

EL LUGAR DEL OTRO: EL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD EN LA FILOSOFÍA DE MERLEAU-PONTY

LEONARDO VERANO GAMBOA *

RESUMEN

La concepción del otro presente en la tradición filosófica tiene como rasgo común, para Merleau-Ponty, la creencia en la existencia de una subjetividad transcendental absoluta que, de entrada, niega la problemática de la experiencia del otro: comprender la existencia del otro como verdaderamente otro y no como un otro derivado de principios preestablecidos. En este contexto, se trata de mostrar que, en primer lugar, en la percepción del otro como cuerpo, la otredad del otro se da como diferencia irreductible, insuperable. En segundo lugar, se plantea que el lenguaje del otro concebido como habla (*parole*) es la expresión de su diferencia radical, de aquello que el otro tiene de más propio. El texto está estructurado en tres momentos: 1. La inter-corporalidad como lugar del otro; 2. Inter-corporalidad y comunicación originaria con el otro y, 3. La palabra como expresión de la diferencia del otro.

Palabras clave: percepción, inter-corporalidad, quiasmo, habla, diferencia

* Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia. Artículo de Investigación. RECIBIDO: 30.12.11 ACEPTADO: 30.05.12

THE OTHER'S PLACE. THE PROBLEM OF ALTERITY IN THE PHILOSOPHY OF MERLEAU-PONTY

LEONARDO VERANO GAMBOA

ABSTRACT

The conception of the other present in the philosophical tradition has as a common trait, to Merleau-Ponty, the belief in the existence of an absolute transcendental subjectivity, which denies the problematic of the experience of the other from the beginning: to understand the existence of the other as truly other and not like another derivative from pre-established principles. In this context, it is to show that, firstly, in the perception of the other as a body, the otherness of the other is given as an irreducible and unsurpassable difference. Secondly, it can be stated that the other's language conceived as speech (*parole*), is the expression of its radical difference, of what the other has more of its own. The text is structured in three moments: 1. Inter-corporeality as a place of the other. 2. Inter-corporeality and originating communication with the other, and 3. The word: an expression of the other's difference.

Key words: perception, inter-corporeality, chiasmus, speech, difference

“Es necesario y suficiente que el cuerpo que veo y su palabra que oigo, y que me son dados inmediatamente presentes en mi campo, *me presenten a su modo aquello a lo que nunca estaré presente*, que siempre me será invisible y de lo que nunca seré testigo directo”.

(Merleau-Ponty, [1964: 114] 1964b: 109)¹

PARA MERLEAU-PONTY, LA FILOSOFÍA TRADICIONAL —que él denomina “filosofía de la conciencia”, filosofía reflexiva”, “pensar de sobrevuelo”, “pensar objetivo”— ha ignorado el problema del otro. En el momento en que en la tradición filosófica se concibe al sujeto como un sujeto abstracto, esto es, como un sujeto cuya esencia está en el *acto* de pensar y de pensarse a sí mismo, la percepción del otro se hace imposible. El otro está condenado a ser un *objeto* de nuestras reflexiones, pues sólo cada quien, en el momento en que piensa, puede percibirse en calidad de *sujeto*: como la conciencia de sí de poder pensar y pensarse a sí mismo. Pero, no sólo este modelo de *cogito* cartesiano hace imposible pensar la existencia del otro sino que alternativas como las de Husserl (Merleau-Ponty, 1964c: 239) y Sartre, quedan atrapadas, en último término, en una filosofía de la conciencia del sujeto trascendental. La alternativa presentada por Husserl en la Quinta Meditación Cartesiana², en la que el otro no es simplemente un otro yo *idéntico* a mí mismo sino un otro análogo, en el sentido de un “*alter ego*” (Husserl, 1995: 93; 108) evidencia, sin embargo, el intento por comprender al otro desde nuestra propia idea de sujeto, es decir, “como un otro yo”. Sartre, por su parte, al concebir en *L’être et le néant* al sujeto como la —pura— nada en oposición al ser, hace de entrada imposible la percepción del otro. Sólo cada quien puede descubrirse como un Para sí, es decir, percibirse como nada. Percibir al otro verdaderamente como otro —como nada— significa paradójicamente negarlo como otro: en el momento en que afirmamos que el otro es un “para sí” —*como nosotros*— ignoramos que su ser “para sí” es esencialmente

¹ Letra cursiva en el original. En adelante, en algunas citas de la obra de Merleau-Ponty, entre ganchos aparecen la fecha y la página correspondientes al original en francés y, a su derecha, aparecen la fecha y la página correspondientes a la traducción al español.

² Se debe mencionar que en los manuscritos correspondientes al periodo de la redacción de las *Cartesianische Meditationen* (1929-1932), Husserl explora el campo de la intersubjetividad —enfaticando su carácter *Fáctico*— como un modo originario de ser en el otro (*das Ineinandersein*) que no está necesariamente legitimado por la actividad de la conciencia trascendental (Husserl, 1973, especialmente texto No. 21: 362-371).

distinto del nuestro, pues, como el nuestro, su ser “para sí” es la expresión de su *mismidad*, de su modo absolutamente individual de sentirse, aquello que lo hace verdaderamente otro³. Únicamente podríamos decir que, para evitar la contradicción, el otro es *otra* nada y, como tal, absolutamente inaccesible a nosotros y, así, incurre Sartre tanto en un solipsismo como en un agnosticismo (Merleau-Ponty, 1964b).

La alternativa ofrecida por Merleau-Ponty consiste en llevar a cabo una filosofía del “cuerpo y de la carne” que esté en condición de reconocer el *ser sensible* del sujeto y del mundo. Si se parte de concebir el sujeto como un *ser corporal en el mundo*, la existencia del otro deja de ser un problema de la reflexión o de la representación y pasaría a ser un *hecho* inquebrantable, irrefutable: en la percepción que tenemos del otro —verlo, oírlo, tocarlo, olerlo, imaginarlo, etc. — él se da como *verdaderamente* otro, esto es, como un ser radicalmente distinto de nosotros. El ser sensible del otro —la percepción del otro como cuerpo— no puede fácilmente traducirse en la formulación “el otro como yo” —“otro cuerpo como el mío”— que sería propiamente una expresión derivada o secundaria, una idea o representación, de la presencia del otro en nuestra percepción. Percibir al otro como cuerpo significa que él es dado en su *ser sensible*, esto es, como este rostro, esta voz, esta forma de andar, de hablar, de pensar, en últimas, en su ser específicamente individual. Merleau-Ponty trata de comprender justamente este *acceso originario* al otro que se da en nuestra propia percepción, en nuestro propio cuerpo⁴. El problema que

³ En este sentido, la existencia del otro —su mirada, su palabra— es, para Sartre, en *L'Être et le néant*, una amenaza, la permanente posibilidad de negar mi absoluta e indeterminada individuación. El encuentro con el otro equivale, en este sentido, a la posibilidad de mi muerte, de mi destrucción. No se trata con esto, por supuesto, de desconocer el poder de destrucción y de exterminio que ejercen o pueden ejercer los otros —y nosotros mismos en cuanto otros para los otros— sino el hecho de suponer que aquello que define la otredad del otro sea efectivamente la amenaza y el exterminio.

⁴ El problema no radica propiamente en comprender cómo es posible que *existan* para nosotros —sujetos— los otros, esto es, cómo es posible que de alguna manera “salgamos” de nosotros mismos —de la esfera del yo o del nosotros— para tener la experiencia de los demás. En esto consiste la crítica de Merleau-Ponty a Husserl y a Descartes, especialmente en la Quinta Meditación Cartesiana. La necesidad de explicar una “salida” del sujeto se da justo porque el problema del otro está desde el principio mal planteado, en el sentido que la primacía del *Cogito* cartesiano plantea, de entrada, una dualidad que hace imposible comprender el acceso al otro. Ver al respecto: *La Conscience et l'acquisition du langage*, en: (Merleau-Ponty, 1964c: 238-239).

surge aquí puede ser formulado de la siguiente manera: ¿cómo es posible entender, entonces, la otredad del otro —su ser *verdaderamente* otro— como un acontecimiento nacido en *nuestra propia* percepción? Formulado de otra forma: ¿no dejaría de ser el otro lo que es —justamente otro— en el momento en que pretendemos comprender su otredad desde la percepción que tenemos de él? En este contexto, queremos desarrollar el siguiente planteamiento. En primer lugar, se trata de mostrar que en la percepción del otro como cuerpo, la otredad del otro se da como *diferencia irreductible, insuperable*, imposible tanto de ser *percibida* cabalmente, de manera absoluta, como de ser traducida en conceptos o tematizada plenamente en el lenguaje. En segundo lugar, sostenemos que el lenguaje del otro concebido como *habla (parole)* es la expresión de su diferencia radical⁵, “aquello que el otro tiene de más propio”. La experiencia de la palabra —de la palabra como lenguaje *vivo*, como *palabra actuante, hablante (parole parlant; fungierende Rede)*— consiste en la paradoja de una experiencia de *individuación*, de adquisición de nuestra *propia* palabra, que se vive ella misma como experiencia de des-centración, de des-subjetivación. Este planteamiento será tratado en tres momentos: 1. La *inter*-corporalidad como lugar del otro; 2. *Inter*-corporalidad y comunicación originaria con el otro y, 3. La palabra como expresión de la diferencia del otro.

1. La *inter*-corporalidad como lugar del otro

EN SU ESCRITO TEMPRANO, *LA STRUCTURE DU COMPORTEMENT*, habla ya Merleau-Ponty sobre la existencia de una coexistencia originaria como la *región* (Merleau-Ponty, 1942) donde se funda la comunicación previa que tenemos con el otro a través de sus comportamientos. Si bien, el otro es visible para nosotros por su comportamiento y viceversa, ello no significa ni reducir el otro a puros comportamientos ni fundar en éstos nuestra comunicación con él. En la noción de comportamiento como la estructura de nuestro

⁵ Por *diferencia radical* entendemos una diferencia que se establece *consigo misma*, en el sentido que no es una diferencia que sea el resultado de una relación de confrontación o de comparación con el otro. Tampoco se trata de una diferencia que esté supuesta en la relación con el otro, si se tiene en cuenta que, para Merleau-Ponty, lo característico de ella es que se da como un *acontecimiento* de implicación recíproca. Se trata, por el contrario, de una diferencia más originaria cuya “identidad” es dada *ella misma en la diferencia* (Merleau-Ponty, 1964b), en la medida en que la “relación” que ella establece consigo misma es *ya* una relación escindida: un acontecimiento de entrelazamiento (*entrelacs; Verflechtung*), de *uno en otro (Ineinander)*.

ser-del-mundo (*être au monde*)⁶ se da ya una coexistencia originaria con el otro que funda todo fenómeno social. En este mismo sentido, afirmará Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la perception*, que nuestro “ser-del-mundo” se da él mismo como experiencia de un mundo intersubjetivo (Merleau-Ponty, [1945: 408] 1984: 367). En la medida en que nuestro encuentro con el otro pertenece a nuestra *propia* experiencia *corporal* como “ser-del-mundo”, el ser esencialmente intersubjetivo de éste no puede ser concebido como resultado de la reflexión o como construcción de los sujetos, a modo de un tercer espacio que haga posible la comunicación con los demás, sino precisamente como una intersubjetividad que pertenece originariamente a *nuestra* experiencia del mundo. Éste, dirá Merleau-Ponty, se nos da siempre como un *entremundo* (*intermonde; Zwischenwelt*) (Merleau-Ponty, [1945: 408] 1984: 367). La concepción del mundo como entremundo designa la experiencia corporal originaria de nuestro ser-del mundo como *ser-con* (*Mit-Sein*), en el sentido de una inter-corporalidad (*intercorporalité; Zwischenleiblichkeit*). Esto significa, como mínimo, que la apropiación que cada quien hace del mundo a través de su cuerpo conlleva *al mismo tiempo* una apropiación del mundo “con” los otros. La consideración del carácter recíproco y espontáneo de esta apropiación —lo que Merleau-Ponty denomina fenómeno de reversibilidad, de quiasmo, de entrelazamiento— es lo que permite comprender que el otro sea percibido como otro.

El *ser-con* (*Mit-Sein*), el *percibir-con* (*mit-Wahrnehmen*), debe ser entendido no como un simple acompañamiento, en el modo de un percibir “a dos” sino en el sentido que mi percepción es también la percepción del otro y viceversa. En la experiencia de la percepción del otro no hay, en sentido estricto, un yo “y” un otro sino justo un fenómeno de *quiasmo*⁷,

⁶ Cabe mencionar que Merleau-Ponty prefiere hablar, con el fin de enfatizar la pertenencia corporal del hombre al mundo, del *Dasein* como *ser-del-mundo* (*être au monde*) en lugar de la formulación de Sartre y de Heidegger del *ser en el mundo* (*être dans le monde*).

⁷ Quiasmo (*χιασμός*) significa el *cruce* indicado en la letra griega *χ*, en el sentido de dos hilos que se *entrecruzan* sin que podamos decir exactamente dónde empieza el uno o el otro. Así, se trata de dos hilos que son uno, que forman una sola y única figura. Es lo que se conoce, también, en el campo de la fisiología, como el fenómeno del “quiasmo óptico” o *entrecruzamiento* de los nervios de los ojos. En su conferencia de 1951, *L'Homme et l'adversité* —publicada primero en 1952 en el volumen colectivo *La Connaissance de l'homme au XX siècle*, editorial *La Baconnière* y, 8 años más tarde, en su obra *Signes* — refiere Merleau-Ponty, en el contexto de la experiencia del otro, el uso que Valéry hace de la

de *entrelazamiento* (*entrelacs; Ineinander*) recíproco, en la forma de la experiencia de *un* cuerpo *entre* dos. La percepción del otro, como en el caso de la percepción de las cosas o de nuestro propio cuerpo, está definida por el fenómeno de *reversibilidad*, de *re-flexibilidad* de lo sensible: percibir al otro significa simultáneamente percibirnos a nosotros mismos, en el mismo sentido en que se dice que tocar una cosa conlleva al mismo tiempo la experiencia de *ser tocado por ella*. Esto significa que, más allá del sentido metafórico de esta expresión, las cosas se *encarnan* (*s'incarner*) en nuestra percepción, en el modo en que ellas no son un puro objeto para ésta sino cosas que se encuentran enraizadas, articuladas a la *estructura misma* de nuestra percepción. El ser de la cosa, como el ser del otro, es el de esta *estructura quiasmática* —estructura corporal— escindida, un ser de “doble hoja”⁸, para quien el anverso y el reverso, el afuera y el adentro, el exterior y el interior, se encuentran en una relación de implicación recíproca. Si bien, las cosas se encuentran “fuera” de nosotros, este “afuera” —esto que vemos y percibimos de las cosas, de los otros— está en íntima relación con el *adentro* de nuestra percepción. Las cosas, como los otros son, usando de nuevo esta metáfora, el “otro lado” de nuestra —propia— percepción y, como tal, seres que pertenecen a una *misma* experiencia corporal dada, justo en el modo de una estructura quiasmática, de entrelazamiento corporal recíproco entre ellas y nosotros.

Afirmar que la percepción que tenemos del otro se da en la forma de un fenómeno reversible de quiasmo, como en el caso de la percepción de las cosas o de nuestro propio cuerpo, significa sostener que se trata de la experiencia de “un mismo fenómeno corporal”, de un “mismo organo de percepción”⁹. El fenómeno de cruce, de ser “uno en otro” (*entrelacs;*

noción de quiasmo como la experiencia de *intercambio* entre dos miradas. Merleau-Ponty cita a Valéry: “Desde el momento en que las miradas se cruzan ya no somos completamente *dos* y es difícil permanecer solo” (Merleau-Ponty, [1960: 294] 1964: 291). Se trata, precisamente, de un “quiasmo entre dos destinos, entre dos puntos de vista”. (*Ibidem*). En *L'Œil et l'esprit*, aparece nuevamente la figura del quiasmo como quiasmo entre un ojo y el otro (Merleau-Ponty, 1964a).

⁸ Metáfora utilizada frecuentemente en *Le Visible et l'invisible* cuando refiere su concepción del ser como ser sensible, salvaje. Ver, especialmente, *Notes de travail*.

⁹ El énfasis puesto por Merleau-Ponty en la existencia de un mundo, de una vida *común* existente entre nosotros y los demás, implicada en la idea del quiasmo, ha motivado cuestionar hasta qué punto tal concepción permite realmente una experiencia radical del otro y si no termina, por el contrario, afirmándose en una lógica de la coincidencia, donde el

Ineinander) y viceversa, en el modo de un entrelazamiento recíproco entre nosotros y los demás, supone la experiencia de “un sólo cuerpo”, pero no en el sentido de un “gran animal”, advierte Merleau-Ponty, para quien “nuestros cuerpos sean sus órganos” (Merleau-Ponty, [1964b: 187] 1970: 177). Por el contrario, la concepción de la percepción del otro como un fenómeno de reversibilidad descubre precisamente la existencia de una *inter-corporalidad* (*intercorporéité; Zwischenleiblichkeit*) como *lugar originario* de su encuentro, esto es, no el lugar de la conciencia reflexiva sino el lugar de *cruce*, de entrelazamiento *corporal* de nuestra experiencia con el otro, en donde es posible que el otro se ha dado —como nosotros para él— como realmente otro. Precisemos ahora en qué medida el fenómeno de reversibilidad que define la percepción del otro nos entrega a éste no como “un otro *como yo*” —como *alter ego*— sino a un otro que es propiamente *otro yo*, en el sentido de un *ser-con* (*Mit-Sein*) originario, de un *percibir-con* (*Mit-Wahrnehmen*).

Merleau-Ponty observa que la experiencia originaria del otro como fenómeno reversible intercorporal se da en la forma de una *intersubjetividad vertical*. Con la categoría *verticalidad* (*Vertikalität*), en oposición a la de *horizontalidad* (*Horizontalität*), acentúa la existencia de esta región sensible —región salvaje— *en* nosotros que tiene, dicho con Merleau-Ponty, “la *profundidad* de nuestra vida”: ser ante todo un *espacio vivido* y no un espacio objetivo que esté “delante”, “fuera” de nosotros¹⁰. *Intersubjetividad vertical* significa, en este sentido, la percepción originaria del otro como otro *dentro* de nosotros y viceversa, es decir, *dentro* de nuestra propia historia de vida, en la forma precisamente de un “uno en otro”, de una inter-corporalidad que, como observa Tengelyi, “[...]”

otro es finalmente comprendido desde conceptos y modelos preestablecidos. Para Levinas, por ejemplo, la unidad “supuesta” en la idea del quiasmo, en el fenómeno de reciprocidad —reversibilidad— existente entre el sentir y lo sentido, diluye finalmente la separación radical existente entre nosotros y los demás. Si bien, para Merleau-Ponty, afirma Levinas, la intersubjetividad no se funda en la relación *noesis-noema* sino en un vínculo carnal originario con el otro —pre-reflexivo, pre-objetivo —, tal vínculo, como un vínculo por la carne, por el cuerpo que no es común, termina desconociendo la diferencia radical del otro (Levinas, 1987).

¹⁰ En este sentido, escribe Merleau-Ponty: “No se repara lo suficiente en que el otro no se presenta nunca de cara” (Merleau-Ponty, [1969: 185] 1971: 194). El otro no se encuentra, escribe más adelante, “en ese rostro rayado de trazos como un objeto usado” (*Ibidem*), sino que él se halla “entre mí”, “cerca de mí”, “a mi lado”.

en su propia y originaria anonimidad primordial no se deja apropiar ni de mi ni de los otros” (Tengelyi, 1998: 218). En la *Phénoménologie de la perception*, sostiene Merleau-Ponty, que el “uno en otro” corporal formado entre nosotros y los demás, como un fenómeno originario único —como experiencia de un sólo cuerpo— es precisamente el de una vida¹¹, el de una existencia anónima vivida entre dos¹². Pero, si el otro, así como nosotros, es sujeto anónimo, indaga Merleau-Ponty más adelante ([1945: 408] 1984: 367), ¿cómo puede, entonces, decirse que en esta experiencia corporal originaria percibimos al otro como otro? Es entendiendo ante todo la relación de “uno en otro” (*Ineinander*) —como un fenómeno reversible de entrelazamiento (*entrelacs; Verflechtung*) yo-otro— en la forma de una relación de implicación *recíproca*, como se puede ver que la vida anónima vivida con el otro no significa la eliminación o pérdida del otro o de nosotros mismos sino que, por el contrario, tal experiencia de anonimato con el otro pone en evidencia la diferencia de éste y de nosotros como una diferencia radical, insoluble. Si, por ejemplo, en la experiencia del amor nos sacrificamos por completo al otro, hasta el punto de preferirlo a él más que a nosotros mismos, no lo es porque hayamos dejado de ser el uno y el otro sino porque la enajenación al otro, la pérdida de libertad, es en cada caso la pérdida de *nuestra* libertad, la enajenación de *nuestro* mundo. La vida anónima llevada en la coexistencia con el otro, en este sentido, “tiene que ser vivida por cada uno” (Merleau-Ponty, [1945: 410] 1984: 368). La vida anónima del “uno en otro” de la inter-corporalidad es esencialmente la de una —sola— vida entre dos, la de una vida que no se reduce ni a la esfera de nuestra vida subjetiva ni a la del otro y, sin embargo, (o, precisamente por ello mismo), es una vida vivida en el *interior* de cada sujeto.

¹¹ Con el fin de evitar un tratamiento vitalista del concepto de vida, que la concebiría como principio originario del mundo, Merleau-Ponty habla de la vida como ser-del-mundo (*être au monde; zur-Welt-sein*).

¹² “[...] en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento el testigo, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez” (Merleau-Ponty, [1945: 406] 1984: 365).

Lo decisivo aquí es comprender que mi vida¹³ anónima como *ser-con* (*Mitsein*), *percibir-con* (*Mit-Wahrnehmen*) originarios de nuestro ser-del-mundo, no es una “derivación” de nuestra propia percepción, a modo de una experiencia secundaria dada posteriormente a la experiencia, más originaria que tendríamos de nosotros mismos. Se trata, por el contrario, de una *misma* experiencia, de un mismo fenómeno que *a la vez* funda nuestra subjetividad y nuestra experiencia del otro: el hecho de que nuestra existencia esté “dada a sí misma” (Merleau-Ponty, [1945: 413] 1984: 371). En este lugar, el filósofo francés acentúa que este *estar dado* significa encontrarme ya en situación, “con” los otros, como ser-del-mundo. Este fenómeno central de estar esencialmente referidos a nosotros mismos (*Selbstbezug*) consiste en una *mismidad* (*soi; Selbst*) “que se toca antes de todos los actos particulares en los que pierde contacto consigo mismo” (Merleau-Ponty, [1945: 411] 1984: 369). Nuestra experiencia fundamental de sentir-nos, nuestra *mismidad* se da, entonces, también originariamente como anonimidad, esto es, como un *ser-con*, en el sentido de una inter-corporalidad (*intercorporalité; Zwischenleiblichkeit*) formada entre nosotros y los demás. En esta forma, si el cuerpo del otro puede ser concebido como el “otro lado” o “el reverso” de mi cuerpo, lo es en el modo en que mi más propio poder de sentirme como sujeto —de *saber* que estos sentimientos, estas percepciones, e incluso estos pensamientos, son pensamientos *míos*— se da ya él mismo como un fenómeno de inter-corporalidad. En otras palabras, se trata de comprender la existencia de una *mismidad* (*soi; Selbst*) *que es otro* —como afirma posteriormente Merleau-Ponty— ([1964b: 308] 1970: 306), de un *sí mismo* que se caracteriza ante todo por diferenciarse de sí, por ser él *mismo* la diferencia respecto de sí mismo. Esto significa: el carácter anónimo de una vida única, de un fenómeno de entrelazamiento (*entrelacs; Ineinander*), que se da él mismo como la diferencia de sí, esto es, como una vida vivida *entre* dos, con los otros. Se trata, entonces, de una *mismidad* determinada por un movimiento de referencia a sí misma (*Selbstbezug*) que conlleva —ella misma— un movimiento de sustracción (*Entzug*), esto es, de una vida cuya unidad se da *al mismo tiempo* como diferencia, como separación de sí misma¹⁴. En esta

¹³ Merleau-Ponty concibe la vida en *Le visible et le invisible*, refiriéndose a Heidegger, como vida “interior”, entendiéndolo por ésta la *región* de nuestro ser como ser-del-mundo (*être-au-monde*); una “vida interior” caracterizada ella misma, entonces, como espacialidad propia del mundo (Merleau-Ponty, 1964b).

¹⁴ En este sentido, entendemos la afirmación de Merleau-Ponty que con el *sí mismo*, esto es, con la experiencia de *mismidad* (*soi*) dada en la percepción que tenemos de nuestro propio

forma, no se trata de la mismidad de un *mismo* (*même*; *Selben*) para quien la diferencia (*différance*; *Unterschied*) es siempre la diferencia *respecto a* un otro¹⁵ sino de un mismo (*soi*; *Selbst*) cuya diferencia es dada precisamente en relación consigo mismo: como un fenómeno de diferenciación de sí (*Selbstunterscheidung*).

2. Inter-corporalidad y comunicación originaria con el otro

UNA EXPLICACIÓN MÁS PRECISA DE ESTA EXPERIENCIA de quiasmo entre el otro y nosotros, la encontramos en *Le Visible et le invisible*. Se trata de reconocer que, si bien, *nunca* podremos llegar hasta lo vivido por los demás (Merleau-Ponty, 1964b), es el *mismo* mundo el que perciben los otros y nosotros: el *mismo* sol que quema el rostro del otro, el *mismo* paisaje visto por él. Donde coincidimos el otro y yo es, justamente, acentúa Merleau-Ponty, en el mundo. Esta “coincidencia” significa la vida anónima vivida con los demás, el mundo común como *lugar de la transposición*, del entrecruzamiento de lo sentido por los otros y por nosotros. Pero, ¿en qué consiste más exactamente esta comunicación originaria por *transposición*, por implicación recíproca que, como la experiencia de nuestro propio cuerpo, define la experiencia del otro como un fenómeno de reversibilidad?¹⁶. Refiramos un pasaje que consideramos significativo como

cuerpo se trata de “una presencia a sí mismo que es ausencia de sí mismo” (Merleau-Ponty, [1964b: 303] 1970: 301).

¹⁵ En esto radica esencialmente la crítica de Merleau-Ponty al pensamiento dialéctico tradicional (que él denomina ‘mala dialéctica’), que hace de la *diferencia* el resultado de la relación *externa* entre términos. Aquí, el movimiento dialéctico es dado en la forma de un mismo (*Selben*), en el modo de una “identidad pura” que se instala por fuera del movimiento mismo del pensamiento, determinándolo, finalmente, en forma unilateral. Una ‘buena dialéctica’ sería aquella que “plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones” (Merleau-Ponty, [1964b: 129] 1970: 122).

¹⁶ En el apretón de manos, como en el caso de la mano que toca la otra mano, observa Merleau-Ponty, se da también un fenómeno de reversibilidad como el vivido en nuestro propio cuerpo. La mano del otro estrechada por la nuestra no es simplemente una mano, en el sentido de ser un miembro de su cuerpo, sino la “presencia misma” del otro (Merleau-Ponty, [1969: 162] 1971: 172); y ello porque estrechar la mano del otro significa *a sí mismo* que nuestra mano es estrechada por la de él, que la mano que tocamos no es un simple objeto sino una mano tocante. Así, leemos en su artículo sobre Husserl *Le Philosophe et son ombre*: “Mi mano derecha asistía al acontecimiento del tocar activo de mi mano izquierda. No de otra manera es como el cuerpo de otro se anima ante mí, cuando estrecho la mano a otro hombre o hasta cuando la miro” (Merleau-Ponty, [1960: 212] 1964: 205). Es el

alternativa de respuesta a esta pregunta: “Por lo menos, mi mundo particular ya no es sólo mío, se ha convertido ahora en instrumento que maneja otro, en *dimensión* de una vida generalizada que ha venido a injertarse en la mía [...] Es en el mundo donde nos comunicamos por lo que tiene de articulado nuestra vida” (Merleau-Ponty, [1964b: 27] 1970: 28)¹⁷. Si el mundo con el que nos comunicamos con el otro no es una pura idea o representación, lo es porque “aquello con” lo que comunicamos es justo con nuestra *propia* vida como la *dimensión*, como puede leerse en la cita, del mundo común formado con él. Porque esta *dimensión* no es una dimensión abstracta sino la dimensión de nuestra propia vida como vida común con el otro, somos testigos de un mundo común y único compartido con él y no al contrario. Es decir, *sensu stricto*, no es en virtud de la existencia de un mundo común que podemos comunicarnos con los demás sino que es nuestra experiencia misma de las cosas la que nos revela una comunicación originaria —con los demás— en la que se funda la creencia en un mundo compartido con el otro. En este sentido, la *evidencia* de percibir el mundo privado del otro *como* mi mundo es una *evidencia* de la certeza de nuestra vida perceptiva, de lo que hemos aprendido en contacto con el mundo. El acceso al otro a través de nuestra experiencia de las cosas, del mundo, es el acceso al otro a través del mundo como mundo común (*intermonde; Zwischenwelt*) de su experiencia de vida individual y de la nuestra. En una nota de trabajo precisará Merleau-Ponty qué significa que nos comuniquemos con el otro a través de *nuestra vida*:

Lo que hay que entender en realidad, más allá de las «personas», son los existenciales según los cuales las entendemos, y son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias. Esa realidad inconsciente que hay que buscar, no en nuestro fondo, en la espalda de nuestra «conciencia», sino frente a nosotros, como las articulaciones de nuestro campo (Merleau-Ponty, [1964b: 233-34] 1970: 222).

El intermundo (*intermonde; Zwischenwelt*) en el que nos comunicamos con el otro es el campo de cruce, de articulación, formado

otro entero dado en el apretón de manos, esto es, un cuerpo que percibe “con todas sus posibilidades, sean las que sean” (Merleau-Ponty, [1960: 214] 1964: 206) porque, como nosotros, es un ser encarnado, un ser del mundo.

¹⁷ La acentuación en letra cursiva es nuestra.

por los *existenciales*, por el *sentido sedimentado* de nuestra vida y la del otro. El sentido sedimentado, como los *existenciales* (*existentieux*) que definen nuestra vida inconsciente, no es, como puede leerse en la cita, aquello que está detrás o en el fondo de nuestra vida consciente. Se trata de lo inconsciente¹⁸ pero definido no como lo opuesto a la consciente y que puede siempre llegar a ser consciente —lo inconsciente definido, para decirlo con Merleau-Ponty, “*a contrario*”, esto es, como privación o negatividad positiva—sino de lo inconsciente justamente como “las articulaciones de nuestro campo”, como el sentido sedimentado que estructura nuestro ser-del-mundo, como lugar de *entre* (*entre; Zwischen*), del “uno en otro de los otros en nosotros y de nosotros en ellos” (Merleau-Ponty, [1964b: 234] 1970: 222).

Queremos destacar, brevemente, que la interpretación del inconsciente de Merleau-Ponty como “sentido encarnado-sedimentado”, acentúa la dimensión ontológica de éste¹⁹ y toma distancia explícita con ello de una interpretación existencialista, no sólo del inconsciente sino del psicoanálisis, en general. Si se trata de hacer, observa en referencia a Freud, “no un psicoanálisis existencial sino un psicoanálisis *ontológico*” (Merleau-Ponty, [1964b: 323] 1970: 323), se debe a que lo inconsciente no lo es en el modo de un *existencial* concebido como rasgo o característica de la existencia, sino como dimensión del ser en cuanto ser percibido, como ser de *promiscuidad*: lo inconsciente como el *lugar de cruce* formado entre el mundo y nuestra

¹⁸ En su curso: *Le Problème de la passivité: Le Sommeil, l'inconscient, la mémoire*, señala Merleau-Ponty que el aporte más interesante de Freud no está propiamente en haber descubierto con la categoría de inconsciente un “segundo sujeto pensante” sino “la idea de un simbolismo que sea primordial, originario”, en el modo de un “mundo para nosotros, responsable del sueño y, de una forma más general, de la elaboración de nuestra vida” (Merleau-Ponty, [1968: 69-70] 1969: 57-8).

¹⁹ En el capítulo sobre la sexualidad de la *Phénoménologie de la perception*, ofrece el autor una interpretación ontológica de ésta y de la libido en general, no sólo en el sentido en que, para Freud, la sexualidad no queda reducida a los órganos genitales y abarca la totalidad de la existencia de un individuo sino, más exactamente, porque ella tiene que ver directamente con nuestra manera de relacionarnos con el mundo y con los demás: “Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto del mundo, eso es, respecto del tiempo, y respecto de los demás hombres” (Merleau-Ponty, [1945:185] 1984: 175). En relación con el tema de la sexualidad en la filosofía de Merleau-Ponty, ver: Fabeck, H.v. (1994). *An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk Maurice Merleau-Ponty*. München. Ver también: Waldenfels, B. (1994: 516-529). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, especialmente el capítulo “*Der libidinöse Leib*”.

percepción, entre los demás y nosotros²⁰. Lo inconsciente no es para Merleau-Ponty, en este sentido, como tampoco lo es propiamente para Freud, un contenido de la conciencia o una dimensión de la existencia humana, sino aquello que tiene que ver con la dimensión constitutiva —negativa— del ser sensible; para decirlo con Merleau-Ponty, con la “invisibilidad de lo visible” del mundo²¹. Lo inconsciente, entonces, concebido en sentido amplio como el ocultamiento del desocultamiento, como la ausencia en la presencia, lo apercebido en la percepción, lo no dicho (*das Ungesagte*) en lo dicho (*das Gesagte*), lo impensado (*das Ungedachte*) en lo pensado (*das Gedachte*)²². Lo que queremos destacar aquí, en el contexto de la experiencia del otro, es que con esta noción de lo inconsciente el filósofo francés busca acentuar la *dimensión profunda* —el sentido como sentido *indestructible, irreductible*²³— “con” la que nos comunicamos con el otro. No se trata, entonces, únicamente de hablar de la imposibilidad de la constitución del otro, en la medida en que el otro *ya* está *en* nosotros, en nuestro *ser-con* (*Mitsein*) originario, “antes” de nuestra vida reflexiva — como nuestra *comunicidad originaria* (*Urgemeinschaftung*)— sino también de aclarar el estatuto ontológico de esta *dimensión profunda* de la *inter-corporalidad* que

²⁰ El sentido sedimentado, como los *existenciaris*, tiene que ver más, entonces, como observa Marc Richir, con la estructura del *Dasein*, de nuestro ser-del-mundo como *Mitsein* originario que, en tanto estructura viva, corporal, se da como el campo, la constelación de sentido que articula *nuestra* experiencia (Richir, 1992). Se trata con ello de acentuar la vida propia de este *entre* (*Zwischen*) del “uno en otro” (*Ineinander*), en el sentido de concebirlo como una vida que tiene su propio interior: un sentido sedimentado, encarnado que estructura nuestro ser-del-mundo. Merleau-Ponty interpreta los *existenciaris* de Heidegger, concebidos en *Sein und Zeit* como modos de ser del *Dasein* en términos de sedimentación, con lo cual acentúa la historicidad misma de la facticidad del *Dasein* (*Ibidem*).

²¹ Así como no se trata con la invisibilidad de lo visible de una simple mezcla entre lo visible y lo invisible, tampoco se trata con lo inconsciente para Freud, subraya Merleau-Ponty, de una simple mezcla o de un híbrido, donde lo inconsciente, como contenido latente, pueda siempre llegar a ser consciente.

²² En este sentido, entendemos la caracterización que Merleau-Ponty hace de la percepción como inconsciente, como esencial no-percepción (*Nicht-Wahrnehmung*) o impercepción (*imperception*), en el modo de un “sentido operante y no tematizado” (Merleau-Ponty, [1964b: 244] 1970: 234). El inconsciente, entonces, no sólo como lo no-representable del pensar o como un “querer no querido” sino como dimensión constitutiva de nuestra experiencia sensible.

²³ En su prólogo al libro de A. Hesnard, *L'Œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, se refiere Merleau-Ponty al inconsciente en Freud precisamente como lo intemporal (*intemporel; Zeitlose*), “cet *indestructible* en nous” (Merleau-Ponty, 2001: 283). Letra cursiva en el original.

hace imposible de principio pensar la desaparición o destrucción del otro y de nosotros mismos, ya sea por separación o identificación absoluta con él²⁴. Hemos dicho que la intersubjetividad es intersubjetividad *vertical* porque el otro no está propiamente *en frente* de nosotros sino *detrás* o al *lado* de nosotros y esto no significa simplemente un cambio de lugar o de punto de vista (Waldenfels, 1994) sino entender que el otro, y cada quien en cada caso, no se reduce a la percepción *actual* que tenemos de él, que él no es solamente este rostro, este cuerpo que vemos.

Existe *encuentro* con el otro en la percepción que tenemos de él, co-existencia con el otro —el otro junto, al lado de nosotros— porque el *lugar* formado entre el otro y nosotros se da en la forma de una *transponibilidad*, de un *intercambio* simultáneo entre nuestro pasado y nuestro presente, entre el pasado y el presente del otro, que impide comprenderlo en su pura instantaneidad, en su aquí y ahora absolutos. Si la profundidad “es la dimensión por excelencia de lo simultáneo” (Merleau-Ponty, 1964b: 272] 1970: 265), lo es en el modo en que la sedimentación del sentido en nuestra experiencia y en la experiencia del otro se da como fenómeno de *crystalización*²⁵, entendido éste precisamente como el “punto”, el “lugar” de encuentro *recíproco*, el “uno en otro” simultáneo del pasado y el presente (Merleau-Ponty, [1968: 62] 1969: 51) de su historia individual y de la nuestra. Percibir al otro —la quemadura del sol en el rostro del otro, el otro al otro lado de la línea telefónica— significa, entonces, percibirlo simultáneamente *a través* de la historia sedimentada de sentido tanto de nuestra experiencia como de la suya. Expresado de otra forma: El mundo común (*intermonde; Zwischenwelt*), la vida anónima del *uno en otro* (*Ineinander*) en la que nos comunicamos con los demás, es la vida *misma* de nuestra historia individual.

²⁴ Esta idea ya aparece formulada en *La Fenomenología de la percepción*. Con el propósito de ilustrar el vínculo esencial de la existencia corporal con el mundo, tomando como ejemplos el sueño y la enfermedad, escribe el autor: “En este sentido el durmiente del todo, el enfermo nunca está absolutamente cortado del mundo intersubjetivo, nunca es del todo enfermo” (Merleau-Ponty, [1945: 191] 1984:181).

²⁵ Con el fin de explicar que el “punto” de encuentro formado entre la percepción del otro y la nuestra es el de un espacio vivido, corporal —espacio topológico— y no el de un espacio plano, abstracto —espacio geométrico— utiliza Merleau-Ponty términos como *crystalización* (*crystallisation*), *institución* (*institution*) *instauración* (*instauration*), *sedimentación* (*sedimentation*). Este “punto de contacto”, en el modo de un “uno en otro” (*Ineinander*) de la instauración, de la institucionalización del sentido en nosotros, es justo el de un sentido *encarnado*, un “punto” de encuentro que tiene el espesor, la profundidad de nuestra vida.

De hecho, sólo *a través* de nuestra historia individual, de nuestra *situación* como ser-del-mundo, insiste permanentemente el autor, nos comunicamos con el otro, nos hacemos testigos de pertenecer a un mundo común y no al contrario, esto es, no porque compartamos la idea —universal— de mundo podemos comunicarnos con los demás (Merleau-Ponty, 1945). Hay *intercambio simultáneo* en el entrelazamiento con el otro —lo que explicaría que no se de realmente una instancia previa que determine nuestra percepción de él—, porque quien comunica con el otro no es “solo alguien” sino, como escribe Waldenfels, “yo mismo” (*ich selbst*) (Waldenfels, 1995: 362),²⁶ nosotros mismos en cada caso. Dicho en forma más precisa: percibo la quemadura del sol en el rostro del otro, comprendo lo que dice el otro al otro lado de la línea telefónica, porque es el *mismo* sol y la *misma* palabra que he aprendido en mi apropiación del mundo, el sentido sedimentado de mi experiencia y no una simple idea o representación de ellos. Así, tenemos la experiencia corporal recíproca y simultánea de un *mismo* (*soi; Selbst*), en el modo de una inter-corporalidad entre él y nosotros, de una vida, de un mundo común, que se da él mismo como mundo de nuestra experiencia individual. Un otro que tiene, *como* yo, una historia individual, un otro, no *igual* a mí, sino “un otro que es otro yo”. Así, este *yo* de “hay un yo que es otro” no es mi yo, en el sentido de un segundo yo mismo sino justamente *otro* yo que percibo como diferente “en lo más profundo de mí” (Merleau-Ponty, [1969: 188] 1971: 196), enraizado en mí mismo como la misma distancia, la misma diferencia que encuentro en la percepción de mí mismo.

3. La palabra como expresión originaria de la diferencia del otro

EN *LA PROSE DU MONDE*, PLANTEA MERLEAU-PONTY el rol e importancia de la palabra en la experiencia del otro, así:

“[...] nuestra pertenencia a una lengua común o incluso al universo común del lenguaje supone una relación primordial mía con mi palabra, que le da una dimensión del ser, participable por X. En virtud de esta relación, el otro yo mismo puede llegar a ser otro y puede llegar a ser yo mismo en un sentido mucho más radical” (Merleau-Ponty, [1969: 194] 1971: 202).

²⁶ En el contexto de su comentario a la crítica dirigida por Levinas a Merleau-Ponty, observa Waldenfels: “El discurso no puede ser sobre la desaparición del yo en un “ser anónimo” (1995: 362). Traducción nuestra.

La experiencia del otro a través del lenguaje no sólo amplía y prolonga el misterio o paradoja de su experiencia sino que, en ella, el otro *como otro yo mismo* llega a serlo, como se menciona en la cita, en una forma más radical. La mencionada “relación” primordial que tenemos con el lenguaje, que funda o hace posible nuestra pertenencia a un lengua común (*langue*) o a un universo del lenguaje (*langage*) es, como hemos visto, la del lenguaje como habla (*parole; Rede*), como la experiencia de apropiación —lenguaje hablante, vivo— que cada quien lleva a cabo de su lengua. En la medida en que el otro y, cada quien cuando habla, comunica *con su palabra* (con la lengua que se ha apropiado) ésta tiene el poder de expresar su *diferencia*, su ser *verdaderamente* otro. A continuación, intentamos precisar el sentido profundamente individual de esta experiencia del lenguaje que se muestra como la expresión de la diferencia irreductible del otro.

En primer lugar, se debe decir que lo decisivo aquí está en no perder de vista que la esencia del lenguaje como habla (*parole, Rede*) se descubre ella misma como paradójica: ser la expresión individual de un sentido universal o, dicho con Merleau-Ponty, ser la experiencia de una *universalidad concreta*. La palabra como habla (*parole*) es *nuestra* palabra, en el sentido en que ella es la lengua que nos hemos apropiado en nuestro encuentro y comunicación con los demás, con el mundo; el sistema de significaciones sedimentado de nuestra experiencia, de nuestra historia individual y colectiva. Esto significa, asimismo, que nuestra palabra, como palabra entrelazada originariamente con la del otro, es palabra común, en la forma de un “uno en otro”, de una palabra originariamente compartida con el otro. Se trata, entonces, con la palabra de una experiencia individual de expresión que no se reduce a la esfera de la vida individual sino que, por el contrario, como quiasmo, entre nuestra palabra y la del otro, es ella misma expresión de un sentido general, universal. En *Le Visible et l'invisible* el filósofo francés escribe sobre esta experiencia del lenguaje: “Es ella la que constituye *por delante* de mí como significación y sujeto de significación, un medio de comunicación, un sistema diacrítico intersubjetivo” (Merleau-Ponty, [1964b: 229] 1970: 217)²⁷. La palabra es, de este modo, el *lugar* donde nos comunicamos con el otro, es la forma de un *sistema* intersubjetivo vivido justo como un *acontecimiento* de entrelazamiento de la palabra del otro y de la nuestra. Acontecimiento *formado* —como Merleau-Ponty

²⁷ Letra cursiva en el original.

acentúa— *por delante* de nosotros como “algo” que *nos pasa* y que, sin embargo, pertenece a lo más profundo de nuestra experiencia, que no se nos impone, por ello, como un sistema abstracto y acabado de signos. Que el sentido universal de la palabra —como *parole*, *Rede*— no sea el del concepto o el de las significaciones establecidas, indica que su poder de expresión no está en expresar como signo aislado sino en la relación y contraste que establece con los demás signos, esto es, en el *sistema* que forma en el momento de su expresión. Este *sistema* que articula la palabra *misma*²⁸ como “sistema diacrítico intersubjetivo” —como quiasmo existente entre la palabra del otro y la nuestra— refiere la experiencia viva, encarnada del lenguaje (*parole parlant; sprechende Sprache*) vivida, por decirlo así, como un hablar-con (*Mit-Sprechen*) originario, en el sentido que la experiencia de apropiación que hacemos de nuestra palabra es *ella misma* una apropiación *a través* de la palabra del otro y viceversa.

El lenguaje como habla (*parole; Rede*), de acuerdo con lo anterior, es el *lugar (milieu)* de entendimiento, de comunicación con el otro, como *lugar* de una experiencia *concreta*: el espacio de nuestra experiencia individual del lenguaje.²⁹ El poder del lenguaje como *habla* radica justo en que su espacio de cruce, de entrelazamiento —en el que puede comunicar a un *X*, como se menciona en la cita más arriba referida— es el espacio, la situación concreta de cruce formada entre la historia de nuestra vida individual y la del otro. Esto significa: el sentido del lenguaje (*parole*) —tanto del otro como de nosotros— es el de una *universalidad concreta*, y no precisamente el de una “universalidad abstracta”, debido a que está referido esencialmente a la facticidad de nuestra existencia como a una subjetividad corporal específica. Ahora bien, con ello no se pretende limitar la experiencia que tenemos del lenguaje a la esfera de nuestra vida personal sino subrayar que, *únicamente*, desde la experiencia de un sujeto individual,

²⁸ Hemos dicho que Merleau-Ponty se opone expresamente a la noción de sistema como sistema puramente formal o abstracto, donde la idea de la preexistencia de una identidad o unidad garantiza, de entrada, su funcionamiento. Se trata, para él, mucho más de un *sistema encarnado, vivo*, que se caracteriza por darse como *acontecimiento de sentido*: un *sentido en formación*, de entrelazamiento recíproco de las partes que lo articulan.

²⁹ En este sentido, se dice que la “espacialidad del lenguaje”, como la de la percepción, no es la del espacio objetivo —el espacio geométrico— ni la del espacio interior —espacio de la conciencia— sino la del espacio vivido, el espacio de nuestra vida como experiencia de apropiación del lenguaje.

puede el lenguaje llegar a ser universal, a significar un mundo que nos es común con el otro. El *poder* que define la esencia del lenguaje como *habla* (*parole*) —la *maravilla*, para decirlo con Merleau-Ponty— consiste justo en que en ella se elimina el dualismo de lo individual y lo universal, en la medida en que el habla *misma* es la expresión profundamente individual de un sentido universal. Refiriéndose a Hegel,³⁰ escribe Merleau-Ponty en *La Prose du monde*: “[...] la expresión, el lenguaje por ejemplo, es indudablemente lo que tenemos de más individual, al mismo tiempo que al dirigirse a los otros hace valer su universalidad” (Merleau-Ponty, [1969: 120] 1971: 133). El lenguaje adquiere un sentido universal porque, como acontecimiento de cruce entre la palabra del otro y nuestra palabra, es el *lugar* de entendimiento con el otro, en el modo de un *hablar-con* (*Mit-Sprechen*) originario, de un lenguaje que por esencia es palabra *para* un otro. Este otro que puede ser un X³¹ —como se menciona en la cita—, esto es “cualquier otro”, no lo es como un otro abstracto sino como un otro sujeto individual a quien dirigimos la palabra en el momento en que hablamos³² o, incluso, en el caso del monólogo (Merleau-Ponty, 1964b). Dicho de otra forma, la palabra del otro es palabra de un sujeto con una historia individual y colectiva, situado, acentúa Merleau-Ponty, en un contexto histórico y cultural específico.

³⁰ En sus reflexiones sobre el sentido de la historia, en el contexto del problema del estatuto del sentido de la obra de arte, refiere Merleau-Ponty la *Filosofía del Derecho* de Hegel, para destacar que, *incluso* en esta obra, no está presente una idea de la historia *fuera* de la historia sino de un *movimiento* que se realiza en sí mismo (Merleau-Ponty, 1969). En este sentido, hay también en Hegel “una *marcha que crea su propio curso y vuelve sobre sí misma*” (Merleau-Ponty, [1969: 120] 1971: 132-133), en el sentido de una dialéctica que no está ni dentro ni fuera de nosotros. Este movimiento que “no tiene otra guía que su propia iniciativa” es otro nombre, observa Merleau-Ponty, para lo que él mismo ha llamado fenómeno de expresión. Letra cursiva en el original.

³¹ Con la consideración del otro como un “X” no se trata ni de una indeterminación absoluta ni de una indeterminación que puede llegar a ser determinable (Waldenfels, 1997) sino de una indeterminación esencial, constitutiva, que no puede ser ni esperada ni anticipada. Se trata, más bien, de una indeterminación de lo determinado que, en el contexto de la experiencia de la alteridad, puede formularse como la “invisibilidad de lo visible” del otro.

³² Pero esta experiencia del lenguaje como habla también vale en el caso de quien escribe o lee. El escritor, por ejemplo, cuando escribe, no escribe propiamente para un otro abstracto, absoluto, sino para un otro como ser-del-mundo, *situado*, *instalado* en la vida (Merleau-Ponty, 1969). Sólo así puede el escritor “[...] tocar en ellos”, en sus lectores, “las más secretas instancias, ataca sus vinculaciones fundamentales con el mundo[...]” (Merleau-Ponty, [1969: 184-185] 1971: 193).

Si la esencia del lenguaje consiste, como subraya frecuentemente Merleau-Ponty, en llevar a lenguaje el *sentido*, el *silencio* que habita nuestra experiencia, lo es precisamente porque ella *misma* envuelve el sentido total de nuestra existencia, de nuestra historia individual y colectiva. Y, si es cierto que este *sentido*, este *silencio* que habita nuestra experiencia no es lo contrario al lenguaje (Merleau-Ponty, 1964b), lo es porque la palabra *misma* expresa con este silencio, es decir, su actividad, su *praxis* como lenguaje hablante (*parole parlant; sprechende Sprache*), es una *actividad de silencio*. La acción que define la palabra, como hemos visto, no es la acción instrumental, el simple uso de frases acabadas, sino una acción que se da como *praxis*, como el modo —*estilo*— en que hacemos uso del lenguaje. La actividad, la *operación* del habla, es ante todo la de un *hacer* silencio, en el modo en que ella *dice* como estilo; esto es, su *decir*, su manera de significar consiste justo en el *modo* en que usamos, en que “ordenamos” las palabras cuando hablamos. El *hacer* silencio de la *Rede* significa por ello mucho más una *producción* de sentido y no una acción de callar, de no hacer uso del lenguaje, en la medida en que su sentido (lo que ella *hace* en el decir) se da como sentido *entrelazado* entre las palabras, como dice Merleau-Ponty, en forma *lateral, indirecta*. En sentido estricto, el *silencio* de la palabra no es dado como su fondo³³, sino como aquello que define el decir mismo de la palabra como habla (*parole*) (Merleau-Ponty, 1964b). ¿En qué medida, entonces, este silencio constitutivo de la palabra es la expresión del sentido de nuestra experiencia y por qué tal expresión debe entenderse como expresión de la diferencia —radical— del otro y de nuestra propia diferencia?

Que la palabra como *Rede* expresa como silencio, exige reconocer el *sentido invisible* que define su esencia: no ser invisibilidad, transparencia absoluta, sistema de puras significaciones sino un decir que expresa, que habla, en la forma de lo *no-dicho* (*Ungesagte*), de lo *impensado* (*Ungedachte*). Esto significa que la actividad de la palabra no es una actividad “pura”, que el *presente* de su acción, su sincronía; como lenguaje hablante (*parole parlant; sprechende Sprache*) no se reduce a una pura instantaneidad o actualidad del decir sino que ella está atravesada, cruzada

³³ Merleau-Ponty habla algunas veces del silencio como “fondo” o “acompañamiento” del lenguaje ([1969: 64] 1971: 80), pero se debe entender con esto no la idea de un silencio como algo que se encuentre “más allá” del habla, sino como algo que *articula* precisamente a ésta; un silencio en el que, como él más adelante escribe, se encuentra tejido el habla.

por la diacronía. Dicho de otra forma, el acto de habla (*Sprechakt*) implica, asume los demás actos de habla, no es una expresión *ex nihilo*. Así, la *fundación de sentido* (*Sinnstiftung*) que cada acto de habla realiza es, *al mismo tiempo*, formación espontánea de sentido (*spontane Sinnbildung*) y sentido sedimentado³⁴. Al respecto, escribe Merleau-Ponty en *La Prose du monde*: “Hay indudablemente en el ejercicio presente de la palabra una recuperación de toda la experiencia anterior, una invocación a la consumación del lenguaje, una eternidad presunta[...]”. (Merleau-Ponty, [1969: 59] 1971: 75). Hay una *eternidad presunta* en el habla porque la formación espontánea de su sentido —como un *acontecimiento de habla* (*Redeereignis*)— se da ella misma como sentido sedimentado, en el modo de una *eternidad existencial* y no como la eternidad del concepto o de las significaciones adquiridas. *Eternidad existencial* justamente en el sentido en que la acción del habla —el momento en que hacemos uso del lenguaje— se caracteriza por ser un acontecimiento de expresión que se da él mismo como *reactivación* del sentido sedimentado de usos anteriores del lenguaje, de experiencias anteriores de comunicación (Merleau-Ponty, 1969)³⁵. La palabra pronunciada tiene el poder de significar por sí misma porque en ella hacen *presencia* las demás palabras que usamos cuando hablamos, porque ella significa precisamente, como hemos dicho, como *sistema*, dentro de las diferentes relaciones que establece con las demás palabras. Hay en el uso de la palabra, como en la percepción, una *constelación* de sentido formada por las demás palabras, un sentido no expresado, sedimentado, dado precisamente en el modo de una *praxis*, de una sedimentación que es ella misma actividad. (Merleau-Ponty, 1969). De este modo, se entiende que el silencio del habla, su sentido sedimentado, invisible, no sea el de

³⁴ Como hemos visto, Merleau-Ponty refiere la noción de *institución* (*Stiftung*) de Husserl para precisar, ante todo, en qué medida la formación de sentido implica “en cada momento del tiempo” una fundación inicial, la inauguración, la aparición de un sentido nuevo y, a su vez, una fundación a partir de ésta, en el sentido una tradición, de una cultura (Merleau-Ponty, 1969). Así, el habla como *institución*, en el sentido de *Stiftung*, hace referencia al entrelazamiento recíproco entre una institución como sentido sedimentado, como tradición, y una *institución* como sentido en formación. Esto exige entender, entonces, una sedimentación que se hace ella misma en el momento de la formación de un sentido nuevo y un sentido nuevo que está articulado, formado, por el sentido sedimentado.

³⁵ Es lo que se quiere decir cuando se afirma que el poder, la “maravilla” del lenguaje como habla radica en que ella dice *de un solo golpe*, precisamente en el *momento mismo* en que hablamos, como un *acontecimiento* de habla cuya expresión o “realización” (*Vollzug*) se da en la forma de un asumir o implicar experiencias anteriores de expresión (*Nachvollzug*).

las significaciones fijas, el del lenguaje instituido, sino el sentido de una *praxis*, como hemos subrayado, de una *praxis* de silencio. Así leemos al final del capítulo *La Science et l'expérience de l'expression*:

“[...] precisamente porque estas expresiones están ya adquiridas se obliteran en ellas lagunas y el elemento de silencio, pero el sentido de las expresiones en trance de formación no puede por principio ser de esta clase: es un sentido lateral u oblicuo, resultado del comercio de las palabras mismas (o de las significaciones disponibles)” (Merleau-Ponty, [1969: 65] 1971: 80).

Este *comercio*, este *uso* de las palabras mismas “en trance de formación” refiere, ante todo, la idea de una *praxis* como *praxis* de sujetos hablantes individuales para quienes la lengua es su significación en el uso, poder de expresión en cada momento, posibilidad de crear un sentido nuevo³⁶. Decir, entonces, que el silencio de la *Rede* es expresión del sentido de *nuestra* experiencia no es distinto a decir que *hablar*, *expresarse*, es hacer uso en cada momento de expresión, de toda nuestra experiencia del lenguaje, del sentido sedimentado de nuestras experiencias anteriores de habla. La eternidad existencial, la universalidad concreta del lenguaje, de las que habla Merleau-Ponty son, entonces, una eternidad y una universalidad *haciéndose* (*se faisant*), formándose en el uso, en el momento en que hablamos³⁷.

³⁶ Aquí nos encontramos de nuevo con la crítica de Merleau-Ponty a la idea de un sujeto abstracto, universal, cuya *praxis* sería la *praxis* de un espíritu absoluto para quien la lengua sería el equivalente a un sistema absoluto, acabado de significaciones. El filósofo francés opone a esta idea de espíritu absoluto un *espíritu de praxis* como *espíritu salvaje* (Merleau-Ponty, 1964b) para quien su *praxis* se encuentra siempre arraigada en la inter-corporalidad (*intercorporalität; Zwischenleiblichkeit*).

³⁷ En este sentido entendemos la afirmación de Merleau-Ponty que el lenguaje como habla no sea sólo una comunidad de ser sino también una comunidad de *hacer* (Merleau-Ponty, 1969). Con ello quiere él subrayar, ante todo, que el sentido esencialmente intersubjetivo que define la palabra, se da justo como un acontecimiento de formación de sentido (*Sinnbildungsereignis*) que no debe ser interpretado en ningún caso como un hecho acabado o terminado. Que la palabra del otro y la nuestra puedan ser efectivamente *su palabra* y *nuestra palabra* se debe a que ella se forma, adquiere su sentido, en el momento de la expresión *Redeereignis*. Así acentúa Merleau-Ponty, una vez más, que el lenguaje como habla no es el de una palabra que pueda estar supuesta o pueda preexistir a la experiencia de comunicación con el otro.

Retomemos brevemente lo dicho hasta aquí. Que el otro nos sea dado como *verdaderamente* otro, esto es, manteniendo una diferencia irreductible, insalvable respecto de nosotros, se debe a que él es *parte originaria* de nuestro ser (corporal) del mundo. Él *aparece* en nuestra propia experiencia de sentirnos —mismidad— pero, no en el modo de nuestra conciencia reflexiva sino precisamente como un acontecimiento de nuestro ser-del-mundo: de nuestra experiencia corporal del mundo como un *percibir-con* (*Mit-Wahrnehmen*) el otro, *con* los demás. Esto explica, en gran parte, por qué el otro como cuerpo “frente” a nosotros —este otro que vemos pasar, a quien nos dirigimos, con quien hablamos, a quien oímos, tocamos, olemos, eso otro también imaginario— no se reduce a este rostro, a estas manos, a esta voz aquí y ahora, sino aún a otro enraizado, encarnado en nosotros, en nuestra historia individual —el otro *al lado, detrás* de nosotros más que estando “delante”—. Si se puede hablar aquí incluso de la existencia del otro *en* nosotros, será como un acontecimiento de encuentro de nuestro *ser-del-mundo*, donde no es suficiente decir que el otro esté “en” mi mundo privado sino que él también es percibido por nosotros como siendo un sujeto corporal del mundo.

La consideración del lenguaje como *Rede; parole parlant; sprechende Sprache*, coloca el peso en la experiencia que cada quien (cada individuo concreto) lleva a cabo de éste, en la medida en que quien *habla* es un ser que tiene su propia historia y no un individuo, como escribe Merleau-Ponty mismo, concebido como individuo dentro de una especie. En este sentido, la palabra del otro es mucho más una palabra *para* nosotros y no “una palabra para Dios”, porque ella está *dirigida* a un sujeto individual, quien responde a ella desde su historia personal. Esto nos permitió decir que la palabra habla de la historia personal del otro, precisamente como la encarnación de las adquisiciones culturales (apropiación) en la historia de su vida personal, a modo de significaciones que se han convertido en maneras de hablar, de pensar, que se han hecho *hábito* en él y en nosotros. Si la palabra es lo que tenemos de más propio —aquello que *expresa* nuestra diferencia, nuestra otredad, el ser *verdaderamente* otro del otro y de nosotros mismos— lo es porque ella es expresión de nuestra experiencia individual de apropiación de la cultura porque, en sentido estricto, no se trata con ella ni de la experiencia de apropiación de un sistema acabado de signos ni de su poder de colección de información, sino de modos de pensar, de hablar, de usar la lengua. Nos encontramos aquí, por ello, con un sentido profundamente individual del habla que se muestra él mismo

como quiasmo, como entrelazamiento originario con el habla del otro. Hay, sin embargo, (o, precisamente por ello) una *comunidad de hacer* en esta experiencia individual del lenguaje que no se reduce a la puesta en acuerdo y al uso de un sistema de reglas y de prácticas sociales y culturales del discurso que sirvan de pauta para la comprensión y comunicación entre sus miembros, sino que refiere una idea de comunidad como fenómeno de *comunicidad* (*Gemeinschaftung*) originario, formado *en el momento* en que hablamos con el otro. Esto significa como mínimo: la experiencia — individual— del lenguaje como habla se muestra ella misma como una experiencia de *comunidad* —con otros yos—, en la medida en que ella (y ahí radica su poder, su maravilla) nos da acceso al mundo del otro. La experiencia de comunidad es, en este sentido, una verdadera experiencia de comunicación con el otro, ya que la apertura al mundo de éste por su palabra, como *formación* de comunidad con nosotros, resiste plantear cualquier presupuesto que “garantice”, de entrada, la comunicación.

Finalmente, la *diferencia* del otro concebida como un *acontecimiento de diferenciación* entre su palabra y la nuestra, pone de presente que el ser verdaderamente otro del otro no es comprendido como una posesión o propiedad, como algo definido, ya sea por la pura facticidad de su cuerpo o el poder de su conciencia de determinarse a sí mismo, sino como una diferencia que surge en el *entre* (*entre; Zwischen*), como *lugar* formado entre su palabra y la nuestra. Se trata, entonces, de una diferencia que se gana, que se adquiere en el *encuentro* con el otro. Se tendría que hablar, por ello, como en el caso del sentido de la percepción, de una diferencia del otro *que se hace* (*qui se fait*) en la experiencia del lenguaje como habla (*parole; Rede*). Esto no es otra cosa que decir que el poder que tiene palabra de darnos al otro como *verdaderamente* otro significa reconocer, dicho con Merleau-Ponty, su ser “salvaje”, indeterminado: el hecho de estar —y cada quien en cada caso— *condenado a expresarse*. Exigencia ésta hecha por la *misma* palabra como habla del otro y de nosotros, y no por el poder mítico de una primera palabra que quisiera fundar una y otra vez el orden absoluto de su sentido.

Referencias

FABECK, H. VON. (1994). *An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk Maurice Merleau-Ponty*. München: Wilhelm Fink Verlag.

HUSSERL, E. (1995). *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner Verlag.

HUSSERL, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Band. XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.

MERLEAU-PONTY, M. (1942). *La Structure du comportement*. Paris: PUF; (1953). *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Buenos Aires: Librería Hachette.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard; (1984). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Barcelona: Editorial Planeta-De Agustini.

MERLEAU-PONTY, M. (1948). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard; (1977). *Sentido y Sinsentido*. N. Comadira (trad.). Barcelona: Ediciones Península.

MERLEAU-PONTY, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard; (1964). *Signos*. C. Martínez y G. Oliver (trads.). Barcelona: Editorial Seix Barral.

MERLEAU-PONTY, M. (1964a). *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard; (1986). *El ojo y el espíritu*. J. Romero (trad.). Barcelona: Paidós.

MERLEAU-PONTY, M. (1964b). *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard; (1970). *Lo visible y lo invisible*. J. Escudé (trad.). Barcelona: Editorial Seix Barral.

MERLEAU-PONTY, M. (1964c). Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même. *Bulletin de Psychologie*, tome XVIII. No. 236. Paris: Université de Paris.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-1960*. Paris: Gallimard; (1969). *Filosofía y lenguaje*. Hugo Acevedo (trad.). Buenos Aires: Editorial Proteo.

MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La Prose du monde*. Paris: Gallimard; (1971). *La prosa del mundo*. Francisco Pérez (trad.). Madrid: Taurus.

MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours. 1959-1961*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (2001). *Parcours deux. 1951-1961*. Verdier: Lagrasse.

RICHIR, M. ET TASSIN, E. (1992). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon.

TENGYLI, L. (1998). *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Wilhelm Fink Verlag.

WALDENFELS, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WALDENFELS, B. (1995). *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

WALDENFELS, B. (1997). *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.