*— que es el que organiza estructurando y dando significatividad a su entorno. Tal como Merleau-Ponty entiende la *Gestalt*, ésta no es una “propiedad” de lo real (es decir, de lo real interior al sujeto), sino *algo aportado en la percepción por una conciencia —no física ni fisiológica— que, en la instantaneidad de su acto, no es consciente de su actividad; actividad, pues, simplemente vivida*. Esta conciencia perceptiva con su “yo puedo”, es decir, con su posibilidad de simbolización —e, insisto, no por su sustrato material— es la condición esencial de toda significación. El sujeto perceptor estructura la experiencia desde su mirada y estilo propio; y en esta estructuración participa la totalidad —estructurada— de su organismo como tal (físico-vital-simbólico). Esto explica todavía más el hecho de que el sujeto en su actividad perceptora no sepa *intelectivamente* lo que en realidad está efectuando *todo* su organismo, y no únicamente su *parte* mental. Por eso, podemos decir que quien crea el sentido es el propio sujeto viviente, concreto y total. Esto es lo que defiende Merleau-Ponty pues, desde el principio de su vida, el individuo —todavía sin tener formada su consciencia “mental”— ya es capaz de estructurar su comportamiento; esto aunque sólo sea a ese nivel tan básico —pero, por eso mismo, *tan básico*— de “figura”-“fondo”. Existe, entonces, una actividad organizativa del mundo en todo ser humano *antes*, incluso, de que posea capacidad para la representación intelectual o su mente esté culturalmente educada. La comprensión perceptiva no está subordinada a lo mental —lo cual es algo fisiológico, material (como sí, por ejemplo,

piensa erradamente Piaget). La percepción *actual*, la actualidad simbolizante del sujeto perceptivo, es la que organiza la experiencia. Desde aquélla, se reclaman las otras experiencias memorizadas en la inteligencia. Y nunca ocurre a la inversa, según Merleau-Ponty, pues unos esquemas operatorios o mentales —en definitiva “fisiológicos” y determinados por lo “biofísico”— nunca pueden crear el significado de la percepción. *El verdadero órgano operante de la comprensión del mundo es la persona* que, desde su “estilo” propio y en el que interviene la totalidad de su organismo, esto es, desde su estar *situado* comoun cuerpo-sobre-el-fondo-de-su-personalidad-y-de-la-de-los-otros que con él conviven y le afectan, *configura vitalmente su entorno; nunca sólo intelectualmente*. La circunstancia humana que posibilita la comprensión de la realidad es de tono afectivo y total (implicando en él la intersubjetividad que es nuestra vida subjetiva), no intelectual meramente. E incluso —dice Merleau-Ponty en réplica al constructivismo piagetiano— el sujeto humano evoluciona estructurando y comprendiendo cada vez mejor su entorno *no* por su capacidad mental y a medida que va madurando, sino por ser un sujeto *viviente*, con un cuerpo perceptivo y en medio de otros comportamientos que a él le afectan en algún grado, y que cada vez va sabiendo integrar o estructurar mejor.

Para Merleau-Ponty, no hay un sujeto consciente que constituya las cosas en una absoluta actualidad y por un esfuerzo “totalmente individual” de actividad y de inspiración “del espíritu”. Es el cuerpo *carnal* el que nos lleva y percibe bajo su mirada. *En la percepción individual, los puntos perspectivos de los otros me atraviesan y me superan, confiriéndome, así, un soporte de universalidad*. Mi mundo, mi percepción, ya no es sólo mía («el mundo percibido —afirma— no es solamente *mi* mundo..., sino también de toda conciencia *con que pueda encontrarme*»); más bien, «todos participamos como *sujetos anónimos* de la percepción», como sujetos carnales, cuyos cuerpos vivos se prolongan unos en otros y conforman un todo, o una existencia *anónima*, que habita todos los cuerpos a la vez, *en unas estructuras idénticas en todos*. Existe un *Yo universal* para Merleau-Ponty, un fondo común y significativo, una unidad experimentada

intersubjetivamente, que es invocada cada vez que el sujeto efectúa una percepción. Hay para él, en todos nosotros, un *Cogito* tácito (experiencia muda dada en la fe perceptiva), de unión carnal (es decir, de tejido único en donde todo se constituye y que es el *lo mismo* de que están formados el objeto y el sujeto; se trata ésta de una noción *relacional*), *vertical*, *salvaje*, en el que se funda la unidad del mundo, y donde radica lo esencial y común a todos los hombres. Por eso, en el corazón de la individualidad y del sujeto —y no en su provocada “consciencia”—, dice Merleau-Ponty que se encuentran la universalidad y el mundo. «Mi vida —confiesa en «Le metaphysique dans l’homme»— me parece absolutamente individual y universal».

Este ser distinto y fondo de lo “representado” que ninguna “representación” agota y todas “alcanzan”, es para Merleau-Ponty considerado como *Ser vertical*. Lo fenoménico, lo vivido, lo no depurado, eso es lo vertical; es decir, lo inmediato, lo perceptivo, lo que se da siempre, de forma natural, en el sentir silencioso. Vertical es todo lo que se eleva sobre el “achatación” o visión horizontal que puede ofrecer la “conciencia” intelectual; es ese saber primario de la experiencia del mundo que se ofrece a un nivel no reflexivo y anterior a la conciencia.

La inteligibilidad vertical, es decir, el mundo y el ser tal como se me dan en la fe perceptiva o visibilidad carnal, nos lleva hacia el *espíritu salvaje*, que en Merleau-Ponty aparece como fundamento del ser en general, y del cual nuestro cuerpo es una variante muy señalable. Al mostrarnos la Tierra y el *Lebenswelt* como suelo de nuestro pensamiento, Merleau-Ponty considera que Husserl despertó todo un mundo salvaje y un espíritu salvaje. Éste, como *doxa* originaria o certidumbre del mundo natal es no sólo *suelo de todo pensamiento*, sino de toda otra posibilidad; cualquier posibilidad ha de ser forzosamente una variante de este ser salvaje o *bruto*. Mas ¿cómo se descubre este ser salvaje? Su descubrimiento tiene lugar en la fe perceptiva, la cual es ignorancia de sí o una especie de impercepción. La percepción natural es, en términos merleau-pontyanos, *percepción salvaje* que hace entrar en contacto, sin más, con lo sensible, con la *chair*, como lo más sobresaliente o lo más vertical de

nuestra experiencia. Como fondo del ser, se descubre en nuestro *contacto perceptivo* con el mundo, actuando la percepción como vínculo entre el ser bruto o salvaje y mi cuerpo. Pero que el ser salvaje se descubra en la experiencia perceptiva significa que es por medio *del funcionamiento* perceptivo de los cuerpos cómo se revela esa capa natural, salvaje o bruta, y que, en realidad, no hay en ella estabilidad alguna; sólo se da y se posee en movimiento —exactamente en la praxis perceptiva. Sin embargo, pese a esto, «tiende de por sí a vérselo como *acto* y a olvidarse como intencionalidad latente» u operante, a pesar de que es distinto de toda “representación” e inalcanzable por ellas; como afirma Merleau-Ponty, «ninguna representación agota y todas ‘alcanzan’ el Ser salvaje». Pues bien, el restablecimiento de tal mundo salvaje o bruto como sentido totalmente distinto de lo “representado”, confiesa Merleau-Ponty que es un propósito que quiere conseguir, y mostrarlo como ese fondo de *indivisión* por debajo de las divisiones establecidas en nuestra cultura. Esta indivisión salvaje de la que todos participamos, como despersonalización enclavada en el mismo corazón del sujeto humano, hace que, en este sentido, el fondo de nuestra subjetividad sea *des-subjetivización, despersonalización, anonimato*.

Sin duda, con esto estamos tocando un aspecto de notable importancia para resolver el diálogo entre la Antropología social y la Antropología merleau-pontyana. Esta despersonalización del ser salvaje tiene una serie de implicaciones de trascendental importancia. Conlleva, en primer lugar, la existencia de un *fondo pre-reflexivo, anónimo, natural y originario* que sostiene la unidad de nuestra experiencia. En segundo lugar, una *participación intercorporal* (la cual será base, a su vez, de la comunicación intersubjetiva que se da en toda cultura) de tal grado entre el yo y los otros, que en ella se ven anuladas las diferencias como simples abstracciones surgidas *a posteriori*. Y, en tercer lugar, *la corporalidad humana* se descubre en este contexto *como un simbolismo* o momento expresivo de la *chair* que la fundamenta.

La visibilidad carnal es universal y, como tal, arropa toda experiencia que sobre ella se tenga. *Mi* visibilidad afirma Merleau-Ponty

que es un simple ejemplar particular de esta universalidad, de esta especie de visibilidad anónima. Se nos abre, así, un ser intercorporal, un *campo universal* e indiviso que se extiende más allá de lo que yo o el *otro* vemos. En la «unidad maciza del Ser», el yo y el otro aparecemos desdiferenciados en un torbellino de experiencias sobre un “*campo de existencia ya instituido que siempre está detrás de nosotros* y cuyo peso, como el de un aspa, interviene hasta en las acciones gracias a las cuales lo transformamos». A esto es a lo que denomina Merleau-Ponty *Ser salvaje, Ineinander, Chair*. Es el tejido común de que estamos hechos y del que participamos todos, y desde cuya perspectiva se puede *pensar la experiencia del otro no como negación de nuestras diferenciaciones, sino como una participación lateral, preanalítica, que es la experiencia perceptiva*. En el torbellino de la experiencia perceptiva se intercomunican todos los hombres entre sí, y en ella el “sujeto” no es de ningún modo soberano. Esta, pues, indivisión “salvaje” —como él dice, «por detrás o por debajo de las divisiones de nuestra cultura adquirida»— es el *suelo natural* que posibilita toda diferenciación cultural. De ahí su noción de *polimorfismo*. Lo cultural —afirma— se apoya en el polimorfismo del ser salvaje. El Ser es polimorfo; la esencia más primigenia del hombre es polimórfica.

Es evidente que, como contrapartida a tal concepción merleau-pontyana, si concebimos al sujeto como una “conciencia pura”, *entre* nuestra conciencia y la de los otros (por ejemplo, la de los primitivos) habrá una diferencia abismal. Mas si entendemos al sujeto en su forma original de existir, o sea, como “ser en el mundo” dotado de un cuerpo propio y “vivido”, inevitablemente comprometido en las relaciones mundanas y humanas, *sentiremos la unidad por encima de tal diferencia*. El cuerpo vivido es ese «mundo primordial, salvaje, donador y fundante de sentido, anterior a ese mundo segundo y adquirido, al ‘mundo del pensamiento’ o mundo cultural, en el que, efectivamente, hay establecidas diferenciaciones de muy diversa índole». El cuerpo vivido en la percepción es ese tejido carnal y salvaje que es fondo natural y la textura común de mí mismo y de los otros. No es lo mismo reducir al sujeto primitivo (u *otro* cualquiera) a una realidad “sujeto pensante” *otro*, que comprender a

ese otro como también poseedor de un comportamiento humano que tiene el cuerpo como fundamento. El niño, el primitivo, el adulto de hoy, pueden estar efectivamente distanciados en cuanto a sus “formas de pensamiento” racionales; mas, desde el punto de vista de que poseen un comportamiento humano *simbólico*-corporal, con unas relaciones de sentido y una conducta que se orienta siempre por relación a lo posible, a lo mediato, a su propio medio y a otros hombres, desde este punto de vista en todos ellos se da una misma “experiencia originaria” que, como perceptual es *total*, y en la que no hay oposición alguna entre el sujeto y el objeto, el antropólogo y el ser humano observado. Con arreglo a esto, la esencia de la “mentalidad” primitiva es algo secundario en relación a su experiencia vivida a través del cuerpo; en ésta encontramos al ser en estado ante-predicativo, primigenio, salvaje, bruto. Pero la esencia de la mentalidad primitiva decimos que es algo secundario porque en la fenomenología merleau-pontyana la esencia no es nunca la cuestión última; esta filosofía nos muestra que la esencia es siempre dependiente. Dependiente, claro está, de la experiencia de habitar y “vivir” un mundo a través del cuerpo; experiencia ésta más antigua y universal que toda otra experiencia; experiencia perceptiva salvaje, pues, *en la que todos somos co-participes por igual*. Nuestra insistencia en señalar la distancia existente entre el hombre primitivo y el de ahora, proviene de que nos obstinamos en ver al ser humano como un ser primeramente intelectual, como un ser simbólico sólo a nivel del pensamiento conceptual, y nos olvidamos de lo más esencial, de su experiencia más originaria, la experiencia simbólica como cuerpo viviente siempre ya en contacto perceptivo. Por consiguiente, para Merleau-Ponty, lo más originario o primitivo, no hay que buscarlo exclusivamente en los mal llamados por nosotros “hombres primitivos”. Lo originario no está detrás de nosotros —temporalmente hablando—, circunscrito en las tribus y modos de existencia primitivos. Y es por eso que la virtud del antropólogo debiera consistir tanto en traducir lo desconocido como en despertar al sentido de lo que no se ha ofrecido al puro “conocer”, pero que, sin embargo, es el *lazo secreto* que hace que aquel otro permanezca todavía vivo entre

nosotros. Nuestra experiencia es nuestra; pero, a la vez que es absolutamente individual, lo es también absolutamente universal. O, como lo expresaba Husserl, la subjetividad es, en su raíz, intersubjetividad.

4.

Una vez mostrada la concepción merleau-pontyana sobre nuestro no-consciente primitivo y salvaje, hagámonos ahora de nuevo la pregunta crucial: ¿podremos pensar que hay entre Merleau-Ponty y Lévi-Strauss acuerdo pleno con respecto al problema de *lo inconsciente*? Es obvio que acuerdo pleno no. Es cierto que la noción de inconsciente de Lévi-Strauss, igual que la de Mauss, por lo menos en principio se ve que no riñe con la concepción merleau-pontyana de cuerpo *carnal*, ni con su idea de que lo vivido nunca es absolutamente comprendido por una consciencia. Sin embargo, una cosa es reconocer que el ser humano no tiene consciencia de las estructuras que lo conforman, y otra bien distinta es considerar que estas estructuras *son necesariamente inconscientes*; una cosa es ver nacer el sentido vivido *desde dentro* del sujeto humano, en su actividad corpóreo-perceptivo-simbólica, y otra bien diferente es postular que este sentido no es un fenómeno primero, que es siempre reducible ya que *por detrás* de todo sentido humano, de toda significación vivida, hay un no-sentido. Lévi-Strauss creyó descubrir que el desorden visible (la diversidad existente) es el recubrimiento de un orden secreto que, como estructura que es, es algo interno y actúa a modo de vínculo invisible. A la reconstrucción de estas estructuras expresadas a través de las distintas formas sociales es a lo que, según él, debe intentar llegar el antropólogo. Para acceder a estas estructuras el antropólogo debe situarse *desde fuera* de los fenómenos observados. No se busca el sentido de los hechos, sino la lógica (natural y, por tanto anterior y gobernada por la necesidad) de este sentido; de un sentido o *pensamiento inconsciente* que, como estructuras supraindividuales que son, modelan la conciencia de cada sujeto particular. De ahí la escéptica conclusión con que finaliza *Tristes Tropiques*: «el mundo

comenzó sin el hombre y terminará sin él». Si hay un orden en las cosas naturales por necesidad lo tiene que haber en nosotros los hombres, pues también somos parte de la naturaleza. Somos tan “naturales” como las demás cosas existentes. Este orden, con su propia realidad ontológica, está grabado en cada uno de nosotros, y en todos a la vez, en la multitud de estructuras o condiciones cerebrales, hormonales, nerviosas que, como indica en *La pensée sauvage*, son, en definitiva, de orden físico o químico. Esto es lo que denomina Lévi-Strauss un “pensamiento objetivado”, inconsciente, ley universal, y lo que, por tanto, rechaza de él Merleau-Ponty.

Pues bien, por muy paradójico que esto pudiera parecer, con todo, Merleau-Ponty afirma que todavía se puede salvar el pensamiento estructuralista de este antropólogo. Porque incluso proponiendo esas estructuras naturales, lo universal a que se llegaría de este modo —dice— jamás sustituiría lo particular. Y efectivamente, no se le escapa a Merleau-Ponty que eso “elemental” buscado por Lévi-Strauss son las estructuras o los goznes de un pensamiento que nos reconducen a la otra cara de las estructuras, a su *encarnación*, a su *encarnación* en hombre y mujeres concretos. «Las operaciones de que da testimonio la estructura formal de las sociedades, es preciso que sean realizadas de algún modo por las poblaciones que viven esos sistemas de parentesco. Debe, pues —mantiene Merleau-Ponty— existir una especie de equivalente vivido de ellos». Todo remite, por lo tanto, a la postre, a la *experiencia vivida* —vivida psíquica y corpóreamente— del individuo singular. Y, además, la *experiencia vivida* se halla también en el mismo principio de la investigación etnológica. En ambos casos, la Antropología levi-straussiana y la fenomenología son coincidentes. Aquello *vivido* en lo que centra su atención el fenomenólogo en su primera aproximación es también lo que le resulta indispensable a Lévi-Strauss en el primer momento de sus investigaciones.

Este enlace entre el análisis objetivo y lo vivido que realiza la Antropología es, de todos modos, algo no muy fácilmente admitido por las ciencias, según opina Merleau-Ponty. Todavía quedan demasiados prejuicios que, al oponer la inducción a la deducción, es

decir, lo vivido a lo objetivo, descalifican este método de conocimiento. Y lo hacen como si con Galileo no hubiese quedado lo suficientemente claro que «el pensamiento efectivo es un ir y venir *entre la experiencia y la construcción* o reconstrucción intelectual». En 1960 Lévi-Strauss se niega a oponer lo concreto a lo abstracto, y de reconocerle a esto segundo un valor privilegiado: «La *forma* [del análisis estructural en Lingüística] se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la *estructura* [en Antropología] no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real». Es más, dice, «si un poco de estructuralismo aleja de lo concreto, mucho devuelve a él». Esto es, por consiguiente, lo que para Merleau-Ponty se sigue como presupuesto y metodología de la Antropología estructural; que se haga por parte de Lévi-Strauss de un modo consciente o, por el contrario, sólo implícitamente, es lo de menos.

Concluyendo: para Merleau-Ponty la investigación de Lévi-Strauss contiene en sí dos orientaciones posibles de distinta aceptabilidad para él; una que va *hacia la monografía*, como él dice; o sea, hacia lo elemental y concreto, hacia lo vivido; otra que va *hacia lo universal*, es decir, hacia la postulación de variantes eternas de aplicación universal. Es a partir de esta doble perspectiva de Merleau-Ponty acerca de la también doble orientación de Lévi-Strauss como ha de leerse lo que escribe sobre este antropólogo. Y su juicio sobre estas dos exigencias levi-straussianas será también muy distinto, apoyando una, cuestionando otra. La orientación hacia lo universal objetivado en leyes naturales es la que Merleau-Ponty descalifica y toma por una desviación *no necesaria* de la concepción estructural de la sociedad, mientras que la necesidad de ir a la experiencia concreta y vivida y de encontrar también en ella, indirectamente, algo co-participado por todos los seres humanos por igual, es el punto de unión entre ambos pensadores y, por ende, entre la Fenomenología y el Estructuralismo.