



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**DUARTE PENAYO, J. (2016) LA INSTITUCIÓN DEL OTRO EN MERLEAU-PONTY:
ENTRE PERTENENCIA Y DIFERENCIA.**

**EN REVISTA DIFERENCIA(S). N°3. AÑO 2. NOVIEMBRE 2016. ARGENTINA.
ISSN 2469-1100. PP. 62-80.**



RECIBIDO 30/07/2016
APROBADO 02/09/2016

LA INSTITUCIÓN DEL OTRO EN MERLEAU-PONTY: ENTRE PERTENENCIA Y DIFERENCIA.

JOSÉ DUARTE PENAYO

RESUMEN

En el presente artículo buscamos poner de manifiesto la existencia de un tratamiento singular del problema del otro en la filosofía de Maurice-Merleau-Ponty. Para tal propósito, hemos centrado nuestra lectura un capítulo de su obra inacabada *La prosa del mundo*, a saber “La percepción del otro y el dialogo”. Consideramos que el citado texto condensa los aspectos fundamentales del problema, muchos de ellos ya presentes en *Fenomenología de la percepción*, aunque ahora renovados por el abandono del punto de vista de la conciencia. Ante planteos filosóficos que piensan el sentido de la alteridad como aquello que, por su diferencia radical, no puede tener una inscripción mundana, Merleau-Ponty propone pensar el mundo como provisto de una profundidad infinitamente participable. Es en este sentido que el problema de alteridad será tributario de una ontología en la que se combinan dos lógicas íntimamente entrelazadas: la pertenencia sensible a un terreno general y el proceso de diferenciación por medio de la palabra (*parole*). Luego de abordar los rasgos generales de ambas dimensiones, en nuestra conclusión hemos buscado pensar su funcionamiento en conjunto, planteando la exigencia de un proceso de institución sensible como surgimiento de la diferencia del otro.

PALABRAS CLAVE ALTERIDAD; PALABRA; INSTITUCIÓN; PERTENENCIA; DIFERENCIA

ABSTRACT

In this article we intend to demonstrate the existence of a particular treatment for the problem of The Other (*le problème d'autrui*) in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. For this purpose, we have focused our reading on “The perception of the other and the dialogue”, one chapter of his unfinished work, *Prose of the World*. We believe that this text has condensed the fundamental aspects of the problem, many of them already present in *Phenomenology of Perception*, but now renewed by abandoning the point of view of the conscience. In opposite to philosophical approaches, which contemplate the sense of alterity as something that cannot be worldly inscribed due to its radical difference, Merleau-Ponty proposes that the world is provided with an infinitely participable profundity. According to this, the problem of The Other is the result of an ontology that combines two logics intimately intertwined: the sensitive belonging to a general ground and the differentiation process through the word (*parole*). In conclusion, after approaching the general characteristics of these two dimensions, we have begun to think their functioning as a whole, posing the idea that a sensitive institution process is an exigent requirement during the emergence of differences in The Other.

KEYWORDS ALTERITY; WORD; INSTITUTION; BELONGING; DIFFERENCE

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La experiencia del otro emerge como problema al interior de las coordenadas fundamentales de la filosofía moderna. En tanto objeto de pleno derecho para la reflexión filosófica, el mismo "... no existe bajo forma manifiesta sino desde hace cien años" afirma Merleau-Ponty en uno de sus cursos impartidos en *Sorbonne*, durante el período de 1949-1952 (Merleau-Ponty, 2001: 539, *traducción propia*). Por una parte, este objeto permanece impensado en el marco de la filosofía tradicional, donde su sentido se limita a la participación en un mismo género: la Humanidad, esencia incuestionable de nuestro ser en común como semejantes.

Por otra parte, incluso en el horizonte de la discursividad moderna, para un «empirismo absoluto» en el que el yo no es sino una serie de estados psicológicos, el otro no tiene un estatuto diferente al de una "serie psicológica distinta a la mía e inaccesible" (Merleau-Ponty, 2001: 539). Contrariamente, aunque solidario al eje programático de la última posición, las filosofías puramente reflexivas suponen como fundamento de sus operaciones a un «sujeto absolutamente activo», sin exterioridad, y por lo mismo inasimilable "a un individuo inmerso en una situación local y temporal" (Merleau-Ponty, 2001: 539). En ese contexto, una experiencia del otro como de un yo provisto de exterioridad, habitante del mundo, visible y localizable, "es pura y simplemente desprovista de sentido. Yo pienso que el otro es para sí aquello que yo soy para mí" (Merleau-Ponty, 2001: 539-540).

No puede haber entonces un problema filosófico del otro siempre que mi individualidad se reduzca a la actualización de un género, a una serie de estados psicológicos o a la pura actividad de una conciencia desencarnada. Por el contrario: el problema comienza a ser planteado, y la interrogación se torna necesaria, a partir del momento en que una filosofía intenta conjugar el aspecto activo de la conciencia con el hecho de su encarnación: "Hay problema del otro cuando yo no me reduzco a una serie de experiencias psicológicas y cuando sin embargo no puedo atribuirme la cualidad de un sujeto eterno y único; podemos entonces considerar la relación singular entre un espíritu y el aparato corporal que lo sostiene" (Merleau-Ponty, 2001: 540).

La figura del otro como tema de misterio y tormento – el ego que no soy, el yo que se encuentra no siendo el único ego – contiene así, en su misma enunciación, los presupuestos ontológicos de la modernidad, puesto que las paradojas que conlleva son tributarias del giro trascendental y su consecuencia inmediata: la asignación de la evidencia a las representaciones de la conciencia y de la incertidumbre a las cosas de la realidad exterior. Caracterizada la inmanencia de la conciencia como *locus* de constitución y fundación última del sentido del ser; establecido el reparto substancial entre la interioridad como lugar de lo claro y lo distinto, y la exterioridad como el de lo oscuro y lo confuso, la figura del otro parece condenada o bien al exilio de un más allá del ser, o bien al escándalo de una noción que desestabiliza los presupuestos de la ontología cartesiana.

En los diferentes momentos de su trayecto filosófico, Merleau-Ponty piensa este problema recusando los términos del dualismo moderno, con el propósito de situar la inscripción del otro en un plano irreductible a la oposición entre un *para-sí* desencarnado y un *en-sí* sin ambigüedades. El mundo en el que tanto el yo, el otro y los otros en general pueden tener su inscripción, es uno atiborrado de indeterminación, sobre los cuales será necesario volver a fin de pensar el sentido de la coexistencia. En los límites de este artículo, nos propondremos un análisis de esta problemática tal como es abordado en *La prosa del mundo*, específicamente el capítulo "La percepción del otro y el dialogo". Consideramos al mismo como un texto capital, puesto que condensa dos vías de acceso al problema en cuestión¹: por un parte, se inaugura una nueva descripción de la pertenencia sensible al mundo, con el objetivo de superar las aporías de *Fenomenología de la percepción*²; por otra parte, se encuentra presente un tipo de aproximación que asume las exigencias de un desarrollo temporal de la relación con el otro.

1 Consideramos que existe en el pensamiento de Merleau-Ponty más de una vía para pensar la relación con el otro. Además de la vía fenomenológica y de la vía institucional (o histórico-social), existe también una vía psicológica a la que no haremos referencia en el marco de este trabajo. (cf. "Les relations avec autrui chez l'enfant", in *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Cours de Sorbonne 1949-1952).

2 En *Fenomenología de la percepción*, especialmente el capítulo "El otro y el mundo humano", hay una tensión entre una imagen de la intercorporeidad como fondo de indiferenciación y una caracterización de la subjetividad como lugar de un proyecto intransferible. Sin embargo, Merleau-Ponty ya formulaba ahí el esbozo de una perspectiva superadora: no es azaroso que el capítulo en cuestión no finalice con la simple constatación de una tensión entre la generalidad del cuerpo y la generalidad de sí, sino que tienda a considerar la necesidad de «redescubrir el mundo social y cultural» donde se teje la atmósfera de toda coexistencia.

Consideramos que la articulación de ambas dimensiones nos encamina hacia una fenomenología renovada del lazo, capaz de asumir la ruptura con cualquier perspectiva que busque reducir el encuentro con el otro a la simple actividad teórica de la conciencia, al tiempo de abandonar toda definición eternitaria, puramente trascendental, que no tome en cuenta el carácter procesual de la relación con el otro. Se trata, más bien, de pensar la consistencia propia del lazo, remplazando la lógica unilateral de la *constitución* (Husserl, 1973) por la dinámica de permanente apropiación y recreación que propone la lógica de la *institución*³, imagen alternativa del pensamiento que comienza a emerger en la obra de Merleau-Ponty y cuya importancia irá creciendo en valor respecto al giro ontológico de sus últimos trabajos.

LA INSCRIPCIÓN DEL OTRO

En el capítulo “La percepción del otro y el diálogo” de *La prosa del mundo*, antes de abordar explícitamente la inserción común en el diálogo, Merleau-Ponty comienza por la descripción de “la relación silenciosa con el otro” (Merleau-Ponty, 1971: 194). Este punto de partida, en el horizonte de la inyección fenomenológica de conducir a la expresión la experiencia muda de lo sensible (Husserl, 1973), apunta a dar cuenta de un fondo de comunicación gestual: existe una infraestructura expresiva, de orden intercorporal, que habilita la ulterior formulación lenguajera en el terreno propiamente dicho del diálogo. Reconocemos en este procedimiento el movimiento de reanudación que implica la lógica de la institución, puesto que el diálogo, lejos de reposar en el vacío de una comunicación entre consciencias desencarnadas, se instituye a partir de una experiencia sensible que solicita su continuación simbólica.

La palabra, en la medida en que detenta un sentido compartido, se anticipa en la inserción corporal al mundo. Su expresividad se despliega ya como virtualidad. Pensar esta comunicación silenciosa, por la cual se accede a una relación con el otro, supone entonces una explicitación de las condiciones de su aparecer sensible, el lugar de un tal acontecimiento, y fundamentalmente, la modalidad de un reconocimiento posible: ¿cómo puede el otro aparecer?, ¿dónde puede hacerlo?, y finalmente, ¿a quién aparece en principio?

Para responder a estas interrogantes, Merleau-Ponty desecha, en primer término, la posibilidad de un aparecer frontal del otro, poniendo en evidencia su carácter escurridizo, difuso e inasignable al interior de un espacio objetivo en el que sería cuestión de ocupar un lugar. El otro no manifiesta una distancia mensurable ni supone una relación externa de implicación conmigo y las cosas que nos rodean. Como ya lo expresaba el capítulo “La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad” de *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1993: 115-165), el espacio que el otro y yo habitamos es siempre un espacio de *situación* y no de *posición*, cualitativo y no geométrico, de lateralidad envolvente y no de relación causal⁴. El otro es aquel cuya definición misma excluye su estar-delante-mío. Incluso en la lucha, situación que no se deja fácilmente describir de otra manera que como un cara a cara, el rostro y la mirada del adversario apuntan ya hacia un más allá de ellos mismos (Merleau-Ponty, 1971).

En ese sentido, el otro es pensado como aquello que asedia nuestro campo de existencia, figura errante cuya intuición en “carne y hueso” es imposible, puesto que la aparición de su rostro coincide con la des-presencia de su sentido íntimo. Si su determinación elude toda relación frontal de aprehensión, tampoco su lugar radica en un cuerpo objetivo cuya interioridad sólo contiene órganos y tejidos indiferentes a toda expresividad. No pudiendo aparecer de frente, siendo su definición misma el de una fuga perpetua, deslizándose ante cualquier mirada que lo fije, a falta de un lugar preciso en el espacio objetivo, ¿es el otro la huella, quizás, de un más allá del ser? Su asedio insidioso y aparentemente no localizable, ¿sería así la marca de una alteridad transmundana?

3 Como lo señala Guy-Felix Duportail : “[...] l’institution comme mode d’être du sens contient en elle-même la possibilité d’une perpétuation, et ce sous la forme d’une répétition plus ou moins créatrice du sens originaire [...] à la différence du sens transcendantal qui n’a de sens que pour moi, l’institution n’implique donc pas le privilège exclusif de la première personne. Il est toujours déjà intersubjectif.” (Duportail, 2008: 138). ([...] la institución como modo de ser del sentido contiene en ella misma la posibilidad de una perpetuación, y esto bajo la forma de una repetición más o menos creadora del sentido originario [...] a diferencia del sentido trascendental que no tiene sentido sino para mí, la institución no implica entonces el privilegio exclusivo de la primera persona. Él es siempre ya intersubjetivo, traducción propia)

4 “La palabra «aquí», aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas”. (Merleau-Ponty, 1993 : 117).

En absoluto. La perspectiva merleau-pontiana puede leerse como una recusación tanto del agnosticismo sartreano respecto de la experiencia (im)posible del otro (Sartre, 1993), así como de una caracterización teológica a la Levinas del otro como absolutamente Otro (Levinas, 1971). Por el contrario, toda la apuesta consiste en pensar las condiciones de una inscripción del otro en tanto otro, y esto, en el campo general de existencia, buscando sin tregua una correcta descripción del mundo al cual es posible pertenecer. Sartre reduciendo al otro a una presencia difusa que me petrifica, o Levinas planteando la donación del otro como simple huella de un más allá del ser, lejos de pensar el sentido profundo de la diferencia, serían cómplices de una caracterización cartesiana del mundo como algo del orden de lo mismo. Por el contrario, la propuesta asumida por la última filosofía de Merleau-Ponty consiste en pensar el mundo no como el lugar de la mismidad, sino como un campo articulado, provisto de múltiples entradas, capaz entonces de asumir la inscripción de la singularidad en su propio terreno.

En este sentido, del hecho de que el otro no aparezca frente a mí no se deriva nunca la imposibilidad de su inscripción mundana. La argumentación avanza, en realidad, hacia una dirección paradójica, por la que, luego de señalar el carácter escurridizo del otro, Merleau-Ponty postula que la única posibilidad de su aparecer se sitúa en *mi* campo (Merleau-Ponty, 1971). El otro consiste en esa misma paradoja: en ninguna parte localizable respecto al espacio exterior, y sin embargo adherido a mi campo. Para aprehender esta aparente contradicción, es necesario tener en cuenta que, en Merleau-Ponty, la noción de *campo* ya no designa una esfera de pertenencia ego-centrada, sino, desde un comienzo, una generalidad corporal anónima, donde los límites entre lo propio y lo impropio están constantemente transgredidos.

No estamos ante la “esfera de lo propio” del Husserl de *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1973), sino ante el ser-en-el-mundo resultante de la incompletud de toda reducción fenomenológica (Merleau-Ponty 1993). La *epojé* merleau-pontiana no devela el ser purificado de la vida egológica, sino el mundo percibido como verdadero trascendental. No existe, entonces, contradicción entre el hecho de que el otro no pueda aparecer *delante* de mí y el hecho de que su único lugar posible sea *mi* campo, puesto que ese campo ya no designa la inmanencia de lo propio, sino la generalidad compartida de una inscripción primera al mundo. Mi campo, más que designar un blindaje egológico cuya finalidad sería delimitar mi alcance, es el lugar de un “sentirse” que “tiende paradójicamente a difundirse”, provocando así el alumbramiento del otro, su emergen-cia multiplicante del mundo⁵.

En vistas a esta multiplicación de mi campo, operado por la presencia del otro, me encuentro tanto dentro como fuera de mi mismo, y como lo afirma Merleau-Ponty: “el misterio del otro no es otra cosa que el misterio de mí mismo” (Merleau-Ponty, 1971:196). Si ese campo continúa siendo *mío*, no es en el sentido de que yo sería su titular exclusivo, sino simplemente en el hecho de tener que suponer un campo para que algo como una singularidad pueda desplegarse. No soy un para-sí encerrado en mi conciencia, monopolizando el aparecer, ni el otro aparece en el en-sí donde solamente los objetos pueden desplegar su obstancia. Por el contrario: “el otro se inserta siempre en la juntura del mundo y de nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 197: 192).

Esta descripción comparte una similitud con la propuesta de *Fenomenología de la percepción*, donde se planteaba ya una generalidad corporal como el vehículo de nuestro acceso primero al mundo⁶, con la diferencia capital que, en *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty no solamente ya no va contraponer ese acceso primordial a los derechos imprescriptibles de la conciencia, sino que pondrá un énfasis decisivo en el carácter articulado del fondo común sensible que nos liga al ser. Se radicaliza la concepción de la generalidad sensible como intrínsecamente articulada, diferente de una simple materialidad indiferente. Así,

5 Como lo apunta Emmanuel de Saint-Aubert : “La “généralisation de notre corps” repose sur “une universalité du sentir”, par une multiplication “du dedans”, dans la “réplique” du même, dans une involution qui gonfle jusqu’à admettre autrui dans sa propre inflation, jusqu’à inclure le dehors dans le dedans” (de Saint-Aubert, 2013: 178). (La “generalización de nuestro cuerpo” reposa sobre “una universalidad del sentir”, por una multiplicación del “adentro”, en la “replica” de lo mismo, en una involución que infla hasta admitir al otro en su propia inflación, hasta incluir el afuera en el adentro).

6 Con el fin de hacer justicia a la experiencia con el otro, Merleau-Ponty buscaba superar, en *Fenomenología de la percepción*, la oposición inmediata del sujeto y el objeto hacia una intercorporeidad más originaria, en la que lo propio y lo impropio, la posesión y la desposesión, la inmanencia y la trascendencia, se reformen como divisiones que presuponen un mundo percibido que nos liga de manera primordial: “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 vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez.” (Merleau-Ponty, 1993: 365).

ella pasa a ser considerada como portadora de un sentido prelingüístico a ser retomado, y cuya expresividad se manifiesta por medio de la articulación de un intervalo: “Yo y el otro somos como dos círculos casi concéntricos, y que no se distinguen más que por un ligero y misterioso desencaje” (Merleau-Ponty, 1971:195).

De esta manera, entre el otro y yo no hay un nivelamiento en lo indiferenciado, sino una diferencia de orden ligera, misteriosa y casi imperceptible. Además, el sentido primero de esta diferencia ya no se sostiene, como en *Fenomenología de la percepción*, en la unicidad de un *cogito tácito*, ahora ella reposa en un movimiento de diferenciación gestual. Es la gestualidad de una orientación⁷ hacia el mundo lo que ocupa el lugar de principio de producción del sentido, de una expresividad originaria donde la diferencia es pensada a un nivel sensible, evitando pensar la relación perceptiva, silenciosa, con el otro, como lugar de un nivelamiento abstracto.

La tarea práctica hacia la cual polariza mi cuerpo supone un abanico de arreglos posibles. Cada efectua- ción puede ser pensada, en analogía con el signo saussuriano, como haciendo sentido por su oposición a las demás posibilidades, siempre en relación a la sollicitación que propone el mundo. Existe, por lo tanto, un despliegue del cuerpo por el cual se configura un gesto, una diacrítica *salvaje* de posibilidades motri- ces, de modo tal que en cada momento es posible captar una intención encarnada, una orientación que apunta hacia el mundo y multiplica mi campo⁸ de manera incesante. Entre la cristalización de un gesto y los movimientos del cuerpo que el mismo supone, se teje una expresividad en la que la expresión es inherente a lo expresado:

En el momento en que el hombre se despierta al sol y tiende la mano hacia su sombrero, entre ese sol que *me* quema y hace guiñar *mis* ojos, y el ademán que *ahí enfrente* remedia de lejos mi fatiga, entre esa frente consumida ahí delante y el gesto de protección que requiere de mí, acaba de anudarse una relación sin que yo haya tenido que decidir nada. . . (Merleau-Ponty, 1971: 198)

Como lo señala Merleau-Ponty en este texto, el otro es aquel que no está delante mío en el ser, sino siem- pre deslizándose por detrás en mi campo⁹. Como mi campo no designa una relación exterior al mundo, la figura del otro tampoco es pensada como un objeto a interrogar respecto al sentido que presenta: “ni el cuerpo del otro, ni los objetos a los que apunta, han sido nunca para mí puros objetos” (Merleau-Ponty, 1971: 199). Por el contrario, un movimiento de entrada expresivo se despliega en mi campo, entrelazán- dose sin mediaciones con mis propias disposiciones vitales. Lejos de “aspirar” mi mundo hacia el torbelli- no de un polo egológico y sus pretensiones absolutas, el otro aporta un remedio a mi desamparo.

La gestualidad del mismo se presenta, en primer término, como la propuesta relativa a un mundo y a una situación común. Si el pensador francés no profundiza todavía aquí la idea del otro y de las cosas como *dimensiones* a partir de las cuales se manifiesta la carne universal del mundo (Merleau-Ponty, 2010: 106- 107), el sentido se encuentra de manera ya explícita en la afirmación de los mismos como “variantes de esa relación fundamental (como cuando digo de las cosas que una “mira” hacia otra o que le “vuelve la espal-da”)” (Merleau-Ponty, 1971: 199). De este modo, Merleau-Ponty resalta el hecho de que mi relación con el otro tiene un alcance expresivo inmediato, donde se articula una diferencia que impide reducirla a un simple nivelamiento del otro y del yo en un fondo de indistinción¹⁰.

7 “En tanto que se adhiere a mi cuerpo como la túnica de Neso, el mundo no es sólo para mí, sino para todo aquello que, en él, señala hacia él. Hay una universalidad del sentir, y nuestra identificación reposa, sobre ella, así como la generalización de mi cuerpo .y la percepción del otro” (Merleau-Ponty, 1971:199).

8 «Un campo no excluye otro campo, como un acto de conciencia absoluta, por ejemplo una decisión, excluye otro, sino que tiende incluso, de por sí, a multiplicarse, ya que es la abertura a través de la cual, como cuerpo, me hallo “expuesto” al mundo, y carece por tanto de esa absoluta densidad de una pura conciencia que hace imposible para ella cualquier otra conciencia, y, como generalidad que es, apenas se percibe a sí mismo más que como a uno de sus semejantes... Esto significa que no habría otros para mí, ni otros espíritus, si yo no tuviese un cuerpo y si a su vez no lo tuviesen ellos, un cuerpo mediante el cual pueden deslizarse en mi campo, multiplicarle desde dentro, y presentarse como presas del mismo mundo, aprehendiendo el mismo mundo que yo» (Merleau-Ponty, 1971:199-200).

9 “El otro no se halla en ninguna parte en el ser, se desliza en mi percepción por detrás...” (Merleau-Ponty, 1971:198).

10 Esta no era la posición respecto del problema del otro en *Fenomenología de la percepción*, donde el punto de partida continuaba siendo pensado en términos de sujeto-objeto. La trascendencia del otro se encuentra entonces, como lo señala Renaud Barbaras, dos veces perdida: “par excès dans l’hypothèse d’un anonymat en lequel toute altérité se trouve dissoute; par défaut dans le maintien d’une conscience devant laquelle aucun alter ego ne peut paraître” (Barbaras: 2001: 56) (por exceso en la hipótesis de un anonimato en la cual toda alteridad se encuentra disuelta; por defecto en el mantenimiento de una conciencia delante de la cual ningún alter ego puede aparecer)

Si en la relación silenciosa con el otro se encuentra presente un sentido articulado a partir del intervalo que hay entre dos círculos concéntricos, por otra parte, no es menos cierto que el modo de relación, en este momento de la argumentación, sigue siendo pensado en términos de singularidades que no se excluyen, antes que entre singularidades que se reconocen. Así, el otro es aprehendido a partir de una multiplicación interna del campo donde él mismo es una variante, es alcanzado como un yo generalizado capaz de ser acogido por un mundo desbordante, provisto de múltiples entradas.

LA PROCESUALIDAD DEL OTRO

Buscamos poner de manifiesto la existencia de un tratamiento específico de la alteridad en los textos de *La prosa del mundo*, particularmente en lo que respecta a la exigencia de una correcta articulación entre pertenencia y diferencia. Nos interesa, en este sentido, mostrar cómo la lógica de la institución sirve de apoyo para evitar los escollos de la constitución del otro. Instituir un sentido, en el que la participación del otro es indispensable, supone siempre retomar la “potencia inagotable” de un sentido más viejo que sí mismo¹¹. Se evita pensar, de esa manera, el terreno de pertenencia como una generalidad indiferenciada, suerte de abismo primordial de lo sensible, del que solamente la conciencia podría salvarnos y marcar nuestra diferencia. En realidad, el sentido no comienza con los actos de una conciencia en plena posesión de sí. Éste se anticipa de manera articulada en la sincronización que hay entre la orientación práctica del cuerpo y la sollicitación del mundo. Sin embargo, tal como lo hemos visto, esta virtualidad de la que da cuenta la relación silenciosa con el otro, no nos otorga sino la generalidad de este último, manteniéndose el riesgo de asimilar su estatuto a una simple variante de mis propias posibilidades.

La respuesta a esta amenaza, la del ahogamiento del otro en una generalidad compartida, ya no pasa por la compensación que haría valer una conciencia tácita y puramente proyectada en el mundo. Al menos, no comienza ahí el proceso de diferenciación, sino que se instituye en el punto de relevo de la articulación prelingüística por parte de la palabra. Merleau-Ponty formula toda la amplitud del problema de la siguiente manera:

Quizá ahora estemos en situación de poder comprender con justeza qué realización representa la palabra para nosotros, cómo prolonga y cómo transforma la muda relación con el otro. En cierto sentido, las palabras del otro no penetran nuestro silencio, no pueden darnos más de lo que nos dan sus gestos: la dificultad es la misma para cómo unas palabras organizadas en proposiciones pueden significarnos otra cosa que nuestro propio pensamiento —y cómo los movimientos de un cuerpo ordenados en gestos o en conductas pueden presentarnos a alguien distinto de nosotros—, cómo podemos encontrar en semejantes espectáculos otra cosa que lo hayamos puesto. (Merleau-Ponty, 1971: 200)

La palabra puede ser pensada como un relevo, puesto que ella se precede a sí misma en la profundidad de lo sensible, en el silencio articulado que liga a los entes del mundo. El pasaje de la relación silenciosa con el otro y las cosas hacia la nueva dimensión que habilita la palabra, no es jamás el resultado de una simple proyección psicológica, no es pensable como la simple exteriorización de nuestra interioridad. Si tal fuera el caso, el mundo no sería sino un catálogo de etiquetas, conferidas por el capricho injustificado de un sujeto absoluto. Es a la posibilidad de un tal nominalismo, reductor del sentido al instante de una concesión, olvidando su dimensión temporal de comienzo y relevo, que se opone la lógica de la institución merleau-pontiana. Así, con la irrupción de la palabra, no nos encontramos jamás delante de una simple proyección

¹¹ “Hablar no es solo una iniciativa mía, escuchar no es sólo aceptar la iniciativa del otro, y esto, en último análisis, se debe a que, como sujetos hablantes que somos, continuamos, reanudamos un mismo esfuerzo, más antiguo que nosotros, en el que nos hallamos ambos injertados, y que es la manifestación, el devenir de la verdad.” (Merleau-Ponty, 1971: 207).

antropológica¹², sino frente a un encuentro con aquello que solicita y exige una orientación determinada, una continuación posible, una sucesión cuyo desarrollo no se encuentra asegurado de antemano.

Hay una línea de continuidad entre la relación gestual con el otro y la comunicación propiamente lingüística, de tal manera que la palabra no es jamás la simple expresión de un acto de conciencia, sino un gesto redo-blado, en exceso y fuente de nuevas profundidades. A la generalidad del cuerpo, por la cual nos insertamos al mundo, hace eco la generalidad ya no de la conciencia, sino del lenguaje por el que participamos de un sentido siempre ya iniciado. Esta relación de resonancia, de la que resulta el eco del sentido, no puede ser reconducido a un “stimuli” que sería su causa, sino que la implicación es recíproca e indisoluble. De la misma manera que por nuestras posibilidades motrices polarizamos un mundo en el que el otro puede aparecer, nos insertamos en una lengua por el hecho viviente de la palabra y participamos así de un intercambio posible:

... en la experiencia del diálogo, la palabra del otro viene a alcanzar en nosotros nuestras significaciones, y nuestras palabras, como atestiguan las respuestas, van a tocar en él las suyas; que nos invadimos el uno al otro en cuanto que pertenecemos al mismo mundo cultural, y ante todo al mismo idioma, y que mis actos de expresión y los del otro provienen de la misma institución... (Merleau-Ponty, 1971: 202)

El sentido de la pertenencia por la “universalidad del sentir” es redoblado por el del diálogo. De la misma manera en que en la relación silenciosa hacia el otro se produce un entrelazamiento entre la organización interna del otro y mis disposiciones, en la experiencia del diálogo, “mi palabra se recorta lateralmente por obra de la de él, me oigo en él y él habla en mí, aquí es lo mismo *to speak to* y *to be spoken to*” (Merleau-Ponty, 1971:205). En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty hacía ya referencia a esta experiencia por la cual “se constituye entre el otro y yo un terreno común”, y “somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo” (Merleau-Ponty, 1993:366).

En este sentido, resulta plausible la tentación de ratificar al diálogo como un ejemplo más de la generalidad¹³, aparente lugar donde se disuelve en un mismo movimiento tanto el ego como el alter-ego. En el diálogo, no menos que en la percepción del otro, estaríamos en el plano del *On* donde toda diferencia se difumina, esta vez por el uso estereotipado de las palabras, empleadas según exigencias preestablecidas. El diálogo, a partir del cual creíamos poder reconocer de manera enfática al otro, no sería otra cosa que una repetición de lo mismo, la ceremonia banal en la que el carácter instituido de una lengua se reproduce.

Este sería el caso si la palabra a partir de la cual intercambiamos con el otro no revelara sino pensamientos ya poseídos por una conciencia, si la indeterminación semántica de las mismas pudiera ser estabilizada de una vez por todas, asociada de manera última a un sentido específico. Sin embargo, el contexto saussuriano, que Merleau-Ponty comienza a movilizar en los años '50, impone asumir todas las consecuencias del principio diacrítico del signo, y sobre todo el aspecto indeterminado de la palabra respecto al sistema de la lengua. La expresión deja de ser concebida como una simple actualización de posibilidades previamente definidas. Por el contrario, es ahora el juego de oposiciones entre elementos no positivos, dando cuenta de un grado cero del sentido, el que se encuentra como principio de distinción entre los signos respecto de una determinada totalidad. La difícil determinación del momento preciso donde ter-

12 “No estamos pensando aquí en esa proyección de los psicólogos que hace desbordar nuestra experiencia de nosotros mismos o del cuerpo, sobre un mundo exterior que no tendría con ella ninguna relación de principio. Por el contrario estamos tratando de despertar una relación carnal con el mundo y con el otro, que no es un puro accidente sobrevenido desde fuera a un puro sujeto de conocimiento (¿cómo podría éste acogerle?)...” (Merleau-Ponty, 1971:201).

13 Al menos en el capítulo «El otro y el mundo humano» de *Fenomenología de la percepción*, la referencia al diálogo no tiene consistencia propia, su mención aparece como un ejemplo más del momento de la generalidad, momento que Merleau-Ponty relativiza a continuación, haciendo valer los derechos de un solipsismo vivido insuperable. En este sentido, podemos afirmar que el lenguaje no es pensado en *Fenomenología de la percepción* de manera propia, sino como un lugar de intercambiabilidad pasible de especificación por los proyectos de una conciencia proyectada al mundo. Al igual que la intercorporeidad originaria, el lenguaje es una figura de la anonimidad, solo que en un plano simbólico. En este sentido, creemos que en el capítulo “La percepción y el diálogo del otro” de *La prosa del mundo*, se plantea una perspectiva diferente: ya no es la conciencia proyectada al mundo la que nos salva de la inmersión en una generalidad abstracta, sino que es ésta última quien es ahora caracterizada de manera intrínsecamente expresiva.

mina un *morfema* y donde comienza un *semantema*, explica la imposibilidad de presuponer en el núcleo de la expresión una presencia totalmente instituida, cuya efectuación no haría sino repetirla. En realidad, esta lógica de diferenciación propia del signo, ya inasimilable a una relación de motivación estricta entre significativo y significado, adquiere un tenor aún más decisivo cuando se asume, en todo su alcance, la dimensión fundamental de la palabra:

Es preciso que ella [la palabra] misma manifieste su sentido, al que habla y al que escucha, no basta que señale un sentido ya poseído por ambos, es necesario que le haga ser, es esencial por tanto que se sobrepase como gesto, es el gesto que se suprime como tal y se sobrepasa hacia un sentido. Anterior a todas las lenguas constituidas, sostén de su vida, es a su vez sostenida por ellas en la existencia, y, una vez instituidas las significaciones comunes, lleva más lejos su esfuerzo. Hay que concebir por tanto su operación al margen de cualquier significación ya instituida, como el acto único mediante el cual el hombre que habla se da a sí mismo un oyente, y una cultura que les sea común (Merleau-Ponty, 1971: 204).

No es suficiente caracterizar la palabra por la efectuación de un gesto predeterminado, ella se trasciende como gesto que apunta a un sentido siempre imprevisto. En el corazón de la expresión, entendida como proceso de institución a partir de lo instituido, habita no el inventario de un sentido petrificado y disponible, sino el tiempo como dimensión en la que la soberanía de la conciencia cae, al tiempo que el ser del mundo pierde su carácter de en-sí. En cambio, el tiempo que habita toda expresión es “el modelo mismo de la institución: pasividad-actividad, continúa, porque ha sido instituido; se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo” (Merleau-Ponty, 2012: 6).

Estos elementos son los que permiten a Merleau-Ponty definir la palabra como más allá de su uso preestablecido, reivindicando para ella un papel “conquistador”. A partir de esto podemos comenzar a pensar una relación con el otro en la que su aparición y sus palabras manifiesten una verdadera singularidad. En este sentido, es necesario aclarar que la *palabra conquistadora* no sugiere la conquista del otro por medio de palabras, en ella no descansa un sentido plenamente constituido, apto para operar una configuración del otro. Todo lo contrario, su despliegue abre el camino de la sorpresa, de la manifestación inesperada de un sentido que nadie detenta antes de su surgimiento: “si el otro es verdaderamente otro, es necesario que en un determinado momento me sienta sorprendido, desorientado, y que nos encontremos, no ya en lo que ambos tenemos de parecido, sino en lo que tenemos de diferente” (Merleau-Ponty, 1971: 205-206).

La *palabra conquistadora* reanuda y sostiene lo sedimentado, moviliza un marco de cosas dadas, especifica el orden cultural de coexistencia, envuelve “una única imperceptible desviación con respecto al uso”, ella es “la constancia de una cierta singularidad” (Merleau-Ponty, 1971:192). Lejos de designar un acto de conquista emprendido por un yo absoluto, de la palabra “... no puedo decir siquiera que esté “en mí” puesto que también se halla “en el oyente”” (Merleau-Ponty, 1971:204). Así, en su sentido más enfático, ella no se deja pensar como determinación de alguien en particular, es palabra hablante y no palabra hablada. Tiene una consistencia que le pertenece por derecho, pero que al mismo tiempo no designa un lugar donde toda diferenciación se diluye. Por su carácter acontecimienta, instituyente e imprevisto, la palabra es en realidad el emblema de una articulación posible, permitiendo de ese modo dar cuenta de la diferencia a partir de la pertenencia, y de la pertenencia a partir de la diferencia.

Ninguna pertenencia puede evitar la interrupción de su sentido instituido, esto por el carácter imprevisible que habita en toda palabra que se despliega; ninguna diferencia puede darse como una singularidad sin una pertenencia al mundo, esto porque toda irrupción exige una superficie de inscripción donde irrumpir. No existe, por lo tanto, una disyuntiva entre el hecho de ser el sujeto de la palabra y el de estar sujetado a ella, puesto que ni la escucha puede seguir siendo pensada como puramente pasiva ni el acto de habla como pura actividad. Por el contrario, resulta fundamental a la expresión que el desarrollo de las conversaciones “... tenga el poder de lanzarse a mi vez hacia una significación que no poseíamos ni él

ni yo” (Merleau-Ponty, 1971: 205). Lejos de implicar una confusión de todo con todo, el borramiento final de la diferencia, esta reversibilidad de roles es la posibilidad de un sentido imprevisible a ser reanudado, la condición de una especificación en curso, la asunción de orientaciones inéditas en las cuales emerge la singularidad del otro, ya no como un sentido a conocer, sino como la exigencia de una continuación:

[El otro] no [es] constituido-constituyente, i.e., mi negación, sino instituido-instituyente, i.e., yo me proyecto en él y él en mí, [hay] proyección-introyección, productividad de lo que hago en él y lo que él hace en mí, comunicación verdadera por implicación lateral: [se trata de un] campo intersubjetivo o simbólico, [el de] los objetos culturales, que es nuestro medio, nuestra bisagra, nuestra juntura, —en lugar [de la] alternativa sujeto-objeto (Merleau-Ponty, 2012: 5).

La relación con el otro es fundamentalmente un encuentro cuyo sentido permanece siempre abierto. Que exista una producción fundamental “de lo que hago en él y de lo que él hace en mí” no significa otra cosa que la indeterminación del encuentro, el comienzo de algo inesperado. Como lo dice Merleau-Ponty, evocando a Valéry: “El sujeto da más de lo que tiene porque propone a los otros enigmas que ellos descifran, con todo de sí mismos, los hace trabajar, y lo que recibimos, lo damos por esta misma razón: pues no recibimos más que incitación a *Nachvollzug*¹⁴” (Merleau-Ponty, 2012: 77). Sin embargo, este proceso no es jamás el fruto de un puro azar, ni tampoco la consecuencia lógica de un *telos* predefinido, sino la “conquista del sentido y evacuación del sentido”, “realización”, “huella de lo olvidado y por lo mismo llamado a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos” (Merleau-Ponty, 2012: 74). En suma: reactivación fecunda de lo sedimentado. Nunca en el vacío, siempre en el espesor de un terreno de pertenencia.

En este sentido, la relación amorosa ofrece un modelo que expresa con elocuencia la dinámica de la institución, puesto que:

...no es el acto de conciencia quien constituye el conjunto del “juego”. Es el acontecimiento y la experiencia del encuentro, en el cual una presencia abraza la forma de otra presencia extraña, quien instaura un devenir que trasciende el ego de cada uno de los amantes (Duportail: 2008: 144, traducción propia).

El sentido de la alteridad¹⁵ del otro es no solamente una imposibilidad lógica si lo pensamos desde la pre-tensión constituyente de un ego, lo es más aún si lo subordinamos a la actualidad de un presente puro. En cambio, la lógica de la institución que Merleau-Ponty moviliza permite sortear ambas dificultades: ni el otro es un sentido a constituir, sino una facticidad a ser retomada, ni el desarrollo de este reanudamiento se da en un presente sin restos, sino siempre a partir de un campo simbólico e intersubjetivo¹⁶, cuyas dimensiones constituyen una dislocación de toda linealidad. El futuro se encuentra en un pasado a ser retomado, siendo el presente una bisagra y un punto de pasaje de incesantes procesos de recreación del sentido. Así, si nuestra sujeción a una generalidad nos expone, sin dudas, al otro, también habilita el desarrollo de un sentido que no se encuentra decidido de antemano. Es solamente a partir de una procesualidad, de un despliegue de lo instituyente a partir de lo instituido, que se vuelve posible nuestra aparición como singularidad en un terreno común de pertenencia.

14 En alemán en el texto original: término utilizado en las notas de trabajo de Merleau-Ponty para designar la idea de reanudación, reapropiación o continuación.

15 Como señala Merleau-Ponty: “Alteridad [...] debe ser apreciada por *Nachvollzug* del tiempo, entrada en sus horizontes, que va por debajo de las opiniones, las nuestras y las suyas, hasta el suelo. Comunicación por coexistencia y no por *Sinngebung* inaccesible o centrífuga” (Merleau-Ponty, 2012: 88).

16 “El campo no es orden de esencias sino nudos culturales (frases, momentos del pensamiento) en torno de los cuales gira este *Nachvollzug*. El ser [no es] lo que es en sí o para alguien, sino lo que, siendo para alguien, está listo para ser desarrollado según un devenir de conocimiento distinto, como una constelación cuya figura sería remodelada continuamente según [un] proyecto que asignaba como posible tales cambios” (Merleau-Ponty, 2012: 78)

CONSIDERACIONES FINALES

A modo de conclusión, nos interesa proponer una articulación entre dos ejes que atraviesan el pensamiento de Merleau-Ponty en relación al ser con el otro: *la lógica temporal de la institución y el elemento último de la pertenencia sensible*. Consideramos que una correcta articulación de esas dos temáticas debe abrir la vía a una ontología de lo social, capaz de pensar las relaciones intersubjetivas, asumiendo las consecuencias del abandono de la polaridad sujeto/objeto como punto de partida. En este sentido, creemos que la figura del otro exige pensar una dimensión *instituyente* de lo sensible o un proceso de institución *sensible* como condición de su inscripción en un terreno común de coexistencia. Si antes que el acceso a una interioridad ilusoria lo que la aparición del otro implica es una lateralidad envolvente, un dirigirse al mundo de una determinada manera, esa modalidad singular de manifestación no puede prescindir de un desarrollo tempo-ral.

Hay un verdadero lazo con el otro cuando su modo particular de habitar y revelar el mundo no da cuenta sólo de una profundidad que nos supera, sino también cuando, bajo la lógica de la institución, aquello exige una continuación y una recreación cuyo resultado no está asegurado en sus consecuencias. Consideramos que es ahí donde se juega el sentido profundo de la alteridad, en la emergencia de una “deformación coherente del mundo” (Merleau-Ponty, 2010: 230). De este modo, insuflar la lógica temporal de la institución en el corazón de la pertenencia sensible, apunta a volver concreto el proceso de diferenciación que exige toda intersubjetividad que se pretenda como tal. La sedimentación de acciones pasadas, los modos singulares por los cuales el mundo ha sido dimensionalizado, se inmiscuyen en un presente impuro. Éste está hecho de reactivaciones que no le pertenecen propiamente, sino que reanudan a su manera el orden de lo sedimentado: se encuentra tendido entre las exigencias del futuro y el peso de lo que ha sido. Esta caracterización se impone si no queremos simplemente afirmar la diferencia, sino investirla de una dinámica. Merleau-Ponty afirmará en sus últimos trabajos, con plena lucidez de la relación necesaria entre tiempo y sensibilidad, que debemos comprender “el tiempo como quiasmo”, por el cual “pasado y presente son *Ineinander*, cada uno envuelto-envolvente”, y que “eso mismo es la carne” (Merleau-Ponty, 2010: 236). Puesto que el otro no es una presencia puramente actual, delante de una conciencia constituyente, sino la ocasión de una continuación de aquello que se manifiesta de manera ambigua, en su encuentro se moviliza todo el peso de lo instituido hacia la institución de un sentido nuevo.

Nuestro ser en común, cuando asumimos la lógica merleau-pontiana de la institución, se concretiza a partir de un proceso transido de contingencia. Sin embargo, que la relación con el otro no sea el producto de un lazo artificial, constituido desde una instancia de sobrevuelo o simple efecto de una convención sin historia, no significa que su determinación implique el puro azar, y en consecuencia, la ausencia total de sentido. Merleau-Ponty se mueve siempre bajo recusación de esta alternativa: ni puro azar ni puro sistema¹⁷. Por el contrario, el encuentro con el otro se da siempre a partir de existenciaríos (Merleau-Ponty, 2010) cuyos sentidos exceden la pura actualidad y a los límites de individuos que entran en una relación: “este mundo nos es *común*, es intermundo” (Merleau-Ponty, 2010: 237).

Esta presencia del tiempo en el corazón de nuestra pertenencia sensible al mundo, impide considerar el terreno intersubjetivo como un espacio de fusión del que solamente la conciencia podría salvarnos, diferenciándonos de la generalidad que nos envuelve. Del mismo modo, dejamos de considerar al tiempo como un atributo subjetivo, dependiente del éxtasis de un *cogito tácito*, para considerarlo como un proceso de sedimentación y reactivación no sujeto a una historia hecha de voluntarismos épicos. Si como señala Merleau-Ponty, el tiempo es el modelo de toda institución, es justamente porque su dinámica destituye la soberanía del ego y abre la vía a un pensamiento de la intersubjetividad como “campo de gravitación social [...] campo de estructuras”, irreductible al en-sí de una plenitud, así como al para-sí de un puro proyecto. Es más bien “el medio donde se producen las crisis, problemas, soluciones, cambios, transformaciones” (Merleau-Ponty, 2012: 92).

17 “De ahí nuestro camino: si hay institución en el sentido de campo nosotros no estamos ni a favor de la opacidad ni del sistema...” (Merleau-Ponty, 2012: 81)

En este sentido, la trascendencia del otro, su secreto irreductible, no solo nos inicia a la invisibilidad de lo visible, sino que su inactualidad presenta el espesor de una historia. Por un lado, para Merleau-Ponty, la invisibilidad del otro no reviste un carácter transmundano, no reenvía a un más allá del mundo, ella es siempre lo invisible *de* una Visibilidad general. Más que evocar la huella de aquello que no puede ser inscripto en el orden de lo Mismo, la figura del otro revela el mundo como lugar de la Diferencia vertiginosa. Pero además, esta invisibilidad es portadora de una no-coincidencia del tiempo consigo mismo, marca de una incompletud que caracteriza todo lo instituido y exige por lo mismo una continuación. Así, la invisibilidad del otro, además de manifestar el exceso del mundo, implica la no-presencia en el presente inmediato de un ente manejable, y también da cuenta de su encarnación errante al interior de una temporalidad en proceso.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaras, R. (2001). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. París: Millon.
- Barbaras, R. (2003). *Autrui*. París: Quintette.
- Duportail, G.F. (2008). *Les institutions du monde de la vie*. París: Millon.
- Husserl, E. (1973). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones paulinas.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Cours de Sorbonne 1949-1952. París: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad (Notas de cursos en el Collège de France 1954-1955)*. Barcelona: Siglo XXI.
- Levinas, E. (1990). *Totalité et infinie*. París: Le livre de poche.
- De Saint-Aubert, E. (2013). *Être et chair*. París: Vrin.
- Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya.

SOBRE EL AUTOR

José Duarte Penayo

UBA / Université 4-Sorbonne.

Lic. Sociología (UBA), Lic. Filosofía (Paris 4-Sorbonne), Magister en Filosofía contemporánea (Paris 1-Sorbonne Panthéon), Doctorando Paris 4.

Temas de investigación: Fenomenología francesa, Psicoanálisis, Filosofía política.

Email: joseduartePENAYO@gmail.com