

Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty

Esteban García^{1*}

Resumen: Este trabajo se propone en primer lugar explicitar el rol fundamental que la reflexión de Merleau-Ponty otorga a los otros sujetos corporales como copartícipes en mi percepción del mundo. Avanzando más allá de esta figura primaria de la alteridad relativa a una comunidad intercorporal anónima, las secciones segunda y tercera pretenderán reconocer el lugar que corresponde en esta filosofía a otras figuras fundadas y derivadas, tales como la del conflicto y la alternancia de los roles del sujeto y el sujeto objetivado y, por último, la de un posible vínculo de reconocimiento recíproco entre sujetos personales, únicos y singulares.

Palabras clave: Merleau-Ponty, corporalidad, intersubjetividad, alteridad.

Abstract: In the first place, this paper intends to elucidate the fundamental role that Merleau-Ponty's reflection grants to other corporeal subjects as copartners in my perception of the world. Moving beyond this primary figure of alterity, that of an intercorporeal anonymous community, the second and third sections will aim to recognize the place that this philosophy grants to other founded and secondary figures, such as the conflict and alternation of the roles of the subject and the objectified subject, and finally, a possible relationship of reciprocal recognition between personal, unique and singular subjects.

Keywords: Merleau-Ponty, corporeality, intersubjectivity, alterity.

^{1*} Esteban A. García es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como profesor adjunto a cargo de la cátedra de Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor del libro *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (Buenos Aires, Rhesis, 2013) y de numerosos trabajos acerca de fenomenología y filosofía francesa contemporánea publicados en publicaciones académicas nacionales e internacionales. Dirección electrónica: baneste72@gmail.com

Uno de los propósitos centrales de la *Phénoménologie de la perception* es mostrar que, una vez redescubierta la experiencia corporal más allá de sus reductivas definiciones anátomo–fisiológicas, el cuerpo se muestra apto por sí mismo para cumplir el rol de sujeto de la percepción: “Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas ‘representaciones’, sin subordinarse a una ‘función simbólica’ u ‘objetivante’”.² El uso del adjetivo posesivo al referirse a “mi” cuerpo, aun si es frecuente en la obra de Merleau–Ponty, puede resultar un tanto equívoco en este caso ya que el cuerpo no consta en la experiencia como un objeto distinto del yo que percibe, sino que la conciencia perceptiva es por sí misma corporal: “el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo”; “yo no estoy delante de mi cuerpo, yo estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo”.³ El “yo–cuerpo” que percibe es redefinido en la obra como un “esquema corporal”: un sistema de posibilidades de acción habituales correlativo de objetos percibidos, ahora considerados como “fórmulas motrices”, es decir, pautas de comportamientos posibles. Esta reformulación del sujeto percipiente y sus objetos sirve al propósito de discutir las teorías gnoseológicas modernas en sus propios términos, pero la inclusión de un capítulo acerca de “El otro y el mundo humano” al promediar la segunda parte de la obra referida a “El mundo percibido” revela que el haber atribuido a la experiencia esta estructura diádica no era más que una concesión estratégica y provisional otorgada a aquellas teorías. En efecto, para Merleau–Ponty el objeto percibido funda precisamente su sentido y su realidad —su carácter objetivo mismo— en el hecho de que excede la percepción actual de un sujeto, de modo que la experiencia perceptiva no es una relación diádica de sujeto y objeto e implica siempre al menos un tercer término: mi perspectiva sobre el mundo “no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo del que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción”.⁴ La misma idea es reiterada por

² Merleau–Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945 (en adelante *PP*), p. 164.

³ *PP*, pp. 467, 175.

⁴ *PP*, p. 406. Al redefinir la estructura de la experiencia perceptiva como triádica (sujeto–otro–objeto) debe tenerse en cuenta que “el otro” es aquí sólo un índice de “los otros”: “El problema de los otros no se reduce al *del otro*, y menos aún si se

el filósofo en sus últimos escritos al afirmar que la percepción por sí misma nos abre a “un ser intercorporal, un campo presuntivo de lo visible y lo tangible, que se extiende más allá de las cosas que toco y veo actualmente”.⁵ Esta correlación entre objetividad e intercorporalidad no es más que una versión acaso más acentuadamente carnal de aquella fundamental doctrina husserliana ya expresada en la *V Meditación Cartesiana*, según la cual “la intersubjetividad trascendental (...) constituye intersubjetivamente el mundo objetivo”, por lo que “una teoría trascendental de la experiencia del otro (...). cofundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo”.⁶

El modo fundamental en que la filosofía de Merleau-Ponty aborda la figura del otro es entonces como copartícipe de mi percepción del mundo⁷. En la primera sección de este trabajo exploraremos esta tesis básica que recorre el pensamiento de Merleau-Ponty desde sus primeros hasta sus últimos trabajos, según la cual el otro es quien “multiplica desde dentro” mi campo perceptivo, descentrándolo y otorgándole la profundidad y la apertura de horizontes característica de lo real.⁸ En este sentido primario, afirma el

tiene en cuenta que la pareja más estricta siempre tiene terceros como testigos. (...) El problema *del* otro es un caso particular del problema de los otros, la relación con alguien mediatizada siempre por la relación con terceros” (Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l’Invisible*, París, Gallimard, 1964 (en adelante *VI*), p. 113).

⁵ *VI*, p. 188.

⁶ Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (en adelante *MC*), pp. 169, 152.

⁷ En este trabajo focalizaremos el análisis de la tematización merleau-pontiana del otro en las dimensiones ontológica, gnoseológica y psicológica, abstrayéndonos en buena medida de las implicancias éticas y políticas del problema. Para la consideración de estas dimensiones de análisis que exceden el espectro temático de este trabajo pueden consultarse, por ejemplo: Lefort, Claude, “Flesh and Otherness”, en Johnson, G.–Smith, M. (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern University Press, 1990; Levin, D. M., “Visions of Narcissism: Intersubjectivity and the Reversals of Reflection”, en Dillon, M. C. (Ed.), *Merleau-Ponty Vivant*, Albany, SUNY Press, 1991; Bonan, Ronald, “Le souci de l’autre. Y a-t-il une éthique merleau-pontienne?”, *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 5, 2003, pp. 311–330; Revault d’Allonnes, Myriam, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.

⁸ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969 (en adelante *PM*), p. 192.

filósofo, “el otro no se me presenta jamás de frente [*de face*]”, lo cual significa ciertamente que el otro no es un objeto pero también que él tanto como yo mismo, como integrantes de la comunidad intercorporal percipiente, no tenemos rostro ni nombre: somos sujetos prepersonales y anónimos, participantes intercambiables de la “universalidad del sentir”.⁹ Sin embargo, es posible preguntarse, tal como lo hiciera en ocasiones el mismo filósofo, si de este modo hemos dado cuenta cabalmente de un verdadero *otro*. ¿No dan testimonio tanto la misma percepción como las relaciones concretas con el prójimo de la posibilidad de romper esta situación basal de simetría y reducir al otro a objeto —de percepción, de deseo, de dominio— o a la inversa, de tornarnos objeto para el otro? ¿Y no es posible desde la visión merleau–pontiana concebir, más allá de la relación entre sujetos anónimos y de la relación agonística de sujeto a sujeto objetivado, una relación de reconocimiento entre dos sujetos personales? Para responder a estas preguntas nuestro análisis se orientará en las secciones segunda y tercera hacia dos momentos específicos de la reflexión merleau–pontiana acerca de la cuestión del otro, concernientes en primer lugar a su *Fenomenología de la percepción* (1945) y luego a sus lecciones de psicología (1949–1952).

1. Percepción e intercorporalidad

El objeto percibido aparece como trascendente a la conciencia que de él tengo en tanto se da como un sistema de perspectivas actuales articuladas con otras posibles o latentes, ofreciéndome una profundidad de horizontes inactuales indicados por la perspectiva presente, horizontes cuya exploración me invita a proseguir de modo concordante.¹⁰ Esta interimplicación de horizontes espacio–temporales que constituye la objetividad misma es correlativa no solamente del sistema de remisiones entre las diversas posiciones y áreas sensoriales de mi cuerpo, sino también de la implicación recíproca de diversos cuerpos percipientes entre sí: los aspectos no vistos

⁹ *PM*, pp. 185, 199.

¹⁰ Lo mismo que se afirma acerca de los horizontes internos del objeto es aplicable al horizonte externo o fondo y al horizonte más externo del mundo, así como a los horizontes temporales: “Me parece que el mundo se vive a sí mismo fuera de mí, como los paisajes ausentes continúan viviéndose más allá del alcance de mi campo visual, y como mi pasado se vivió en otro tiempo más allá de mi presente” (*PP*, p. 385).

actualmente pero apercebidos y coimplicados en mi percepción actual son aquellos que otros seres percipientes ven o podrían ver desde otros puntos de vista.

Absolutamente todo lo que puede valer como existente para mis ojos (...) reivindica como su testigo no solamente a mí mismo en lo que tengo de limitado, sino también a otro X (...). Desde el primer momento en que usé mi cuerpo para explorar el mundo (...) una distancia ínfima se estableció entre el ser y yo que reservaba los derechos de otra percepción del mismo ser.¹¹

Lo que otorga profundidad y realidad a toda percepción no es entonces otra cosa que la implicación de esas otras miradas actuales o virtuales, y es por ello que toda percepción es siempre y esencialmente copercepción y el mundo percibido como objetivo o trascendente es el mundo intersubjetivo. Mi cuerpo tal como es vivido —el “esquema corporal”— no sólo es vivido conjuntamente con los cuerpos de los otros desde que se constituyó en una comunidad cultural con la que comparte habitualidades comportamentales básicas, sino que también en el presente de cada percepción los otros cuerpos están entrelazados con mi cuerpo percipiente otorgando profundidad de horizontes y con ello objetividad y trascendencia a lo que veo. La *Fenomenología de la percepción* afirma que si bien mi visión se limita a un cierto ángulo y otro espectador diferentemente situado puede acceder a otras perspectivas, “estos espectáculos diferentes están actualmente implicados en el mío, como la espalda o el debajo de los objetos se percibe al mismo tiempo que su cara visible o como la pieza de al lado preexiste a la percepción que de la misma tendría si a ella me desplazara”.¹² De este modo, mi percepción supone la coexistencia “de un número indefinido de cadenas perceptivas que la confirmarían en todos sus puntos y concordarían entre ellas” y es por ello que “el mundo percibido no es solamente *mi* mundo, es en él que veo dibujarse las conductas del otro, éstas también apuntan a aquél, que es el correlato no solamente de mi conciencia sino también de toda conciencia con que pueda encontrarme”.¹³ En uno de sus últimos cursos Merleau-Ponty resume esta idea señalando que por el solo hecho de

¹¹ *PM*, p. 188.

¹² *PP*, p. 390.

¹³ *Idem*.

ver se da un “desbordamiento” recíproco de mi cuerpo y el de los otros: “vemos con los ojos de los otros desde que tenemos ojos”.¹⁴ En otro de sus trabajos tardíos escribe asimismo que si “lo visible es siempre superficie de una profundidad inagotable” lo es por “estar abierto a otras visiones distintas de la nuestra”.¹⁵

Mi experiencia de aquellos otros cuerpos que operan como co-sujetos de mi percepción no es nunca equiparable a la simple percepción de un objeto, sino que reviste características singulares. Husserl daba cuenta de esta singularidad al afirmar que la experiencia del otro constituye la experiencia primaria y más radical de la alteridad y en ella se funda la alteridad del mundo: “Lo primero ajeno en sí (lo primero ‘no-yo’) es, pues, el otro yo. Y ello posibilita constitutivamente (...) un mundo objetivo”.¹⁶ La *Fenomenología de la percepción* señala que el otro cuerpo no aparece en mi campo perceptivo como “un simple fragmento del mundo, sino [como] el lugar de cierta elaboración y como de cierta ‘visión’ del mundo”.¹⁷ En la medida en que veo otros videntes, los objetos que veo ya no se disponen frente a mí y en torno mío como centro de perspectiva sino que ahora también me dan la espalda, y en ese sentido Merleau-Ponty indica que “alrededor del [otro] cuerpo percibido se forma un torbellino en el que mi mundo es como atraído y como aspirado”¹⁸, remedando las definiciones sartrianas del otro como “hemorragia interna” de mi campo perceptivo, “elemento de desintegración”, de “descentramiento”, de “fuga” y de “hurto” de mi mundo.¹⁹ Sin embargo, para Merleau-Ponty tanto como para Husserl, el que las cosas que veo se abran a otras miradas no significa sólo un déficit en *mi* mundo, sino que connota a la vez el plus de que mi mundo participe y comunique con *el* mundo, siendo entonces la condición de la objetividad y la realidad misma: “Mi punto de vista es para mí no tanto una limitación de mi experiencia cuanto una manera de deslizarme en el mundo entero”; si pudiera pensarse “el mundo sin punto de vista entonces nada existiría, yo sobrevivo-

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *Notes de cours au Collège de France 1958–1959 et 1960–1961*, París, Gallimard, 1996, p. 211.

¹⁵ *VI*, pp. 188, 189.

¹⁶ *MC*, p. 169.

¹⁷ *PP*, p. 406.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Barcelona, Altaya, 1993, pp. 283, 284.

laría el mundo y lejos de que todos los lugares y tiempos se volvieran a la vez reales, dejarían todos de serlo porque yo no habitaría en ninguno”.²⁰

En las últimas notas que Merleau-Ponty escribió para una obra inconclusa, publicadas póstumamente como *Lo visible y lo invisible*, el filósofo explora las consecuencias ontológicas de sus primeros análisis gnoseológicos y continúa reconociendo los mismos rasgos peculiares privativos de la experiencia de los otros en contraste con la percepción de cosas. La redefinición corporal del sujeto percipiente desarrollada desde la *Fenomenología* ya implicaba un vínculo de entrelazamiento ontológico entre un sentiente-sensible y lo sensible, distinta de la relación exterior y frontal de un sujeto incorporeal y su objeto. En la medida en que la mirada es inseparable del ojo en que se encarna, el sujeto percipiente es esencialmente perceptible, participando así de la misma visibilidad de las cosas que ve: ambos son dimensiones de una misma “carne” y entre ellos se traba una relación especular de adherencia, reciprocidad y reversibilidad.²¹ Sin embargo, Merleau-Ponty señala que este entrelazamiento no se comprueba nunca tan radicalmente como en mi experiencia de otros cuerpos que perciben.

Desde el momento en que vemos a otros videntes, lo que tenemos delante ya no es sólo la mirada sin pupila, el espejo sin amalgama de las cosas, aquel pálido reflejo, aquel fantasma nuestro que evocan designando un lugar entre ellas desde el que las vemos. (...) Por primera vez, el vidente que yo soy se me hace realmente visible; por primera vez aparezco a mis propios ojos penetrado hasta el fondo.²²

Si Husserl había identificado en el segundo libro de sus *Ideas* la experiencia de las “sensaciones dobles” como momento decisivo del reconocimiento del propio cuerpo como particular objeto sentido que se torna sentiente, en “El entrelazo—el quiasmo” y otros de sus últimos escritos Merleau-Ponty extiende la aplicación de este modelo a la experiencia de los otros cuerpos.²³ Así como al tocar mi mano, la mano tocada se vuelve

²⁰ *PP*, p. 380, 382, 383.

²¹ *VI*, p. 183.

²² *VI*, p. 188.

²³ Nos referimos a *Le philosophe et son ombre*, en Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 (en adelante *S*), pp. 201–228. Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo*, México, UNAM, 1997, pp. 184–187.

tocante y mi cuerpo se reconoce como sujeto que percibe, se da un entrelazo similar con el cuerpo del otro, al cual percibo como un sensible-sentiente, otro foco o haz de percepciones alrededor del cual se dispone el mundo y que se conjuga con mi propia perspectiva. Si el toque de mis dos manos es reversible, “también el apretón de manos es reversible: puedo sentirme tocado igual y al mismo tiempo que me siento tocante”,²⁴ de tal modo que “él [el otro cuerpo que siente] y yo somos como los órganos de una única intercorporalidad”²⁵ correlativa de un mundo único. Esta figura de la “intercorporalidad” que aparece en los últimos trabajos del filósofo no hace más que plasmar enfáticamente una consecuencia directa de la teoría corporal de la percepción que ya estaba indicada claramente en la *Fenomenología*. En la medida en que el objeto percibido se da desde una perspectiva patente entrelazada con otras latentes, el sujeto percipiente debe ser no sólo caracterizado como corporal, sino como un cuerpo que por su misma naturaleza coexiste con otros. En la percepción misma, afirmaba ya aquella obra, “mi cuerpo y el cuerpo del otro [conforman] un único todo, el derecho y el revés de un único fenómeno y la existencia anónima (...) habita estos dos cuerpos a la vez”,²⁶ de modo tal que el “yo-cuerpo” puede ser designado sobre el final de la obra como “un nudo de relaciones”.²⁷ Las notas de los cursos acerca de *La naturaleza* (1956–1960) solamente ratifican esta conclusión cuando niegan la independencia ontológica del cuerpo y afirman que él “está en circuito con los otros. Pero lo está por su propio peso de cuerpo, [requiere lo otro de sí] en su misma autonomía”.²⁸

Ahora bien, estas figuras de la coexistencia, el entrelazamiento, la reciprocidad o el circuito designan un tipo de relación que necesita de términos distinguibles para establecerse, aun si connotan justamente su carácter inseparable: no hay nada que pueda estar entrelazado en la indistinción de un único magma homogéneo. Tanto la *Fenomenología de la percepción* cuando se refiere al entrelazamiento de los roles de tocante y tocado en las manos propias como *Lo Visible y lo Invisible* donde se aplica

²⁴ VI, p. 187.

²⁵ S, p. 213.

²⁶ PP, p. 406.

²⁷ PP, p. 520.

²⁸ Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, 1995 (en adelante N), p. 288.

este modelo a la percepción de otros cuerpos, señalan claramente que el entrelazamiento no significa coincidencia ni fusión. La primera obra advierte que “nunca ambas manos son al mismo tiempo, una respecto de la otra, tocadas y tocantes”, sino que se da “una organización ambigua” en la que “ambas pueden alternar” sus funciones y “puedo reconocer la mano tocada como la misma que seguidamente será tocante”. Al tocarla, la “adivino por un instante” tocante: el cuerpo “intenta tocarse tocando”.²⁹ *Lo visible y lo invisible* reitera en términos semejantes este mismo carácter esencialmente elusivo del quiasmo: la reversibilidad “es siempre inminente y nunca realizada de hecho. Mi mano izquierda estará siempre a punto de tocar mi mano derecha cuando ésta toca las cosas, pero nunca lograré la coincidencia: se eclipsa en el momento en que va a producirse”. Del mismo modo, “no me oigo como oigo a los demás. (...) Siempre estoy del mismo lado de mi cuerpo”.³⁰ Entre mi cuerpo y el cuerpo del otro, que coexisten inseparablemente entrelazados, existe así “un hiato que no es un vacío”, “ese cero de presión entre dos sólidos que los adhiere el uno al otro” manteniéndolos juntos en su diferencia³¹. El carácter elusivo del quiasmo da cuenta así de la posibilidad de la alternancia de los roles de sujeto y objeto o actividad y pasividad entre mi cuerpo y el cuerpo del otro, una posibilidad que Merleau-Ponty reconocía ya en su *Fenomenología* al afirmar que

en cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez. (...) Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puede verse como un objeto y que quiero que se me vea como sujeto, que el otro puede ser mi dueño o mi esclavo.³²

Esta oscilante “estructura metafísica de mi cuerpo” hace que la experiencia intersubjetiva pueda adoptar así, como sugiere el filósofo en el párrafo citado, las problemáticas figuras de la dialéctica del amo y el esclavo elaborada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, dialéctica que Merleau-Ponty y muchos otros intelectuales de su época interpretaron de acuerdo

²⁹ *PP*, p. 109.

³⁰ *VI*, p. 194.

³¹ *VI*, p. 195.

³² *PP*, p. 195.

a la enseñanza recibida de A. Kojève.³³ Jean-Paul Sartre, como es sabido, otorgó en *El ser y la nada* una importancia crucial a esta posibilidad de ser objetivado por la mirada del otro, o recíprocamente, a la posibilidad de objetivación que mi mirada tiene sobre el otro.³⁴ La originalidad del abordaje merleau-pontiano consiste en inscribir esta figura de la objetivación como una posibilidad esencial a la experiencia, pero una posibilidad que no agota mi experiencia del otro y que ni siquiera es fundamental estructuralmente ni primera genéticamente. Es sólo una de las figuras de la alteridad inscrita en una constelación de alternativas que intentaremos elucidar en lo que sigue refiriéndonos a dos momentos claves de la reflexión merleau-pontiana en torno a este problema.³⁵

2. El problema filosófico de la alteridad

En el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* acerca de “El otro y el mundo humano” Merleau-Ponty aborda la cuestión de la alteridad reiterando aparentemente, como punto de partida de su análisis, los términos tradicionalmente modernos del problema filosófico del solipsismo: se trataría de saber “cómo la palabra Yo puede ponerse en plural, (...) cómo puedo saber

³³ Alexandre Kojève dictó en París sus conferencias sobre Hegel entre 1933 y 1939. A ellas asistieron, junto con Merleau-Ponty, R. Aron, G. Bataille, J. Hyppolite, J. Lacan y E. Lévinas entre otros.

³⁴ Cfr. Sartre, J.-P., *op. cit.*, pp. 281–329 (“La mirada”).

³⁵ Mediante la interpretación aquí propuesta pueden conciliarse algunas aparentes “tensiones” inherentes a la noción merleau-pontiana de la carne que hicieron que algunos intérpretes como C. Lefort la consideraran insatisfactoria: “Lo que es primero anunciado en términos de entrelazamiento, homogeneidad y reversibilidad parece tener luego que ser calificado en términos de segregación, fisión y alteridad. (...) ¿Se puede ir tan lejos como Merleau-Ponty esperaba con la concepción de la carne (...)?” (“Flesh and Otherness”, p. 8). En el capítulo citado Lefort considera, asimismo, que la filosofía de Merleau-Ponty no puede dar cuenta cabalmente de “la irreductibilidad de la Otredad” (*ibid*, p. 3) y que no toma en cuenta “al otro, el tercero, el representante de la otredad” (p. 12). Ambas críticas podrán ser relativizadas a la luz de los análisis expuestos en este trabajo, aunque de un modo que no satisfaría a Lefort, quien comprende aquella irreductibilidad de un modo peculiar, como la asimetría y prioridad originaria de un “Otro” entendido —en términos de cierto psicoanálisis— como estructura lingüística y simbólica.

que hay otros Yo, (...) cómo puede la conciencia que, por principio y como conocimiento de sí, es en el modo del Yo, puede ser aprehendida en el modo del Tú”.³⁶ Para el “pensamiento objetivo” moderno fundado en el dualismo sustancial cartesiano no habría posibilidad alguna de responder al problema: mi conciencia como un ser inextenso que posee una certeza inmediata de su existencia en primera persona tendría frente suyo al mundo como sistema de partes relacionadas exterior y causalmente, partes del cual serían mi cuerpo y el cuerpo del otro tal como podrían ser descriptos y estudiados por las ciencias naturales objetivas³⁷. Desde estas premisas la percepción del otro sólo puede significar la paradoja o el escándalo de “una conciencia vista desde fuera, (...) un pensamiento que reside en el exterior”.³⁸ Ciertamente Merleau-Ponty reconoce y reivindica aquella otra vertiente del pensamiento cartesiano —presente, por ejemplo, en la VI de las *Méditations métaphysiques*— que constata en la experiencia del dolor y el hambre la íntima unión y mezcla del alma y el cuerpo en el compuesto humano. Sin embargo, considera que para Descartes “es para mí mismo sobre todo que el cuerpo deviene otra cosa que simple extensión: como se ve, la mezcla no va muy lejos”.³⁹ Y es por ello que en definitiva “la descripción de los hombres autómatas de las *Meditaciones* sigue siendo verdadera” en Descartes: “Es porque yo juzgo por proyección mi *cogito* fuera de mí que hay para mí otros. El cuerpo del otro sigue siendo cuerpo”, y no puede haber una verdadera experiencia de otras conciencias, sino sólo una deducción probable.⁴⁰ Analizado asimismo en los términos filosófico-trascendentales de una “conciencia constituyente” el otro es igualmente impensable: si yo lo constituyo, entonces no sería un

³⁶ *PP*, pp. 400, 401.

³⁷ El “pensamiento objetivo” es, en palabras de Merleau-Ponty, aquel para el cual “mi experiencia no podría ser nada más que el cara a cara de una conciencia desnuda y del sistema de correlaciones objetivas que ella piensa”, considerando así al cuerpo como “una provincia del mundo” y como tal, objeto correspondiente a las ciencias naturales (*PP*, p. 401). La generalidad de esta definición permite a Merleau-Ponty englobar en este marco tanto a aquellas filosofías modernas que considera “intelectualistas” —el cartesianismo, el kantismo, la primera etapa “logicista” de la fenomenología husserliana o el sartrismo, entre otras— como a las ciencias modernas del cuerpo y de la naturaleza solidarias de las primeras.

³⁸ *PP*, p. 401.

³⁹ *N*, p. 39.

⁴⁰ *N*, pp. 38, 39.

verdadero otro —ya que de ser otra conciencia debería ser constituyente—, pero si él también constituyera el mundo entonces mi conciencia perdería su prerrogativa constituyente.⁴¹ Husserl no ignora esta dificultad cuando admite que dar cuenta de la experiencia del otro significa dar cuenta de un objeto que es a la vez un *Gegensubjekt* (un “contrasujeto”): ¿cómo es posible que ciertos objetos del mundo que experimento se me aparezcan a la vez como “sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo (...) y además, como teniendo también experiencia de mí tal como yo la tengo del mundo, y en él, de los otros”?⁴² De acuerdo con Merleau-Ponty, la solución de este enredo —o más bien su disolución— sólo sale a la luz al poner entre paréntesis el marco del “pensamiento objetivo” y volver a la experiencia vivida. El otro existe manifiestamente para mí en la experiencia cotidiana porque yo no soy pensamiento puro ni el mundo es un objeto frente a mí. La existencia del otro sólo sería un problema si se tratara de deducir su existencia como espíritu a partir de un cuerpo, pero así como Merleau-Ponty afirma que “yo soy mi cuerpo”, el cuerpo del otro es *él mismo* y la experiencia se traba desde el inicio como un sistema conformado simultáneamente por mí, el mundo y los otros.

Dar cuenta de la experiencia del otro no supone entonces ninguna especie de razonamiento por analogía del tipo: “porque mi conciencia está unida a un cuerpo los otros cuerpos están unidos a otras conciencias”⁴³.

⁴¹ *PP*, p. 402.

⁴² *MC*, p. 151.

⁴³ En este punto Merleau-Ponty sigue igualmente a Husserl (cfr. *MC*, § 51): “no se trata de una relación lógica sino de una relación de existencia” que debe ser explicitada retornando a la experiencia vivida (*Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949–1952*, Dijon–Quetigny, Cynara, 1988 (en adelante *MPS*), p. 45). Sin embargo, para Merleau-Ponty esta explicitación se ve impedida por “la condición primordial que Husserl no desea abandonar” (*MPS*, p. 40): “la concepción cartesiana del *ogito*” que entiende la conciencia como esencialmente conciencia de sí, y que hace que Husserl comience su explicitación del otro partiendo de una “esfera de propiedad” y “se mantenga a fin de cuentas dentro de una subjetividad trascendental íntegra” (*MPS*, pp. 40, 41). Para Merleau-Ponty, Scheler en contraste abandonaría el postulado cartesiano mediante la noción de “expresión”: “no hay conciencia *por detrás* de las manifestaciones, (...) ellas *son* la conciencia misma” (*MPS*, p. 43). No obstante, Scheler arribaría por este camino a la postulación errada de una conciencia indiferenciada o neutra “que hace imposible la toma de conciencia de sí y también la del otro como *alter ego*” (*MPS*, p. 44).

La percepción del otro es *vivida* directamente *en* mi cuerpo —y, puesto que soy cuerpo, “en mí mismo”— antes de cualquier pensamiento expreso. El bebé que abre su boca cuando ve y siente que muerdo uno de sus dedos todavía no identifica la imagen en el espejo como propia —no posee aún una imagen de su cuerpo— como para imitarme: vive en carne propia el comportamiento del cuerpo del otro como si ambos fueran una misma carne. El comportamiento corporal tiene originariamente y por sí mismo un significado intersubjetivo gracias a lo que Merleau-Ponty denominará en cursos posteriores la “transferencia del esquema corporal”⁴⁴ y que su *Fenomenología* ya resume con esta fórmula: “El esquema corpóreo garantiza la correspondencia inmediata de lo que ve hacer y de lo que hace”.⁴⁵ En esta comunión perceptiva prepersonal, entre mi cuerpo y el cuerpo de los otros se da “una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema”, conformando cada uno el derecho y el revés de una única “existencia anónima” que los habita.⁴⁶ Esta vía merleau-pontiana de superación o disolución del problema del otro se apoya patentemente en las indicaciones husserlianas de la V *Meditación Cartesiana* según las cuales el *Leib*, mi cuerpo viviente o animado, aparece originariamente en la experiencia entrelazado con los otros cuerpos por medio de un fenómeno que Husserl denomina “parificación” (*Paarung*) o “contagio” intencional. El cuerpo propio y el extraño “están siempre constituidos como par”: “se trata de un mutuo suscitarse vivo, de un solaparse”, afirma Husserl.⁴⁷

⁴⁴ Cfr. *MPS*, pp. 310, 311.

⁴⁵ *PP*, p. 407.

⁴⁶ *PP*, pp. 405, 406.

⁴⁷ *MC*, p. 176. Aun observando la explícita inspiración husserliana del planteo de Merleau-Ponty son reconocibles las diferencias y aun las incompatibilidades entre los desarrollos de ambos en este sentido. Tal como lo ha indicado M. Dillon, la “transferencia del esquema corporal” propuesta por Merleau-Ponty supone una coincidencia originaria entre el cuerpo-sujeto y el cuerpo-objeto que la hace posible, mientras que el análisis husserliano que parte de la reducción a una esfera de inmanencia y propiedad excluye la posibilidad de tal coincidencia “a pesar del hecho de que el fenómeno de parificación depende de ella” (“Intersubjectivity. The Primordially of Pre-Personal Communion”, en *Merleau-Ponty’s Ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, pp. 122, 123).

Sin embargo, una vez que el problema parece haberse disuelto, Merleau-Ponty se pregunta en su *Fenomenología* si mediante la constatación de esta primigenia comunión intercorporal hemos realmente dado cuenta de la experiencia de un verdadero otro: “Pero lo que así obtenemos, ¿es realmente el otro? Nivelamos el Yo y el Tú en una experiencia entre varios, introducimos lo impersonal en el centro de la subjetividad, borramos la individualidad de las perspectivas, pero, en esta confusión general, ¿no hemos hecho desaparecer, con el Ego, al alter Ego?”.⁴⁸ En efecto, podemos preguntarnos cómo dar cuenta desde esta coexistencia intercorporal anónima de la extrañeza efectiva de otra persona tal como la conocemos y vivimos en nuestra experiencia cotidiana. Mi perspectiva y la del otro, mi situación y la del otro nunca pueden superponerse enteramente. El comportamiento corporal del otro puede ser comprendido erróneamente por mí y puedo llegar a atribuirle pensamientos o emociones que no tiene: hay efectivamente “malentendidos”. Incluso si de algún modo participo de su sufrimiento, no lo sufro “en carne propia”. Aun si estamos participando de un diálogo, no estamos nunca absolutamente seguros de estar entendiéndonos y comunicándonos. Incluso cuando amo a otro o me sacrifico por él, agrega Merleau-Ponty, puedo estar haciéndolo por mi propio provecho: el otro quizás sólo cuenta como parte de mi proyecto personal⁴⁹. La aparición de esta segunda figura de la alteridad resalta la diferencia y el conflicto inherentes a la experiencia intersubjetiva real. El solipsismo, descartado como un malentendido filosófico, de algún modo resurge como problema pero ahora bajo la forma concreta de lo que Merleau-Ponty denomina un “solipsismo vivido” (*solipsisme vécu*) o un “solipsismo de varios” (*solipsisme à plusieurs*) que se refiere más bien a la experiencia de la diferencia, la distancia infranqueable y aun la oposición entre el yo y sus otros⁵⁰. Se trata de aquella paradójica situación que unos tres años después de publicada su *Fenomenología* resume con las siguientes palabras: “Todos están solos y nadie puede abstenerse de los otros”⁵¹. El solipsismo filosófico como problema de la existencia del otro tiene su base

⁴⁸ PP, p. 408.

⁴⁹ PP, pp. 409, 410.

⁵⁰ PP, pp. 411, 412.

⁵¹ Merleau-Ponty, M., *Causeries 1948*, Paris, Éditions du Seuil, 2002 (en adelante C), p. 50.

en esta experiencia pero la malinterpreta, ya que no se trata de trascender una hipotética existencia única del yo sino de dar cuenta de la diferencia del otro respecto de mí, un otro que si bien es inseparable de mí se resiste a su nivelación en una “experiencia anónima entre varios”. Podría decirse que no hay un problema filosófico del otro, pero el otro real sólo aparece como un problema. El otro y yo no solamente coexistimos armoniosamente sino también, reconoce Merleau-Ponty, en “la lucha de las conciencias en la que cada una, como dice Hegel, persigue la muerte de la otra”.⁵²

En la medida en que el propósito principal que persigue Merleau-Ponty al tratar la cuestión del otro en su *Fenomenología* es mostrar de qué modo su concepción del “yo-cuerpo” como instancia de una comunidad intercorporal deja atrás el problema moderno del *ego solus ipse*, el filósofo no se detiene en el análisis de este “solipsismo vivido”. Sólo se refiere vagamente al antagonismo, el pudor, los celos, el egoísmo, el malentendido, etc. en clara referencia a los análisis previos de Sartre, quien otorgó a estas situaciones frustradas un lugar paradigmático y definitivo en su examen de las relaciones con el otro.⁵³ Pero una vez esbozadas estas figuras, se nos recuerda que la experiencia del aislamiento o del conflicto nunca pueden cancelar la originaria comunión corporal prepersonal con el otro en la cual se fundan, experiencia de la cual la experiencia infantil es el modelo: “Con el *cogito* empieza la lucha (...) [pero] para que la lucha pueda empezar, para que cada consciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño”.⁵⁴ Y es por ello que “es necesario que de alguna manera los niños tengan razón contra los adultos (...), y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable subyacente debajo de los de la edad adulta, si debe haber

⁵² PP, p. 408. A. Kojève había subrayado en sus cursos sobre Hegel que sólo se llega a ser humano por medio de una “lucha a muerte por el reconocimiento”. Esto implicaba que nunca se llega a la existencia como un único hombre (la humanidad es esencialmente social), pero tampoco meramente como un hombre entre otros hombres, sino solamente como amo o como esclavo (cfr. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, p. 15.).

⁵³ Cfr. Sartre, J.-P., *op. cit.*, pp. 281–329; 386–436.

⁵⁴ PP, p. 408.

para el adulto un mundo único e intersubjetivo”.⁵⁵ En este sentido, no hay necesidad de probar la existencia del otro sino sólo de “regresar al mundo social, con el cual estamos en contacto por el sólo hecho de existir”,⁵⁶ y todas las figuras del “solipsismo vivido” presuponen la existencia del otro de quien tenemos una experiencia tan inmediata como la de nuestro propio ser corporal. Se advierte entonces que enfatizar la primacía de la comunión corporal pre-personal cumple en la *Fenomenología* no sólo la función de superar el solipsismo filosófico sino también de criticar la visión sartreana de la experiencia de la alteridad en *L'être et le néant*. Desde un punto de vista merleau-pontiano el error de Sartre “consistiría en su no comprensión de la mirada amenazante/avergonzante/objetivante como *fundada* sobre la transferencia originaria del esquema corporal, como una disrupción del estado primordial de socialidad sincrética”.⁵⁷ Y una crítica similar se extendería transitivamente al Hegel de Kojève, quien habría “ignorado el ‘suelo común’ que es un prerequisite para el conflicto mismo”.⁵⁸

Sin embargo, si en la *Fenomenología de la percepción* la evocación de esta comunión intercorporal anónima desacredita el problema filosófico moderno del solipsismo y cuestiona el carácter fatalmente frustrado y agonístico que Sartre atribuía a las relaciones intersubjetivas, no pretende hacerse valer como una respuesta a los problemas concretos de la experiencia real de la alteridad a los que Merleau-Ponty otorgaba crédito. En una conferencia radial muy próxima a la redacción de su *Fenomenología*, señala claramente que “no existe una vida entre varios que nos libere de la carga de nosotros mismos. (...). Incesantemente debemos trabajar en reducir nuestras divergencias, explicar nuestras palabras mal comprendidas, manifestar lo que está oculto de nosotros, percibir al otro”.⁵⁹ Su propuesta filosófica no apunta entonces a ignorar o negar los conflictos retornando a una comunión corporal subyacente, sino que apuesta a la posibilidad de concebir una cabal relación con el otro que no pase por alto su diferencia. Esto es lo que el filósofo sugiere cuando en una breve observación

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *PP*, p. 415.

⁵⁷ Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, p. 127.

⁵⁸ Schmidt, J., *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 65.

⁵⁹ *C*, p. 50.

acerca de los problemas del amor contenida en la *Fenomenología* escribe que “sin reciprocidad no hay alter Ego, porque el mundo de uno abarca el mundo del otro (...). La coexistencia debe ser vivida (...) por cada uno de los dos”⁶⁰. Como veremos en la sección siguiente con mayor detalle, estas frases esbozan una tercera modalidad posible de los vínculos con el otro basada en el reconocimiento de su diferencia, una alternativa distinta del anonimato primigenio como así también de la conflictiva separación y oposición propias del “solipsismo vivido”.⁶¹

3. La psicogénesis de la alteridad

Al inicio de sus lecciones de psicología en la *Sorbonne* —unos cuatro años después de la publicación de su *Fenomenología*— Merleau-Ponty afirma que “la psicología es siempre una filosofía implícita y germinal, y la filosofía no ha renunciado nunca a su contacto con los hechos”.⁶² Esta “relación de entrelazamiento o de envoltura recíproca”⁶³ señalada por Merleau-Ponty entre la reflexión filosófica y la constatación psicológica nos permite examinar en paralelo la descripción filosófica de la cuestión del otro en la *Fenomenología* y el análisis psicogenético del mismo problema llevado a cabo en sus lecciones de psicología, particularmente en el curso acerca de “Las relaciones del niño con el otro”.⁶⁴ La figura filosófica de la “existencia anónima” que hallamos en la *Fenomenología* es ahora explícitamente puesta en conexión con la experiencia de los primeros seis meses de vida. En esa etapa de “precomunicación” no exis-

⁶⁰ *PP*, p. 410.

⁶¹ Esta figura de la reciprocidad y el reconocimiento es asimismo perseguida en los desarrollos merleau-pontianos, si bien por otras vías, en MacLaren, K., Intercorporeality, Intersubjectivity and the Problem of "Letting Others Be", *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 4, 2002, pp. 187–210.

⁶² *MPS*, p. 14.

⁶³ *MPS*, p. 413.

⁶⁴ *MPS*, pp. 303–396. Es posible incluso pensar que ciertas figuras de la psicología genética fueron determinantes para dar forma a las elucidaciones fenomenológicas así como a las definiciones ontológicas merleau-pontianas relativas a la cuestión de los otros, tal como sostiene Stawarska, Beata, “Anonymity and Sociality. The Convergence of psychological and philosophical Currents in Merleau-Ponty’s ontological Theory of Intersubjectivity”, en *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 5, 2003, pp. 295–310.

te aún un individuo frente a otro individuo sino sólo “una colectividad anónima” o una existencia múltiple indiferenciada,⁶⁵ tal como lo muestra el contagio del llanto en una guardería de bebés, o comportamientos miméticos tales como el de la sonrisa en el lactante de pocos meses: existe aquí un “fondo de mimetismo que es una función irreductible” y permite que yo sea “capaz de retomar expresiones fisionómicas por mi cuenta y comprender su sentido”.⁶⁶ En estas lecciones las figuras psicológicas de la “precomunicación” (M. Scheler), la “impregnación postural” (H. Wallon) o la “transferencia del esquema corporal” son relacionadas directamente con los términos filosóficos de la *V Meditación Cartesiana*: “Husserl decía que la percepción del otro es como un ‘fenómeno de acoplamiento’” por el que yo vivo en mi cuerpo las conductas del otro, afirma Merleau-Ponty.⁶⁷ Por medio de un proceso de segregación o distinción que tiene lugar en general después del sexto mes comienza a desarrollarse una segunda etapa que Merleau-Ponty siguiendo a Henri Wallon refiere en términos del “sistema yo-otro”. El desgajamiento del yo y el otro es un proceso nunca completamente concluido que conserva rasgos de la etapa precedente y fundante, y es ligado directamente en estas lecciones a la experiencia del reconocimiento del niño en su imagen especular⁶⁸. En este punto, Merleau-Ponty hace contrastar la interpretación que del fenómeno había propuesto H. Wallon con la propia de J. Lacan: mientras que el primero veía en la identificación del niño con su imagen una síntesis intelectual por la que se aprende el concepto del espacio, Lacan habría señalado acertadamente que se trata, más que de una síntesis intelectual, de una “síntesis de coexistencia”.⁶⁹ La constitución de una imagen de sí es simultánea a la percatación de que a la

⁶⁵ *MPS*, p. 312.

⁶⁶ *MPS*, p. 322.

⁶⁷ *MPS*, p. 311.

⁶⁸ *MPS*, p. 314 y ss.

⁶⁹ Merleau-Ponty se refiere en sus cursos especialmente a los trabajos de Lacan, J., *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, *Revue Française de Psychanalyse*, N° 4, octubre-diciembre 1949, pp. 449-455 y Wallon, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, París, PUF, 1934. En torno a este punto, y más generalmente acerca de los cursos merleau-pontianos de psicología infantil en sus relaciones con los desarrollos anteriores y posteriores del filósofo véase Bimbenet, É., “Les pensées barbares du premier âge: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant”, en *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 4, 2002, pp. 65-86.

vez que se ve se es visto, es decir, que no se existe como espectador más que existiendo a la vez como espectáculo para el otro, lo cual es vivido de modo ambivalente con el regocijo del narcisismo y la frustración de la enajenación. Así es que se pasa de un estado de confusión y fragmentación a la propiocepción y la coordinación motriz sólo mediante la incorporación a un “sistema yo–otro”. Este proceso de distinción respecto del otro da lugar a situaciones no sólo de simpatía, en tanto el contagio comportamental y la socialidad sincrética del estadio anterior son conservados, sino también de rivalidad, competencia, celos, enojo y crueldad tales como las que se observan en los primeros juegos de parejas de niños en los cuales uno se exhibe mientras que el otro lo observa, alternando los roles de sujeto y objeto, actividad y pasividad. Esta segunda etapa genética descrita en las lecciones de psicología representaría el correspondiente empírico de la figura filosófica del conflicto o el “solipsismo vivido” de la *Fenomenología de la percepción*. Confirmando el paralelo, en este punto Merleau–Ponty alude en sus cursos a las relaciones del amo y el esclavo descritas por Hegel, tal como lo hizo en su *Fenomenología*.

Sin embargo, de algún modo estas lecciones de psicología van más allá de los análisis de la *Fenomenología*, ya que aquí se alude más explícitamente a una tercera modalidad posible de las relaciones con el otro abierta a partir de la “crisis de los tres años”, cuando “el niño comprende que cualquiera sea la diversidad de situaciones o de los roles, él es alguien, más acá de estas diferentes situaciones, más acá de estos diferentes roles”.⁷⁰ Se abre así la posibilidad de una experiencia de la alteridad más profunda y real que la relativa a la segunda etapa genética que inauguraba el proceso de distinción respecto del otro. En la oposición, los celos y la competencia ambos términos continúan estando de algún modo confundidos o mezclados en una socialidad sincrética en la medida en que permanecen inmersos en el contexto de una situación común, adheridos y restringidos a los roles de un sistema diádico. La identificación con el otro o la proyección en el otro ya suponen la conciencia de un yo y un otro distintos, pero sólo como sujetos correlativos de una situación que les asigna roles, de tal modo que la afectividad propia de este estadio aun si adopta las formas del amor o la simpatía persigue el deseo de ocupar efectivamente el lugar del otro o bien de asimilarlo y reducir su alteridad. Merleau–Ponty se pregunta entonces si no es posible concebir un tipo de relación entre

⁷⁰ *MPS*, p. 325.

diferentes que no signifique la usurpación de la voluntad del otro, su reducción o su aprehensión, y responde afirmativamente, indicando brevemente en qué sentido este modo de vincularse diferiría de los previos. Mientras que primeramente —en la experiencia anónima o “precomunicativa”— yo me ignoraba a mí mismo y mis límites, la persona adulta conocería en cambio sus propios límites, que aparecen dramáticamente en la segunda etapa, y sin embargo sería capaz de ir más allá de ellos por una “simpatía real” por el otro que difiere de la simpatía “inicial”. Esta última, expresa Merleau-Ponty, descansa en una relativa ignorancia de mí mismo más que en la percepción de un verdadero otro, mientras que el yo en su primer modo de aparición sólo es “simpático” en la medida en que se sabe copartícipe de una situación diádica en la que sólo le cabe intercambiar roles. Un modo de vinculación “simpática” real con el otro como mutuo reconocimiento entre sujetos diferentes sería posible para el adulto pero su experiencia no estaría nunca garantizada, puesto que permanecería siempre fundada en los tipos de relación más arcaicos y asediada por la posibilidad de regresiones. Incluso para un “amor maduro” no es posible ignorar por completo el primer nivel “precomunicativo” de la experiencia en el cual el yo y el otro estaban confundidos entre sí, ni tampoco es posible abolir definitivamente los problemas de la diferencia, la oposición o la competencia que caracterizaban a la segunda etapa descrita. En el amor maduro aún subyace una fusión de perspectivas, en tanto cuando amo a alguien sufro de algún modo su sufrimiento y participo de su vida. Pero este tipo de experiencia iría más allá de esto al reconocer la diferencia innegable que nos mantiene a distancia y hace de cada uno un centro separado de experiencia que nunca es totalmente accesible al otro y puede aun oponerse al otro. Finalmente, el “amor maduro” iría también más allá de la diferencia misma sin abolirla: el amor no suprime, por ejemplo, la distancia que me hace imposible estar seguro de lo que el otro siente por mí, sino que simplemente va más allá de esta distancia en la medida en que amar a alguien significa precisamente confiar en más de lo que efectivamente yo podría conocer del otro. Tomando esto en cuenta, la conclusión merleau-pontiana en estas lecciones sobre la psicogénesis de la alteridad apunta a la consideración de que este tipo de relación con el otro sólo tiene lugar en un estado de inseguridad o precariedad que le es inherente, en tanto se asemeja a un acto de fe que hago por otro a quien nunca podré conocer completamente. Sólo este tercer modo de vinculación, con el vértigo que supone, constituiría una relación cabal con un verdadero otro. En sus conferencias radiales Merleau-Ponty deja ver que

no es ingenuo respecto de la dificultad y excepcionalidad que supone este tipo de vínculo, al aludir a esos “momentos raros y preciosos en que los hombres se reconocen y encuentran”.⁷¹

4. Conclusiones generales y consideraciones finales acerca del diálogo

Al recorrer distintos momentos de la reflexión merleau–pontiana acerca de la cuestión del otro nos fue posible reconocer tres distintos modos o figuras de la alteridad. La primera y fundamental es aquella relativa a una comunión intercorporal prepersonal y anónima, en la que se fundan y de la que derivan otras dos alternativas representadas por las figuras de la oposición intersubjetiva correspondiente a una alteridad de rol o situación y la de un amor o simpatía maduros signados por el reconocimiento entre diferentes, la confianza y la reciprocidad. Estas tres figuras pueden ser leídas a su vez en diversos niveles interrelacionados de sentido: funcionan en los análisis merleau–pontianos como estructuras fenomenológicas y ontológicas de la alteridad, a la vez que como momentos genéticos en el desarrollo psicológico de la relación con los otros. Comprobamos que la tercera de estas alternativas relacionales es probablemente la menos explorada en los análisis del filósofo. Sin embargo, la sección de *La prose du monde* referida a “La percepción del otro y el diálogo”, redactada a comienzos de la década de 1950, agrega valiosas precisiones en este sentido y otorga un lugar singular al diálogo como modelo de aquellos singulares encuentros con el otro que escapan tanto del anonimato como del antagonismo. Si en este trabajo abordamos las relaciones con el otro desde la dimensión más básica del comportamiento corporal, y el lenguaje es considerado por Merleau–Ponty como “un modo particular del gesto”, entonces es posible intentar comprender a partir de lo dicho “de qué modo la palabra (...) prolonga y transforma la relación muda con el otro”.⁷² En primer lugar, del mismo modo que el otro y yo estamos coimplicados en la percepción de un único mundo común, similarmente en tanto hablantes “nos solapamos el uno sobre el otro en tanto pertenecemos al mismo mundo cultural, y en primer lugar a la

⁷¹ C, p. 58.

⁷² PM, pp. 194, 193.

misma lengua”.⁷³ En este sentido, “la lengua común que hablamos es algo así como la corporeidad anónima que comparto con los otros organismos. El simple uso de esta lengua, como los comportamientos instituidos de los que soy tanto agente como testigo, no me dan más que un otro en general, (...) un individuo de especie, por así decir”.⁷⁴ Sin embargo, Merleau-Ponty agrega que “la operación expresiva y en particular la palabra, tomada en estado naciente, establece una situación común que no es solamente comunidad de *ser* sino comunidad de *hacer*”.⁷⁵ Cuando mis palabras se alejan del código instituido y de lo ya dicho para “hacer ser” un sentido nunca antes expresado, “el otro, que escucha y comprende, se une a mí en lo que yo tengo de más individual”, “lo que tengo de más propio, *mi* productividad”.⁷⁶ Lo mismo sucede recíprocamente al escuchar al otro expresarse espontánea y sinceramente, ya que “si el otro es verdaderamente un otro, es necesario que en cierto momento yo esté sorprendido, desorientado, y que nos reencontremos no en lo que tenemos de parecido sino en lo que tenemos de diferente, y esto supone una transformación de mí mismo y también del otro”.⁷⁷ Eso que cada uno de nosotros tenemos de “más propio”, único o singular no es nuestra particular perspectiva del mundo, un lugar anónimo en un sistema de miradas, pero tampoco nuestra conciencia ni nuestro pensamiento, ya que una conciencia sólo puede comprender las palabras oídas de acuerdo a los conceptos de los que dispone previamente, del mismo modo que sólo puede reducir el cuerpo del otro a uno de sus objetos. En cambio, “entre mí como palabra y el otro como palabra, o más generalmente entre mí como expresión y el otro como expresión, ya no existe esta alternativa que hace de la relación entre conciencias una rivalidad”.⁷⁸ Si la expresión permite la comunicación y el reconocimiento de lo más propio de cada uno, y esto último no es nuestra perspectiva ni nuestra conciencia, Merleau-Ponty alude aquí en cambio a aquello que nos hace únicos como a nuestro particular “poder de espontaneidad” y “productividad” que

⁷³ *PM*, p. 194.

⁷⁴ *PM*, p. 195.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *PM*, pp. 196, 197.

⁷⁷ *PM*, p. 198.

⁷⁸ *PM*, p. 200.

devuelve la palabra “a su estado naciente”.⁷⁹ La singularidad personal, de acuerdo a estas indicaciones del filósofo, no resulta de la identificación consigo mismo ni reside en una esencia interior, sino que se realiza expresándose en las aventuradas e impredecibles relaciones con los otros. Así Merleau-Ponty puede concluir afirmando que en el diálogo genuino el yo y el otro “se hacen otros diciendo lo que tienen de más propio”.⁸⁰

Recibido: 12/2014. Aprobado: 05/2015

⁷⁹ *PM*, pp. 195, 197, 202.

⁸⁰ *PM*, p. 202.

