

**Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras**

Doctorado en Filosofía Contemporánea



**PROXIMIDAD Y DISTANCIA. EL FENÓMENO DE LO
EXTRAÑO EN LA FILOSOFÍA DE MERLEAU-PONTY**

**Tesis para la obtención del grado de Doctor en Filosofía
Contemporánea**

Presenta

Eric Joaquín Figueroa González

Director de tesis: Dr. Arturo Romero Contreras

Asesores de tesis: Dr. Ruben Sánchez Muñoz

Dr. Román Alejandro Chávez Báez

Enero 2020

AGRADECIMIENTOS

A mis profesores por todas sus enseñanzas y la calidez de su trato. A mi familia por todo su apoyo y comprensión durante esta jornada de investigación. A mis amigos por los comentarios y el apoyo brindado en todo momento. Y a mi novia por su escucha y motivación en la consecución de la presente tesis.

INDICE

Introducción.....	p. 4
PREÁMBULO.....	p. 6
I – PRIMERA PARTE. EL FÉNO MENO DE LO EXTRAÑO.....	p. 17
1.1 Acerca del fenómeno de lo extraño en Waldenfels.....	p. 17
1.2 Relación Merleau-Ponty –Waldenfels.....	p. 31
1.3 La institución y lo extraño.....	p. 44
1.4 El écart como fenómeno de proximidad y distancia.....	p. 61
2. Categorías de entrelazo en la descripción del fenómeno de lo extraño.....	p. 68
2.1 El <i>empiétement</i> en relación al mundo sensible y el mundo cultural.....	p. 69
2.2 El <i>empiétement</i> en la relación con el otro.....	p. 79
2.3 Expresión y <i>empiétement</i>	p. 89
II – SEGUNDA PARTE. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LO EXTRAÑO.....	p. 101
3. El entrelazo y la reversibilidad en la ontología merleau-pontiana.....	p. 101
3.1 La propuesta topológica.....	p. 102
3.2 El otro no distante.....	p. 108
3.3 Lo extraño desde la categoría del entrelazo.....	p. 114
4. La carne en la explicación ontológico-topológica de lo extraño.....	p. 125
4.1 La “promiscuidad” en relación al ser de proximidad de la carne.....	p. 129
4.2. La lectura topológico-psicoanalítica de Merleau-Ponty.....	p. 134
4.3 Ontología y topología.....	p. 138
Conclusión.....	p. 150

Claves correspondientes a los textos de Merleau-Ponty

LN- La nature. Notes cours du Collège de France

LI- La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública.

SNS- Sens et non sens

SC- La structure du comportement

RC- Résumés de cours. Collège de France 1952-1960

RNO- Las relaciones del niño con los otros

PM- Prose du monde

PP- Phénoménologie de la perception

FCH- La fenomenología y las ciencias humanas

VI- Le visible et l'invisible

HT- Humanism and terror. An essay on the communist problem

OE- L'oeil et l'esprit

MP- El mundo de la percepción. Siete conferencias

MSME -Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953

Introducción

De principio a fin, la obra merleau-pontiana remite a la discusión de diferentes dualismos. De este modo, lleva a cabo una investigación sobre los *impasses* y los puntos de juntura de las teorías (por ejemplo, entre el empirismo y el intelectualismo en su primera obra). Así, el estudio de los límites se vuelve además, una interrogación de lo que permanece al margen, de lo aproximativo y lo propio, de lo distante y lo extraño.

Aquello que permanece “abierto” o “desconocido”, es pensado también más allá de los linderos de la filosofía. Esto permite dar lugar a disciplinas como la antropología, la sociología, la lingüística y el psicoanálisis. Es así que se da lugar a una indagación interdisciplinaria que no busca absorber las respuestas desde afuera, sino contrastar ideas y encontrar puntos de cruce, interacciones, figuras de relación.

Así por ejemplo, en *La estructura del comportamiento* aquello que media entre la crítica al empirismo y al intelectualismo, es la *Gestalt*. Esta representa un modo de percibir los objetos que no se reduce ni a formas innatas del conocimiento, ni a la adecuación de lo externo al pensamiento. Más allá de una capacidad de la consciencia, remite a un modo de relación entre sujeto y objeto, que actúa por encima de la experiencia.

De esta manera, aquello que permanece “desconocido” remite a los límites de la configuración o *Gestalt*, la cual “oculta” un modo de significación que, como también se puede observar en el grueso del *corpus* merleau-pontiano, no representa un cierre o imposibilidad, sino al contrario, posibilidad. El sentido del límite es aquí, un entramado de contingencia, diversidad y apertura.

Por lo tanto, lo desconocido, lo que esta fuera del límite, lo “extraño”, da lugar en el pensamiento del filósofo francés a la mediación y la relación. A un modo de pensar la diferencia, sin que esta lleve a una nada o a una alteridad absoluta. A pensar lo extraño desde el ser de lo próximo y lo lejano. Como aquello que desborda al sujeto, al igual que al otro y al mundo, pero que, no deja de tener contacto con estos, y prevalece entre ellos algo que los reúne.

Así entonces, la relación como tema central en su filosofía, permite el contraste de posiciones, dando como resultado nuevas formas de acceso a los fenómenos de la percepción, así como en su último periodo, a un Ser de interrelación. De igual forma, el uso de diversas figuras de relación permite comprender cuestiones fenomenológicas, ontológicas y en última instancia, topológicas.

Entre las figuras de relación o entrelazo destacan: el quiasmo, la superposición (*empiétement*), y la reversibilidad. Asimismo son utilizadas figuras retóricas como: el oxímoron (deformación coherente, empirismo trascendental, extraño parentesco, sincronía en la diacronía), la metáfora (metamorfosis, dehiscencia, sublimación, rayos del mundo, estallido del ser, escape) y la paradoja. Finalmente, se hace alusión a figuras topológicas: nudo, pliegue, vecindad (*voisinage*), y figuras que representan movimientos o agrupamientos: distanciamiento (*écart*), promiscuidad, carne (*chair*).

Aquello que conjunta todas estas figuras es la característica de lo próximo y lo distante que describe lo extraño como fenómeno y como ser respectivamente. De esta forma, la presente investigación aborda en una primera parte, el tema de lo extraño desde la perspectiva fenomenológica atendiendo principalmente, la relación del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo. La segunda parte profundiza en la perspectiva ontológica, proponiendo un abordaje topológico de lo extraño.

Preámbulo

El tema de lo extraño tiene como antecedente importante, la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Separación concerniente a la posición de altura o sobrevuelo (como alude Merleau-Ponty) de las ciencias naturales en el conocimiento y dominio de la Naturaleza, así como a la inclinación de las ciencias humanas hacia su fundamentación empírica. Situación que Husserl mostró particularmente, en la *Crisis de las ciencias europeas*. De este modo, el filósofo alemán establece a la fenomenología como alternativa a la distancia entre experiencia y razón, subjetividad y objetividad.

Así, Husserl fue uno de los primeros en cuestionar el primado del pensamiento cartesiano deudor de una consciencia rectora.¹ Y es a raíz de esta crítica también que tiene lugar una serie de consecuencias, entre ellas, la posibilidad de cuestionar lo percibido y la posición perspectivista, el mundo “externo” y la relación con el otro. Temas que influyeron en gran medida a Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, entre otros. Asimismo, como se irá desarrollando, esto posibilitó el cuestionamiento de aquello que sobrepasaba al sujeto, así como su pertenencia al objeto y al mundo. Solo a raíz de esto, fue posible pensar a lo extraño en tanto que fenómeno.

Para seguir preparando este camino, cabe destacar algunos puntos de *La fenomenología y las ciencias humanas* que corresponde al curso de 1952 impartido por Merleau-Ponty en la *Sorbonne*.

Si como decíamos recién, la fenomenología presenta una alternativa a la oposición entre la racionalidad y la experiencia, es a través del “ir a las cosas mismas” que se construye un puente entre ambas. Al sujeto que elude su participación con el objeto se le reconoce finalmente su

¹ Podría destacarse también a Nietzsche como antecesor a la crítica del Yo.

pertenencia y relación. La *intencionalidad*, funda y conecta la experiencia con una lógica que da razón a su entrelazo.

Sobre este asunto, conviene resaltar el cuestionamiento de una interioridad y una exterioridad separadas. Al respecto escribe Merleau-Ponty:

Husserl quiere reafirmar la *racionalidad* en el nivel de la *experiencia*, sin sacrificar para nada las variedades que pueda tener ésta, y teniendo por ciertos todos los condicionamientos de los cuales la Psicología, la Sociología y la Historia puedan hablarnos. Tratase de descubrir un método que permita a la vez, pensar la *exterioridad* que es el principio de las Ciencias Humanas, y la *interioridad* que es la condición de la Filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber.²

Siendo la exterioridad el punto central de las ciencias humanas, la figura del observador externo permite a su vez, abarcar de manera imparcial al objeto. Por otro lado, el tema de la interioridad desde la filosofía, y más precisamente, de la filosofía moderna liderada por Descartes, será objeto de cuestionamiento en Husserl y también, como es de esperarse, en Merleau-Ponty.

El filósofo francés reconoce también la cercanía entre Husserl y Hegel en el entendido de que, la fenomenología busca dar con una “lógica del contenido”. Pero argumenta que, mientras en Hegel la fenomenología es un prefacio para la Lógica, para Husserl “la Lógica misma será fenomenológica, es decir, que no pretenderá dar a las afirmaciones de la Lógica, otro fundamento que nuestra experiencia efectuada de lo verdadero”.³

² FCH, p. 30. Cursivas nuestras.

³ *Ibidem*, p. 31.

De este modo, aunque la presencia de Husserl en Merleau-Ponty sea más frecuente que la de Hegel, este último no deja de ser un referente importante en su pensamiento.⁴ Manténgase por lo pronto, la importancia en la lógica de los opuestos que llevará a marcar en nuestro autor un aporte fundamental. Dicho sea de paso, el interés del autor francés se centrará en una *dialéctica* no reducible a la superación de los opuestos, sino más bien enfocada en la mutua relación.

Así por ejemplo, la conciliación entre el mundo y su aprehensión por la consciencia, supondrá no sólo una recuperación del mundo, como en varias ocasiones sostiene Merleau-Ponty,⁵ sino además una recuperación del sujeto. Más aún, el sujeto mentado deja de ser el sujeto cartesiano transparente a sí mismo, al igual que lo exterior pierde su estatuto de realidad absoluta y única. La fenomenología husserliana como propuesta teórico metodológica realiza una crítica a los dualismos de la filosofía (racionalismo-empirismo, relativismo-absolutismo, subjetivismo-objetivismo, positivismo-metafísica, etc.).⁶

De esta manera, aquello que se erige como sujeto de conocimiento crea al mismo tiempo los límites de su *episteme*. Verbigracia, para el empirista aquello que esté más allá de los sentidos será objeto de duda y oscuridad. Cuando por el contrario, para un racionalista estos serían más bien obstáculos para el conocimiento.⁷ Ocurre igual al situar tanto a una interioridad como a una exterioridad fundantes que den respuesta al mundo. En otras palabras, la toma de posesión sobre

⁴ Aunque Merleau-Ponty dedica un curso al tema de la dialéctica en el *Collège de France*, la presencia de Hegel puede encontrarse ya desde *La estructura del comportamiento* y vuelve a aparecer en *Lo visible y lo invisible*.

⁵ Véase principalmente: *El mundo de la percepción. Siete conferencias, Fenomenología de la percepción, y El ojo y el espíritu*.

⁶ Cfr. Husserl, *El artículo de la encyclopaedia britannica*.

⁷ Al final del *Artículo de la enciclopedia británica* Husserl reúne las distintas posiciones antitéticas de la filosofía dando lugar a la fenomenología trascendental, encontrando su punto de juntura desde su radicalidad. A saber: “El subjetivismo sólo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental). Así configurado, es a la vez objetivismo [ob], en tanto que justifica el derecho de toda objetividad [ob] que se acredite mediante una experiencia concordante...” (Husserl, *El artículo de la encyclopaedia britannica*, p. 80).

los dualismos (interior-exterior, sujeto-objeto) mantiene una metafísica que otorga mayor peso a uno de los lados, y atribuye al Ser un sentido de presencia privilegiado.⁸

Husserl por lo tanto, sería uno de los primeros en librar la batalla en contra de la oposición inexorable de interioridad-exterioridad, adentro-afuera, pero además, en contra de un sujeto como centralidad del pensamiento, antecediendo incluso al estructuralismo. Siguiendo esa misma línea, Merleau-Ponty será también fuente de inspiración para algunos pensadores franceses posteriores.⁹

Igualmente, una de las problemáticas principales en torno a este tema deriva de la oposición entre Psicología y Fenomenología. Y es justamente, en relación a la “crisis” de las ciencias (incluida la Psicología) que Husserl propone la fenomenología como vía para una mejor comprensión de los fenómenos. Ahora bien, no se trata tampoco que la Fenomenología remplace estas ciencias, sino más bien en reconocer los distintos campos de estudio y sus posibles cruces.

En concordancia con nuestra investigación destacaremos algunos puntos sobre la relación entre Psicología y Fenomenología. En primer lugar, Husserl critica la perspectiva “interiorista” de la psicología en la cual, se busca llevar los elementos subjetivos (psicológicos) al plano de la

⁸ Fue el caso de la Edad Media al centrar un interiorismo fundado en la potencia de un Dios revelador, o en el caso de los presocráticos, de situar en un principio (*arké*) exterior la causa de la realidad.

⁹ Nos referimos principalmente a Foucault y en segundo plano a Deleuze. Siendo el primero influenciado particularmente, por los cursos que impartió Merleau-Ponty en *La Sorbonne*. Al respecto escribe Eribon: “...al iniciarse el curso académico de 1949, Merleau-Ponty accederá a una cátedra de psicología infantil en la Sorbona. Sus fieles oyente se apiñan entonces para seguir sus clases en las aulas de la facultad. Merleau-Ponty habla de “la consciencia y la adquisición del lenguaje”, o bien trata de las relaciones entre “las ciencias del hombre y la fenomenología”... Las lecciones sobre “las ciencias del hombre”, por ejemplo, impartidas durante el curso 1951-52, que exponen extensamente las teorías de Husserl, Koffka y Goldstein, tendrán con toda seguridad, un interés primordial para Michel Foucault, que empieza en aquel momento a dar clases sobre temas absolutamente idénticos”. (Eribon, *Michel Foucault*, p. 58.)

Deleuze, quien también problematiza las relaciones adentro-afuera, interior-exterior (Véase: *El pliegue. Leibniz y el barroco, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia y ¿Qué es la filosofía?*), refiere de *Las palabras y las cosas* lo siguiente: “El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera. *Las palabras y las cosas* desarrollaba ese tema: si el pensamiento procede del afuera y no cesa de mantenerse afuera, ¿cómo no iba a surgir adentro, como lo que el pensamiento no piensa ni pueda pensar? Lo impensado no está en el exterior, sino en el centro del pensamiento, como la imposibilidad de pensar que dobla o ahonda el afuera”. (Deleuze, *Foucault*, p. 128.)

ciencia natural (naturalización), pasando por el alto el estudio riguroso de los fenómenos que intervienen.

Sobre este asunto Merleau-Ponty, quien no es ajeno a los temas de la Psicología, dedica uno de sus cursos en *La Sorbonne* a la relación entre Fenomenología y ciencias humanas. Más precisamente, aborda el tema del “entrelazo” entre Psicología y Fenomenología. Ahí, el filósofo francés plantea dos aspectos de Husserl que conviene citar, a saber:

...las ideas de Husserl en la época de las *IDEEN* dejan aún indecisa la relación de la reflexión radical que se funda sobre el hecho que *no soy extraño a mí mismo...* y del conocimiento de mí mismo que no es inmediato y susceptible de error y de verdad. Esto nos conduce a la segunda objeción, más interesante, porque va al fondo de las cosas... Una Psicología Eidética que determina por reflexión sobre mi experiencia o mi experiencia del otro, las categorías fundamentales del psiquismo, ¿no deja a la Psicología propiamente dicha un papel muy reducido? Y esta última no será confinada al estudio de los detalles?¹⁰

Sobre la oposición en la que el Yo “no es extraño” a sí mismo y en la que es al mismo tiempo susceptible de error, se establece un punto de contacto entre lo empírico y lo eidético, entre hechos y esencias. Aquello que Merleau-Ponty cuestiona y, que será parteaguas en nuestra investigación, es la paradoja de aquello que es simultáneamente, extraño y familiar. Nuestro interés radica justamente, en la potencia que deriva de dicha “contradicción”, pues como se verá más

¹⁰ *FCH*, p. 49. Cursivas nuestras.

adelante, la cuestión de lo “paradójico” adquiere también un lugar importante en la obra del pensador francés.¹¹

El intercambio entre el plano empírico y las esencias (eidético), permite a Husserl establecer un “paralelismo” entre Fenomenología y Psicología.¹² Relación que Merleau-Ponty sacará provecho en cuanto al entrelazo de lo empírico y lo trascendental. Y es una constante en el pensamiento del filósofo francés cuestionar diferentes dualismos: adentro-afuera, sujeto-objeto, experiencia y teoría, así como de lo familiar y lo extraño, dando lugar a una serie de conceptos que articulan su pensamiento.

Por otra parte, en relación al lenguaje Merleau-Ponty muestra una resistencia a seguir en el camino de una eidética o “universalidad” del lenguaje. El filósofo francés se pregunta más bien, por una característica que aún en las similitudes tope con un punto inabarcable. En ese tenor, se cuestiona retóricamente: “...¿las lenguas sólo se reúnen por su capacidad total de expresión sin que se puede hacer corresponder exactamente ciertas formas de una que son ciertas formas de otra, ni comprenderlas a todas a la luz de una sola lengua universal?”¹³

Cabe hacer aquí una acotación. Si en los cursos de *La Sorbonne*, el *Collège de France*, y en menor medida *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty hace acopio de la lingüística estructuralista de Saussure, su interés no se centra en las características formales (universales) de la lengua, sino

¹¹ Al respecto resulta esencial el texto de Waldenfels, “La paradoxe de la expression chez Merleau-Ponty”, en Merleau-Ponty, *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*.

¹² “...la Psicología por más experimental que sea, en la medida en que dice algo verdadero y valedero, implica intuiciones de esencia en el trabajo experimental... No solamente el conocimiento de los hechos implica siempre un conocimiento de las esencias, aun cuando el que lo ha practicado crea haberse abandonado simplemente a los hechos, sino que veremos que existe un lazo entre las dos Psicologías [eidética y empírica] que no es tan sólo de hecho sino mucho más íntimo” (FCH, p. 51).

¹³ FCH, p. 69.

más puntualmente en el “sistema de diferencias” que representa al signo lingüístico. El sentido diacrítico, será incluso planteado en *Lo visible y lo invisible*, bajo la lógica de la percepción.¹⁴

A partir de ese juego de “intercambios” (que también podría pensarse desde el “pliegue”¹⁵ o el “entrelazo”), el filósofo francés construye en gran medida su edificio teórico. Así, la relación del sujeto consigo mismo, con el otro y con el mundo, adquieren sentido a través del intercambio, de una “dialéctica” o una “dualidad” la cual, siguiendo a Ramírez, debe ser pensada “en términos de reciprocidad, relatividad, entrecruzamiento, complementariedad, superposición, encabalgamiento, empotramiento, reversibilidad, mutua referencia”.¹⁶

Retomando el tema de la *Fenomenología y las ciencias humanas*, Merleau-Ponty se detiene en el ámbito de lo pre-reflexivo y ante-predicativo del lenguaje, dejando de lado la búsqueda de una lengua “universal” y “pura”.¹⁷ Retoma *Lógica formal y lógica trascendental* así como *Meditaciones cartesianas*, para destacar el sentido de una razón incorporada a los “fenómenos sensibles” y a los “medios de expresión”. Pues, como afirma también, se trata de ubicar esa

¹⁴ “Describo la percepción como sistema diacrítico, relativo, opositivo...” VI, p. 263. “...mi percepción como integración-diferenciación, mi idea sobre un sistema diacrítico universal...” *Ibid*, p. 282. “...es la palabra, no la lengua, la que se dirige a otro como comportamiento, no como “psiquismo”, que responde al otro antes de que haya sido comprendido como “psiquismo”, en un enfrentamiento que rechaza o acepta sus palabras como palabras, como acontecimientos - Claramente es ella la que constituye hacia adelante de mí como significación y sujeto de significación, un medio de comunicación, un sistema diacrítico intersubjetivo que es la lengua en el presente, no universo “humano”, espíritu objetivo)...” *Ibid*, p. 227.

¹⁵ A propósito sostiene Deleuze: “El adentro como operación del afuera: a lo largo de toda su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera... El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. No es una reproducción de lo Mismo, es una repetición de lo Diferente. No es la emanación de un YO, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí (“se trata de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano, también es lo más Prójimo y lo Mismo”)” (Deleuze, *Foucault*, p. 129).

Esta última línea reproduce la idea central de nuestra investigación, esto es, el pensar lo extraño y lo familiar no en cuanto dualismo incompatible, sino en la interrelación y la reunión de comunes. Dicho de una vez, no se buscará esclarecer lo extraño por lo familiar, sino a través del intercambio de lo próximo y lo distante.

¹⁶ Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, p. 48.

¹⁷ Cfr. *FCH*, p. 70. De ahí deriva también la influencia por el tema de la expresión que por esos años (1952) le lleva a profundizar en la relación de “El mundo sensible y el mundo de la expresión” en el curso homónimo del *Collège de France*.

“paradoja de que sólo nos libramos de lo particular, volviendo a tomar por nuestra cuenta una situación lingüística que es, a la vez e indisolublemente limitación y acceso a lo universal”.¹⁸

Otra de las cosas que el filósofo francés reconoce de Husserl es la crítica al pensamiento del *cogito*, y que será además un tema importante en su *Fenomenología de la percepción*. De acuerdo con Husserl, el pensamiento no traduce de manera idéntica la realidad sino que ésta se da a la consciencia en forma de escorzos (*Abschattungen*), de ahí también que no se piense un “adentro” como explicación de un “afuera”, sino que la subjetividad (transcendental) apunta ya a una objetividad que le es propia. Por su parte, Merleau-Ponty ahonda en la búsqueda de un silencio primordial, silencio que “envuelve” al lenguaje, y es causa del “lenguaje pensante”. Esto lo llevará a indagar en un ser o “espíritu salvaje” como base no solo del lenguaje sino de todo *logos*. Así entonces, respecto al lenguaje sobrepasa el ámbito oculto del *sujeto hablante* (*sujet parlant*), donde las palabras anteceden a la intención de un sujeto pensante. Dirá por ejemplo en lo *Visible y lo invisible*: “Se trata de aprehender *lo que*, a través de la comunidad sucesiva y simultánea de los sujetos hablantes, *quiere, habla, y finalmente piensa*”.¹⁹

Por lo tanto, se trata de pensar aquello que allende al sujeto pensante habla, aquello que allende a la intención del hablante, piensa, pero que, a diferencia de Waldenfels quien (como veremos más adelante), se interesa en el sujeto de la enunciación aun cuando este se presentado bajo el desfase de lo dicho, Merleau-Ponty se pregunta por el Ser, por aquello que por encima del sujeto actúa y establece relaciones de sentido. Aquello que aduce a formas de intercambio o entrelazo, que aunque tienen lugar “fuera” del sujeto, no pueden no ser pensadas sin un retorno o vuelta a un “adentro”, no obstante, destacando que no hay ni un “adentro” ni un “afuera” puros, sino que *a fortiori* deben ser pensados el uno con el otro, o mejor, el uno en el otro (*Ineinander*).

¹⁸ *FCH*, pp. 72 y 73.

¹⁹ *VI*, p. 228.

Al respecto señala Dastur:

...todo su proyecto filosófico lo condujo a promover una forma de pensamiento que no opone más la interioridad a la exterioridad, el sujeto al mundo, las estructuras a la experiencia viviente...El pensamiento de Merleau-Ponty, sobretodo en su último periodo, es un pensamiento de la estructura viviente por la que la interioridad no remite ya a un sujeto cerrado sobre sí mismo, sino que se convierte en la dimensión de un ser que, al perder su positividad, se confunde con el movimiento mismo de la experiencia.²⁰

Asimismo, tanto en *La estructura del comportamiento* (mediante el estudio de la consciencia y la naturaleza) como en la *Fenomenología de la percepción* (sujeto y mundo), Merleau-Ponty realiza una crítica a la primacía de lo interior (intelectualismo) y de lo exterior (empirismo). Por lo tanto, la relación interior-exterior ocupa un lugar importante en la filosofía de Merleau-Ponty. A propósito de ello, afirma Bech:

El legado filosófico de Merleau-Ponty facilita una salida inédita y fértil al más controvertido dilema metodológico de nuestro tiempo...la confrontación entre dos paradigmas. Uno de ellos agrupa las posiciones que, en perspectiva amplia, es oportuno llamar “internalistas” o “subjetivistas”, ya que asignan un rango primordial a las vivencias de la conciencia...El otro paradigma comprende las posiciones que, por considerar las estructuras objetivas como instancia exclusiva y concluyente en todo esclarecimiento, es pertinente denominar “externalista”, “objetivistas” o “contextualistas”.²¹

²⁰ Dastur, “La pensée du dedans” en *Chair et langage. Essais sur Merleau-ponty*, p. 126.

²¹ Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, p. 272.

De acuerdo con el mismo autor, Merleau-Ponty presenta como alternativa a la oposición de interioridad y exterioridad, una “interioridad-exterioridad como disposición bifocal”.²² Disposición que reúne e integra diferencias las cuales, como se irá viendo, no son totalmente ajenas una de la otra. No se reduce por lo tanto, a la unión de opuestos.

El interés de Merleau-Ponty se centra en aquello que vincula, más que en la suma de las partes o en una relación de idénticos. Se trata más bien de una “unión en la diferencia”, usando las palabras del mismo autor. Precisa Bech:

Prescribe por tanto Merleau-Ponty un esquema general de mediación, de activación, de reversibilidad y de conmutación que se sabe capaz de (re)convertir lo depositado en disposición, la pasividad en actividad, el pasado en actualidad, la historia en naturaleza y, sobre todo, la exterioridad en interioridad y *viceversa*.²³

Además de dar importancia a la “mediación”, su pensar evita cualquier forma de determinismo. Así, donde encontraba certidumbres, permanecía aparejado a estas un grado de contingencia ineludible. Donde podía hablarse de universalidad siempre había que relacionarla con la experiencia particular. Sobre esto último, Ralón retoma del texto “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” una afirmación desde la etnología, que bien podría ser aplicada al grueso de la obra del filósofo francés, a saber:

²² *Ibidem*, p. 277.

²³ Bech, *op. cit.*, p. 278.

La experiencia etnológica que Merleau-Ponty resume como la incesante puesta a prueba de “uno mismo por el otro y el otro por uno mismo” nos pone en presencia de un “universal lateral” que obliga a deshacer las certidumbres, y nos ensaña a ver “como extraño lo que es nuestro y como nuestro lo que es extraño.”²⁴

Esto es, dar cuenta de la interrelación más que de situarse en una posición determinista. Y partiendo de ahí, destacar las diversas formas en que la relación da lugar a intercambios no jerárquicos, fundadores de sentido. Sentido necesariamente incipiente, naciente.

Por consiguiente, no se trata tan sólo de exponer una exterioridad como “extrañeza” fundamental como si se tratara del reverso de un interior igualmente indescifrable. Sino más bien, de profundizar en el sentido de la relación, rompiendo con los dualismos infranqueables que giran alrededor del tema de lo extraño. De este modo, se dará lugar al *entrelazo*, la *superposición* y la *reversibilidad*, como alternativa a una serie de opuestos que parecerían no tener relación alguna.

²⁴ Ralón, G., “Ruptura con el objetivismo y crítica de la interioridad: la relación entre filosofía y ciencias del hombre”, p.76.

PRIMERA PARTE. EL FENÓMENO DE LO EXTRAÑO

1.1 Acerca del fenómeno de lo extraño en Waldenfels

Discípulo de Merleau-Ponty, el filósofo alemán Bernhard Waldenfels es uno de los pensadores contemporáneos que más ha trabajado el tema de lo extraño. Asimismo, tal como Waldenfels sostiene, la influencia de Merleau-Ponty marcó significativamente su pensamiento. Al respecto, expondremos algunas de las convergencias y divergencias entre estos dos pensadores centrándonos en la conceptualización de lo extraño.

Dicho lo anterior, conviene iniciar con el recorrido que realiza Waldenfels en torno a la palabra de lo extraño, a saber:

“*Fremd*” es, en primer lugar, lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un interior (cf. *xenon, externum, extraneum, extranjero, foreigner, stranger, etc.*). “*Fremd*” es, en segundo lugar, lo que pertenece a otros (*allogriom, alienum, ajeno, alien, etc.*), frente a lo *propio*. Forma parte de este contexto la palabra *alienatio*, traducida como “*Entäusserung*” en el campo jurídico, y como “*Entfremdung*” en el campo clínico y de la patología social. En tercer lugar, se llama “*fremd*” a lo que es de otro género, “*fremdartig*”, lo inquietante e intranquilizador, “*unheimlich*”, frente a lo familiar, aquello en lo que se confía, lo *Vertraute*, (*xenon, insolitum, extraño, strange. heterogenous, etc.*).²⁵

Respecto a estas definiciones, se alude a una serie de oposiciones desde donde existe una desviación o diferencia. De esta forma, aquello que es tenido como “propio” marca el sentido de contraste con “lo extraño”. Es de destacarse también, que el punto de partida sobre el cual se piensa

²⁵ Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, p. 86.

un “interior” en oposición a un “exterior” es pensado como lo diferente en sentido negativo. De ahí también las connotaciones del extraño o extranjero como bárbaro, anormal o salvaje.²⁶ Lo extraño es personificado aquí desde el otro lejano. Sobre esta perspectiva una de las tendencias actuales es la de pensar al otro (extraño) desde un sentido de transformación de lo propio. Perspectiva que, como veremos, se distancia de la propuesta de Waldenfels.

Otra de las acepciones remite a una escisión o desplazamiento del Yo. En ese sentido, Waldenfels describe cuatro fenómenos límite del extrañamiento, estos son: “el sueño, la embriaguez, el *Eros* y la muerte”.²⁷ Fenómenos en donde el sentimiento del “estar en casa” queda de algún modo trastocado. Asimismo, podrían nombrarse distintas situaciones en las que el Yo es desprovisto de su aparente estabilidad, por ejemplo: en el uso de sustancias psicoactivas, el referente a rituales místicos o técnicas del éxtasis,²⁸ enfermedades orgánicas y psicopatológicas así como en relación a los acontecimientos que rompen con lo cotidiano y habitual.

El filósofo alemán remite también a un sentido de *orden* desde el cual tiene lugar lo extraño.²⁹ Distingue tres tipos de orden: el primero, en cuanto a un *cosmos* o configuración preestablecida. Como en el caso de Cicerón y Agustín de Hipona en cuanto a una “*dispositio rerum*” ordenación o disposición de las cosas. En una segunda acepción, refiere al carácter de ley o mandato, distribución de un subordinado y un gobernante o superior. Por último, el relacionado al cálculo; la medida y el número.

De este modo, lo extraño se situaría detrás o por encima del “orden”. Es decir, aquello que escapa incluso a la racionalización del mismo. Igualmente, aquello que antecede al orden, o mejor

²⁶ Sobre este punto véase *infra*, p. 76

²⁷ Waldenfels, *Lo propio y lo extraño*, p. 156.

²⁸ Cfr. Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*.

²⁹ Cfr. Waldenfels, “Es gibt ordnung/ Il y a de l’ordre/ Hay orden”, Trad. Eduardo Charpenel, en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*.

dicho, aquello que acontece en la ordenación misma, topa con un sentido de lo contingente. En palabras de Waldenfels: “Un orden contingente queda detrás de las exigencias de los grandes órdenes... La instauración de un orden no encuentra nunca su lugar idóneo dentro del orden mismo, salvo en la forma adicional de un *re-entry* [reentrada]...”³⁰ Se enfatiza con ello un orden en continua transformación, más allá del sentido del caos o desorden, como aquello que trastoca un único orden.

Asimismo, en el momento de adoptar algo como *propio*: territorios, fronteras, una lengua o un conjunto de costumbres, tiene lugar lo *extraño*. Esto es, lo *extraño* trastoca el orden de lo *propio*, en sus diferentes sentidos. Más aun, lo propio es entendido aquí como el punto de partida desde lo cual lo “exterior” es cifrado. Un “interior” que se distancia de lo “exterior”, y que se opone además a un modo de centramiento absoluto. Respecto a este último punto, conviene retomar lo expuesto por Roberto Walton respecto a la relación entre Husserl y Waldenfels.

En sintonía con la descripción de lo extraño en Husserl, afirma Walton: “La verdadera experiencia del *alter ego* exige el concurso de la fantasía o imaginación en un nuevo estadio que sigue a la primera apercepción de una interioridad extraña”.³¹ Pero, ¿qué es esa “interioridad extraña”? ¿No supondría que toda interioridad, como lo ha demostrado en su mayoría la tradición filosófica, sea todo menos extraña?

Con Husserl, antes que con Waldenfels, se empieza por cuestionar el sentido del cuerpo propio, así como también la perspectiva “interiorista” de un pensamiento claro y distinto. De esta forma, se da lugar a la diferencia entre lo propio y lo extraño, que a su vez lleva al reconocimiento

³⁰ *Ibidem*, pp. 111 y 112.

³¹ Walton, R., *Intencionalidad y horizonticidad*, p. 395

del otro. Dice también Walton: “La experiencia del otro no se sustenta en la búsqueda de otro que residiría en el exterior sino que requiere poner de relieve una alteridad respecto de sí mismo”.³² Así, para dar cuenta de la extrañeza propia, es necesario partir de un margen de familiaridad que la posibilite.

Continúa Walton: “Comprender lo extraño implica conocer al otro como sujeto de su mundo familiar que no es experimentado como lo ya conocido, pero que tampoco es totalmente extraño porque sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño”.³³ Vemos aquí que el sentido de familiaridad en sintonía con Husserl, permite dar lugar a lo extraño. Sin embargo, no se trata simplemente de reducir la posición de Husserl a la primacía de lo familiar y de Waldenfels a lo extraño, ya que ambos autores consideran una interrelación entre lo familiar y lo extraño.³⁴ Asimismo, para ambos, la asignación de lo familiar y lo extraño es determinado por el medio en que se desenvuelve. Afirma Husserl: “ciertamente el contraste entre lo familiar y confiable, por un lado, y lo extraño, por otro, corresponde a la estructura constante de cada mundo, y esto en una relatividad constante”.³⁵

De manera similar, afirma Waldenfels:

³² Walton, R., “Fenomenología de la empatía”, p. 428.

³³ Walton, R., *Mundo, conciencia y temporalidad*, pp. 138 y 139.

³⁴ “...Husserl pone el mundo familiar y el mundo extraño como igualmente originarios, de tal forma que se dé en el inicio mismo el contraste entre lo propio y lo extraño”. (Waldenfels “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, p. 124).

³⁵ *Husserliana XV*, p. 431, visto en Waldenfels, “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, p. 124.

Lo interior como el ámbito de lo propio, en contraste con lo exterior como ámbito de lo extraño solo se puede determinar según las ocasiones, caso por caso, partiendo del lugar en que se encuentra el que habla o el que actúa; en este sentido se opone a la inclusión en un orden universal.³⁶

De este punto, cabe destacar dos cosas. Primero, que aun tomando en cuenta su sentido relativo, la oposición entre lo familiar y lo extraño se mantiene, equiparándolo aquí con la distinción de lo interior y lo exterior. Pero, mientras que, como Waldenfels mismo sostiene, Merleau-Ponty profundiza en el sentido de la “interrelación”, como también hemos de profundizar en lo siguiente, el primero parece atribuir más peso a lo extraño como fenómeno originario. Es así también que el filósofo alemán va creando cierta distancia respecto de Husserl. Avancemos un poco más.

Waldenfels concluye uno de sus artículos sobre los conceptos de mundo familiar y mundo extraño en Husserl con la siguiente afirmación: “Somos en lo más íntimo lo que somos, al responder a lo extraño”³⁷, destacando aquí una característica interna que, a pesar de ser extraña al propio Yo, no deja de serle lo más propio. Lo extraño como lo más íntimo, aún incluso al Yo, parece entonces acercarse a la concepción freudiana de lo inconsciente, en donde, regido mayormente por el “Ello”,³⁸ el Yo se encuentra a merced de este y debe luchar continuamente por lograr advenir frente a aquél.³⁹

³⁶ Waldenfels, “Lo propio y lo extraño”, p. 151.

³⁷ Waldenfels, B., “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, p. 130.

³⁸ Freud ilustra el concepto del Ello de la siguiente manera: “El ello impersonal se anuda de manera directa a ciertos giros expresivos del hombre normal. “Ello (*Es*) me sacudió —se dice—; había algo en mí (*es war etwas in mir*) que en ese instante era más fuerte que yo”. “*C’était plus fort que moi*””. (Freud, “Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial (1926)”, *Obras completas*, Volumen XX, p. 183.

³⁹ “Donde ello era, el Yo debe advenir” (Freud, *Obras completas*, Volumen XXII, “Conferencia 31”, p. 74). Aunque en la teoría de Freud el psiquismo o aparato psíquico se conforma de una estructura tripartita: Yo, Superyó y Ello, el conflicto principal se debate en la lucha del Yo contra el Ello. Señala Freud: “el yo está sometido a la acción eficaz de las pulsiones lo mismo que el ello, del que no es más que un sector particularmente modificado” (Freud, “El yo y el ello”, *Obras completas*, Volumen XIX, p. 41).

De forma similar a la expresión de extraño como “lo más íntimo”, dice Freud:

El *núcleo de nuestro ser* está constituido, pues, por el oscuro *ello*, que no comercia directamente con el mundo exterior y, además sólo es asequible a nuestra noticia por la mediación de otra instancia....La otra instancia psíquica que creemos conocer mejor y en la cual nos discernimos por excelencia a nosotros mismos, el llamado *yo*, se ha desarrollado a partir del estrato cortical del *ello*...⁴⁰

Así, si el “núcleo de nuestro ser” reside en el Ello, es decir, en lo más “oscuro” y ajeno al Yo, el cual permanece en “nuestro interior”,⁴¹ respecto a lo que se mencionó recién entre lo interior y lo exterior, la semejanza entre Waldenfels y Freud es notoria. Por otro lado, como se seguirá sosteniendo, a diferencia de estos, Merleau-Ponty no parte o prioriza el lugar de un interior o un exterior. Incluso cuando refiere al impersonal, tampoco terminaría por establecerlo en un adentro. A propósito de ello escribe en rechazo también del *cogito cartesiano*: “Se trata de captar *eso que*, a través de la comunidad sucesiva y simultánea de los sujetos hablantes, *quiere, habla* y finalmente, *piensa*”⁴². Destacando aquí, el sentido de la “comunidad” de sujetos hablantes, de un lenguaje que no podría decirse que se origina en el individuo.

El otro punto referente a la definición de lo extraño, es el de la “no inclusión en un orden universal”.⁴³ Sobre este aspecto Waldenfels remite tanto a Husserl como a Habermas. En primer lugar, Waldenfels señala que pese a la afirmación de Husserl de una “escisión originaria” de lo

⁴⁰ Freud, “Esquema del psicoanálisis (1938)”, *Obras completas*, Volumen XXIII, pp. 199 y 200. Cursivas nuestras.

⁴¹ A propósito de la relación de un interior y un exterior escribe Freud: “Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello” (Freud, “El yo y el ello”, *Obras completas*, Volumen XIX, p. 37).

⁴² VI, p. 228.

⁴³ Cfr. Waldenfels, “Lo propio y lo extraño”.

propio y lo extraño,⁴⁴ el concepto de *mundo de la vida* termina por reducir lo extraño a una experiencia menor derivada de la base de una familiaridad mayor.⁴⁵ De forma similar, se cuestiona en otro lado: “¿No nos perdemos en un relativismo cultural, al renunciar a la función de apoyo de un mundo de la vida omnicomprensivo y fundante?”⁴⁶ En contra de un sentido homogenizante y universal, Waldenfels defiende la experiencia de lo extraño como lo no singular, lo no apropiable. Asimismo, respecto a las pretensiones de validez universal de Habermas, y a la inclusión de lo extraño en un orden universal, rechaza cualquier sentido de unificación que anule toda diferencia. Sobre este aspecto el mismo autor sostiene:

Estoy lejos de rechazar los aspectos de la generalidad e inclusive de la universalidad; sin ellos no habría ningún orden y nos ahogaríamos en el mutismo y la inacción. Pero impugno decididamente el postulado de una universalización penetrante que vive del desconocimiento de sus propios presupuestos. Contra ella se levanta una oposición que parte de la extrañeza del otro. Para decirlo sencillamente: el *punta de vista de lo universal* no debe ser confundido con un *punto de vista universal*... No hay una voz de la humanidad o de un pueblo determinado. Siempre habla alguien en nombre de determinados colectivos y la competencia para hacerlo tampoco cae del cielo.⁴⁷

Por otro lado, ante la crítica de Waldenfels sobre Husserl, Walton sostiene la necesidad de la unidad de un yo frente a cualquier experiencia de sobrecogimiento, a saber:

⁴⁴ Cfr. “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, p. 124.

⁴⁵ “...lo propio funciona como capa fundamental o como centro...estrato fundamental de lo propio [que] conduce a un mundo de la vida único. Pero un mundo de la vida único, que constituiría el suelo primero y horizonte último de toda experiencia... tendría como consecuencia reducir lo extraño... a una forma provisional de extrañeza o alienación” (Waldenfels, Bernhard, *Topographie de l'étranger*, p. 97).

⁴⁶ Waldenfels, B., “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, p. 128.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 130.

Según Husserl, el yo no solo es “punto de irradiación de actos”, sino también “punto de incidencia de afecciones”. Así, no solo está involucrado en el nominativo de los actos, sino también en el acusativo del emplazamiento ético y en el dativo del ocurrirme algo. Aun cuando algo nos invada o sobrecoja, hay un sentido en que la experiencia es de cada uno, sin que esto signifique que mi yo pueda ser caracterizado en términos del contenido de la experiencia.⁴⁸

La crítica que realiza Waldenfels de Husserl se podría resumir en el sentido en que la experiencia de lo extraño escapa al “orden” del Yo, pero habría que seguir abonando más al tema para poder ver si los argumentos del primero son totalmente distantes a los del segundo. Dicho de una vez, la propuesta de Waldenfels sobre lo extraño deriva en una antropología que distingue un modo de comportamiento no reducible al orden de lo esperable, razonable o comunicable. Mientras que en Husserl la fenomenología de lo extraño sigue respondiendo a formas de relación entre el yo y el otro, entre el mundo y el yo. Aspecto que hace más cercano a Merleau-Ponty de Husserl, que de Waldenfels.

Waldenfels describe lo extraño desde un sentido de respuesta o *responsividad*, desde donde se manifiesta la asimetría con el *otro*, esto es, “puesto que *aquello* a lo cual respondemos supera siempre a aquello a lo que le damos un sentido y una forma *regulada*.”⁴⁹

Asimismo, para el filósofo alemán aquello que representa un sentido de “normalidad” o regulación que no sea cuestionado es motivo de crítica, por lo tanto, la existencia de una “diferencia

⁴⁸ Walton, “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, p. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 124. Cursivas nuestras.

responsiva” permite que el discurso y el *obrar* no se reduzcan a una “mera normalidad”, a un conjunto de respuesta automáticas.⁵⁰

Ciertamente, no es que se rechace el *orden* en sí. Al destacar el “Hay orden” Waldenfels reconoce tanto un punto de partida necesario, como la posibilidad de encontrar distintos órdenes. Así, defiende: “El orden no se extiende hacia el universo ni proporciona un fundamento inamovible.”⁵¹ De igual manera, aquello que se aparta de lo común o “propio” requiere de éste para marcar su lejanía, el “respecto de” que le otorga sentido. No obstante, si lo *propio* es pensado como derivado de lo *extraño*, forma parte como límite, apartándose de la idea de lo diverso o heterogéneo.⁵² En otras palabras, lo extraño no tendría como fin la homogenización o unificación, ni la presentación de lo no homologado, sino que sería más bien punto de detención, *impasse*, o imposible.

Asimismo, Waldenfels distingue lo *propio* y lo *extraño* (*zenon*), de lo *mismo* (*idem*) y lo *otro* (*heteron*). Ya que lo *mismo* responde a un *orden*, a un todo desde el cual lo *otro* es comparable. Mientras que la relación entre lo *propio* y lo *extraño* prescinde de un tercero. Es decir, se trata más bien, de una relación de distanciamiento en donde lo *extraño*, como dijimos antes, remite al alejamiento o desviación respecto de un orden, o *propiedad*. Lo *extraño* remite a la posibilidad de expandir las zonas limítrofes que median “entre” y más allá de los órdenes.⁵³

⁵⁰ El problema aquí radicaría en relación al derecho, pues, ¿en qué medida una conducta o respuesta no normalizable estaría en el límite de la desobediencia o la transgresión?

⁵¹ *Ibidem*, p. 121.

⁵² Waldenfels, *Phenomenology of the alien. Basic concepts*, p. 11.

⁵³ *Ibidem*, p. 8.

Por lo tanto, existe un *orden instituido* (*Ordnungstiftung*) por el hombre, y un orden no arbitrario, “Hay orden” (*Es gibt ordnung*).⁵⁴ Respecto a este último; el día y la noche, el sueño y la vigilia, representan el tránsito entre distintos órdenes que, al igual que la salud y la enfermedad, la niñez y la adultez, no dependen de la voluntad del hombre. Waldenfels llama al proceso de transición entre distintos ordenes (enfermar, envejecer, despertar), el “cruce de fronteras (*border-crossing*) por excelencia.”⁵⁵

Por otro lado, el “cruce” entre lo *propio* y lo *extraño*, refleja la dinámica del “entre-dos” (*entre-deux*), concepto que toma de Merleau-ponty, que pone en juego los bordes, mediación entre dos lugares sin estar nunca y totalmente en un solo lado. Comunicación que, tal como señala Merleau-Ponty en relación al sueño, su ser no representa el fin de la vigilia o el cierre del mundo, sino su continuación desde otro plano, en donde “las dos modalidades se *superponen* (*empiètent*) la una sobre la otra.”⁵⁶

Volviendo al sentido del *orden* impuesto, Waldenfels advierte junto con Nietzsche el riesgo de toda imposición moral y normativa de un *orden* creado *ex nihilo*, o, como también menciona con Lefort, desde un *lugar vacío* (*place vide*). Pero si, retomando a Nietzsche, una moral del rebaño (que Waldenfels critica también) llevaría en el mejor de los casos, a una rebelión en contra del sistema de valores impuesto, al *orden* moral prevaleciente, no se trata de prescindir totalmente de la moral, sino de dar con un nuevo sentido que permita la convivencia de una sociedad.⁵⁷

⁵⁴ Es a partir de este “Hay” en sentido ontológico que Merleau-Ponty se distancia de Waldenfels, al elevar el fenómeno de lo extraño al plano del ser. Sobre este asunto se aboca la segunda parte de la presente investigación.

⁵⁵ Waldenfels, *Phenomenology of the alien. Basic concepts*, p. 15.

⁵⁶ RC, p. 145.

⁵⁷ “No niego, como es lógico (sería un insensato si lo hiciera), que sea oportuno evitar y combatir muchos actos de los que se consideran inmorales, y que sea necesario realizar y fomentar muchos actos de los que se consideran morales; pero creo que ambas cosas se deben hacer por razones distintas de las que se han seguido tradicionalmente” (Nietzsche, *Aurora*, pág.95).

Waldenfels se muestra en contra de la subordinación a un *orden* que niega la *contingencia*, a un “normalismo garantizado normativamente... normalidad que se sustrae de un cuestionamiento radical.”⁵⁸ Esto podría derivar más allá del plano de la reflexión, en un proyecto político, el cual de llevarse a cabo, tendría que reconsiderar y replantear las categorías waldenfelsianas.⁵⁹

En otro ámbito, Waldenfels describe lo *extraño* como aquello que “sólo se muestra en la medida en que rehúye el acceso”⁶⁰, siguiendo de cerca la definición de Husserl en cuanto “accesibilidad verificable de lo originalmente *inaccesible*”.⁶¹

Asimismo, la inaccesibilidad y distancia del fenómeno ha sido objeto de distintos abordajes, uno de ellos es el de Lévinas, autor que influyó también en Waldenfels.⁶² En aquel, el *otro* representa una *extrañeza* radical, la cual, no obstante, permite derivar una ética sustentada en la respuesta del otro. De esta manera, la *responsabilidad* proviene de “lo *inefable* y lo *incomunicable*”⁶³, trascendencia y proximidad del otro. En palabras del mismo autor:

Entre el uno que soy y el otro al cual *respondo*, se abre una *diferencia* sin fondo, que es también la no-indiferencia de la *responsabilidad*, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. No-in-diferencia que es la *proximidad* misma del prójimo, por la cual sólo se perfila un fondo de comunidad entre el uno y el otro...⁶⁴

⁵⁸ Waldenfels, “Es gibt ordnung/ Il y a de l’ordre/ Hay orden”, p. 117.

⁵⁹ Sobre este punto véase *infra* p. 39.

⁶⁰ Waldenfels, *Respuestas a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva*, p. 21.

⁶¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 178. Énfasis nuestro.

⁶² Cfr. Waldenfels, “El decir y lo dicho en Emmanuel Levinas” en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*.

⁶³ Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, p. 83.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 10 y 11.

Así, desde la relación de proximidad y distancia, Levinas sostiene el lugar del *otro* en tanto que *extraño*. Del mismo modo, la desnudez del *rostro* remite a una *separación radical* la cual a su vez, describe la “posibilidad humana de aproximarse... a lo absolutamente otro.”⁶⁵ Más aun, el *otro* remite a un más allá de sí mismo, al Ser trascendental que se presenta como principio y medio de la relación. Escribe Levinas:

Quizás el vínculo espiritual resida en la no-indiferencia de unos hombres para con los otros, que también se llama amor, pero que no reabsorbe la diferencia de la *extrañeza*, y que no es posible más que a partir de una palabra o de una orden que viene, a través del *rostro* humano, de muy *alto* fuera del mundo.⁶⁶

De forma similar, Waldenfels defiende una asimetría y *extrañeza* esencial del *otro* no sólo en el caso de distintas culturas sino incluso respecto al *otro* más próximo. Asimismo, otra característica es la referente al sentido inagotable o *excedente* presente en la experiencia de lo *extraño*. Ésta parte de cierta *familiaridad* la cual es al mismo tiempo objeto de ruptura y de un *excedente*.

A este respecto Merleau-Ponty señala que en la medida en que el *mundo* refiere a un ser inacabado y en constante cambio, corresponde igualmente una unidad abierta e indefinida por parte del sujeto.⁶⁷ En ese sentido, lo *extraño* presente en relación al *sí mismo* y al *mundo*, describe una

⁶⁵ Lévinas, “De la intersubjetividad. Notas sobre Merleau-Ponty”, en *Fuera del sujeto*, p. 116.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 117. Cursivas nuestras.

⁶⁷ *PP*, p. 465.

relación de *proximidad y distanciamiento*, que no refiere a una desviación absoluta ni a un sentido de *familiaridad* libre de contingencia.⁶⁸

Otro de los aspectos que interesa a Waldenfels es el concepto merleau-pontiano del *impersonal*, “*se*” (*on*)⁶⁹ que describe el modo en que la percepción es antes vivida que conocida.⁷⁰ Igualmente, el *cuerpo* se despliega desde el ser *impersonal* y no desde un *Yo pienso*. Así, a la existencia personal se le *superpone* una existencia *impersonal*, ya sea en relación al pasado o al propio cuerpo desde una *intencionalidad operante*.⁷¹

Además, Waldenfels destaca del mismo autor el sentido del “en otra parte” (*ailleurs*)⁷² que subyace a las distintas formas de lo “propio”. Dicho de otra manera, lo *extraño* (que presupone además el descentramiento del *sujeto*⁷³) rompe con la idea tradicional de la consciencia, la percepción y la expresión, ya que remite al sentido oculto, no consciente, apercebido e irracional (*dé-raison*) que tiene lugar en cada caso.

A continuación se ahondará en las categorías merleau-pontianas de: *écart* (distanciamiento, separación, hiato), institución y *empiétement* (sobre/superposición, usurpación, transposición, invasión) a fin de describir el fenómeno de lo *extraño* en cuanto relación de *proximidad y distancia*

⁶⁸ En este punto, Lévinas, Waldenfels y Merleau-Ponty comparten la relación de proximidad y distancia presente en el fenómeno de lo extraño. Sin embargo, como se mostrará en la segunda parte, en Merleau-Ponty se da lugar al ser de lo extraño, que no concluye en un Ser “proveniente de lo más alto”, como referíamos con Lévinas, ni en una antropología de lo extraño.

⁶⁹ Cfr. *PP*, pp. 98-100, 382, 408.

⁷⁰ Waldenfels, *El poder de los acontecimientos*, p. 146.

⁷¹ Merleau-Ponty retoma el concepto de Husserl (*fungierende Intentionalität*) la cual define como “unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida...” (*PP*, pp. XIII y 478) Esto es, más que un “Yo pienso” se trataría de un “Yo puedo” como posibilidad y campo de acción del cuerpo.

⁷² Cfr. Waldenfels, *La pregunta por lo extraño*, p. 91, *Fundamentos para una fenomenología de lo extraño*, p. 7. De Merleau-Ponty véase, *VI*, pp. 25, 223, 224, 295, 302.

⁷³ El sujeto para Merleau-Ponty comparte el sentido del *écart* (distancia) respecto al agente o sujeto de la acción. Distanciamiento presente tanto en la percepción, como en la consciencia y la expresión, ser de espontaneidad y no de certeza. Cfr. *VI*, pp. 76, 218, 219, 223, 245-247, 251, 252, 286 y 287.

presente en la experiencia. Pero antes, abordaremos algunos puntos respecto a la relación de Merleau-Ponty y Waldenfels.

1.2 Relación Merleau-Ponty –Waldenfels

Tanto Waldenfels como Merleau-Ponty fueron deudores de la fenomenología de Husserl, no obstante, cada uno dirigió sus investigaciones a temáticas particulares. Por su parte, el filósofo francés muestra en su última etapa un apartamiento de la fenomenología husserliana a la par que de su obra principal *Fenomenología de la percepción*. Esta última, reflejando en gran medida la influencia del filósofo alemán.⁷⁴ Sin embargo, aun cuando en sus últimos escritos parece distanciarse de Husserl,⁷⁵ publicaciones tardías de la *Husserliana*⁷⁶ han constado una mayor cercanía entre ambos pensadores.⁷⁷

Así por ejemplo, el concepto merleau-pontiano de la *carne* (*chair*) reúne tanto al sujeto trascendental como al mundo y los seres. De forma similar, en las publicaciones tardías de la husserliana se alude a una comunidad de mónadas, en la cual tanto el Yo, como los otros comparten una misma esencia y fin.

Igualmente, Merleau-Ponty sigue de cerca la afirmación de Husserl en la que la subjetividad trascendental remite a una intersubjetividad.⁷⁸ Sobre este punto, el filósofo francés escribe en una de sus Notas de trabajo del 20 de enero de 1960:

⁷⁴ Cfr. Waldenfels, “Merleau-Ponty”, *Research in phenomenology*. Revista filosófica. Volumen X, 1980.

⁷⁵ Cfr. Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre” en *S*, y especialmente, “Husserl aux limites de la phénoménologie” en *RC*.

⁷⁶ Véase especialmente *Husserliana*, XIII, XIV y XV.

⁷⁷ Cfr. Dastur, “World, Flesh, Vision” pp. 23-49, en Evans y Lawlor (eds.), *Chiasms. Merleau-Ponty's notion of flesh*, Ricoeur, “Merleau-Ponty. Beyond Husserl and Heidegger”, pp. 25-31, y, Carbone, “Variations of the sensible. The truth of Ideas and Idea of Philosophy in the Later Merleau-Ponty”, en Vallier, Froman y Flynn, (eds.), *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, y, Waldenfels, “Interrogative thinking: reflections on Merleau-Ponty's Later Philosophy”, pp. 3-12, en Burke y Veken (eds.), *Merleau-Ponty in contemporary perspective*.

⁷⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 415, *Le visible et l'invisible*, p. 219.

Hay campos que se cruzan en un campo de campos donde las “subjetividades” son integradas como Husserl indica en un Inédito sobre la teleología y el absoluto fenomenológico, ya que llevan en su estructura interna (*intrastructure*) una *leistende subjectivität* (subjetividad a realizar) que está totalmente apoyada en ellas.⁷⁹

Respecto a la relación de Merleau-Ponty con Waldenfels, este último reconoce la influencia del primero en el desarrollo de su *fenomenología responsiva*.⁸⁰ De este modo, la indagación sobre lo *extraño* presenta diversas resonancias del *corpus* merleau-pontiano desde su *La structure du comportement* (1942) hasta *L’oeil et l’esprit* (1961). Así por ejemplo, en relación al aspecto estético de lo *extraño*, Waldenfels refiere de *El ojo y el espíritu* al sentido oculto de la pintura, esto es, al intercambio de lo visible y lo invisible siendo el cuadro producto de dicha interacción, fusión de la perspectiva del pintor con un sentido inagotable.⁸¹

De forma similar, Graciela Ralón destaca desde el concepto de racionalidad en Merleau-Ponty, un sentido distinto al de la *ratio* y cercano al ámbito de lo *extraño*.⁸² Para ello recurre a *La prosa del mundo* en donde señala la emergencia del sentido investido por lo *extraño*. Ahí también, el filósofo francés describe a través de la pintura el proceso de transformación y creación tomando como base el mundo de lo sensible, llevándolo al plano de la expresión como institución de sentido. De modo que, no se trata de una superación de lo sensible, ni de una creación pura sino de la

⁷⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 276.

⁸⁰ Cfr. Waldenfels, “Hablando en nombre propio”, p. 24.

⁸¹ Waldenfels, “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, p. 21. A propósito consúltese también Waldenfels, “Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura”.

⁸² Cfr. Ralón, “La racionalidad” en Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 293-297.

conjunción del *mundo de la percepción* con el *mundo de la expresión* en un intercambio capaz de producir un sin de significaciones a partir del *estilo* de cada pintor.

Basta que, en el total de las cosas, aprovechemos ciertos huecos, ciertas fisuras —y desde que nacemos lo hacemos—, para hacer venir al mundo eso mismo que resulta en él tan *extraño*: un *sentido*, una incitación *familiar* de las que nos llevan hacia el presente o el porvenir o el pasado... Hay *estilo* (y en consecuencia significación) en cuanto hay figuras y fondos, *una norma* y *una desviación*, un arriba y un abajo, es decir, en cuanto ciertos elementos del mundo adquieren valor de dimensiones de acuerdo con las cuales vamos a medir en adelante todo lo demás...⁸³

Conviene destacar de lo anterior, la interrelación de lo *extraño* y lo *familiar* y más particularmente, la relación entre “norma y desviación”, entre aquello que reúne, ordena, y aquello que distancia y separa. En este sentido, más que definir lo extraño en coincidencia o identidad con lo familiar, definimos lo extraño como ser de proximidad y distancia.

Cabe destacar la afirmación de Merleau-Ponty respecto a la necesidad de que todo ser se presente desde una cierta *distancia*,⁸⁴ la cual, más que una limitante representa su garantía.⁸⁵ Así, cierto *distanciamiento* (*écart*) permite que la cosa o el pasado sean, que su aspecto *pregnante* (*prégnante*) se despliegue “de todas las visiones posibles, el pasado tal como fue un día, más una alteración inexplicable, una *extraña distancia* (*étrange distance*)- enlazada, por principio como por hecho a una rememoración que lo atraviesa, pero no lo anula.”⁸⁶ De este modo, la articulación

⁸³ Merleau-Ponty, “Le langage indirect”, en *PM*, pp. 75 y 76. Cursivas nuestras.

⁸⁴ *VI*, p. 167, visto en Ralón, *op. cit.*, p. 294.

⁸⁵ Cfr. *VI*, pp. 166 y 167.

⁸⁶ *VI*, pp. 163 y 164.

del mundo se desarrolla desde un entramado o *entrelazo*, relación de cercanía y distancia (*écart*) como posibilidad ontológica.

La importancia del concepto merleau-pontiano del *entrelazo* (*entrelacs*) es señalada por Waldenfels al describir la relación de entrecruce entre lo *propio* y lo *extraño*. Más allá de una separación total o una fusión completa, se trata, afirma el mismo autor, de una “*separación en [un] campo común*, una cobertura y no cobertura simultáneas...”⁸⁷ Asimismo, se trata de un sentido de proximidad y lejanía evidenciado a través de la experiencia del otro, el sí mismo y el mundo.

Así por ejemplo, tomando en cuenta al mundo como punto de partida y horizonte primordial, Merleau-Ponty precisa, siguiendo a Husserl, que la *reducción fenomenológica* no consistía en hacer desaparecer al mundo, en perder dicha *familiaridad*,⁸⁸ sino por el contrario, en “hacer aparecer al mundo tal cual es antes de volver a nosotros mismos, ...de igualar la reflexión a la vía irrefleja de la consciencia.”⁸⁹ De este modo: “Volver a las cosas mismas, es volver al mundo previo al conocimiento y del cual el conocimiento habla siempre...”⁹⁰ Se trata pues, de la descripción de nuestra cercanía con el *mundo*, de descubrir el sentido de su proximidad bajo la lógica que subyace a nuestra cotidianidad.

De manera similar, Merleau-Ponty describe lo *extraño* desde el sentido de proximidad en la relación hombre-animal. Particularmente en una parte de sus cursos sobre *La naturaleza* (1956-1960) destaca el pensamiento mítico como vía de comprensión en la relación animalidad-humanidad, pues este permite llegar al punto en que hombres y animales vivían casi idénticamente,

⁸⁷ Waldenfels, *Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl*, p. 125.

⁸⁸ Merleau-Ponty, *PP*, p. VIII.

⁸⁹ *Ibidem*, p. XI.

⁹⁰ *Ibidem*, p. III.

esto es, limitándose a sus instintos. Habla ahí mismo, de una especie de “arquitectónica” que describe el “uno en el otro” (*Ineinander*) como punto de convergencia, “adherencia, parentesco extraño (*parenté étrange*) hombre-animal.”⁹¹

Por lo tanto, lo *extraño* que se presenta como veíamos más arriba, en relación al *mundo*, concierne también al *sí mismo* y al *otro*. El *otro*, vendría a ser no la negación del sí, se trata más bien de una relación de intercambio, “comunicación verdadera por implicancia lateral” dirá el filósofo francés. Unión y no oposición sujeto-objeto, “campo intersubjetivo”, “bisagra”, “juntura”, “productividad de lo que hago en él y de lo que él hace en mí”, intercambio que refleja una *superposición* del *otro* y el *sí mismo*.⁹²

Por otro lado, en *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty problematiza la relación entre alma y cuerpo distinguiéndose de las posturas intelectualista y empirista. Para el filósofo francés alma y cuerpo describen en vez de subordinación, una relación de correspondencia. El *comportamiento* se encuentra de tal manera estructurado o *integrado* que mientras no se presente la enfermedad, no se distingue tal separación. Así por ejemplo, en la patología se advierte una *desintegración* que pone al descubierto un cuerpo disminuido de sus funciones superiores. Más aun, como el mismo autor ejemplifica; “la integración nunca es absoluta y siempre falla -en un nivel superior en el escritor, en un nivel inferior en el afásico”.⁹³ Sólo en ese sentido, refiere Merleau-Ponty, puede hablarse de dualismo, esto es, en el sentido de integración-desintegración que se presenta a través de la (inter)relación alma-cuerpo, a saber: “Existe siempre

⁹¹ *LN*, p. 277.

⁹² Cfr. *LI*, pp. 3-6.

⁹³ *SC*, p. 226.

una dualidad que reaparece en un nivel o en otro: el hambre o la sed entorpecen pensamientos o sentimientos...”⁹⁴

Pero no sólo a través de la enfermedad se constata lo que es ajeno y propio al cuerpo, ni mediante los pensamientos involuntarios o confusos lo que es *extraño* al alma, ciertamente, como De Waelhens destaca, se trata de una *consciencia comprometida (engagée)* o entrelazada, la cual supone también una relación ambigua de alma y cuerpo.⁹⁵ En palabras de Merleau-Ponty:

Las nociones de alma y cuerpo deben ser relativizadas: hay el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, el cuerpo como dialéctica de lo viviente y su medio biológico, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo, y también todos nuestros hábitos son un cuerpo impalpable para el yo de cada instante. Cada uno de estos grados es alma respecto del precedente, cuerpo respecto del siguiente.⁹⁶

Ya en *Lo visible y lo invisible* alude a la *superposición (empiétement)* de un mundo visible y un mundo invisible, como “la solución al problema de las relaciones del alma y el cuerpo.”⁹⁷ Ahí, la percepción es descrita como “sistema diacrítico universal”, como sistema de diferencias, integración-diferenciación, en donde el percibir sería la no-diferenciación del entorno centrada en el objeto percibido. De este modo, tal implicación con el (mundo) sensible refiere a un tipo de

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ De Waelhens, “Une philosophie de l’ambiguïté”, en *SC*, pp. V-XV.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 227.

⁹⁷ *VI*, p. 282.

implicación, “encarnación” con aquello que va más allá de la sola relación sujeto-objeto o alma-cuerpo, “articulación esencial de mi trascendencia constitutiva.”⁹⁸

De forma similar, el término *responsividad* (*Responsivität*) que Waldenfels toma de la medicina, describe la unión y la capacidad de los organismos para responder a su medio. Escribe el autor alemán:

A la responsividad del organismo sano se contrapone en el caso de la enfermedad una responsividad deficiente. El obrar es concebido por Goldstein en general como “confrontación” con el mundo y con otros; esto vale expresamente también para la negociación de *normas* que se presenta como proceso de normalización.⁹⁹

Pero si Merleau-Ponty, quien tiene también una influencia importante de Goldstein, define una *estructura* del comportamiento en los seres vivos, no en un sentido rígido, sino más bien y en distinción con la postura mecanicista del conductismo, como posibilidad y espontaneidad, tanto Waldenfels como el primero, se apartan de un sentido científico de la respuesta o responsividad. En palabras del filósofo francés:

Cuando describimos las estructuras del comportamiento, fue para mostrar que ellas son irreducibles a la dialéctica del estímulo físico y la contracción muscular, y que en ese sentido el *comportamiento*,

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Waldenfels, *Simbólica, creatividad y responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar*, p. 26. Cursivas nuestras.

lejos de ser una cosa que existe en sí, es un todo significativo para una consciencia que lo considera...¹⁰⁰

Igualmente subraya la importancia del concepto de *Gestalt* como “arreglo *contingente* por el cual los materiales delante de nosotros tienen un sentido, inteligibilidad en estado naciente”.¹⁰¹ Podría concluirse, apelando al sentido *contingente*¹⁰² tanto del organismo como del mundo, que no habría una forma última y definitiva de conducta o ser, sino un margen abierto de posibilidad.

Hasta aquí, el fenómeno de lo extraño se presenta en Merleau-Ponty y en Waldenfels desde el sentido de lo distante, el cual no obstante, remite al entrelazo o relación con cierto orden de lo familiar o lo propio. Sin embargo, tanto Waldenfels como Merleau-Ponty darán al ámbito de lo familiar un sentido particular. Dicho rápidamente, mientras que el filósofo alemán reconoce el entrelazo entre lo familiar y lo extraño, aquel dependerá de este debido a que, respecto a toda experiencia común, trascenderá un sentido de lo extraño del cual ninguna forma de familiaridad podrá escapársele. Mientras que para el filósofo francés, tanto lo familiar como lo extraño compartirán características de uno y otro. Tanto lo familiar permanecerá abierto a un margen de extrañeza como lo extraño guardará cierto margen de familiaridad. Pero, tanto en uno como en otro prevalece un sentido de proximidad y distancia, razón por la cual nos inclinamos a definir lo extraño a partir de dicha relación, más que en relación con alguna familiaridad originaria.

¹⁰⁰ *SC*, p. 225.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 223. *Cursivas nuestras*.

¹⁰² *Cfr. Ibidem*, pp. 227, 236, 238, 241.

Continuando con la postura de Waldenfels, éste se muestra a favor de una *xenología*¹⁰³ o “ciencia de lo extraño”¹⁰⁴ que permita el despliegue de lo *extraño* sin buscar reducirlo o aprehenderlo. Asimismo, en relación a una “política de lo extraño”¹⁰⁵ (*Fremdenpolitik*) describe el sentido de lo *apolítico* como aquello “que se sustrae al procedimiento ordenador... de lo político”¹⁰⁶ y que, al mismo tiempo, representa un “espacio vacío... que se resiste a toda totalización...”¹⁰⁷ De forma similar, lo *extraño* en tanto que ausencia (de orden) introduce el ámbito de lo *contingente*, que se une al sentido de la *institución* y la invención. En palabras del fenomenólogo alemán:

...No respondemos a la exigencia del extraño, al extraño que todavía no ha sido privado de su extrañidad mediante la *apropiación* conceptual o *institucional*, al extraño que no se ha convertido en parte de la comunidad, en forma repetitiva, dando respuestas de las que ya disponemos o canalizando respuestas ya dadas como en una corriente de tradición ininterrumpida, sino que respondemos a él en forma de *invención*, en forma *creativa*, al dar lo que no tenemos.¹⁰⁸

¹⁰³ “Mientras preguntemos *qué* es o significa lo ajeno (*fremde*) que nos encontramos o *para qué* existe, lo subordinamos a un preconocimiento o preentendimiento, quiérase o no. Ya estamos en el camino de la *comprensión*, *concepción* y *explicación*, en el que todo lo ajeno se convierte en algo que todavía no hemos comprendido, concebido y explicado, aun cuando toleremos o hasta veneremos un resto incomprendible, inexplicable e impenetrable. Una *xenología* que siga ese camino no se escapa a la paradoja del logos de lo ajeno que se consume a sí mismo.” Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, p. 108, visto en Hernández García, Gabriela (coord.), *Hermenéutica, analogía y filosofía actual (Primer coloquio de hermenéutica analógica)*, UNAM, México, D.F., 2007, p. 53. Cursivas nuestras.

Asimismo, aclara: “La paradoja de toda xenología consiste en que no sólo todo discurso *sobre lo ajeno*, sino también toda experiencia *de lo ajeno*, se refieren a un ajeno *al que* responden sin jamás alcanzarlo.” (“Respuestas a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, p. 22).

Véase también Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”.

¹⁰⁴ Ciencia que únicamente podría ser considerada fructífera si ésta, en palabras de Waldenfels, diera con un logos que permita reconocer sus fronteras en lo *extraño* mismo. Cfr. Waldenfels, “Entre culturas”, en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, p. 283.

¹⁰⁵ Cfr. *Fundamentos para una fenomenología de lo extraño*, pp. 12 y 13, *Europa ante la extrañidad*, pp. 18 y 19, “Entre culturas”, en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, pp. 284 y 285.

¹⁰⁶ Waldenfels, “Entre culturas”, en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, p. 285.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ Waldenfels, *Europa ante la extrañidad*, p. 18. Énfasis nuestro.

Ahí mismo Waldenfels habla de una *promesa* en el *responder*, así como de un desbalance entre el dar y el recibir que acusa a “un momento de no-intercambiabilidad a pesar de todo intercambio.”¹⁰⁹ Esto conlleva a la problemática política en torno al conflicto presente en la relación con el otro, aspecto que abordaremos más adelante.

Siguiendo la línea aquí trazada, en oposición a la racionalización o apropiación de lo *extraño*, surge la pregunta por un momento originario, momento incluso de *dé-raison* (irracionalidad), que no remite necesariamente a un sinsentido caótico, sino al punto en que lo *extraño* forma parte como institución de sentido. Sobre este aspecto también, Merleau-Ponty sostiene en *Sentido y sin sentido* la necesidad de dar con un nuevo sentido de razón que de lugar al mismo tiempo a lo irracional o falta de razón (*déraison*).¹¹⁰

Asimismo, si como referíamos anteriormente, lo *extraño* describe lo *inaccesible*, el filósofo francés busca dar con un punto de unión con lo distante, en donde, sosteniendo una separación o *hiato* pueda hallarse también cierta *proximidad*. En ese sentido se cuestiona en *Lo visible y lo invisible* sobre la desproporción comúnmente atribuida a la percepción del niño respecto a la del adulto, comparación que explica la percepción del primero en depreciación o privación del segundo. Más aun, Merleau-Ponty afirma que la misma desproporción (entre la percepción del niño y el adulto) se presenta en la percepción de cualquier otro, y particularmente sobre el otro Yo que reflejo en los otros. De este modo, el margen de *extrañeza* no se vuelve cada vez más distante, sino al contrario, existe una relación de *lateralidad, pre-analítica* que presupone un mismo Ser. A propósito menciona el mismo autor:

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹¹⁰ SNS, p. 12.

Cuando percibo al niño, este se da precisamente en un cierto distanciamiento [*écart*] (*presentación originaria de lo impresentable*) al igual que la percepción de mi experiencia vivida, al igual que con mi otro yo, y al igual que con la cosa pre-analítica. Hay allí el tejido común del cual estamos hechos. El Ser salvaje.¹¹¹

Así también, tal como describe Graciela Ralón respecto de la ontología merleau-pontiana, es debido a un sentido contingente y ontológico del mundo que tiene lugar un devenir, un hacer frente a lo *impresentable* del acontecer mismo.¹¹² Asimismo, en tanto que ontología del *Ser bruto* o *salvaje*, Merleau-Ponty describe un sentido de lo *originario* que “escapa” (*échappe*)¹¹³, que “estalla” (*éclate*) y es “no-coincidencia, diferenciación”¹¹⁴. Tal ontología, como precisa en una nota de trabajo,¹¹⁵ supone el replanteamiento de las categorías de *sujeto* y *sentido*. Es así también que desde antes Merleau-Ponty apunta por ejemplo, a una noción de *sujeto instituyente* que rompe con el sentido habitual del sujeto constituyente.¹¹⁶ Igualmente, a través de sus cursos sobre la *institución* profundiza en la categoría del *sentido* dando lugar al aspecto *contingente* que le es inherente.¹¹⁷

Del lado de la *comprensión*, tal como menciona Waldenfels citando a Gadamer, se busca “reconocer lo *propio* dentro de lo *extraño*, hacerse un hogar en ello”.¹¹⁸ De modo que, volviendo a lo dicho anteriormente, aun tomando en cuenta el sentido histórico de la comprensión, al final se

¹¹¹ VI p. 253. Cursivas de Merleau-Ponty.

¹¹² Ralón, *La racionalidad en la historia: sentido y contingencia*, p. 62.

¹¹³ VI, p. 313.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 163.

¹¹⁵ “La ontología sería la elaboración de nociones que busquen remplazar a la de la subjetividad trascendental, las de sujeto, objeto, sentido...” *Ibidem*, p. 219.

¹¹⁶ Véase *infra*, p. 90.

¹¹⁷ VI, p. 221.

¹¹⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, [tr cast. Verdad y método, Salamanca, Sígueme], pp. 11, 167, 279, visto en Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, p. 91.

trataría de cierta “*apropiación*” de lo *extraño*, en donde además habría que distinguir aquello que forme parte de la intención del intérprete.

Por el contrario, si la premisa de Waldenfels es la abordar lo *extraño* sin “robarle su extrañeza” o sin “igualarlo a lo propio”, no es el camino de la comprensión el medio más indicado. De acuerdo con este pensador, es por medio de dos afectos particulares: el *asombro* y el *miedo*, que es posible avanzar en su descripción. En sus palabras: “Son, éstos, afectos de la extrañeza *par excellence*; pues no puedo decir qué es eso *de lo que* me asombro, ni qué es eso *de lo que* tengo miedo, sin quitarle su fuerza a estos afectos.”¹¹⁹

De esa manera, el filósofo alemán mantiene el sentido de lo *in-apropiable* del fenómeno, más cabe aun preguntarse, ¿quién es el agente de dichos afectos? Tal sentido de afectividad conduce a Waldenfels por el camino de la subjetividad el cual, a pesar de su inclinación fenomenológica, alude a un Yo¹²⁰ que participa de la *extrañeza*. En otras palabras, lo *extraño* se vincula ahí con el conjunto de experiencias que permiten su re-conocimiento, aun siendo desde su negatividad o in-aprehensibilidad. Por otra parte, aunque Waldenfels hace referencia a Heidegger cuando habla de los afectos, su análisis no persevera en la lectura heideggeriana.

Así como en Heidegger el *Dasein* representa una forma de ontología fundamental que rompe con el sentido tradicional del *Ego* cartesiano, fuera de tal sentido, difícilmente podrían evadirse los equívocos que llevan a múltiples aproximaciones del fenómeno en cuestión. Tal es el caso, por ejemplo, de la antropología, la sociología y la psicología que terminan reduciendo lo

¹¹⁹ Waldenfels, *La pregunta por lo extraño*, p. 95.

¹²⁰ “Yo” que no refiere al Yo trascendental husserliano, pues de acuerdo con Waldenfels, este permanece en el sentido de la *propiedad*. De igual modo, reconoce en Levinas, Sartre y Merleau-Ponty el no caer en la *apropiación* de lo *extraño*. “Los fenomenólogos franceses renunciarán al infructuoso intento de Husserl por constituir lo extraño con los medios de lo propio, y de aferrarse a una existencia nuclear de lo propio en la experiencia individual y colectiva” (Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, p. 91).

extraño al campo *propio* de sus saberes, siendo esto contrario al propósito aquí defendido, esto es, en cuanto al seguimiento de su ser *in-apropiable*. Por su parte, Heidegger destaca el *Unheimlichkeit* (*extrañamiento*, en el modo existencial del “no-estar-en-casa”, *Un-zuhause*) como el modo de ser más propio del Dasein.¹²¹ Asimismo, cabe destacar el sentido de lo *extraño* allende a su captación por la consciencia, a su *apertura* desde lo totalmente desconocido, lo no-familiar (*Un-heimlich*). En palabras del filósofo de Messkirch:

Entendemos lo *extraño*, lo inquietante (*das Un-heimliche*) como aquello que nos arroja fuera de lo que “da albergue y hospitalidad”, es decir, de lo hogareño, lo acostumbrado, lo corriente, lo que no peligra. Lo inhóspito (*das Un-heimische*) no nos deja estar en nuestro hogar. En esto consiste lo sobrecogedor que domina.¹²²

Por lo pronto, tengamos en cuenta el sentido de lo *abierto* en relación con lo *in-apropiable* del fenómeno, un grado de *extrañeza* disperso en el presente y el futuro, así como en un pasado activo. Nos cuestionaremos ahora, por el sentido de tal dispersión, de una cierta *discontinuidad* y su relación con la *historia*. Para esto, el término de la *institución* en Merleau-Ponty nos será de utilidad y nos permitirá avanzar en la investigación sobre el ser de lo *extraño*.

¹²¹ Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 189 y 190.

¹²² Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Trad. Ernesto Grassi, p. 160, visto en Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, pp. 21 y 22. Énfasis nuestro.

1.3 La institución y lo extraño

En 1954 Merleau-Ponty dedica un curso en el *Collège de France* al tema de la *institución* (*Institution*). En la introducción de dicho curso menciona que la consciencia es *sobrepasada* por un *espesor* de lo *sensible*, del presente y de la cosa misma.¹²³ Lo *sensible* por lo tanto resiste a una aprehensión directa, más ello no obstaculiza el conocimiento de las cosas sino que forma parte del conocer mismo. Los escorzos (*Abschattungen*) en los que se nos presentan las cosas remiten a la limitación y conformación de estas atendiendo a la imposibilidad de una *constitución* completa, esto es, una anterioridad preestablecida en donde incluso el *mundo* estaría ya de-terminado. Más bien, es a través del cambio y la perspectiva que las cosas son constituidas.

Merleau-Ponty analiza el tema de la *institución* en torno a cuatro categorías fundamentales: el *mundo*, el *otro*, el *hacer* y el *tiempo*. Respecto al *mundo*, describe el sentido *instituyente* del *sujeto*, esto es, en cuanto a “una cierta inercia, ... el ... estar expuesto a ... pero (que) pone en marcha una actividad, un acontecimiento; la iniciación al presente, que es productivo después de él...”¹²⁴ *Sujeto* en cuanto posibilidad misma del acontecimiento, *campo* o apertura, en palabras del mismo autor, “campo de campos”¹²⁵. Es decir, el *campo* representa la *apertura* o potencialidad de *instituir* sentido en el *mundo*.

Ligado a lo anterior, el *otro*, de acuerdo con Merleau-Ponty, entra en el *campo* de acción del sujeto de manera lateral, es decir, comunica conmigo de la misma manera en que yo como instituido-instituyente puedo ser(le) pensable; “se trata de un campo intersubjetivo o simbólico,

¹²³ *LI*, p. 4.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 4 y 5.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 5.

(el de) los objetos culturales, que es nuestro medio, nuestra bisagra, nuestra juntura –en lugar (de la) alternativa sujeto-objeto.”¹²⁶ El *otro* como proyección e introyección, juntura o clivaje que corresponde a un *continuum* de instituciones que permiten a su vez el despliegue de una cultura.

En cuanto al *hacer* Merleau-Ponty describe la actividad *simbólica* que remite a un *estilo*, es decir, a la posibilidad dentro de la multiplicidad, a la riqueza de la percepción, de las cosas y los hechos. El *hacer* es así *institución* de sentido *abierto* jamás cerrado, hiato (*écart*) y diferencia.¹²⁷

Con respecto al *tiempo*, el mismo autor afirma que este representa “el modelo mismo de la *institución*”¹²⁸. Es aquí que el carácter de lo futuro, e incluso de lo *abierto*, adquiere un sentido particular. Toda *institución* remite pues a un devenir inherente, a su sentido *naciente* y por lo tanto, continuamente mudable, “se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo.”¹²⁹ En ese sentido también, descarta un tiempo *originario*, pues este no indica “ni decadencia (retraso sobre sí mismo), ni anticipación (avance sobre sí mismo), sino que está a tiempo, es el tiempo que es.”¹³⁰ Hay una confluencia de lo pasado en lo presente y una noción del futuro como retro-significativo.

Cabe destacar sobre la cuestión de un tiempo *originario*, la influencia que Husserl legó en Merleau-Ponty desde el concepto de *institución*. Así ya en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Merleau-Ponty refiere a la *Stiftung* (*institución*) husserliana en cuanto a la fecundidad ilimitada de cada presente, en donde el pasado continuaría ejerciendo su influencia de forma permanente.¹³¹ Por otra parte, en relación a la *institución originaria* o *primera* (*Urstiftung*) el

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Ibidem*, p. 6. Énfasis nuestro.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *S*, p. 59.

filósofo francés presenta ciertas diferencias. Así por ejemplo, en relación a la *historia* Merleau-Ponty defiende una opacidad y *contingencia* que le son propias. En ese sentido, no habría una concepción teleológica o una *continuidad* en la *historia*, una *institución originaria* (*Urstiftung*) y una *institución final* (*Enstiftung*). A propósito Merleau-Ponty cuestiona irónicamente; “¿No tenemos más bien: comedia de la historia, sociedades que son otra cosa que lo que querían y que sus principios?”¹³²

Más aun, el sentido de la *contingencia* impide definir la *institución* como un sistema ordenado y rastreable, antes bien respondería a un sentido aleatorio y por tanto, no reducible a la acción de un sujeto. Hay como dirá también “sedimentación y *reactivación*”¹³³ con respecto a la historia, “reorganización”¹³⁴.

Simultáneamente hay descentración y recentración de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado, y del pasado reanimado hacia nosotros. Y este trabajo del pasado contra el presente no concluye en una historia universal cerrada, en un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles respecto de determinada *institución*,... sino en un cuadro de diversas posibilidades complejas, siempre vinculadas a circunstancias locales...¹³⁵

Por otra parte, Merleau-Ponty utiliza el término de *Urstiftung* a fin de enfatizar el sentido de trascendencia que acompaña al pensamiento y la percepción, rechazando la noción idealista del conocimiento innato. “Hay *Urstiftung* y no una simple subsunción, sentido de trascendencia y no

¹³² *LI*, p. 79.

¹³³ *VI*, p. 307.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 273.

¹³⁵ *RC*, p. 43.

re-conocimiento de conceptos”¹³⁶. Al referir una “dimensión superior” o *Urstiftung* del sentido, describe el ser de la *carne* que es evidenciado a través de lo *sensible*. En ese sentido indica: “Así como la estructura *sensible* sólo puede ser conocida por su relación con el cuerpo, la *carne* –la estructura *invisible* sólo puede ser conocida por su relación al *logos*, a la palabra...”¹³⁷

Volviendo al sentido *contingente* de la *institución*, Merleau-Ponty afirma que aun teniendo en cuenta tal aspecto, no se muestra a favor “ni de la opacidad ni del sistema”. Destaca en cambio el papel del filósofo en cuanto “[aquel por el cual existe] reconocimiento de particularidades que unen.”¹³⁸ Sin embargo, sólo mediante la postura autocrítica se puede distinguir de un sentido preestablecido o determinista de la *historia*, uno (*instituyente*) que se abre camino por encima de lo *instituido*.

Así como lo *extraño* se relaciona con un *impasse* del conocimiento, análogamente lo *instituyente* remite a la fuga del sentido, a su in-aprehensibilidad y *posterioridad* (*après-coup*), características que, según Waldenfels, describen también el fenómeno de lo *extraño*.¹³⁹ La *institución* representa entonces, la *diseminación* y reorganización del sentido. Dicho aspecto representará para el filósofo una dinámica continua, devenir del sentido y una ambigüedad propia del conocimiento.¹⁴⁰

Por otra parte, si la *institución* remite a un aspecto arbitrario y contingente, podría relacionarse también con un sentido de lo ficticio o lo *imaginario*. El filósofo griego Cornelius Castoriadis se acerca a tal sentido en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. Más, el

¹³⁶ VI, p. 259.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 273.

¹³⁸ LI, p. 81.

¹³⁹ Graciela Ralón señala las 4 características que describen el responder de lo extraño en Waldenfels, a saber, en cuanto a una *desviación* de lo habitual, en el sentido *ineludible* de la interpelación, en cuanto al *desfase* o *posterioridad* (*Nachträglichkeit*) de su comprensión y en cuanto a la *asimetría* o no reciprocidad del responder. Cfr. Ralón, Graciela, *La racionalidad*, pp. 296 y 297.

¹⁴⁰ LI, Nota al pie, p. 81.

sentido ahí defendido se circunscribe a la lectura psicoanalítica del fenómeno. De este modo, la *institución* de lo *imaginario* tiene su origen en la *psiqué* en tanto que atemporal, aleatoria, no-lógica y regida por el principio del placer. Por otra parte, la filósofa merleau-pontiana Anabelle Dufourcq afirma que en Merleau-Ponty, lo *imaginario* corresponde al ser mismo de la *institución*.¹⁴¹ Avancemos en ello.

Si como mencionábamos más arriba, el filósofo francés remite de forma continua al ámbito de lo ontológico en sus reflexiones, el sentido de lo *imaginario* seguirá de cerca dicha perspectiva. Ahora bien, si lo *imaginario* recubre un aspecto *ontológico* este de ninguna manera debe ser entendido como un principio de certidumbre, antes bien remite al mismo sentido de *contingencia* que hemos señalado.

Así como Dufourcq y Saint-Aubert subrayan, a partir del curso de la *institución* se acentúa un sentido ontológico de la percepción.¹⁴² Lo mismo sucede en *El ojo y el espíritu* y *Lo visible y lo invisible*. Asimismo, conforme Merleau-Ponty avanza en la investigación por un *Ser* común da con un sentido de la *Naturaleza* que, tal como afirma Dufourcq, describe no solamente lo que nos es *familiar*, sino también aquello que nos supera, que nos precede y deja subsistir un resto.¹⁴³ La *Naturaleza* como “lo que tiene un sentido, sin que ese sentido haya sido puesto por el pensamiento”¹⁴⁴. Esto nos lleva nuevamente a la *institución*, pues como decíamos anteriormente, no se trata de un sujeto que *instituye* sentido, sino de una cierta “inercia” que describe la *apertura*, posibilidad múltiple de sentido. Igualmente, lo que no ha sido *instituido* aún, es descrito por Merleau-Ponty desde el concepto de *Naturaleza*, tal como destaca Ted Toadvine, en tanto que “no-

¹⁴¹ Cfr. Sección V “L’imaginaire est la vraie *Stiftung* de l’Etre”, pp. 343-398, en Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*.

¹⁴² Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*, p. 344.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 345.

¹⁴⁴ *LN*, p. 19, visto en Dufourcq, *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*, p. 345.

instituida, como lo que precede a la actividad intencional de la conciencia...”¹⁴⁵, aspecto que continúa desde una ontología del ser percibido, o como dirá en otra parte, una “filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible.”¹⁴⁶

En el curso sobre la *Naturaleza* (1956-1957, dos años después del curso sobre la *Institución*) Merleau-Ponty describe dos formas de *simbolismo* (natural y convencional) las cuales remiten a un modo de *institución* con respecto a la *Naturaleza*. En cuanto al *simbolismo natural*, refiere aquello que es *instituido* por la naturaleza misma, a diferencia del *simbolismo artificial* el cual refiere a un sentido manifiesto *instituido* por el hombre mediante el lenguaje.¹⁴⁷ El filósofo francés alude ahí mismo a una vida cuasi natural del lenguaje, sentido mítico que precede a la reunión de significante y significado. Hay detrás del movimiento de las palabras un “*espíritu salvaje*” (*esprit sauvage*) anterior a la *institución* cultural de sentido. Él mismo menciona: “La comunicación en lo invisible continúa lo *instituido* mediante la comunicación en lo visible...”¹⁴⁸, destacando un sentido o pre-sentido subyacente a la razón, *logos* del mundo sensible que anima el lenguaje. Lo invisible conforma lo visible, no desde una distancia insalvable, sino en tanto que implicación fundamental. De ahí que, por ejemplo, incluso en el habla, lo invisible o la idealidad de las palabras remitan finalmente “a la articulación (*membrure*) de las cosas y del Ser.”¹⁴⁹

Volviendo a Dufourcq, es en relación a la opacidad misma del Ser que lo *imaginario* tiene lugar. En ese sentido, el mundo percibido remite a la *apertura* y pluralidad en tanto que diferentes formas de *aproximación* y significación de la realidad. Una de las formas de aproximación, es a través del *mito*. Así por ejemplo, dirá Merleau-Ponty que las cosas y especialmente los *otros*, nos

¹⁴⁵ Toadvine, “Parentesco extraño”: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal”, p. 98.

¹⁴⁶ RC, p. 103.

¹⁴⁷ LN, p. 289.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 290. Énfasis nuestro.

¹⁴⁹ *Idem*.

son presentados como sueños o mitos.¹⁵⁰ Menciona también en *Lo visible y lo invisible*, la relevancia del *mito* en cuanto *imaginario operante* (*imaginaire opérant*) que forma parte de nuestra *institución* y que es inherente a la definición del Ser mismo.¹⁵¹

En otro lado, el *pensamiento mítico* es descrito en cuanto vía de comprensión en la relación animalidad-humanidad, ya que este permite llegar al punto de in-diferencia entre hombre y animal, momento originario en que el ambos se limitaban a la satisfacción de sus instintos. Momento que evidencia la coexistencia, el entrelazo, en palabras del mismo autor, de un “Entremundo”, así como de la implicación o “*Ineinander*” (uno en el otro). Dicho pensamiento, afirma Merleau-Ponty, describe “la dimensión arquitectónica, donde hay adherencia, *parentesco extraño* hombre-animal...¹⁵², relación de proximidad (*parentesco*) y distanciamiento (*extrañeza*). Al respecto de dicho sentido o momento *originario* (*mítico*), llega a referir también a la Tierra en cuanto *Ur-arche* (principio originario) que pone en evidencia un sentido de *historia originaria* (*Urhistorie*) de la *carne*.¹⁵³

Pasemos ahora a profundizar en el sentido de la *historia* retomando el aspecto de lo *contingente* ya esbozado. Merleau-Ponty asocia el devenir de la *historia* con un sentido de *contingencia* que le es propio. Del mismo modo, el acontecer histórico describe una “espontaneidad ciega”, resignificación (*après-coup*) de lo pasado en lo presente.¹⁵⁴ Así también, existe una relación entre *percepción* e *historia* la cual remite a un pasado originario cuyo ser es anterior a toda consciencia perceptiva. En palabras de Ralón, “la percepción atestigua y renueva

¹⁵⁰ RC, p. 46. Énfasis nuestro.

¹⁵¹ VI, p. 116.

¹⁵² RC, p. 277. Énfasis nuestro.

¹⁵³ VI, p. 307.

¹⁵⁴ Burke y Veken (eds.), “Archeological questioning: Merleau-Ponty and Ricoeur” en *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, p. 19.

en el sujeto una *prehistoria* que obliga a reconocer que detrás de las decisiones personales existe “una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos”.¹⁵⁵ En ese sentido, lo *sensible* refiere a un modo de ser que antecede al ente, e igualmente, el sentir remite a la experiencia anónima que trasciende (excede) al sujeto.

De la misma manera, la *percepción* remite al estado continuo de reconstrucción, esto es, en cuanto a la serie de escorzos (*Abschattungen*) que constituyen *sentido*. A propósito escribe Merleau-Ponty: “Basta que, en la completud de las cosas, aprovechemos ciertos huecos, ciertas fisuras... para hacer venir al mundo eso mismo que es lo más *extraño*: un *sentido*.”¹⁵⁶ De este modo, si el *sentido* es asociado con lo (más) *extraño*, en una inversión de la afirmación, lo *extraño* figuraría como lo “lleno” de *sentido*. Más aun, ¿cómo se significaría tal sentido? ¿No se vuelve aquí necesario el referir a la *institución* como posibilidad de sentido? Sobre el sentido inaugurante (*instituyente*) de la *institución* precisa Ralón: “Es necesario reconocer que hay una manera de comunicar que no se agota en la evidencia objetiva o que hay significaciones que no apuntan a un objeto ya dado, sino que lo *instituyen* o lo inauguran.”¹⁵⁷ Así entonces, la relación con las cosas describe un tipo de respuesta (*responsividad*) la cual remite a su vez, a un tipo de exclusión. En ese sentido, Ralón refiere la perspectiva de Waldenfels sobre lo *extraño* en tanto que multiplicidad abierta del responder fenoménico. Del conjunto de “sobreinterpelaciones (*Überanspruche*) que ponen en marcha nuestro experimentar, hablar y obrar y los impulsos más allá de los órdenes existentes.”¹⁵⁸ Lo *extraño* es descrito aquí como lo inasible, saturación y exceso de lo que no puede ser pensado inmediatamente. ¿Pero, cuál sería entonces el límite de lo *extraño*? Dicho de otra forma, ¿de qué manera lo *extraño* comenzaría siendo algo en vez de nada, y qué fundamentaría su

¹⁵⁵ Ralón, *La racionalidad*, p. 294. Énfasis nuestro.

¹⁵⁶ *PM*, p. 76, visto en Ralón, *La racionalidad*, p. 295. Énfasis nuestro.

¹⁵⁷ Ralón, *La racionalidad*, p. 295. Énfasis nuestro.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 296.

sentido? ¿No es acaso necesario, como mencionábamos más arriba, reconocer un sentido de lo *imaginario* en toda definición de lo *extraño*? O ¿se trata más bien, de dar con un sentido de *discontinuidad* y *contingencia* presente en toda *institución* de sentido?

Habiendo remitido anteriormente a Waldenfels, nos parece prudente tomar en cuenta el sentido que adquiere lo *extraño* a través de la *historia*, ya que ello nos permitirá ahondar en la equivocidad de la *responsividad*. En otras palabras, puesto que no hay *respuesta* sin *historia*, a cada instante le correspondería una forma de responder propia y distinta. De esta manera, no habría un ser *universal* de lo *extraño*,¹⁵⁹ pero sí una relación de *continuidad* y *discontinuidad* que habría que analizar.

El sentido de *discontinuidad* de la *historia* remite, de acuerdo con Revel, a un “giro político” en el pensamiento merleau-pontiano, pues en ese entonces (1950-1953) el filósofo francés estaba enfocado en el problema del lenguaje y la expresión. Asimismo, Revel destaca como aspecto clave en dicha transición la influencia de Saussure,¹⁶⁰ esencialmente en el sentido de la *diferencia* y el *producir* derivados de la noción del *signo lingüístico*.¹⁶¹ Esto lo lleva a su vez, a pensar en un sentido de cambio (y contingencia) presente en la *historia*, dejando fuera cualquier sentido teleológico de la misma.

¹⁵⁹ Ciertamente como señala Waldenfels; “Sólo puede hablarse de una forma radical de extrañeza cuando no se capta lo extraño como transformación de lo propio ni como momento de un universal” (Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, p. 90).

¹⁶⁰ Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, p. 156.

¹⁶¹ En relación al sentido *diferenciador* o *diacrítico* del *signo lingüístico*, escribe Merleau-Ponty: “Cuando decía que el signo lingüístico es diacrítico — que sólo opera por su *diferencia* (*différence*), por cierta *separación* (*écart*) entre él y los demás signos, y no, en primer lugar, evocando un significado positivo—, Saussure hacía sensible la unidad de la lengua bajo el significado explícito, una sistematización que se hace en ella antes de que se conozca su principio ideal.”, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss, en *S*, p. 115. Énfasis nuestro. Asimismo, en cuanto al aspecto *productor* de significaciones menciona: “...Si finalmente quiere decir y dice algo, no es porque cada signo sea vehículo de un significado que le pertenecería, sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, y hacia el cual yo me adelanto a ellos sin que ellos lo contengan nunca.”, “Sur la phénoménologie du langage”, en *S*, p. 87.

Asimismo, la tensión entre el peso del pasado y la apertura de lo futuro llevan a Merleau-Ponty a profundizar en un sentido de *historia* dinámico y retrosignificativo. En ese sentido también reside la concepción de sujeto en Merleau-Ponty la cual describe; "...un continuo renacer, en el que una situación física e histórica es dada a efectuarse, y es a cada instante renovado. Cada sujeto encarnado es como un registro abierto en donde no se sabe que se inscribirá..."¹⁶² En otras palabras, el sentido de lo *instituyente* marca una doble relación con respecto a lo pasado y lo futuro, en palabras de Revel, se trata de "la posibilidad de inaugurar en el seno de lo que ya está ahí, de *instituir* ahí donde las *instituciones* están ya dadas; de la posibilidad, también, de que esa inauguración devenga a su vez *institución*."¹⁶³ Hay un sentido de iterabilidad en la *institución* que describe la sobre-escritura infinita de lo *instituyente*, posibilidad de reescritura sobre lo *instituido*.

La *institución* remite así, a una interacción *continuidad-discontinuidad* de la *historia*. En ese sentido, lo *extraño* representaría no un instante determinado, sino más bien una atemporalidad e intempestividad inherentes. Ahora bien, ¿de qué forma lo *extraño* en tanto que discordante o discontinuo podría llegar a una cierta continuidad y lograr así construir o mejor, *instituir* sentido(s)? Y, consecuentemente, ¿En qué medida lo *extraño* dejaría de ser una mera proyección para describir un ser que rebasa (y atraviesa) al sujeto mismo? A fin de dar respuesta a dichas preguntas, continuaremos la reflexión sumando al sentido *contingente* de la *historia* el aspecto de *discontinuidad* que, como veremos, se encuentra relacionada con el fenómeno de lo *extraño* y la *institución*.

De acuerdo con Merleau-Ponty, existe un *distanciamiento* (*écart*) entre el sujeto y el objeto aplicado tanto a la *institución* misma de un *saber*, como a la relación entre *institución* e *historia*. En ese sentido, se producía un desfase entre el sujeto de la acción (del habla, de la creación artística,

¹⁶² Merleau-Ponty, "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", pp. 40-41, visto en Revel, *op. Cit.*, p. 158.

¹⁶³ Revel, *op. Cit.*, p. 159. Énfasis nuestro.

de la historia) y el objeto mismo. La *historia*, por otra parte, reflejaba no sólo el rastro de lo pasado sino también su efecto presente (actualizante). Lo *instituido* representa el sentido de lo perdurable y abierto al porvenir. A propósito de ello escribe el fenomenólogo: “La institución visible no es entonces más que el soporte de un espíritu de la institución, ciertamente no inmutable,... pero en el que el cambio es reacción del acontecimiento sobre lo instituido. Hace falta lo instituido para que haya registro abierto, historia.”¹⁶⁴

Asimismo, el filósofo francés destaca el aspecto *instituyente* del *lenguaje* y la *expresión*. Por lo tanto esta última vendría a ser;

...la operación primera que en un comienzo constituye los signos en signos, hace habitar en ellos lo expresado por la sola elocuencia de su arreglo y su configuración, *implanta un sentido en donde no lo había*, y por el que, *lejos de agotarse* en el instante en que tiene lugar, *inaugura un orden, funda una institución* o una tradición.¹⁶⁵

Del mismo modo, para Merleau-Ponty, la *institución* presenta una relación importante con el concepto del *nacimiento* ya que ambos describen un margen de libertad y posibilidad de lo abierto. En palabras del mismo pensador:

Nacimiento [no es acto] de constitución sino *institución* de un por-venir. Recíprocamente, *la institución reside en el mismo género de Ser que el nacimiento* y como él tampoco es un acto: habrá más tarde *instituciones* decisorias o contratos, pero éstos deben ser comprendidos a partir del nacimiento y no a la inversa.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ *LI*, p. 10.

¹⁶⁵ *S*, p. 67, visto en Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, p. 181. Énfasis nuestro.

¹⁶⁶ *LI*, p. 8. Énfasis nuestro.

Se trata pues del carácter *incipiente* y *contingente* de la *institución*, antes que de un *orden* (como veíamos al principio) o sentido determinado e irreversible.

En el curso de 1959-1960 titulado “Husserl en los límites de la fenomenología” Merleau-Ponty continúa con el análisis de la *institución* esta vez, de cerca a la lectura de *El origen de la geometría* de Husserl. En dicho texto, el filósofo francés se interesa en la prevalencia del sentido a través del tiempo. Concentrándose en la relación entre lo sensible y lo inteligible, remite al lenguaje como pieza clave en la *institución* de sentido. Afín a ello, en su comentario al texto de la *Crisis de las ciencias europeas*, Merleau-Ponty destaca una “historia operante” no en cuanto a un conjunto de acontecimientos determinados, sino a un sentido *actualizante* y una “*Stiftung ambiguë*” (*institución ambigua*), recuperación que es olvido, olvido que es tradición, interioridad en la exterioridad...”¹⁶⁷ Más aun, como él mismo afirma, tal sentido debe ser pensado de manera crítica, es decir, pensando lo *instituido* no como algo estático e invariable, “cuestionando los sedimentos, reactivándolos...”¹⁶⁸

Merleau-Ponty relaciona también, el carácter móvil y cambiante de la *institución* con el olvido. Esto es, puesto que al momento de *instituirse* algo, tanto puede implicar la superación de algo como el olvido de algún remanente. Además, ello evidencia la imposibilidad de ubicarse en el presente y reducir un contexto a tal o cual perspectiva.

Retomando *El origen de la geometría* Merleau-Ponty destaca cómo la geometría ha legado una *historia* a través del tiempo la cual, ha sido objeto de diversas y continuas transformaciones. De modo que, cada apropiación representa una *desviación* o *distanciamiento* respecto de las

¹⁶⁷ RC, p. 380

¹⁶⁸ *Idem.*

primeras manifestaciones así como la posibilidad y apertura a futuras apropiaciones. En palabras del mismo filósofo, dichas modificaciones;

...abren un campo, instauran temas que el autor ve sólo como un punteado hacia el futuro (*Urstiftung*) [*institución originaria*], pero que, remitidas a las generaciones siguientes con las primeras adquisiciones se vuelven practicables por un tipo de creación segunda (*Nachstiftung*) [*institución a posteriori*], donde se abren por otra parte nuevos espacios de pensamiento, hasta que, habiéndose agotado el desarrollo en curso en una última re-creación (*Endstiftung*) [*institución final*], una mutación del saber interviene, a menudo por una vuelta a las fuentes o a las vías laterales omitidas en el camino, y en una reinterpretación del conjunto.¹⁶⁹

De esta forma, el contenido ideal de la geometría que podría parecer inmutable es caracterizado a partir de sus transformaciones y en donde el saber mantiene una relación constante con el pasado, dejando al mismo tiempo un potencial de cambio abierto. Del mismo modo, la *historicidad* de una idea coincide con el sentido de la *institución*, pues en palabras de Merleau-Ponty, aquella refiere no a la localización de un acontecimiento en un tiempo y espacio, sino a lo que ello implica en el futuro y en relación a lo ya *instituido*.¹⁷⁰ En ese sentido también, la *institución* refleja el “establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones...en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación, una historia*.”¹⁷¹

¹⁶⁹ Merleau-Pont, M., “Husserl aux limites de la phénoménologie, traduction et commentaire de textes de sa dernière philosophie”, en *RC*, pp. 94 y 95.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 95.

¹⁷¹ *LI*, p. 8.

Por otra parte, en *La fenomenología y las ciencias humanas* Merleau-Ponty coincide con la crítica husserliana a una historia pura, teniendo en cuenta que sólo es posible llegar a una comprensión aproximativa y limitada de esta. Del mismo modo resalta: “El relato de los acontecimientos o el análisis de las *instituciones*, parecen, por sí mismos mostrar que un cierto conjunto ideal (la religión, la monarquía) es o no es coherente, se reduce o no a un encuentro de azares.”¹⁷² Por lo tanto, el análisis histórico muestra más que una verdad de hecho, un conjunto de nexos que dan razón a un estilo determinado.

De esta forma, al referir las diversas modificaciones que ha sufrido la geometría a través del tiempo, Merleau-Ponty hace hincapié en el sentido mutable y variable de la *institución*, así como su aspecto *contingente*. Igualmente, destaca un sentido en devenir el cual, va más allá de la idea de una historia determinada e inalterable. A propósito de lo anterior menciona:

Era él [el espacio euclidiano], también, una formación cultural que, en lo que tenía de limitado y de “ingenuo”, estaba ligado a un cierto estado del *saber* y que debía, no sin lugar a dudas, ser destruido o desvalorizado luego o por lo menos completado, elaborado, sublimado por las concepciones geométricas ulteriores.¹⁷³

Se destaca con ello el aspecto *contingente* de la *institución* de sentido el cual, siguiendo a Husserl, resulta fundamental para la filosofía en cuanto al estudio y reinterpretación del pasado, en relación al presente y a su sentido abierto. Así también, de acuerdo con Merleau-Ponty: “La filosofía es la continuación de operaciones culturales comenzadas antes de nosotros, continuadas de múltiples maneras y que “reanimamos” o “reactivamos” a partir de nuestro presente.”¹⁷⁴

¹⁷² *FCH*, p. 78. Énfasis nuestro.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 81. Énfasis nuestro.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 82.

Por lo tanto, en relación a una *institución* de lo *extraño* (en tanto que desconocido e incognoscible, terrible o asombroso, en general, a sus diversos modos), la filosofía (aun siendo parte en la dinámica de *asimilación* y *apropiación* de lo *extraño*) debe ser lo suficientemente autocrítica como para avanzar y no estancarse en sus propios conceptos, de cuestionar continuamente el presente.¹⁷⁵

El sentido de lo *instituido* remite pues, al contexto en el cual algo es fundado sobre la base de una serie de elementos pasados. Esto es, puesto que toda *institución* remite a un pasado en tanto que *anticipación* y horizonte de sentido. Habría entonces que tener en cuenta el sentido precursor de la *institución* misma, así como ver de qué manera se encuentren relacionados. Al respecto, volviendo al texto de *Husserl en los límites de la fenomenología* Merleau-Ponty describe a través de la experiencia del *lenguaje*, el sentido de *anticipación* (*Vorhabe*) y retro-significación (*après-coup*, efecto del pasado sobre el presente) que le es propio. Más aun, el sentido de la idealidad (del *lenguaje*, así como de la geometría) remite no sólo a una pasividad sino también a una actividad que entra en juego de forma alternante en tanto que institución.¹⁷⁶ El filósofo francés destaca que al momento de ser interpelados (al igual que en la rememoración y la reflexión) la pasividad se torna actividad en tanto que acto de recuperación. A propósito escribe Merleau-Ponty: “La palabra no es un producto de mi pensamiento activo, segunda con relación a él. Es mi práctica, mi operación... mi destino. Toda producción del espíritu es respuesta y llamado, co-producción.”¹⁷⁷

Por tanto, la idealidad (del *lenguaje*) responde al movimiento de *recuperación* de lo pasado en lo presente. Asimismo, el ser ideal que persiste a través del tiempo (en tanto que *instituido*)

¹⁷⁵ Merleau-Ponty señala: “El lugar verdadero de la filosofía no es el tiempo, en el sentido del tiempo discontinuo, no es lo eterno, es el “presente vivo”,... es decir, el presente a partir del cual se reanima todo el pasado, todo lo *extraño* y todo el futuro pensable” (*FCH*, p. 82). Énfasis nuestro.

¹⁷⁶ *RC*, pp. 95 y 96.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 96.

permanece abierto y solícito a cualquier modificación futura. Más aun, como señala el mismo autor: “En el momento en que se alcanza un sentido total, se alcanza también el olvido y la ausencia.”¹⁷⁸ Y en seguida menciona: “La *sedimentación*, que hace que vayamos más lejos, también hace que nos veamos amenazados por pensamientos huecos y que el sentido de los *orígenes* se vacíe.”¹⁷⁹ De igual manera, si lo *instituido*, como decíamos más arriba, marca un sentido de lo *extraño* en tanto que abierto e indeterminado, éste refiere también a un vaciamiento de los *orígenes*, o mejor, al punto de ruptura y, al mismo tiempo, al punto de partida para nuevas aproximaciones-apropiaciones. La *institución* representa un momento en el tiempo, más ello no decreta su agotamiento. Representa pues, la “parte” en relación a un “todo” *discontinuo*.

Por otro lado, el aspecto de la *contingencia* forma parte también del plano ontológico. Siguiendo a Graciela Ralón, existe una “contingencia ontológica del mundo” en Merleau-Ponty la cual, constata el estado caótico de las cosas frente a una subjetividad que constantemente se enfrenta a lo aparente.¹⁸⁰ Tal *contingencia* se evidencia además en el mundo cultural en relación a su diversidad y transformación continua.

La racionalidad, por lo tanto, pierde aquí su estatuto de inmutable, pues pasa a ser objeto de una *contingencia* inherente. Lo mismo sucede en relación a las ciencias humanas, en donde como el filósofo francés destaca, el conocimiento del hombre por el hombre refiere no a la “contemplación pura, sino a la reapropiación (*reprise*) de cada uno, tanto como le sea posible, de los actos del otro, reactivación a partir de signos *ambiguos* de una experiencia que no es la suya...”¹⁸¹

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 97.

¹⁷⁹ *Idem*. Énfasis nuestro.

¹⁸⁰ Ralón, “La racionalidad en la historia: sentido y contingencia”, p. 63.

¹⁸¹ SNS, 109-110.

Asimismo, como Ralón subraya, es a través de pensar la pluralidad de las relaciones y la *ambigüedad* misma -esto es el sentido de la buena dialéctica según Merleau-Ponty-, de un pensamiento “capaz de acoger la *contingencia* de los acontecimientos no como un defecto o una debilidad en el curso de la *historia*, sino, por el contrario, como la condición del *sentido* de la historia.”¹⁸²

Igualmente, al final de *Humanismo y terror* Merleau-Ponty colige desde el aspecto de lo irracional y contingente un nuevo sentido de razón allende al “determinismo” y fatalismo que recubren las decisiones y acciones políticas. A saber:

En el momento en que nos demos cuenta que la unidad y la razón no existen y que las opiniones remiten a opciones discordantes que permanecen por debajo del nivel de la razón, la clarificación que ganemos de lo irracional y la *contingencia* en nosotros las anulará como fatalidades y nos abrirá a la otra persona.¹⁸³

Así entonces, ¿qué definiría el privilegio de un sentido sobre el otro? Y, ¿qué garantizaría su continuación? Como señalamos anteriormente, el pasado influye en el porvenir de manera continua, de modo que a cada instante se van abriendo una infinidad de posibles cuya dirección puede o no advenir de cierta manera. Lo *extraño* en cuanto sentido abierto de lo posible, indica la ausencia del *origen*, finitud y contingencia de los orígenes, movimiento perpetuo del origen, nacimiento como *institución*. Lo *extraño incipiente* se abre paso a través de la *institución* y escapa incluso a al momento mismo de su emerger.

¹⁸² Ralón, “La racionalidad en la historia: sentido y contingencia”, p. 64. Énfasis nuestro.

¹⁸³ *HT*, p. 188. Cursivas nuestras.

1.4 El *écart* como fenómeno de proximidad y distancia

En relación a la categoría del *écart*, Merleau-Ponty describe el hiato o separación presente en diferentes aspectos tales como el de la expresión y la percepción. Asimismo, el *écart* describe una doble remisión de lo *familiar* y lo *extraño* en tanto que *proximidad* y *distanciamiento*. Así por ejemplo, con respecto a la *corporeidad* Renaud Barbaras menciona: “En un sentido, ésta (la corporeidad) no es sino la carne del mundo, su pesadez la pesadez del mundo. Es la posibilidad de un ligero distanciamiento (*écart*) en relación al mundo.”¹⁸⁴

Distinguiendo por un lado, la *carne* (*chair*) como basamento esencial en la relación con el mundo¹⁸⁵ y por otro, un *distanciamiento* que describe al ser particular, al cuerpo en tanto que *propio*, en su doble remisión de *familiaridad* y *extrañeza*. Ejemplo de ello es también el fenómeno de *reversibilidad* de la *carne*. Al respecto Merleau-Ponty menciona el caso de las manos que se tocan y se (con)funden una con otra sin poder distinguir en qué punto la mano sintiente deja de ser sensible y en donde la mano tangible pasa a ser tangente. A propósito de dicho *entrelazo* Barbaras remite a un “desdoblamiento de lo originario” como el ser de la *carne* que atraviesa toda experiencia de lo sensible.

Así entonces, el fenómeno de lo *extraño* en cuanto *distanciamiento* (*écart*) remite a un *exceso* perceptible desde una cierta familiaridad. En palabras de Barbaras: “lo propio de lo sensible es el ser a distancia (*écart*) o en exceso (*excès*) respecto de sí mismo, de darse más allá de lo que

¹⁸⁴ Barbaras, “Le dédoublement de l’originnaire”, p. 290.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 293.

es dado por sí.”¹⁸⁶ Más aun, como precisa más adelante, es a razón de la inagotabilidad de todo horizonte que “garantiza a su *regreso* la trascendencia de lo sensible...”¹⁸⁷ En otras palabras, es en base a dicha vuelta (*tour*) o regreso, que se destaca también la necesidad de un suelo y horizonte originarios, de una *familiaridad* esencial como punto de partida.

De igual forma, el *écart* no remite a un sentido de negatividad presente “en mí”, sino más bien a una distancia o trascendencia necesaria que constituye al mismo tiempo, la base de toda presentación. Precisa Barbaras: “dicho *écart*, que en una primera aproximación, otorga sentido, no es una negación que *me* afecte, una falta que constituya como falta por el surgimiento de un *fin* que yo dé –es una negatividad *natural*, una institución primera, siempre ya ahí”.¹⁸⁸ Hablar de un *distanciamiento* total sin posibilidad de retorno, remitiría a uno de los fenómenos límite del extrañamiento según Waldenfels, esto es, la muerte.¹⁸⁹

Por otra parte, Françoise Dastur muestra al *écart* como aproximación, adherencia o *entrelazamiento* (*entrelacement*). A saber:

En una distancia infinita o en la proximidad absoluta de un ser que es positividad pura, Merleau-Ponty opone un ser no cerrado en sí mismo, un Ser en dehiscencia (*déhiscence*) en donde ni un estar encima o fusión son posibles, puesto que *la distancia que nos separa es también la que nos une*.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Barbaras, *Le dédoublement de l'originnaire*, p. 301. Énfasis nuestro.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Idem*.

¹⁸⁹ Cfr. Waldenfels, “Lo propio y lo extraño”, p. 156.

¹⁹⁰ Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, p. 127. Cursivas nuestras.

Asimismo, en *La prosa del mundo* Merleau-Ponty describe la significación como proceso indirecto y a un *distanciamiento* que remite a la recuperación e intercambio de las palabras adquiridas para producir nuevas significaciones.¹⁹¹ De tal modo que, en el ámbito de la expresión preexiste un sentido que reaviva (*rallume*) y retoma (*reprise*) lo adquirido y proyecta un sinfín de posibilidades.

Aquello que es *retomado* (*reprise*) parte de las sedimentaciones adquiridas en torno a los horizontes de sentido respectivos. Por tanto, yendo más atrás de dicha “recaptura” se tendría por principio de toda posibilidad de sentido al *mundo*. De ahí en adelante, al referir los aspectos concernientes a lo aprendido, se describe un carácter re-iterable de lo *instituido* que apunta a una serie de habitualidades, o familiaridades, de la cual, el *mundo* constituye la base de toda familiaridad derivada.

Volviendo al tema de la expresión desde la palabra, Merleau-Ponty refiere a un movimiento de *desviación* imperceptible el cual remite a una cierta *extrañeza* (*bizarrierie*) que se vuelve cotidiana.¹⁹² Asimismo, describe a través de la interrelación del escritor con el mundo y las cosas, la posibilidad de producir un impacto en los lectores en donde como él mismo sostiene, remite “a las más secretas instalaciones, ataca sus vinculaciones fundamentales con el mundo y transforma en medio de verdad su más profunda parcialidad”.¹⁹³ De este modo, Merleau-Ponty representa el uso del lenguaje como posibilidad de instituir sentidos que rompen con la *familiaridad* (instituida), en la inversión que remonta a la adquisición de la palabra (originalmente extraña) y su consecuente

¹⁹¹ *PM*, p. 140.

¹⁹² Cabe destacar que en la traducción al español a cargo de Francisco Pérez Gutiérrez la palabra *bizarrierie* es traducida por “singularidad”, lo cual parece presuponer la asimilación de lo extraño en lo singular. Cfr. *PM*, p. 192.

¹⁹³ *PM*, p. 142 y ss.

transformación como un extrañarse o distanciarse del lenguaje cotidiano y adentrarse en la significación innovadora de la literatura.

De acuerdo con Husserl, el *mundo de la vida* forma parte en la experiencia cotidiana del hombre y a raíz de este es posible remitir a un conjunto de mundos familiares extraños que responden a diversas sedimentaciones e instituciones de sentido.¹⁹⁴ Derivando de ello distintas situaciones de extrañamiento procedentes de los lugares de no-familiaridad. Dejando a un lado el sentido afectivo de lo siniestro o terrorífico, Merleau-Ponty describe la experiencia derivada del arte en su sentido de ruptura y creación, dando al lenguaje (y a la pintura) una significación abierta en cuanto potencia infinita de conmoción. Lo que nos interesa destacar a continuación es el lugar que tiene el *otro* frente a la experiencia de lo extraño.

Merleau-Ponty describe bajo el fenómeno del *empiétement* (traducido como invasión, usurpación o superposición) la relación de dos, o mejor, del “entre-dos” (*entre-deux*) sin terminar en alguna simetría o identidad. Hay un cierto emparentamiento (*apparentement*) entre el sí mismo y el otro que hace posible la ligazón subjetividad-intersubjetividad. Más aún, ese otro sigue siendo distinto de mí, “hay un yo que es otro” (*il y a un moi qui est autre*) como punto de encuentro o más bien, de desdoblamiento, de una “extraña cercanía” o “filiación” (*étrange filiation*) como menciona Merleau-Ponty, que tiene lugar. En palabras del mismo autor: “Es en lo más profundo de mí donde se hace la *extraña articulación* con el otro; el misterio del otro no es otra cosa que el misterio de mí mismo.”¹⁹⁵ Aquí el problema del otro se presenta como derivado del sí mismo. No obstante, habría que precisar de qué forma se da dicha vinculación, pues no se trata de una relación de jerarquía sino más bien, de un ser de *interrelación*. Otra cosa a subrayar es el sentido de aquella

¹⁹⁴ Cfr. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*.

¹⁹⁵ *PM*, p. 188.

étrange filiation o “extraño parentesco” como refiere también,¹⁹⁶ la cual rompe con la idea de lo *extraño* como totalmente opuesto a lo *familiar*.

Merleau-Ponty menciona que la relación con el otro no es la derivada de un primer sujeto, sino que a consecuencia de situar en el *mundo* al otro, ambos comparten una misma condición respectiva. Esto confirma nuevamente, al *mundo* como punto de partida en el campo de toda experiencia posible. Destaca el mismo autor; “la experiencia que llevo a cabo de mi aprehensión del mundo es lo que me hace capaz de reconocer al otro... el mundo no es sólo para mí, sino para todo aquello que, en él, hace referencia a él...”¹⁹⁷ Se alude ahí mismo al concepto de la *carne* en cuanto a la *relación carnal* (*rapport charnel*) con el *mundo* y el *otro*, en cuanto primacía del mundo o *ser en el mundo*.

Respecto al inicio de la palabra, o para decirlo en términos de Merleau-Ponty, a la palabra en su estado “naciente” (*naissant*), ésta se da no en relación a una *comunidad del ser* (*communauté d'être*), sino desde una *comunidad del hacer* (*communauté de faire*) la cual remite a la espontaneidad de la palabra y que caracteriza también al *otro* en general, en cuanto no apropiable o tematizable.¹⁹⁸ El *otro* por lo tanto, no puede ser reducido a un mero objeto, no debe ser reducido a algo, sino que su significación permanece abierta.

El *otro* es comparado con un libro en donde las palabras reflejan una significación en la medida en que conectan con la *familiaridad* (*familiarité*) de mi lenguaje. De esta forma, la percepción del *otro* parte de sus gestos, de su fisionomía, de la expresión de su cuerpo en tanto

¹⁹⁶ Cfr. *PM*, p. 143.

¹⁹⁷ *PM*, p. 144 y 145.

¹⁹⁸ *PM*, p. 147 y 148.

que comportamiento humano análogo al mío. No obstante, resta un margen de desconocimiento o “extrañeza” que escapa a la identificación o representación de mí mismo. Escribe Merleau-Ponty:

Si el libro me enseña verdaderamente algo, y si el *otro* es verdaderamente *otro*, es necesario que en cierto momento me vea *sorprendido, desorientado*, y que nos reencontremos, ya no en aquello que tenemos de *similar*, sino en lo que tenemos de *diferente*, y ello supone una transformación de mí mismo y del otro: es necesario que nuestras diferencias no sean ya cualidades opacas y se vuelvan significantes.¹⁹⁹

Entre lo que nos es cercano o propio y lo que nos es diferente o “extraño”, Merleau-Ponty describe la relación *instituido-instituyente* del otro y de la palabra, sin reducir lo familiar a lo instituido ni lo extraño a lo instituyente, puesto que se trata más bien, de una relación *quiasmática*, de *entrelazo*, abierta a su vez a la diferencia, al *écart* como sentido de proximidad y lejanía.

En una nota de trabajo de Enero de 1960 Merleau-Ponty describe el *écart* en su movimiento de co-pertenencia y retorno. Donde dicho “ser a distancia” (*écart*) refleja antes que una trascendencia inexpugnable, un sentido reconocible. La posibilidad de lo visible, en relación con el mundo sensible lleva al entrecruce visible-invisible en donde la co-pertenencia aludida se extiende al orden de las cosas y su tematización. Asimismo, el pensamiento o *cogitatio* es descrito no como interioridad o algo intrínseco a nosotros, sino como extrínseco, estando “delante de” y no “en nosotros”.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 149 y 150. Énfasis nuestro.

Así como encontramos el campo del mundo sensible como interior-exterior (...como adhesión global a la infinidad de índices e intencionalidades motrices, como mi pertenencia a ese mundo), Del mismo modo, debemos encontrar, como realidad del mundo interhumano y la historia, una superficie de separación entre mí y los demás, que es también el vínculo de nuestra unión...”²⁰⁰

²⁰⁰ VI, p. 283.

2. Categorías de entrelazo en la descripción del fenómeno de lo extraño

El presente capítulo tiene como finalidad introducir las categorías de entrelazo de Merleau-Ponty en la investigación acerca de lo *extraño*. Asimismo, dado que estas conciernen más al pensamiento tardío del filósofo francés, esto nos llevará a exponer la transición que supone el paso del plano fenomenológico al terreno de la ontología. Justamente, a tal respecto mostraremos en un primer momento, la cercanía entre la definición waldenfelsiana de lo *extraño* y el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción* para posteriormente, contrastar con el último Merleau-Ponty y replantear el sentido de lo *extraño* desde la perspectiva ontológica.

Iniciaremos con la categoría de *empiètement* la cual, a diferencia del *entrelazo* (*entrelacs*) y la *reversibilidad* (*reversibilité*), permite revisar el tránsito de la *Fenomenología de la percepción* a *Lo visible y lo invisible*. Así, antes de dar lugar al ámbito ontológico dedicaremos los siguientes apartados a la descripción del *empiètement* como fenómeno de entrecruce de un mundo sensible y un mundo cultural. Y finalmente, en relación a la pintura.

Asimismo, el tema de la *expresión* coadyuvará a la exposición del giro ontológico en Merleau-Ponty cuya relevancia radica en el cuestionamiento de lo *extraño* más allá del ámbito fenoménico y que supondrá además, un punto de contraste con la *fenomenología de lo extraño* defendida por Waldenfels.

2.1 El *empiètement* en relación al mundo sensible y el mundo cultural

La categoría del *empiètement* representa un aspecto clave en la filosofía de Merleau-Ponty particularmente, en lo concerniente a la relación con el otro y el mundo.²⁰¹ Fenómeno de intercambio y vinculación, el *empiètement* si bien podría traducirse de manera literal como “acoplamiento” o “superposición”, el sentido que el filósofo francés adopta indica más bien, un ámbito de diferencia, de movimiento. A continuación profundizaremos en su definición y daremos lugar a la implicación entre un mundo de la percepción o mundo sensible y un mundo cultural o de la expresión. Ello nos permitirá posteriormente, cuestionar la interacción entre lo *extraño* y lo *familiar*. Pero antes de empezar, conviene precisar una cosa más respecto al término de *empiètement*.

Como profundizaremos en lo siguiente, la tesis que recubre las categorías de entrelazo en Merleau-Ponty consiste en describir: la *unión* en la *separación*. Así, si tanto la categoría de la *reversibilidad* como la de *entrelazo* o *quiasmo*, expresan de manera directa el sentido de relación, lo mismo acontece respecto de la “superposición” o *empiètement*. Ciertamente, se remite a un “superponer” (*empiéter*) de un orden a otro, de un invadir (*empiéter*) al otro, o incluso un destituir, pero, esto a fin de cuentas, describe un desplazamiento o separación que no anula por completo lo otro. Así por ejemplo, el *empiètement* ilustra el punto de contacto entre el río y el mar, como “extensión” o separación más no como anulación del mar o del río sino al contrario, tomando en cuenta su interrelación.²⁰²

²⁰¹ Cfr. Saint Aubert, “Superposición y deseo. La conferencia de México sobre el otro”, en Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Ralón, “Acción e intersubjetividad: un esbozo del carácter carnal de la violencia como forma de usurpación o transgresión en la esfera del otro (*empiètement*)”, y Ramírez, *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*.

²⁰² Dictionnaire culturel en langue française, Alain Rey, Ed. Dictionnaires Le Robert, 2005, p. 9648.

De igual modo, si Merleau-Ponty refiere al *quiasmo* en el cruce de las manos o a la *reversibilidad* de la carne en el intercambio sujeto y mundo sensible, más que remitir a una supresión, o “superposición” como anulación, evoca un sentido de vinculación, interacción. Más que el “uno encima de otro” aplastante, remite al “uno en el otro” (*Ineinander*) interactuante.

En 1948 (tres años después de su obra más representativa *Fenomenología de la percepción*) Merleau-Ponty dedica una serie de conferencias radiofónicas bajo el tema “El mundo de la percepción” en donde, entre otras cosas, resalta el valor de la filosofía, la poesía y la pintura contemporáneas sobre la perspectiva clásica de las mismas. Asimismo, una de las críticas ahí presente remite a la imposibilidad de la ciencia (así como de la pintura y la filosofía clásicas) de captar en su totalidad la esencia de la naturaleza, de lo sensible. La postura del filósofo francés apunta a que tanto lo concreto como lo sensible en general; “asignan a la ciencia la tarea de una elucidación interminable, y de esto resulta que no es posible considerarlo, a la manera clásica, como una simple apariencia destinada a que la inteligencia científica la supere.”²⁰³

A lo largo de las conferencias, el intelectual francés ve a la pintura como un modo privilegiado de acceso al mundo (de la percepción) ya que permite arribar a éste “tal y como lo captamos en la experiencia vivida”.²⁰⁴ Más, si de acuerdo a Merleau-Ponty hubo un punto en el que “el mundo se escapó de nuestras manos”, ello se debió no a una ignorancia o desconocimiento, sino al contrario, a la especialización y el afán de una manipulación total del mismo. La apuesta

²⁰³ *MP*, pp. 13 y 14.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 59. Véase también del mismo autor *L'oeil et l'esprit*.

merleau-pontiana por lo tanto, se centra en una recuperación del mundo a partir de la experiencia concreta, principalmente aquella referida al ámbito de la pintura.²⁰⁵

Así entonces, la pintura hace referencia a un mundo por (re)descubrir, a una captación escurridiza y a una “resistencia de lo sensible”,²⁰⁶ que impide a este develarse de una vez por todas. Así mismo, se describe una relación de *distanciamiento* y *proximidad* entre las cosas y el sujeto de la percepción: “relación no tan clara, una *proximidad vertiginosa* que nos impide apoderarnos como un puro espíritu desligado de las cosas o definir las como puros objetos y sin ningún atributo humano.”²⁰⁷ Es a razón de una resistencia de las cosas al mismo tiempo que a la necesidad de una perspectiva en donde el cuerpo representa, más que un centro de captura, un punto de unión en la diferencia²⁰⁸, un “sistema de equivalencias”²⁰⁹ y directrices en continuo movimiento.

Del mismo modo, describe a través de la figura del pintor, el *entrelazo* de cuerpo y espíritu (cruce de lo visible y lo invisible) en el cual: se “accede a la verdad de las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas”.²¹⁰ Existe entonces, una interconexión entre el cuerpo y las cosas (lo

²⁰⁵ No deja de resonar en la obra tardía *El ojo y el espíritu*, el matiz fenomenológico del autor que traslada al punto de vista del pintor en el intercambio e interrogación con las cosas. En palabras de Merleau-Ponty: “La mirada del pintor les pregunta [al conjunto de sensaciones que integran la cosa] cómo se recogen para hacer que haya de pronto una cosa, y cómo se las arregla esa cosa para componer el talismán del mundo, para hacernos ver lo visible” (*LOE*, p. 17.)

²⁰⁶ Cfr. Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

²⁰⁷ *MP*, p. 34. Cursivas nuestras.

²⁰⁸ Será el objetivo del presente capítulo aclarar el sentido de la unión en la diferencia, de la separación como vinculación que está presente a lo largo de la obra merleau-pontiana. Así por ejemplo, respecto a la porosidad de lo sensible, escribe el filósofo francés en una nota de trabajo de Enero de 1960: “Así como uno redescubre el campo del mundo sensible como interior-exterior (...como adhesión global a la infinitud de los indicios y de las motivaciones motrices, como mi pertenencia a ese *Welt* [mundo]), del mismo modo hay que redescubrir como la realidad del mundo interhumano y de la historia una superficie de separación entre mí y el otro que es también el lazo de nuestra unión...” (*VI*, p. 283).

²⁰⁹ Como destaca Graciela Ralón, la reformulación del concepto de conciencia en el curso “El mundo sensible y el mundo de la expresión” remite a su vez a una noción de mundo percibido como “sistema de equivalencias”, esto es, en cuanto expresión de un sistema de intercambio en donde el sujeto perceptor participa o mejor, responde, sin ser él la causa de dicha respuesta. Cfr. Ralón, Graciela, “El cuerpo, las cosas y el otro como sistema de equivalencias. Una lectura desde la interpretación del inconsciente”.

²¹⁰ *MP*, p. 24.

que nombrará posteriormente como *intercorporeidad*)²¹¹ en donde, como habremos de aclarar también, se trata más de un intercambio renovado que de una reciprocidad simétrica y unívoca.

De igual forma, la *percepción* describe un movimiento de “diferenciación”,²¹² captación del objeto en tanto que figura sobre un fondo. Existe además, un *distanciamiento* (*écart*) y una “distancia óptima”²¹³ desde la cual el objeto es “tomado” (*prise*) apropiadamente.²¹⁴ Asimismo, la *distancia* desde la cual se accede a la aprehensión del objeto, describe la imposibilidad de una captación total, tratándose en cambio de un movimiento proximal, de escorzos. Debemos definirla, sostiene Merleau-Ponty, “en términos de la situación del objeto en relación a la “potencia de

²¹¹ Cfr. VI, pp. 183, 185, 220, 224, S, “Préface”, p. 25, “Le philosophe et son ombre”, pp. 167 y 171. Véase también, Marrato, Scott, L., *The intercorporeal self. Merleau-Ponty on subjectivity*.

²¹² En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty describe a la percepción como diferenciación (figura-fondo), y al olvido como des-diferenciación, a saber: “El hecho de que no se vea más el recuerdo = no destrucción de un material psíquico que sería lo sensible, sino su desarticulación que hace que no haya más *distanciamiento* (*écart*), relieve... la distinción figura-fondo introduce un tercer término entre el “sujeto” y el “objeto”. Es este *distanciamiento de* (*écart-là*) que aborda el sentido perceptivo.” (Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, p. 247). La perspectiva que aporta el cuerpo en el distanciamiento y proximidad de los objetos, no es la de un sujeto que da realidad al mundo. El sentido del “tercer término” que refiere el filósofo francés, es el intercambio entre un sujeto perceptor y un mundo percibido que cohabitan y confluyen constantemente sin llegar a un punto último de fusión, aproximación infinita, distancia y paralelismo colindante.

²¹³ Respecto a una percepción “óptima”, Merleau-Ponty refiere el modo en que el cuerpo se ajusta a las cosas, al mismo tiempo que estas le son presentadas o configuradas de una manera determinada. Utilizará también las expresiones: máximo de claridad, de nitidez, máxima visibilidad, máxima articulación, en el sentido de un ajuste no voluntario, sino espontáneo, no representacional sino motor, adaptación como intercambio y aproximación. A saber: “...mi cuerpo hace contacto (*prise*) con el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo tan variado y claramente articulado como sea posible, y cuando, al desplegarse, mis intenciones motrices reciben del mundo las *respuestas* que esperan. Este *máximo de nitidez* en la percepción y en la acción define un *suelo* perceptivo, un fondo de mi vida, un medio general para la coexistencia de mi cuerpo y del mundo.” *Phénoménologie de la perception*, pp. 289 y 290. Cursivas nuestras.

En la relación de “respuesta” entre el cuerpo y el mundo, Merleau-Ponty se acerca a la definición de *responsividad* que Waldenfels toma de Goldstein en su obra *Der Aufbau des Organismus*, misma que es citada varias veces en la *Fenomenología de la percepción*. Como destaca María-Luz Pintos Peñaranda, la relación de Merleau-Ponty con Goldstein le permite analizar el sentido de la respuesta del cuerpo en situaciones de enfermedad, dando con un sentido del cuerpo fenoménico estructurado como totalidad y donde, a cada respuesta, se da un acomodo con respecto al mundo, previo a la operación racional, descrita en la “intencionalidad motriz” desde Merleau-Ponty, y, como “actitud categorial” desde Goldstein. Cfr. Pintos, Peñaranda, María-Luz, “El neuropsiquiatra K. Goldstein en la génesis del pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty.

²¹⁴ Ello aplica también en el caso de la pintura en donde, en palabras del filósofo francés: “Para cada objeto como para cada cuadro en una galería de pintura, hay una *distancia óptima* desde la cual requiere ser vista, una orientación bajo la cual se muestra mejor a sí misma: más acá y más allá, no tenemos más que una percepción confusa por exceso o por defecto, tendemos entonces hacia el *máximo de visibilidad*...” *Phénoménologie de la perception*, p. 348. Cursivas nuestras.

enganche” (*la puissance de prise*).”²¹⁵ Dicho “enganche” permanece intermitente, impidiendo a los objetos mostrarse de una vez por todas. Es por esto también que la pintura redescubre constantemente un mundo de lo sensible que se oculta a la mirada cotidiana (familiar). Así, el pintor logra salir de su familiaridad (con el mundo) y da al espectador una visión “nueva” que yace ante sus ojos. Para obsequiarles, como diría Merleau-Ponty, el “surgimiento mismo de la percepción”. Pero, salir de dicha familiaridad no indica una pérdida de la realidad, sino un reencontrarse que encarna además una suerte de *extrañamiento*. Así, el artista se “deja llevar” a través de su creación, de su espontaneidad y naturalidad. No es el Yo tético de Cézanne quien pinta, sino el conjunto de experiencias que le conforman, mezcla de improvisación e historia (*sedimentación*), entrecruce o *empiètement* (“superposición”)²¹⁶ de un mundo natural (de la percepción) y un mundo cultural (de la expresión).

Más aun, como aclara Merleau-Ponty: “El mundo percibido no es solamente el conjunto de las cosas naturales; también son los cuadros, las músicas, los libros... “un mundo cultural”. Y, al introducirnos en el mundo percibido, lejos estamos de haber empequeñecido nuestro horizonte...”²¹⁷ Lo cultural entonces, no consiste en un añadido del estrato natural, pues el sentido del primero se encuentra íntimamente relacionado con el segundo. Igualmente, en la *Fenomenología de la percepción* aclara que no se trata de “superponer” a una primera capa de comportamientos naturales una segunda esfera de lo cultural, sino que toda conducta por convencional que sea, remite a una forma natural propia.²¹⁸

²¹⁵ *PP*, pp. 302 y 303.

²¹⁶ Ponemos aquí entrecomillada la traducción de *empiètement* como superposición a reserva de detallar más adelante su sentido.

²¹⁷ *MP*, p. 68.

²¹⁸ Cfr. *PP*, p. 220 y ss.

De manera similar, las cosas se presentan a través de cierto tono afectivo, revelan una manera de ser para mí, un comportarse que evidencia la relación con un *cuero vivo* (*corps vivant*) como punto cero de la percepción. Intercambio en el cual, bajo un conjunto de significaciones culturales se describe el sentido que adquiere para cada individuo. Señala Merleau-Ponty:

...las cosas no son simples *objetos neutros* que contemplamos; cada una de ellas simboliza para nosotros cierta conducta, nos la evoca, provoca por nuestra parte reacciones favorables o desfavorables, y por eso los gustos de un hombre, su carácter, la actitud que adoptó respecto del mundo y del ser exterior, se leen en los objetos que escogió para rodearse, en los colores que prefiere, en los paseos que hace.²¹⁹

Merleau-Ponty destaca aquí, el acto de preferir unas cosas sobre otras, sin embargo, queda por analizar el sentido de dicha selección y por lo tanto, el sentido de lo “voluntario” en juego, pues ¿qué determinaría que ciertas cosas se presenten como deseables de otras percibidas como indiferentes o desagradables? Más aun, ¿Cómo influye lo cultural sobre un modo “natural” de la percepción?

Retomando la *Fenomenología...*, Merleau-Ponty describe desde la *institución* de sentido un modo “adquirido” o cultural de comportamientos. Ahí mismo, cita el caso de una comunidad indígena de las Islas Tropicariand en donde el concepto de paternidad es desconocido ya que quien cumple una función similar es el tío materno. Igualmente, refiere que en Japón no se acostumbra a saludar de beso como es habitual en la cultura occidental. Afirmando por lo tanto, que: “Los

²¹⁹ MP, p. 30.

sentimientos y las conductas pasionales, al igual que las palabras, son *inventados*. Incluso los que, como la paternidad, parecen inscritos en el cuerpo humano son, en realidad, *instituciones*.²²⁰

Así, aquello que simboliza algo para alguien no se debe a un sentido *ex nihilo*, sino que obedece a un contexto determinado. Pero, ¿se trata únicamente de una construcción social? De modo similar, respecto a la apreciación estética en la pintura Merleau-Ponty sostiene: “...es más difícil comprender y apreciar a Picasso que a Poussin o a Chardin...” Pero, ¿se queda aquí en un juicio de valor cuya posibilidad de apreciación depende de la “cultura” que se tenga? O, ¿es porque apunta a un sentido de percepción que va más allá de la perspectiva cultural? Escribe el filósofo francés: “Si muchos pintores, desde Cézanne, se negaron a someterse a ley de la perspectiva geométrica, es porque querían...ofrecer el propio nacimiento del paisaje bajo nuestra mirada...querían alcanzar el propio estilo de la experiencia perceptiva.”²²¹

De este modo, busca restablecer un sentido primordial de la percepción en el cual, las cosas y el sujeto perceptor están *comprometidas*, mucho antes de cualquier adquisición cultural, teniendo en cuenta además, que esta relación no es el de una “superposición” o “empalme”, sino el de una *vinculación* que mantiene una “distancia” o “separación” (*écart*) en la aproximación. Tal es el sentido de *empiètement* que, en este caso, describe “la relación ambigua de un ser *encarnado* y limitado con un mundo *enigmático*.”²²²

Es entonces que, en contra del enigma o “extrañeza” del mundo, la ciencia busca su desciframiento mediante la explicación, despojándole de la capacidad de asombro (misma que en el poeta y el pintor es esencial). Más aun, Merleau-Ponty critica la idea de una “Verdad” soberana sobre la cual un hombre “racional” posee el principio y medida de todas las cosas. En ese sentido,

²²⁰ *PP*, p. 220. Cursivas nuestras.

²²¹ *MP*, pp. 21 y 22.

²²² *Ibidem*, p. 35. Cursivas nuestras.

señala el error del pensamiento clásico al discriminar las figuras del: loco, el primitivo, el niño y el animal, colocándoles por debajo del hombre “civilizado” y “normal”. Detrás de ese hombre “normal” dueño de un sistema de pensamiento y acción coherentes, Merleau-Ponty describe un ser con “anomalías de las que nunca está totalmente exento. [Y por lo tanto] Está invitado a...redescubrir en sí mismo todo tipo de fantasías, ensoñaciones, conductas mágicas, fenómenos oscuros, que permanecen omnipotente en su vida privada y pública...”²²³ En este sentido, el fenómeno de lo *extraño* que Waldenfels caracteriza como aquello incapaz de ser *apropiado*, se acerca a la idea merleau-pontiana de la *opacidad* del mundo y el sujeto.

Así entonces, el sujeto merleau-pontiano no es dueño absoluto de su pensamiento y menos aún, poseedor de las cosas. Es “presa” no sólo del mundo, sino también de sí mismo y de los otros. Al respecto, Merleau-Ponty destaca: “Jamás nos sentimos existir sino tras haber tomado ya contacto con los otros, y nuestra reflexión siempre es un retorno a nosotros mismos, que por otra parte debe mucho a nuestra frecuentación del otro.”²²⁴ Tal “frecuentación” no es otra cosa que la interpelación del otro. De modo que, la manera en que respondo no sólo a mis pensamientos, sino también al otro que tengo en frente, presupone una red de relaciones *ambigua*, o como precisa también Ralón, un “sistema de equivalencias” que atañen también al cuerpo y a las cosas.

De igual forma, el filósofo francés destaca el peso de la *cultura* sobre el individuo como relación *ambigua* que combina una historia individual y una social. De modo que, como él mismo escribe, no hay una “vida “interior” que no sea como un primer ensayo de nuestras relaciones con el otro.”²²⁵ Cabe resaltar el sentido de lo “interior” que Merleau-Ponty escribe entre comillas, haciendo ver el sentido inexacto de hablar de un interior totalmente ajeno a la relación con el otro.

²²³ *Ibidem*, p. 40.

²²⁴ *Ibidem*, p. 53.

²²⁵ *Ibidem*, p. 55.

Muy por el contrario, se trata de la imprescindible relación con el otro en cada toma de postura “individual”. Se trata como dice además, de la situación “ambigua” en la que estamos unidos al otro, porque tenemos un “cuerpo y una historia personal y colectiva” cuya relación es indisoluble.

Asimismo, ese incesante primer ensayo es lo que permite lograr acuerdos con el otro, reparar o modificar posturas, lo mismo que en relación al error, las injusticias y el conflicto. De esta manera, precedidos por la prueba y el error antes que el acierto y el consenso, se trata de hacer frente a la diferencia y esforzarse por lograr puntos de encuentro con el otro. Sólo entonces, tras una serie de contingencias e infortunios, en palabras del autor francés, vendrán “los momentos raros y preciosos donde los hombres se reconocen y se encuentran.”²²⁶ Sin embargo, sería un error adjudicar ante lo fortuito del consenso, un sentido pesimista en Merleau-Ponty. Éste, trata más bien de exponer la dificultad e incluso la relatividad del acuerdo en relación a la fragilidad o falibilidad de la acción humana. Escribe Merleau-Ponty, más realista que pesimista: “Ya no nos alabamos por ser una comunidad de espíritus puros, bien vemos que las bellas intenciones de cualquiera (proletario, capitalista, francés, alemán), vistas desde afuera y por los otros, en ocasiones tienen una cara horrible.”²²⁷

Existe así, un grado de “extrañeza” presente en todo hombre que, más allá de mostrar únicamente su lado indomable y siniestro, contiene la clave para comprender mejor conceptos como el amor o la responsabilidad.²²⁸ Es más, si como afirma el filósofo de Rochefort, “hay algo

²²⁶ *Ibidem*, p. 58.

²²⁷ *Ibidem*, p. 56.

²²⁸ Véase *infra* “El *empiètement* en la relación con el otro”.

sano en la mirada *ajena*”²²⁹ es porque el otro como *extraño*, deja abierta la posibilidad no sólo de la aceptación de su diferencia, sino también del “reconocimiento” de la propia extrañeza.²³⁰

²²⁹ *MP*, p. 56. *Cursiva nuestra*.

²³⁰ El problema del *reconocimiento* en torno a la identidad radica en la identificación de ciertos conceptos, criterios o propiedades que son tomados como “medida” o “norma”, los cuales, en el peor de los casos, derivan en totalitarismos o hegemonías; reconocimiento de un régimen superior, una raza aria, una clase élite, etc. Al mismo tiempo, situaciones “nobles” de lucha por el reconocimiento (del *Otro*), topan con un ideal que no tarda mucho en volverse insuficiente. Así, todo reconocimiento es por fuerza fallido, puesto que anula el sentido de la contingencia, para que exista en toda su perfección necesitaría que el otro fuera despojado de toda contingencia quedando así inerte, vacío, carente también de todo deseo y libertad. Así sucede por ejemplo, en el caso del reconocimiento del amo por el esclavo, relación de dominación que le despoja de su libertad.

No obstante, los análisis de Byung-Chul Han (*La sociedad del cansancio*, 2012) han demostrado la problemática en relación a los “sujetos de rendimiento” los cuales, se encuentran de tal forma disciplinados al grado de querer por voluntad propia, someterse a las reglas del Otro (jefe, “amo”) y aspirar a ser “reconocidos” por ellos. Sobra decir que tal reconocimiento no genera otra cosa que el aferrarse al juego infinito, parafraseando a Lacan, del deseo del deseo del Otro.

2.2 El *empiétement* en la relación con el otro

En el texto *La relación del niño con los otros* Merleau-Ponty utiliza la categoría del *empiétement* para describir entre otras cosas, el vínculo afectivo con los niños. De ahí que la polisemia del término permita abordar distintos aspectos de la experiencia humana. Así, dicho concepto ha sido traducido de diferentes maneras, tales como: usurpación, transposición, contagio, superposición, intromisión, intrusión o invasión.

En el texto antes mencionado, se utiliza para describir la relación de dependencia del niño con el adulto, esto es, en referencia a las atenciones y particularmente, a los cuidados que recibe el menor a fin de asistirle y prevenirle de algún infortunio. En este sentido, la relación se vuelve un constante “estar encima de”, “superposición” adulto-menor, proximidad que puede ser relacionada con la responsabilidad.

Asimismo, el filósofo francés extiende dicha relación de *empiétement* a las relaciones afectivas entre adultos, en donde no se exime la posibilidad de que estas devengan conflictivas. Ciertamente, en todo vínculo amoroso se consideraría como “normal” un cierto grado de cercanía, tomando en cuenta que ésta puede ser objeto de violencia al presentarse como un “exceso”, una hipervigilancia o un grado de celos exacerbado.²³¹ Sin embargo, afirma Merleau-Ponty, aun cuando uno busque evitar a toda costa influir sobre el otro, éste termina por requerir su interpelación. Indudablemente, una ausencia total del otro rompería cualquier vínculo. Se trataría entonces, de un estar pendiente fundado en el interés del otro, en el “*care*” como cuidado y valoración del otro.

²³¹ Sería propio de un estado patológico el buscar la certeza de la relación mediante el cuidado y la hipervigilancia del otro, síntomas que se presentan en sujetos celotípicos pudiendo derivar en el peor de los casos, en ideas delirantes propias de un cuadro psicótico.

Por otra parte, reconocer que el otro es libre, implica, como decíamos más arriba, permitir un grado de *extrañeza*. Esto es, dejar abierta la posibilidad de asombro, de descubrir interminablemente cosas nuevas. Es así además, que el riesgo de la ruptura remita a un acto de libertad y no de sumisión. No habría tampoco contradicción más grande que la de defender un sentido irrestricto de “responsabilidad” que tuviera como fin evitar la separación, pues si la condición y posibilidad de todo acto de amor se centra en la libertad, no podría menos que menoscabarse al condicionarlo a una manipulación o control total del otro. La responsabilidad tendría que venir de otra parte o ser pensada de manera diferente. Al respecto escribe el filósofo francés:

Ese despegue aparente, esa voluntad de permanecer sin *responsabilidad*, suscitan en el otro un deseo mucho más intenso de acercarse. Existe una paradoja entre aceptar ser amado por alguien sin querer influir sobre su libertad. Su libertad, si ama, la encuentra precisamente en el acto de amar, no en una vana autonomía. Aceptar amar o ser amado, es aceptar ejercer también, por otra parte una influencia, decidir por otro en una *cierta medida*.²³²

Posiblemente la clave esté en esa “cierta medida” que Merleau-Ponty apunta. Aunque, si se piensa a fondo, no podría establecerse en la relación amorosa (o en cualquier otro tipo de relación afectiva) una medida o regulación del otro que no pusiera en juego su libertad. Habría más bien una “incierto medida” sustentada en la improvisación y la sorpresa. La contingencia formaría parte ineludible de esta. Así, tanto la ruptura como el fallecimiento del ser querido, representarían dos formas distintas de lo azaroso, lo inesperado. De ahí también que la añoranza,

²³² RNO, p. 97.

el “extrañar”, refleje la huella del otro (desde la distancia) sentida en lo más íntimo del sí, relación de *empiètement* en tanto que vínculo “metafísico”.

Por lo tanto, la relación de *empiètement* entre el adulto y el niño, como entre individuos marca un compromiso sostenido particularmente, desde la promesa. Quien se (com)promete, mantiene la promesa del cuidado (del otro) a partir del acto voluntario y contingente, pues no podría ser de otra manera salvo que se tratara de una orden que justificara otros fines. Siguiendo a Kant en ello, el otro debe ser un *fin en sí mismo*, de otra forma únicamente representaría el medio para otros intereses.

De esta forma, fallar en el compromiso con el otro, representa una ruptura en la promesa, misma que se sostiene en el uso de la libertad como condición de todo acto de amor. Así por ejemplo, la decisión de un padre que rompe con este compromiso, falla no tanto en la promesa de un “ideal de padre”, sino en aquella del esfuerzo y cuidados continuos, de la experiencia, pero sobre todo, del hacer frente a un no-saber que se articula en toda relación con el otro. Nuevamente, si bien podría decirse que la responsabilidad de un hijo es “mayor” a la responsabilidad en una relación amorosa, la realidad es que solamente a través de la práctica se “aprende” (si puede decirse así) a ver por el otro y no hay forma de evitar o anular la sorpresa o el desconcierto en la respuesta del otro.

Otra de las lecturas del *empiètement* es la referida al acto violento de “invasión”, tal como apunta Graciela Ralón.²³³ La violencia que describe Ralón, remite al hecho de ser interpelado por el otro, más habría que cuestionarse también por la circunstancia en la cual se lleva a cabo, pues no sería lo mismo ser abordado por alguien cercano a nosotros, a alguien que nos fuera totalmente “extraño”, es decir, alguien situado en el extremo opuesto de nuestras creencias y costumbres. Este

²³³ Cfr. Ralón, “Acción e intersubjetividad: un esbozo del carácter carnal de la violencia como forma de usurpación o transgresión en la esfera del otro (*empiètement*)”.

“extraño” seguramente podría suscitar algún tipo de diferencia o violencia, pero ello no nos dice nada más allá del sentido de los hábitos adquiridos culturalmente.

Tratándose del ámbito de lo familiar, la interpelación suele ser antes que violenta, amena, esperada. Por lo tanto, a nuestro parecer el término *vinculación*, permite describir mejor la relación con el otro tanto si éste me es totalmente extraño o familiar. Así, en cuanto al sentido de violencia en el *empiètement*, este concerniría al ámbito económico-afectivo, es decir, en cuanto a un aumento o disminución vehementes del afecto. De este modo, la presencia-ausencia del otro podría ser objeto de una emoción muy grande, sea ésta alegre o triste, derivando en la expresión común; fue “invadido” por tal sentimiento. En este sentido, una sorpresa podría irrumpir o invadir, bajo la forma de la exaltación y el gozo, mientras que tras la muerte de un ser querido uno podría ser “invadido” por el llanto y la congoja. Igualmente, el carácter violento remitiría a la cantidad desmedida de afecto, o podría decirse con Waldenfels, a lo *extraño* como aquello que es incapaz de ser interpretado o “apropiado”, dejando a su paso un efecto traumático o violento. Asimismo, como apunta Ralón, el *empiètement* describe el sentido del “lazo común” con el otro, en donde: “irrumpir (*empiéter*) sobre el otro es no permanecer ajeno a la solicitud del otro y viceversa.”²³⁴

Por otra parte, en el caso de la psicopatología infantil Merleau-Ponty describe desde la crisis de los tres años, la condición en la cual el niño percibe la mirada del otro como agresiva o dañina. Destaca también citando a Wallon, casos de personas adultas en donde la mirada del otro provoca un desajuste en el comportamiento.²³⁵ En ese sentido, podría explicitarse aun mas claramente el sentido violento del *empiètement* como “usurpación” aludiendo a los casos de la patología.

²³⁴ Ralón, *op. cit.*, p. 62.

²³⁵ *RNO*, pp. 94 y 95.

Así entonces, el *empiètement* describe la relación con el otro en donde, a cada momento uno se encuentra en los límites de sí mismo y en los límites del otro. Más que “superposición”, se trata de una transposición, en donde mi lugar está siempre más acá desde donde lo pienso y más allá desde donde el otro me piensa.²³⁶ Es sólo a través de una cierta *distancia* que soy capaz de reconocerme a mí mismo y capaz de transformarme, recrearme interminablemente y es sólo a través de un cierto grado de *extrañeza* o desconocimiento, que el otro puede permanecer abierto y susceptible de libertad.

A modo de digresión y a fin de aclarar el sentido de la distancia (y la proximidad) presente en las diversas categorías de relación en Merleau-Ponty abordaremos enseguida el texto de *El ojo y el espíritu* (1960) en donde, a diferencia de las conferencias de “El mundo de la percepción” (1948), se enfatiza la perspectiva ontológica. Asimismo, a reserva de profundizar sobre este último punto en el capítulo siguiente, el objetivo es continuar aquí con el cruce de lo familiar y lo extraño que, desde la pintura nos permitirá esclarecer el sentido del *empiètement* como dinámica de acercamiento y distancia, del juego de lo familiar en lo extraño y de lo extraño en lo familiar.

En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty prioriza la perspectiva del pintor sobre la del científico e incluso del filósofo, en tanto que expresa una relación con el mundo privilegiada. Es decir, en palabras del mismo autor, él es “el único que tiene derecho a mirar todas las cosas sin tener ningún deber de evaluarlas...”²³⁷ Pues no se le exige ningún tipo de rigurosidad como sucede con el científico, ni es envuelto en algún tipo de compromiso práctico o político como en el caso del filósofo. Asimismo, sigue Merleau-Ponty, el pintor se distingue del científico, en cuanto no

²³⁶ Respecto a la pintura, Merleau-Ponty describe tal desfase no como limitación sino más bien como posibilidad infinita de perspectivas, a saber: “...ya familiar a los pintores... no hay líneas visibles en sí, en el que ni el contorno de la manzana ni el límite del campo y de la pradera están aquí o allí, pues están siempre más acá o más allá del punto desde el que se mira, siempre entre o detrás de aquello que es fijado...” (LOE, p. 44).

²³⁷ LOE, p. 11.

busca un conocimiento total del objeto, sino que en cambio, se enfrenta al sentido oculto de las cosas y tal desconocimiento forma parte en su creación.

Por otro lado, si como el filósofo francés señala en referencia a Valéry, el pintor “aporta su cuerpo en la pintura”, es porque éste se “mezcla” con las cosas de tal forma que sujeto percipiente y mundo sensible se “entrelazan” (*entrelacement*), se “superponen” (*empiétement*). La relación entre el cuerpo y las cosas representa la intersección en donde, vidente y visible se comunican de forma continua, espejeo y reversibilidad, “*confusión*, narcisismo, inherencia de quien ve en aquello que ve,... del sintiente en lo sentido - un sí por lo tanto, que está preso (*pris*) entre las cosas, que tiene un anverso y un reverso, un pasado y un futuro...”²³⁸ Dicho intercambio “paradójico”, como menciona el autor, muestra que el cuerpo humano coexiste en la medida en que hay un entrecruzamiento o reencuentro con las cosas. Comunicación que no debe confundirse con un coincidir absoluto o relación de idénticos. Se trata de un “extraño sistema de intercambios”²³⁹ que, de acuerdo con Merleau-Ponty, la pintura ilustra de manera original.

Asimismo, si en palabras del filósofo de Rochefort: “la pintura descubre los avatares de la visibilidad”, esto es porque refleja una diversidad de “estilos” a lo largo de la historia, y que, más que apuntar a un sentido teleológico de la misma, responde al producto del azar. Igualmente, lo irracional y la creatividad forman parte en el intercambio de lo visible y lo invisible de un *mundo* que es también cambiante.²⁴⁰ La correspondencia o “entrelazamiento de visión y movimiento” en el pintor describen, más que una dirección o guía, el ser impersonal y anónimo detrás de todo acto

²³⁸ *Ibidem*, p. 13. Cursivas nuestras.

²³⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁴⁰ Dice también Merleau-Ponty: “...mundo casi loco, porque está completo no siendo sin embargo más que parcial.” (*LOE*, p. 16) Si hemos referido en varias ocasiones a un sentido de incompletud del mundo, de cambio, y resistencia, ello no quiere decir, sin embargo, que no exista un sentido de totalidad del mismo, al contrario, es porque existe un sentido de normatividad y normalidad del mundo que permite a su vez un ordenamiento de las cosas.

perceptivo. De este modo, la relación con lo *sensible* conecta con un sentido originario del *mundo*, con un “hay” (*il y a*) primordial.

De manera similar, Merleau-Ponty utiliza la expresión “acecho” (*hante*) para describir la relación con los *otros*, en cuanto al intercambio continuo y reciprocidad desbordante de los otros “que me acechan (*hantent*), a quienes yo acecho (*hante*), con quienes yo acecho un solo Ser actual...”²⁴¹ Juego de ocultamiento y des-ocultamiento, *cruce* de lo visible y lo invisible del otro.

Se alude también a un *empiétement* o “superposición” de las cosas que rodea la visión. Si, como decíamos anteriormente, la percepción implica un movimiento en el cual se capta al objeto con una mayor nitidez,²⁴² se alude aquí también al sentido de *empiétement* como ajuste en la visión. Es en razón a un “extraordinario *empiétement*”, escribe el mismo autor, que vidente y visible se comunican; “Sumergido en lo visible por su cuerpo, él mismo visible, el vidente no se apropia de lo que ve: se *aproxima* únicamente por la mirada, se abre al mundo.”²⁴³

El pintor, por lo tanto, mantiene una distancia desde la cual comunica con el mundo. Es decir, una distancia que mantiene presentes sus lazos. De este modo, como afirma Merleau-Ponty, “ver es *tener a distancia*...”²⁴⁴, en el doble juego del poseer y el ser escurridizo. Es ahí donde radica el genio del pintor así como el del músico o el escritor,²⁴⁵ puesto que nada asegura de una vez por todas su inspiración.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 11.

²⁴² Cfr. *Supra*, nota al pie 12.

²⁴³ *Ibidem*, p. 13. Cursivas nuestras.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

²⁴⁵ Respecto al juego de distancia y aproximación en la *palabra*, afirma Barbaras: “...la *experiencia* de la expresión [en Merleau-Ponty, nos lleva]... a comprender que es en nuestra lejanía de las cosas, por la opacidad propia de su mecanismo que la palabra nos da así acceso.” Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 197.

Señala también: "...el ojo es *aquello que* ha sido conmovido por cierto impacto del mundo..."²⁴⁶, pero, sea la vista, el oído o cualquier otro sentido, se trata, por encima de estos, de un cuerpo *impersonal (on)* que, teniendo a las cosas "*incrustadas en su carne*"²⁴⁷, actúa detrás de la creación artística. Más aun, el intercambio del vidente (aun tratándose del cuerpo impersonal) con lo visible no encuentra respuesta en las cosas de una manera mecánica o refleja.²⁴⁸ Más allá de los "datos visuales", destaca Merleau-Ponty, la visión se "abre a una textura del Ser cuyos mensajes sensoriales discretos no son más que sus puntuaciones o cesuras..."²⁴⁹ Por lo tanto, prevalece un lado oculto de la pintura, un enigma que envuelve también al pintor y que, no obstante, le permite en ocasiones hacer visible "lo que la visión profana cree invisible".²⁵⁰

Se trata entonces, de un modo particular de comunicación o "interrogación" entre el pintor y las cosas, interrogación que, especialmente en su obra inédita *Lo visible y lo invisible*, adquiere relevancia al describir el intercambio *quiasmático* o *entrelazo* entre un mundo percibido y un sujeto perceptor. Dicha interrogación es además, parcial e incompleta debido a la perspectiva del cuerpo como punto cero de la percepción, así como en virtud de la fuente inagotable de lo sensible.

De igual modo, el pintor se ve sobrepasado por un sentimiento de "extrañeza", una suerte de "familiaridad desbordante", cercanía que "fascina" y "provoca" en su ser más profundo. Señala Merleau-Ponty a propósito del pintor: "Sus acciones *más propias* –esos gestos, esos trazos de los

²⁴⁶ LOE, p. 16.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 13.

²⁴⁸ Se trata también de un sentido de pasividad en cuanto al ser invasivo (*empiètement*) de la visión que absorbe lo visible sin poder ser asumido totalmente por el pensamiento. "La visión no elige ser o no ser, ni pensar esto o aquello... El pensamiento de la visión funciona según un programa y una ley que él no se ha dado, no está en *posesión* de sus propias premisas, no es pensamiento totalmente presente, totalmente actual; hay en su centro un misterio de pasividad." (LOE, p. 33). Cursivas nuestras.

Barbaras habla también de un sentido de "desposesión" de la experiencia, más que de una posesión de la misma a través de la percepción. Barbaras, Renaud, *op. cit.*, p. 184.

²⁴⁹ LOE, p. 16 y 17.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 16

que solo él es capaz, y que serán para los otros una revelación, porque no tienen las mismas *faltas* que él—, a él le parece que emanan de las cosas mismas...”²⁵¹ Describe así, un movimiento que proviene desde lo “más propio” y el cual, no obstante, le es ajeno y responde más a las “faltas” (*manques*) o deficiencias, que a los aciertos de una consciencia clara y transparente.

Por otra parte, el filósofo de Rochefort ilustra con la alegoría del espejo una *reflexividad* de lo sensible que atraviesa al cuerpo en tanto que visible y vidente. El espejo muestra el desdoblamiento del *vidente* en un “otro” *visible*. El hombre, dice también nuestro filósofo, “es un *espejo* para el hombre”,²⁵² haciendo énfasis en la mirada del otro implicada en la correspondencia y conformación del sí mismo. De igual modo, así como la visión del pintor remite a un “nacimiento continuado”²⁵³, la imagen propia en el intercambio con el *otro*, es objeto de una renovación constante.

Partiendo de la pintura, Merleau-Ponty afirma que es a través de una cierta “distancia” que lo sensible revela los aspectos de profundidad, espacio y color. De este modo, en un juego de aproximación-alejamiento el pintor logra captar el “nacimiento” de las cosas. Esto es también, en distinción con un pensamiento del contacto (*au contact*) o adecuación del pensamiento, se trata en cambio, de un “entregarse” o *extrañamiento* de la visión en dónde; “no se sabe ya quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado.”²⁵⁴ Sentido de impregnación o “promiscuidad” (*promiscuité*)²⁵⁵ entre lo vidente y lo visible, *empiétement* o “superposición” como vinculación y distensión, mezcla de aproximación y distanciamiento. Sobre esto último, Merleau-Ponty alude al sentido de *profundidad* el cual describe “mi participación en un Ser sin restricción, principalmente

²⁵¹ *Ibidem*, p. 18. Cursivas nuestras.

²⁵² *Ibidem*, p. 22. Cursivas nuestras

²⁵³ *Ibidem*, p. 18.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 18

²⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

una participación en el ser del espacio más allá de cualquier punto de vista.” Y enseguida menciona: “Las cosas se superponen (*empiètent*) unas sobre otras *porque están una fuera de otra.*”²⁵⁶ Se trata por lo tanto, no de un acoplamiento, sino, como referíamos antes, de una relación de unión y diferencia. Así, el movimiento (de la profundidad) desde el cual la visión se transporta, refleja: “la experiencia de la *reversibilidad* de las dimensiones”²⁵⁷, así como de la *reversibilidad* del Ser mismo y mi participación en éste.²⁵⁸

Asimismo, en el acto del pintar se revela el “Ser mudo” de las cosas. Se desdibujan las fronteras de lo visible y lo invisible, así como de lo voluntario y lo involuntario en el pintor. Algo de lo visible, dice Merleau-Ponty, se enciende e “invade” al cuerpo del pintor. El pintar entonces, es una “respuesta” a esa exhortación, su mano, “no es otra cosa que el instrumento de una lejana voluntad.”²⁵⁹ Y es precisamente, dicha lejanía la que describe el punto de intersección entre familiaridad y extrañeza del cuerpo propio, proximidad y distancia que convergen. Más aún, si el filósofo francés refiere al epitafio de Klee “Soy inasible en la inmanencia...”²⁶⁰ como la “fórmula ontológica de la pintura”, es porque encuentra la clave al enigma de la pintura (y habría que decir también, del sujeto perceptor en general) en la *trascendencia*,²⁶¹ característica igualmente fundamental del Ser.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 28.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 41.

²⁵⁸ Va implícito aquí el sentido de la *carne* en cuanto elemento del cual están hechas las cosas y desde el cual Yo me reflejo y proyecto con las cosas. Retomando la cuestión del espejo, Merleau-Ponty describe la fascinación de los pintores por el efecto o “truco mecánico” que genera, descubriendo en él “la metamorfosis del vidente y lo visible” la cual es, en palabras del mismo autor, “la definición de nuestra carne (*chair*) y la de su vocación.” *Ibidem*, p. 28.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 49.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 50.

²⁶¹ El sentido de la *trascendencia* reviste un sentido particular a través del cuerpo, pues no se trata de una lejanía absoluta, ni de una inmanencia como transparencia de la consciencia, sino de una cercanía que en tanto que “ser en el mundo” y conciencia situada, permanece unida a una estructura del mundo que le sobrepasa y antecede. Así por ejemplo, en la *Fenomenología de la percepción* el filósofo francés refiere a una “inmanencia trascendental” (*immanence transcendente*) para describir “el movimiento profundo de la trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (*PP*, p. 432).

2.3 Expresión y *empiétement*

Como se expuso anteriormente, el fenómeno del *empiétement* describe, más que un sentido de “superposición” estática, la tensión entre distintas fuerzas,²⁶² juego de aproximación y alejamiento. Desde la pintura, el *empiétement* remitía al acercamiento o familiaridad del pintor con las cosas, así como a su distanciamiento o “extrañamiento” como modo de reunión o mejor, de reencuentro que “inspiraba” (y al mismo tiempo “expiraba” el Ser de las cosas)²⁶³ y plasmaba en su creación. Asimismo, quedó abierta la cuestión de la familiaridad, ya que si bien se enfatizó el alejamiento o *extrañamiento* del pintor como fundamental en el proceso de la creación, esto es, como un modo de distanciamiento de lo familiar, y un re-surgir del punto de contacto con las cosas, resta ahora preguntaremos por el sentido de una familiaridad que parte de la *expresión* como elemento fundador y principio ontológico.

Posterior a la publicación de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty realizó diversos señalamientos en torno a la misma y llevó a cabo un giro en su pensamiento. Una de las objeciones que hace a la *Fenomenología...* es la de haber perseverado en los conceptos heredados de la tradición moderna refiriéndose principalmente, a las nociones de consciencia y percepción. Es así también que si ya en la *Fenomenología*²⁶⁴ defiende una perspectiva particular de una

²⁶² Pues no podría reducirse solamente al enfrentamiento de contrarios ya que implica toda una red de interacciones, sistema de equivalencias como señalamos más arriba. Por lo tanto, el uso metafórico del *empiétement* revela más allá del acto violento de la “intromisión”, la tensión constante del uno en el otro, del entrelazo.

²⁶³ “Aquello que llamamos inspiración debería ser tomado al pie de la letra: Hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser...” (*LOE*, p. 18)

²⁶⁴ “...hemos aprendido a poner en duda el pensamiento objetivo, y hemos tomado contacto, más acá de las representaciones científicas del mundo y del cuerpo, con una experiencia del cuerpo y del mundo que aquéllas no consiguen resolver... El sistema de la experiencia en el que comunican no lo expone delante de mí ni lo recorre una *consciencia constituyente*. Tengo al mundo como individuo inacabado, a través de mi cuerpo como potencialidad de ese mundo...” (*PP*, p. 402). Deudor de Husserl, Merleau-Ponty destaca el sentido trascendental de la consciencia y profundiza a través del análisis del cuerpo. “El movimiento del cuerpo no puede jugar un rol en la percepción del mundo más que si él mismo es una intencionalidad original, una manera de relacionarse con los objetos distinta a la del conocimiento. Es necesario que el mundo esté alrededor nuestro, no como un sistema de objetos de los cuales

consciencia “constituyente”, será en textos posteriores donde marque un cambio respecto a esta.²⁶⁵ Así por ejemplo, en sus cursos sobre “*La naturaleza*” el filósofo francés busca dar con un sentido anterior al de la conciencia perceptiva, sentido de una Naturaleza previa a todo acto constitutivo de la consciencia.

Es a partir del concepto de *expresión* que Merleau-Ponty busca dar con otra vía distinta al de la *primacía de la percepción*, dando con un mundo anterior al expresivo que no obstante, le es implícito y al cual se dirige todo el tiempo. Dicha dependencia era lo que definía a la *consciencia* en la *Fenomenología...* a saber: como “proyecto del mundo, destinada a un mundo que no abarca ni posee, pero al cual no cesa de dirigirse.”²⁶⁶ El giro estriba en ir más allá de esa relación de *intencionalidad*, en una significación del mundo que estaría detrás de ella. Por lo tanto, no se trata de la *expresión* como acto subjetivo, sino en “la propiedad del fenómeno”, de conocerlo de un modo “nunca antes dado.”²⁶⁷ En ese sentido, la *percepción es también expresión*, no en el sentido del acto sino en cuanto a la implicación originaria con el mundo.

Aparejado al tema de la expresión, la *intersubjetividad* presenta también un papel crucial en relación a la toma de distancia de una consciencia intencional. Así, en el curso del *Collège de France* titulado “Husserl en los límites de la fenomenología” (1959) Merleau-Ponty trata la cuestión de la *intersubjetividad* en tanto que relación multifactorial, red, “superposición” (*empiétement*) de varias capas.

La relación con el otro por lo tanto, supone un punto ciego o invisible desde el cual, interpreto bajo el riesgo del error, la intención del otro. El otro me “invade” (*empiéte*) y antes de

hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos.” (*PP*, p. 444). Véase también pp. 50, 51, 76, 172, 248, 249, 281, 333 y 428.

²⁶⁵ A partir de la profundización en el concepto de *institución* Merleau-Ponty muestra un alejamiento del sentido de un sujeto constituyente, pasando a la noción de sujeto *instituyente* el cual, enfatiza el sentido abierto e indeterminado de la institución. Sobre el sentido de la institución en Merleau-Ponty véase *supra* capítulo 1.3.

²⁶⁶ *PP*, “Avant propos”, p. XIII.

²⁶⁷ *MSME*, p. 48.

dar una respuesta clara y premeditada, suscita en mí un modo de responder improvisado y espontáneo. En tal sentido, la *palabra* como fenómeno de *empiètement* describe el *más allá* de la consciencia puesto en juego en la relación con el otro. Escribe Merleau-Ponty: “Toda producción del espíritu es respuesta y llamado, co-producción.”²⁶⁸ Respuesta y llamado que deben ser entendidos en la intersección, esto es, como vías paralelas que se entrecruzan y no obstante, continúan distantes hasta nuevamente, hacer contacto y volver a distanciarse.²⁶⁹

Lo que interesa destacar aquí es el sentido de *intercambio* y *entrelazo*, *vinculación* y *reversibilidad* que, respecto a la *Fenomenología de la percepción*, supone un cambio significativo. En términos de Waldenfels, esta última obra remite a la “relación de compromiso” que sostiene Merleau-Ponty con Husserl, mientras que en sus obras posteriores presenta una “tendencia radical” la cual, entre otras cosas, representa la separación de la consciencia constituyente husserliana.²⁷⁰

Respecto a la “relación de compromiso”, el filósofo alemán acentúa la correspondencia entre el cuerpo y el mundo como relación de complementariedad, en donde el cuerpo devuelve al mundo lo que éste previamente había depositado en él. Por lo tanto, en la *Fenomenología...* permanece el compromiso con Husserl respecto al descubrimiento de un orden pre-existente en la relación con el mundo. Esto lleva a Merleau-Ponty a profundizar en una *intencionalidad operante*, así como en la *expresión* del sentido oculto o “silencioso” de las cosas. Así entonces, posterior a la *Fenomenología...* su interés se centra en el surgimiento “espontáneo” e “incipiente” de las cosas, acto configurante o configurador, el cual comparte también un ámbito de contingencia.

Más allá de la inmediatez concebida desde la *intencionalidad*, el filósofo francés busca dar con un sentido de *verdad*, distinto al de la adecuación (*adecuatio*), verdad en emergencia o estado

²⁶⁸ RC p. 96.

²⁶⁹ Recordemos que el tema de la diferencia y la distancia están siempre presentes cuando se habla de contacto, identidad o superposición (*empiètement*). Cfr. *Supra*.

²⁷⁰ Cfr. Waldenfels, “Perception and structure in Merleau-Ponty”.

“naciente”. Esa era la apuesta del *Origen de la verdad* obra que, no obstante, fue interrumpida. Sin embargo, quedaron abiertas diversas vías en relación a tal empresa. Una de ellas es la tocante a la *Gestalt*, la cual describe la *configuración* de los objetos más allá de la relación sujeto-objeto y distinta a la de un sujeto dador de sentido. Respecto a dicha noción escribe Merleau-Ponty:

“Los procesos de formación y configuración jamás ocurren de manera arbitraria y ajena a su situación, pero estos no están de ninguna manera ceñidos a la aplicación de normas pre-dadas respecto a situaciones pre-dadas... estos [los procesos de configuración o *Gestalt*] operan desde un espacio más o menos abierto, y es de acuerdo a estos que se “define” la situación en primer lugar...”²⁷¹

Así, al igual que la *Gestalt*, los conceptos de *carne* y *Naturaleza* representan, siguiendo la expresión de Waldenfels, la “tendencia radical” que distingue a Merleau-Ponty de Husserl. Sin embargo, habría que cuestionar si dicha “radicalidad” podría juzgarse como tal a raíz de las últimas publicaciones de la obra husserliana. Pues éstas han demostrado que lo “impensado” de Husserl en opinión de Merleau-Ponty,²⁷² se acerca más a los últimos escritos del filósofo francés. En ese sentido, ¿no es la *carne* un concepto que se acerca al tema de la *intersubjetividad* en el Husserl de la fenomenología generativa?²⁷³ Y derivado de esto, ¿No son las categorías merleau-pontianas de *empiétement*, *reversibilité* y *chiasme* categorías que problematizan la relación de lo *familiar* y lo *extraño* de manera particular en distinción con Husserl?

²⁷¹ Waldenfels, “Perception and structure in Merleau-Ponty”, p. 31.

²⁷² Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, “Husserl aux limites de la phénoménologie” en *RC*.

²⁷³ No es el objetivo de esta investigación el problematizar en la cercanía o distancia entre el último Merleau-Ponty y el Husserl tardío, nuestra intención es señalar únicamente, algunos puntos de coincidencia entre estos dos pensadores y dar pie así a otras problemáticas.

Como se señaló en el primer capítulo, la influencia de Merleau-Ponty en Waldenfels marcó de manera significativa su reflexión sobre lo *extraño*, particularmente en relación al sentido de la respuesta o *responsividad*. Pero, si bien es cierto que la influencia de Husserl sobre el mismo es igualmente destacable, Waldenfels se distingue de este último puesto que, como él mismo destaca, a pesar de que Husserl marcó un punto de indistinción originaria entre lo *familiar* y lo *extraño*, concede mayor a peso al ámbito de lo *propio* (o *familiar*). Siendo en cambio, para Waldenfels lo *extraño* lo más originario.²⁷⁴ Por otra parte, nuestro propósito es, antes que dar prioridad a lo *extraño* sobre lo *familiar* o viceversa, mostrar el entrecruce de lo *extraño* con lo *familiar* haciendo uso de las categorías merleau-pontianas de entrelazo.

El tema de la *expresión* relacionado principalmente, con el ámbito ontológico, permite adentrarnos en el ámbito de lo *familiar* y lo *extraño*. Decíamos en otra parte²⁷⁵ en relación al texto de Waldenfels “La paradoja de la expresión” en Merleau-Ponty, que el sentido de tal paradoja remitía al sentido de lo oculto, de aquello que escapa a la *significación* y conecta con el ser trascendental de las cosas y el sujeto mismo. Significación que mantenía un resto inefable y excedente, así como una *extrañeza* irreductible. Sin embargo, quedó pendiente indagar el ámbito de lo *familiar* detrás del “enigma” de la *expresión*. A continuación profundizaremos en ello.

Retomando lo dicho más arriba, la pintura evidencia un “reencuentro” con lo *familiar*. Así, tal retorno no era sino el movimiento de acercamiento-alejamiento, ejecución y mezcla de lo voluntario y lo involuntario, así como la mano del pintor representaba el “instrumento de una

²⁷⁴ En palabras de Waldenfels: “La ambigüedad de su concepción [la de Husserl] reside en el hecho de que, por un lado, hace emerger lo propio y lo extraño de una “escisión originaria” (Husserl, 1976, 288) pero mantiene, por otra parte, que en el interior de dicho intercambio, lo propio funciona como capa fundamental o como centro...estrato fundamental de lo propio [que] conduce a un mundo de la vida único. Pero un mundo de la vida único, que constituiría el suelo primero y horizonte último de toda experiencia... tendría como consecuencia reducir lo extraño... a una forma provisional de extrañeza o alienación” (Waldenfels, *Topographie de l'étranger. Études por une phénoménologie de l'étranger. I*, p. 97).

²⁷⁵ Cfr. Figueroa, *La significación en Merleau-Ponty*, tesis inédita.

lejana voluntad” y la visión el “reencuentro e intersección de todos los aspectos del Ser.”²⁷⁶ Pero, incluso en dicho encuentro, en donde el ojo y el espíritu coinciden, no podría distinguirse (descomponerse), siguiendo a Merleau-Ponty, dónde termina la naturaleza y donde comienza el hombre o la expresión. Puesto que, en palabras del mismo, “...es el Ser mudo quien viene a manifestar su propio sentido.”²⁷⁷ No es por lo tanto, ni la acción del hombre ni la causa aislada de lo sensible, sino el entrecruce de ambos. Así, esta última cita viene haciendo eco desde el Prólogo de la *Fenomenología...*²⁷⁸ la cual remite al Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, y prolonga hasta sus últimos escritos. Se agrega así una razón más para cuestionar el sentido de un alejamiento “radical” de Husserl como afirmaba Waldenfels.²⁷⁹

La manera en que el retorno al fenómeno puede dar noticia ya no sólo de la relación intencional sino del nacimiento de la percepción, del sentido naciente propio de las cosas, es evidenciado también por la palabra. Esto es porque ella, citando a Barbaras, representa la “dimensión de la corporalidad donde trasparece una significación allende a la perceptiva, la *palabra* representa justamente el punto de articulación entre el orden de lo *verdadero* y el dominio de lo percibido.”²⁸⁰ Decíamos poco antes, que la significación de lo “verdadero” remitía no al sentido de adecuación sujeto-objeto, sino al ámbito de una verdad en acto, recreándose más allá del dominio del sujeto. Por lo tanto, a diferencia también del capítulo de la *Fenomenología...*

²⁷⁶ LOE, p. 49.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 50.

²⁷⁸ “Es la experiencia... aun muda que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido” Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p. 33, visto en Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, “Avant propos”, p. X.

²⁷⁹ Cfr. *Supra* p. 18. Entre uno de los fenomenólogos que ha tratado el paralelismo entre Husserl y Merleau-Ponty se encuentra Roberto Walton quien desde su investigación en las últimas publicaciones de la husserliana ha evidenciado la cercanía entre el pensamiento del último Merleau-Ponty con las reciente aparición de los escritos inéditos de Husserl. Cfr. Walton, Roberto, “El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty”, en Ramírez, *Merleau-Ponty viviente*, pp. 112-136. Véase también Walton, Roberto, *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*.

²⁸⁰ Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 186. Cursivas nuestras.

dedicado al tema de la expresión y la palabra,²⁸¹ en donde se describe una *intención de significación* o *intención significativa* (*intention significative*)²⁸² que actúa de manera similar al “yo puedo” de la intencionalidad motriz,²⁸³ la *expresión* remite a un sentido allende al cuerpo y al sujeto de la enunciación, a su implicación con el ser de las cosas que ni abarca ni posee. Es por tanto, una *dialéctica*, en palabras de James Eddie, que representa la continuidad del ser en la diferencia.²⁸⁴ Asimismo, tal como escribe Merleau-Ponty en diversas notas de trabajo entre 1959 y 1960, se trata de un *distanciamiento* (*écart*) que posibilita toda *expresión*.²⁸⁵

Por lo tanto, si la *expresión* remite a un movimiento de *distanciamiento* (*écart*) el cual parece desentrañar el sentido de lo *extraño*, ¿cómo entender el movimiento de recuperación (*reprise*) o retorno a partir del cual se crea un sentido y evita que la expresión se pierda en una distancia insalvable? Merleau-Ponty utiliza también el concepto de *pregnancia* (*prégnance*) para referir un modo de respuesta entre el cuerpo y el mundo,²⁸⁶ pero dicha “responsividad” que, desde Waldenfels describe el sentido de lo *extraño*, ¿no es en Merleau-Ponty más bien un modo de responder proveniente del ámbito de lo *familiar*? Y en ese sentido, ¿No es la descripción de la

²⁸¹ Cfr. *PP*, Première partie. Le corps. VI. “Le corps comme expression et la parole” especialmente pp. 213, 214 y 229.

²⁸² “...la intención significativa que ha puesto en movimiento la palabra del otro no es un pensamiento explícito, sino cierto hueco que quiere colmarse, igualmente la reanudación por mi parte de esta intención no es una operación de mi pensamiento, sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser” (*PP*, p. 214).

²⁸³ “Al igualar la intención de significar con la intencionalidad motriz, el filósofo francés atribuye un sentido cuasi-corporal, como él mismo llama, del significante [y de la palabra en general]... destacando el aspecto vivo o encarnado del lenguaje, esto es, en su imposible aprehensión o reducción al signo, ya que la palabra expresa en la medida en que forma parte de la praxis del sujeto hablante” (Figuroa, *La significación en Merleau-Ponty*, tesis inédita, p. 37).

²⁸⁴ De acuerdo con Eddie, en los últimos escritos de Merleau-Ponty la expresión adquiere un desarrollo particular, ya que involucra al Ser y no únicamente a la relación de un sujeto de la expresión. Asimismo, el concepto de dialéctica describe el movimiento de lo indefinido y lo infinito en el entrelazo del sujeto con el mundo. En palabras de Eddie: “Es la dialéctica propia de Merleau-Ponty, una dialéctica inestable... incapaz de llegar a una tesis sin al mismo tiempo transformarse ella misma. La síntesis representa el punto de partida más que el punto de llegada. El ambiguo, encarnado e inestable ser-en-el-mundo que está en el origen de lo visible y lo invisible, está ya en ambos.” (James M., Eddie, *Merleau-Ponty’s philosophy of language: structuralism and dialectics*, p. 81).

²⁸⁵ Cfr. VI, pp. 273, 282, 286, 292, 297, 301, 304, 320.

²⁸⁶ VI, p. 259.

carne y la *Naturaleza* diferentes modos de hablar de una *familiaridad* primordial? Pero, una vez más, ¿qué lugar ocupa entonces lo *extraño* en Merleau-Ponty? Para Waldenfels,²⁸⁷ el sentido del *entrelazo* (*entrelacs*) o entrecruzamiento (*entrecroisement*) de Merleau-Ponty permite describir la relación con lo *extraño* desde un sentido de “pluralidad”, más que de dualidad. Del mismo modo, el filósofo alemán habla de una *interculturalidad* como *entrecruzamiento* o pluralidad de culturas. Incluso remite al sentido del *empiètement* mas no en referencia a Merleau-Ponty, sino al filósofo hindú Ram Adhar Mall quien lo utiliza para definir la interculturalidad.

Nosotros agregaríamos, a diferencia de Waldenfels, el sentido merleau-pontiano del *empiètement* como descripción de lo *extraño* en cuanto “vínculo” con lo *familiar* y no como su antítesis. El sentido de *familiaridad* que defendemos, no proviene ni de lo “más extraño” como diría Heidegger en descripción del Dasein,²⁸⁸ ni representa la causa de lo extraño u ominoso en términos de Freud.²⁸⁹ Al invertir el concepto waldenfesiano de “extrañeza radical” (de la cual nada más podría decirse) por el de una “familiaridad radical” (a partir de la cual todo podría decirse), se arribaría a un principio o “elemento” de todo lo visible, o mejor, del Ser mismo. Así, para Merleau-Ponty tal elemento es la *carne*, la cual describe no sólo la relación o conjunción desde la cual todo surge o “es” sino también, un sentido de “segregación”, “dimensionalidad”, “latencia”, así como de “*empiètement*”.²⁹⁰ Aquí (y en la mayoría de los casos) el *empiètement* describe no una identidad, sino el movimiento de acercamiento-alejamiento. Así como el *entrelazo* de las manos que se tocan describe en palabras de Merleau-Ponty, más que la unión, la separación (*écart*),²⁹¹ el *empiètement* refiere al cruce de lo *familiar* y lo *extraño* a tal grado en que ambos se confunden y no puede

²⁸⁷ Cfr. Waldenfels, *Topographie de l'étranger. Études por une phénoménologie de l'étranger. 1.*

²⁸⁸ Cfr. *Supra*, capítulo I, p. 23.

²⁸⁹ Cfr. Freud, Sigmund, *Lo ominoso (Das unheimlich)*.

²⁹⁰ VI, p. 297.

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 183-185, 192.

decirse dónde comience uno y dónde termine el otro, cuál sea primero y cuál segundo. Asimismo, Steinbock utiliza la palabra *overlapping* (que figura también como traducción al inglés del *empiétement*) para describir las diferentes dimensiones de mundos familiares que se intersectan “de tal manera que no remite a una coincidencia exacta.”²⁹² Ahí mismo, el filósofo estadounidense refiere a la noción de *intermonde* de Merleau-Ponty, como intersección o interrelación de un mundo familiar y un mundo extraño.

Volviendo al tema de la *expresión*, el filósofo francés sostiene: “todo cuadro, toda acción, toda empresa humana es una cristalización del tiempo, una cifra de la trascendencia... un cierto distanciamiento (*écart*) del ser...una cierta sustracción del Ser de indivisión...”²⁹³ Dicho distanciamiento, el cual permite a su vez un despliegue en tanto que resto (*prélèvement*) del “Ser de *indivisión*”, está presente además en el *entrelazo* de lo natural y lo cultural, de lo innato y lo aprendido, que recorren el *corpus* merleau-pontiano y que describen finalmente el movimiento que deja a su paso la huella del Ser; “auto-regulación, cohesión de sí a sí...(identidad dinámica) trascendencia como ser a distancia...”²⁹⁴ Así, tal intrincación (*empiétement*) que el filósofo francés caracteriza también como *promiscuidad*,²⁹⁵ consiste en el anudamiento de una esencia y existencia brutas, de “una misma vibración ontológica”.²⁹⁶ Por lo tanto, dejando atrás el lugar privilegiado que ocupaba la *intencionalidad* en la *Fenomenología...*, se busca dar con un tipo de trascendencia más allá del sujeto,²⁹⁷ y es precisamente, con la *expresión* que Merleau-Ponty va trazando el

²⁹² Steinbock, *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, p. 239.

²⁹³ VI, p. 258.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 115, 153, 282, 288, 302, 318.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 153.

²⁹⁷ A propósito refiere en una nota de trabajo de Septiembre de 1959: “Si el ser debe develarse, esto será delante de una trascendencia, y no delante de una intencionalidad, será el ser bruto intricado que retorna a sí mismo, será lo *sensible* que se abre” (VI, p. 260).

camino hacia la ontología, hacia la descripción de un Ser de correspondencia y familiaridad (*la carne*) y a su sentido dinámico (*Naturaleza*).²⁹⁸

La *expresión*, en palabras de Barabaras, “revela un modo de ser originario, situado “más allá” del objeto, pero también “más atrás” de la subjetividad...”²⁹⁹ Por otra parte, el interés por el lenguaje radica más allá de la significación lingüística, en su relación con el ser, en la opacidad y el silencio que determinan el sentido previo de toda *expresión*. Asimismo, la relación con el sentido diacrítico del signo, influido por Saussure, va a revelar el movimiento de “diferenciación”, que atraviesan los significantes para finalmente devenir significados. En otras palabras, la significación radica no en la posibilidad de elegir ciertos significados sino más bien, en la “lejanía” respecto a estos, en la significación como combinatoria de los significantes previamente esbozados. Mas, no por ello los signos pierden su opacidad sino al contrario, es porque no todo ha sido dicho ni pensado que se pueden crear nuevas significaciones. En este sentido, la *expresión* nunca es completa, y por más que se alcance un grado de “perfección” sea en la pintura o en la escritura, ello no afecta en nada el desarrollo de futuras formas de expresión que continúen ofreciendo una nueva perspectiva capaz de sorprender y cautivar.

El acto de *expresión*, refiere Barabaras, “atestigua... que el sentido no preexiste a los signos, que es en su despliegue activo donde se concreta: está por lo tanto a la vez más *cerca* de

²⁹⁸ Si como se mostró anteriormente, Merleau-Ponty estaba en contra de la postura científica que buscaba el dominio absoluto de la naturaleza, ello era en defensa de una riqueza y opacidad propia de lo sensible, las cuales posibilitaban también la creación artística. Posteriormente, el sentido de la Naturaleza forma parte de su empresa ontológica en ciernes, en la búsqueda de un ser bruto o sentido originario de lo sensible. En palabras del mismo autor: “El análisis de la Naturaleza será una manera de reencontrar y rectificar el inicio (pretendido contacto con la cosa misma): reencuentro de lo originario *a contrario* del movimiento del pensamiento científico colectivo.” *Le visible et l’invisible*, p. 238. Y en relación a lo sensible señala: “Lo sensible es precisamente ese medio donde puede haber el *ser* sin que deba ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio para el Ser de manifestarse sin volverse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente... devela el Ser de la Naturaleza...” *Ibidem*, p. 263 y 264.

²⁹⁹ Barabaras, *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, p. 194.

ellos, puesto que les debe su existencia, y más *lejos* puesto que estos no renuncian jamás a su opacidad...”³⁰⁰ Así, por un lado, el compromiso que mantiene respecto de los signos describe igualmente, la *cercanía* como el precedente necesario, una “historia” como sedimentación que posibilita el desarrollo de la expresión, pero también, una *lejanía* como *posterioridad (après-coup)* entrelazada a aquella, y desplegada no desde lo conocido o pensado sino desde su contingencia. Cabe cuestionarse aquí, si ¿no es el juego de cercanía y alejamiento otra forma de interpretar la relación entre lo familiar y lo extraño concretado en la expresión? Más, como decíamos poco antes, no se trata de encontrar la primacía de uno sobre otro, sino de describir la relación familiar-extraño desde el movimiento que representan.

Necesidad y contingencia se hacen presentes en la *expresión*, mezcla de *historia* como punto de partida e *institución* como “llamado de reanudación, apertura de una dimensión, exigencia de futuro.”³⁰¹ De manera similar a como Merleau-Ponty concibe la culminación de una obra, la manera en que un revoltijo (*promiscuidad*) de elementos intervienen al momento de pintar un cuadro, combinación que no puede desentrañarse, que permanece oculta o *extraña* al pintor y requiere de un principio, un mínimo de *familiaridad*, de sedimentaciones que, a su vez, se mezclan sin poder tampoco descifrar qué haya sido primero y decisivo y qué segundo y arbitrario.³⁰²

De acuerdo con Barbaras, el problema de la *Fenomenología*... es que mantiene un sentido de trascendencia reducido a la objetividad, al intercambio del objeto con el sujeto y, en donde por lo tanto, se trata de una trascendencia limitada, reducida a la distancia del cara a cara con el objeto.³⁰³ Así, el sentido de la *trascendencia* es precisamente, el de una *distancia* que no es susceptible de ser alcanzada, sino el de rebasar cualquier sentido que atravesase la conciencia tal

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 192. Cursivas nuestras.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 193.

³⁰² Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, “Le doute de Cézanne” en *SNS*.

³⁰³ Cfr. Barbaras, Renaud, *op. cit.*, p. 196.

como sucede en la pintura o con la palabra. La *expresión* remite entonces, a la alternativa de la ontología en cuanto a un sentido del ser allende a la consciencia. Trascendencia, en el sentido no óntico sino ontológico, en la relación con un Ser que escapa (*échappe*), que estalla (*éclate*), trascendencia como resto y exceso (*excès*).

El sentido originario de la *expresión* radica en su relación con el mundo, en cuanto suelo y principio, historicidad, pero también como “historicidad infinita” en cuanto que toda aproximación al mundo describe al “ser [que] excede toda presencia.”³⁰⁴ Respecto al sentido ontológico del excedente en la *expresión*, Merleau-Ponty sostiene: “...es en el fondo el Ser en el sentido de... ese más (*plus*) de toda pintura, de toda palabra, de toda *actitud*, y que, tomado por la filosofía en su universalidad, aparece como conteniendo todo eso que jamás será dicho, y dejándonos sin embargo, creerlo.”³⁰⁵

Por lo tanto, dicha plusvalía o exceso que representa también la apertura y opacidad del mundo, así como un resto o vacío de la *expresión*, se acerca al sentido de lo *extraño* en Waldenfels en tanto que *diastasa* o desfase temporal de la *respuesta*. Aquella que: “Siempre llega demasiado temprano, antes de darnos cuenta de que podemos prepararnos para ella...siempre... demasiado tarde, para estar completamente al nivel de la experiencia.”³⁰⁶

Habremos de profundizar ahora en el sentido de la *respuesta*, y cuestionarnos si toda respuesta es causa de alienación o *extrañamiento* (*verfremdung*), o si se debe considerar un carácter particular de lo *extraño*. Así como la posibilidad de hablar de un “más allá de la respuesta”.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 195.

³⁰⁵ VI, p. 223-224, visto en Barbaras, *op. cit.*, p. 195.

³⁰⁶ Waldenfels, “Fundamentos para una fenomenología de lo extraño”, p. 11.

SEGUNDA PARTE. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LO EXTRAÑO

3. El entrelazo y la reversibilidad en la ontología merleau-pontiana

En el apartado anterior se destacó la categoría del *empiétement* entre un mundo sensible y un mundo de la expresión. Intrincación que nos permitió al mismo tiempo, mostrar la interrelación del fenómeno de lo extraño con lo familiar. Así, la filosofía de Merleau-Ponty describía un modo de “responder” al mundo, interpelación que a su vez ponía en juego la acción del sujeto perceptor.

Se señaló también la transición que va de la fenomenología a la ontología merleau-pontiana, así como la importancia en las categorías de entrelazo (*empiétement*, quiasmo y reversibilidad) como claves para profundizar en la empresa ontológica del pensador francés. Una “ontología indirecta” en palabras de Dastur y del mismo Merleau-Ponty,³⁰⁷ la cual, conceptualiza un sentido de Ser no transparente, una “filosofía del quiasmo” en palabras de Mario Teodoro Ramírez. Pero así como Ramírez acentúa la relevancia del quiasmo en la filosofía de Merleau-Ponty, y Ralón las “figuras de entrelazamiento”³⁰⁸, progresaremos a continuación en un abordaje distinto de dichas categorías lo cual nos permitirá también conectar con el tema de lo *extraño*.

³⁰⁷ Cfr. Dastur, Françoise, *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, pp. 109-156, Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 231, 260, 296.

³⁰⁸ Cfr. Ralón, Graciela, “Las figuras del entrelazamiento”, texto inédito.

3.1 La propuesta topológica

Las figuras de: *entrelazo*, *empiétement*, y *reversibilidad*, remiten a flexiones y pliegues del ser que dan cuenta de lo extraño. Esto a raíz de mostrar los puntos en los que dicho fenómeno escapaba a la captación. Si bien con Waldenfels se demostró que lo extraño permanecía como resto inaprehensible, pasaremos ahora al punto en que remite a un ser que trasciende la condición fenoménica y envuelve una serie de elementos que intervienen en su comprensión.

Se abre así la dimensión de la *topología*, la cual supone los despliegues del ser en el espacio, espacio no euclidiano que remite a una serie de huecos, hendiduras o hiatos. Ahora bien, existe un cambio importante que va de la *Fenomenología de la percepción*, donde el *cuerpo* es el eje central de la percepción, al lugar de *Lo visible y lo invisible* en donde forma parte de una red englobante y un principio o “elemento” fundante, en miras de una “topología del ser”.³⁰⁹ El juego de relaciones en que el cuerpo es “des-envuelto”, describe distintas formas de ser en el mundo, al mismo tiempo, el mundo y las cosas adscriben un modo de respuesta, un cierto orden o “armonía” que prevalece.³¹⁰ Ordenación necesaria que, desde la perspectiva husserliana, obedece a una *normalidad* de las cosas. Por lo tanto, se busca profundizar aquí las relaciones de proximidad y distanciamiento presentes en el cruce de lo visible con lo invisible.

³⁰⁹ Escribe en el Prefacio de *Signos*, “La filosofía es la rememoración de ese ser, del cual no se ocupa la ciencia, porque ésta concibe las relaciones del ser y el conocimiento como los del geometral y sus proyecciones, y olvida *el ser de envolvimiento*, lo que podría llamarse la *topología del ser*.” *S*, p. 27 y 28. Énfasis nuestro.

³¹⁰ “La mirada, ... envuelve, palpa, se acopla a las cosas visibles. Como si tuviera con ellas una relación de *armonía preestablecida*...” (VI, p. 173).

A este último término (armonía preestablecida), Waldenfels le opone el de “desarmonía preestablecida” en relación al desfase de la interpelación y respuesta de lo extraño. Cfr. Ralón, “La noción de *Ineinander* y la corporalidad como ser de dos rostros”, p. 544, en *Fenomenología y ciencias humanas: congreso santiago de compostela, 24-28 de septiembre de 1966*.

Merleau-Ponty busca romper con el sentido de una identidad sin fisuras, de una adecuación de la cosa a la captación inmediata de la consciencia. En este sentido, lo extraño no remite más a una nada o vacío absolutos. Lo extraño, es signo de trascendencia, pero también, de proximidad e interrelación. De acuerdo con el filósofo de Rochefort-sur-mer, el ser de las cosas “está más allá de su ser percibido y a la vez estamos *separados* de ellas por todo el espesor de la mirada y el cuerpo: y es porque esta *distancia* no es lo contrario de aquella *proximidad*, que ella está profundamente vinculada a ella, es su sinónimo.”³¹¹

Pero, ¿cómo entender un sentido de proximidad que es también “sinónimo” de distancia? En este aspecto, la *topología* permite esclarecer la “intermitencia”, continuidad-discontinuidad de lo sensible en su espacialidad. Asimismo, cabe aclarar que aun cuando Merleau-Ponty no aborda de forma extensa una *topología* única, sino que apunta a ello en diversas partes de su obra, esto nos sirve para mostrar aquí algunas indicaciones.

En una Nota de trabajo de Noviembre de 1959 afirma sobre la cuestión topológica del ser: “Describir el mundo estético como espacio de trascendencia, espacio de imposibles (*impossibilités*), de fragmentación, de dehiscencia, y no como espacio objetivo-inmanente... Y por tanto, entender las “*metáforas*” espaciales como indivisión del ser y la nada.”³¹²

La relación con el ámbito de la nada o de la negación se relaciona aquí con la noción del *écart*, “distanciamiento” necesario para la “institución” primera de todo sentido, “negatividad natural” como también alude, de lo que está ahí siempre por comenzar. Inmediatamente, describe un “espacio englobante, *topológico*” como “fragmentación del ser, posibilidad de *distanciamiento*

³¹¹ VI, p. 176.

³¹² *Ibidem*, p. 266. Énfasis nuestro.

(*écart*)...advenimiento de la *diferencia*.”³¹³ Todas estas figuras describen también un sentido particular desde la expresión y el lenguaje.³¹⁴

Igualmente, a propósito de lo negativo como apertura menciona: “Esta realidad negativa es lo que hace posible...la unión de *imposibles*, el ser de *trascendencia*, el espacio *topológico* y el tiempo de *juntura y articulación*, de *dis-yunción* y *des-articulación*...”³¹⁵

El aporte de las notas de trabajo apunta a un replanteamiento del espacio desde la ontología. Merleau-Ponty propone así, el “espacio *topológico*” como medio en donde se llevan a cabo “relaciones de vecindad, de envolvimiento”.³¹⁶ Relación con un ser desplegado como “residuo perpetuo”, “ser salvaje” que integra la totalidad más allá del sentido finalista. Relación a “la carne” como elemento integrador y principio *topológico* del ser.

De esta manera, la primacía de la percepción presente desde *La estructura del comportamiento* (1942) hasta la *Fenomenología de la percepción* (1945) y *Sentido y sin sentido* (1948), presenta un viraje significativo en su última etapa. La percepción, no se condiciona a una consciencia perceptiva, sino que describe el juego de relaciones entre el mundo, lo visible y lo invisible. Alude, en palabras de nuestro autor: a un “sistema diacrítico, relativo, opositivo, y al espacio primordial como *topología* (es decir extraído de una dimensionalidad total que me rodea, donde estoy, y está detrás de mí al igual que delante mío...)”³¹⁷

La concepción del espacio entonces, remite a una geometría no euclidiana en la cual diversas superficies pueden confluír aun siendo diferentes, “imposibles”. A propósito de ello

³¹³ *Idem*. Énfasis nuestro.

³¹⁴ Cfr. *supra*, capítulo 2.3.

³¹⁵ *VI*, p. 277.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 260.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 263. Énfasis nuestro.

precisa Esteban García: “Merleau-Ponty...considera que el espacio admite dos y más contenidos distintos y aun *incomposibles*, no yuxtapuestos sino *entrelazados* en profundidad...”³¹⁸ Este “entrelazo”, alude a la implicación del cuerpo en un mundo de la percepción que es “respondiente”, “reversible”. Donde el cuerpo inmerso e inscrito en lo sensible, participa a su vez de la sensibilidad de las cosas aun siendo distinto a estas.

Sucede lo mismo con lo visible y lo tangible que aun estando unidos, sigue Merleau-Ponty; “las dos partes son partes totales y por lo tanto, no son superponibles.”³¹⁹ Mantienen así, cada uno su estatuto de ser. En otras palabras, ni lo visible se agota en lo tangible, ni lo tangible se reduce a lo visible. En ambos casos, su ser remite la condición de posibilidad del entrelazo. Asimismo, el principio que describe dicho *entrelazo* apunta a la *carne* como trascendencia. Esta, participa del cuerpo y se despliega a través del tacto y remite a la relación “reversible” tangente-tangible. Cercanía, y al mismo tiempo, distanciamiento. Lo extraño remite aquí, al punto límite de lo visible-tangible, cruce en donde surge la visión y el ser de lo tangible. En este sentido, el ejemplo al que recurre constantemente Merleau-Ponty, en el que al tocar la mano derecha con la mano izquierda se presenta un punto de imposible y no coincidencia, lo *extraño* no parte de mi experiencia, sino de la trascendencia que atraviesa al cuerpo y la consciencia, a su distancia pero también, a su proximidad con un ser de interrelación.

Sobre este tema Françoise Dastur señala que la apuesta de *Lo visible y lo invisible* es mostrar ante todo, no la oposición de lo visible y lo invisible, sino su “inseparabilidad”, el “entrelazo” de la visibilidad y la invisibilidad, de lo sensible y el sentido.³²⁰ Se trata entonces, de alejarse de una idea de lo invisible como correlato de la percepción en cuanto aspecto oculto del

³¹⁸ García, “El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty”, p. 40. Énfasis nuestro.

³¹⁹ VI, p. 175.

³²⁰ Dastur, *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*, p. 111.

acto perceptivo. Ciertamente, para Merleau-Ponty se trata no de una coincidencia plena entre la consciencia y la cosa, “sino siempre... una coincidencia parcial, de una “coincidencia de lejos”, de una separación (“*écart*”)...”³²¹ Por lo tanto, habría que tomar en cuenta el sentido de dicha relación que, si bien no es el de la identidad absoluta, indica cierta correspondencia.

Dastur sostiene también un sentido de trascendencia, de proximidad y distancia presente en la experiencia de las cosas;

...movimiento paradójal que nos sitúa *al mismo tiempo* en nosotros mismo y en las cosas, en el punto donde tiene lugar la “segregación” y donde nosotros nos hacemos un mundo. Este “pasaje” del sí al mundo es también el reencuentro originario mismo, el punto de intersección (*croisement*) de dos movimientos que deben ser comprendidos como uno mismo...³²²

Se describe aquí, el sentido de reunión o *entrelazo*, movimiento de distanciamiento y aproximación. Esto es, un sentido que trasciende la relación con las cosas y un Ser que actúa en comunión con todas las cosas.³²³

Así, es también el momento del cruce, de *quiasmo* o *entrelazo* en donde se produce algo “*il y a*”, donde hay un mundo, cosas, “cohesión y sentido”. Pero, ¿cómo entender dicho *entrelazo* en relación al otro? ¿cómo pensar la intersubjetividad si esta sigue requiriendo al sujeto trascendental? Y ¿dónde queda lo extraño si el otro se vuelve más cercano?

³²¹ *Ibidem*, p. 114.

³²² *Ibidem*, p. 115.

³²³ Veáse también Richir, “Maurice Merleau-Ponty: “dentro” y “fuera”, “carne del cuerpo” y “carne del mundo”, en Álvarez, (coord.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*.

Merleau-Ponty concibe su “ontología indirecta” como un modo de “radicalización” de la fenomenología, en donde el problema del *otro* permite de nueva cuenta, replantear la perspectiva topológica del ser, y con ello, responder al ser de lo extraño, desde la relación de proximidad y distanciamiento.

3.2 El otro no distante

La intersubjetividad pone en juego la “relación” con el otro, como un modo de responder desde la “distancia” (trascendencia), pero al mismo tiempo en la “aproximación” (juntura) de una historia. El otro en tanto lugar de resonancias, requiere de un conjunto de experiencias, horizonte de sentido desde el cual una serie de respuestas es desplegada.

Si para Waldenfels, la respuesta es siempre incompleta, tardía, asimétrica, marcando un “resto” irreductible en el sujeto, para Merleau-Ponty aquél “resto” o “excedente” estaría situado del lado del mundo, no como algo negativo sino como posibilidad de trascendencia y apertura.

El filósofo alemán subraya el vacío de la respuesta de un otro intempestivo, generando sorpresa y asombro como expresión de extrañamiento. En Merleau-Ponty, el otro remite al sentido de la *institución* en donde, a modo de una red o “sistema de equivalencias” su historia se entrecruza con la propia. Así por ejemplo, como señalábamos anteriormente,³²⁴ la relación afectiva con el otro alude al *empiétement* como un “estar sobre del otro” en el sentido del preocuparse, del cuidado, donde la expectativa ante la respuesta del otro se maximiza. Igualmente, el amor se expresa aquí como una forma de “contagio”,³²⁵ de vínculo.

El “entramado” (*membrure*) Yo-otro se manifiesta desde la separación, no obstante, ésta no es infinita o limitante, sino más bien articuladora. En palabras del filósofo francés:

...se debe redescubrir como realidad del mundo inter-humano y de la historia una superficie de *separación* entre el yo y el otro que es también el lugar de nuestra *unión*... Es de esta superficie de

³²⁴ Cfr. *Supra* capítulo 2.2.

³²⁵ Cfr. *Infra* p. 121.

separación y de *unión*, que provienen los existenciales de mi historia personal, el lugar geométrico de proyecciones y de introyecciones, el eje invisible sobre el cual mi vida y la vida de los otros gira para mudar (*basculer*) la una en la otra, el entramado (*membrure*) de la intersubjetividad.³²⁶

El sentido de unión y separación que Merleau-Ponty refiere marca el punto de contacto entre el yo y el otro sin que esto represente una identidad, sino más bien una hiancia irreductible que permanece en la aproximación. Del mismo modo, la cercanía con el otro no es medible o reducible a lo exterior o fáctico, sino a un más allá del cuerpo, a lo “invisible” en términos de Merleau-Ponty que a su vez comprende la *carne* como “elemento” de reunión.

Por otra parte, la separación respecto al otro si bien media entre una una distancia y proximidad absolutas como sucede en Lévinas,³²⁷ en Merleau-Ponty se da énfasis al espacio de cruce, “lugar geométrico de proyecciones e introyecciones”, “eje invisible” sobre el cual se comunican el Yo y el otro. De forma similar, en una nota de trabajo de Abril de 1960 titulada “Ego y outis”,³²⁸ Merleau-Ponty describe al Yo como “ninguna persona” (*personne*), como el “impersonal” que actúa detrás del yo. Ahí mismo escribe:

“Yo, verdaderamente, es nadie (*personne*), es el anónimo, debe ser así, anterior a toda objetivación, denominación, para ser el Operador, o aquel a quien todo eso sucede... ¿está allí el que piensa,

³²⁶ VI, p. 283.

³²⁷ Cfr. Lévinas, *Totalidad e infinito*.

³²⁸ Tal título tiene como referencia el canto IX de la *Odisea* de Homero en donde se narra la aventura de Odiseo y su ejército al entrar a la cueva del cíclope Polifemo. Al descubrirlos, Polifemo los encerró y empezó a comerse uno por uno. En eso, para ganarse su confianza, Odiseo le dio de beber una gran cantidad de vino luego de lo cual, Polifemo preguntó su nombre y éste le respondió “outis”, que quiere decir “nadie”. Acto seguido, Odiseo le clava una lanza a Polifemo en su único ojo y al gritar a los demás cíclopes por auxilio repetía “Outis (nadie) me ha herido”, por lo que pensaron que se había vuelto loco y fue así que lo venció.

razona, habla, argumenta, sufre, goza, etc? Evidentemente no, puesto que no es nada - Quien piensa, percibe, etc. es esa *negatividad* como *apertura*, por el cuerpo, al mundo...”³²⁹

Así, mientras que en la *Fenomenología de la percepción* lo impersonal del cuerpo seguía dando cuenta de la experiencia fenoménica de las cosas, aquí, el ser anónimo que atraviesa al cuerpo conecta con un sentido de trascendencia que es reflejo del mundo, de una exterioridad que al mismo tiempo conecta con los otros cuerpos, *intercorporeidad* en vez de intersubjetividad.³³⁰

En “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty” el filósofo argentino Esteban García realiza un recorrido en la obra de Merleau-Ponty respecto a la conceptualización del otro. Ahí, refiere a la *Prosa del mundo* para señalar el lugar del otro en la percepción del mundo. Lugar privilegiado que en palabras del filósofo francés, remite a una “comunidad intercorporal” de la percepción.

De esta manera, García apunta a una conceptualización “sociológica” de la percepción. En una de sus afirmaciones escribe: “Lo que otorga profundidad y realidad a toda percepción no es entonces otra cosa que la implicación de esas otras miradas actuales o virtuales...”³³¹ Pero, si bien García refiere constantemente al otro como “co-partícipe” en la percepción del mundo, se trata más bien del sentido fenomenológico del cuerpo, en donde: “en el presente de cada percepción los

³²⁹ VI, p. 294. Cursivas nuestras.

³³⁰ Al respecto seguimos a Waldenfels quien distingue el concepto merleau-pontyano de *intercorporeidad* con el de intersubjetividad. Precisa el filósofo alemán: “Para evitar el egocentrismo tradicional que se basa en un *subjetum* que subyace a todo, sigo a Merleau-Ponty el cual cambia intersubjetividad por intercorporeidad” (Waldenfels, “La extrañeza del cuerpo propio”, p. 177).

Dice también: “Intercorporeidad implica que lo propio y lo extraño están entremezclados de tal manera que cada uno de nosotros está inserto en una red de relaciones sociales, como aseguran conjuntamente Norbert Elias y Merleau-Ponty” (*Ibidem*, p. 179).

³³¹ García, Esteban, “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, p. 5.

otros cuerpos están entrelazados con mi cuerpo percipiente otorgando profundidad de horizontes y con ello objetividad y trascendencia a lo que veo.”³³²

Más adelante cita García de *Lo visible y lo invisible*: “...si “lo visible es siempre superficie de una profundidad inagotable” lo es por “estar abierto a otras visiones distintas de la nuestra”. ”³³³ Pero, más que centrarse en las “otras visiones” como signo de diferencia y profundidad de lo visible, Merleau-Ponty apunta a una “infraestructura de la visión” o como dirá también, una “visibilidad universal” que describe la *carne*.³³⁴

Además, respecto a la relación del otro con la *carne*, en el mismo texto al que refiere García (*Lo visible y lo invisible*) se destaca una página antes:

No hay aquí problema del *alter ego* porque no soy *yo* quien ve, tampoco *él* quien ve, sino una *visibilidad anónima* que nos habita a los dos, una visión en general, en virtud de aquella propiedad primordial que remite a la *carne*...³³⁵

Para el filósofo francés el otro no “constituye” mi realidad, sino que más bien *instituye* sentido en el entendido de ser seres históricos y contingentes. Más aun, la implicación con el otro se subsume bajo una relación de mayor envergadura, la “dimensionalidad” del Ser (de la *carne*).³³⁶

³³² *Idem*.

³³³ *Ibidem*, p. 6.

³³⁴ *VI*, p. 187 y 188.

³³⁵ *Ibidem*, p. 185. Negritas nuestras.

³³⁶ Cfr. *VI*, pp. 267, 268, 276, 285, 296, 297, 303, 304, 307, 308, 313,

Asimismo, Merleau-Ponty alude más adelante al *empiétement* entre el mismo y el otro, relación de “usurpación” o desbordamiento, “hiencia” y no identidad. Dice el mismo autor: “¿Qué apporto yo al problema del mismo y del otro? Lo siguiente: que el mismo sea el otro diferente del otro, y la identidad diferencia de diferencia...”³³⁷ El yo se ve “invadido” por el otro sin que por ello quede presa de éste. Hay un sentido de “identidad” desde la “diferencia” (trascendencia).³³⁸

Si desde Husserl todo aparecer fenoménico se da únicamente a través de escorzos (*Abschattungen*), Merleau-Ponty profundizará en el sentido de lo oculto, de lo in-visible. Apunta también a un “fantasma” (*fantasme*) de la percepción, esto es, debido a que la “cosa no es verdaderamente *observable*: siempre hay “encabalgamiento” (*enjambement*) en toda observación, nunca estamos frente a la cosa misma.”³³⁹ Pero, sigue el mismo autor, no es porque lo sensible sea lo totalmente opuesto a lo no-sensible, al “fantasma”, sino que ambos forman parte de un momento de “precipitación” de los escorzos (*Abschattungen*), momento de “cristalización de lo imaginario”.

Así, retomando el sentido de lo sensible como superficie visible de una “profundidad inagotable”, es en referencia a esta que la visión se da como “visión de algo”. El “fantasma” de la visión que comprende el punto ciego de mi mirada así como los huecos de las cosas, integra la dimensión de lo visible en la cual “no somos nosotros los titulares”,³⁴⁰ pero que integra el ser de la carne que nos envuelve y está más allá de la materialidad de nuestra pupila o de nuestro cuerpo.

Existe también un aspecto “fantasmático” de la visión del otro sobre mí, en el sentido de un halo invisible que me “invade”, me “posee”. A este respecto escribe Merleau-Ponty:

³³⁷ VI, p. 312.

³³⁸ Dice también Merleau-Ponty: “La trascendencia, es la identidad en la diferencia” (VI, p. 274).

³³⁹ VI, p. 242.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 186.

Como lo han expresado muchos pintores, yo me siento mirado por las cosas, mi actividad es idénticamente pasividad -lo cual es el sentido segundo y más profundo del narcisismo: no ver en el afuera, como ven los demás, el contorno del cuerpo que uno habita, sino sobre todo ser visto a través de él, existir en él, emigrar a él, ser seducido, captado, alienado por el *fantasma*, de manera que vidente y visible se remiten el uno al otro, y ya no se sabe quién ve y quién es visto-. Esa Visibilidad, esa generalidad de lo Sensible en sí, ese anonimato innato de Mí-mismo, es lo que llamamos carne...³⁴¹

Por lo tanto, no hay un Yo como principio constitutivo de las cosas, “la consciencia –dice en otra parte– se encuentra sin habitante.”³⁴² El anonimato del Yo al que refiere Merleau-Ponty, responde a la resistencia de lo sensible, distinción entre uno y otro que no obstante, los vincula, proximidad y distancia como dos modos del ser de reversibilidad y trascendencia.

El otro, por lo tanto, no es lo extraño como lo totalmente distante, sino el repliegue o reversibilidad de mí mismo, entrelazo de proximidad y distancia. Así, a fin de esclarecer dicho entramado, daremos paso al problema del entrelazo.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 181. Énfasis nuestro.

³⁴² *Ibidem*, p. 76.

3.3 Lo extraño desde la categoría del entrelazo

En diversas ocasiones, Waldenfels señala que el último Merleau-Ponty marcó de manera significativa su pensamiento en torno a la *responsividad*.³⁴³ Así entonces, profundizaremos en el problema de lo *extraño* ya no desde el aspecto fenomenológico de la respuesta, sino desde el ámbito ontológico (y en menor medida, topológico), esto es, desde el sentido del *entrelazo* como posibilidad de apertura, de unión en la separación, de aproximación y distanciamiento.

Merleau-Ponty problematiza en *Lo visible y lo invisible* el sentido de la “interrogación” no sólo en cuanto al filosofar, sino también en relación al mundo, en su responder “silencioso”. Al inicio del texto, el filósofo francés replantea la pregunta por el ser desde la correspondencia entre el vidente, lo visible y el mundo. Se interroga: “qué es *nosotros*, qué es *ver* y qué es *cosa o mundo...*”³⁴⁴ no como si cada uno de estos fueran totalmente heterogéneos, sino al contrario para responder mediante la figura del entrelazo, su correlación.

Ya desde el “¿qué es *nosotros*?” no se pregunta por un Yo sino por un sentido englobante, por el impersonal del “cualquier persona” (*quelq’un personne*). Pues, no se trata de una egología que viene a dar razón de la realidad. Escribe el mismo autor: “Expresaría muy mal lo que ocurre si dijese que un “componente subjetivo” o una “aportación corporal” recubre las cosas mismas: no se trata de una segunda capa o de un velo que viene a colocarse entre ellas y yo.”³⁴⁵

³⁴³ “En la elaboración de esta clase de *fenomenología responsiva* estoy particularmente cerca de Lévinas, pero también del último Merleau-Ponty.” Waldenfels, *Hablando en nombre propio*, Trad. Raúl Castroviejo Fernández y Jesús Miguel Díaz Álvarez, p. 24.

³⁴⁴ VI, p. 17.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 22.

La relación del cuerpo (impersonal) frente a las cosas, remite al juego de acercamiento-alejamiento, en donde, como menciona el filósofo francés, el acceso al mundo remite a “la otra cara de un retraerse fuera del mundo.”³⁴⁶ Asimismo, destaca inmediatamente: “El mundo es lo que percibo, pero su *proximidad* absoluta, en cuanto se la examina y expresa, se convierte también, de modo inexplicable, en irremediable *distancia*.”³⁴⁷ Es aquí que el sentido de la *familiaridad* del mundo expresa al mismo tiempo un grado de *extrañeza* que vuelve imposible una aproximación absoluta.

Pero, si el mundo guarda un grado de extrañeza ¿de qué forma se vincula con un “nosotros” que es también impersonal? ¿Cómo entender el sentido de la distancia implicada en la proximidad de las cosas? Siguiendo a Merleau-Ponty, la pintura muestra el sentido abierto de las cosas en el juego de cercanía-distancia, así como la “resistencia” que éstas expresan sin ser ello un obstáculo sino más bien, parte de la trascendencia de lo sensible que el pintor logra expresar o “descifrar” de manera espontánea. De forma similar, Waldenfels subraya la posibilidad de la respuesta “creativa” frente al *impasse* de lo *extraño*.³⁴⁸

Como citábamos más arriba, Merleau-Ponty refiere a los “fantasmas de la percepción” como aquellos huecos o lagunas que habitan detrás de la visión. Estos “poderes ocultos” remiten también a una suerte de “potencia” de la mirada implicada (entrelazada) en la proximidad (como posibilidad) de las cosas. Es decir, si el acto de percibir me aproxima a estas, el poder de abarcarlas depende del movimiento y la consecuente distancia de la visión actual, dando paso así a las visiones ocultas en tanto que posibilidades latentes. Del mismo modo, aquello que pasa a la

³⁴⁶ VI, p. 23.

³⁴⁷ *Idem*. *Cursivas* nuestras.

³⁴⁸ Cfr. Waldenfels, “Simbólica, Creatividad y Responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar”, y “Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura”.

percepción actual, se separa de la posición de mi cuerpo respecto a la misma. Merleau-Ponty lo ejemplifica de la siguiente manera:

Si mi mano izquierda toca mi mano derecha y quiero sorprender bruscamente, con la mano derecha, la actividad de mi mano izquierda, esta reflexión del cuerpo sobre sí mismo fracasa siempre en el último momento: en el momento en que, con la mano derecha, siento la izquierda, y en la misma medida en que la siento, dejo de tocar la mano derecha con la izquierda.³⁴⁹

La mano tocada alude aquí al sentido impersonal del cuerpo, cuerpo que en todo caso no es “el mío”, sino más bien “cosa del mundo” que me sitúa al mismo nivel que los “otros”. Pero, entonces ¿qué relación tendría lo propio (impersonal) respecto al intercambio con los otros?

Merleau-Ponty articula un “mundo particular” (el cual comporta una historia personal) y un “mundo común”, en donde ambos mantienen una relación constante. El intercambio con el otro, remite a la correspondencia entre la experiencia propia y ajena pero, avancemos un poco más.

El filósofo francés parece resolverlo de manera simple, éste se pregunta: “¿Cómo me represento lo vivido ajeno?” y responde: “Como una especie de doble de lo vivido por mí.”³⁵⁰ Pero, qué significa esa duplicación de la experiencia sino un modo de reproducción de una misma familiaridad. Aquí, prevalece la relación con un suelo común, esto es, el mundo como horizonte cardinal de toda experiencia. Por lo tanto, aun cuando éste forma parte como base de toda relación con las cosas y los otros, Merleau-Ponty destaca el sentido singular de la experiencia, a saber:

³⁴⁹ VI, p. 24.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 26.

“...veo...lo que ven los demás...y al mismo tiempo, nunca llego hasta lo vivido por los demás.”
Pero es el mundo, recalca, “donde coincidimos ellos y yo”.³⁵¹

De este modo, aquella distancia entre mi percepción y la del otro, marca el punto de separación que da lugar a la singularidad. No obstante, habría que agregar, así como no se trata de una separación absoluta, tampoco se trata de una singularidad aislada. Es así que lo singular alude también a la relación continua con el otro, comunicación que permanece abierta, es decir, mantiene una distancia que distingue al uno del otro.

Dice también el mismo autor: “...en el instante mismo en que me parece participar de la vida del otro, sólo la alcanzo en sus confines, en sus polos exteriores.” Y agrega más adelante: “Por lo tanto, es cierto que los “*mundos particulares*” se comunican, que cada uno de ellos se da a su titular como variante de un *mundo común*.”³⁵² De acuerdo con Merleau-Ponty son las cosas las que me permiten entrar en contacto con el mundo particular de los demás, esto es, en el sentido de adentrarme en algo externo a mí, algo ajeno que sin embargo, puedo “rodear”, aproximarme. En último término, más allá de las cosas, el mundo sería aquello que me desborda y aquello que es “inabordable” (pues tampoco es una cosa), que además, dice el filósofo francés, me permite “salir de mí mismo”.

La concepción merleau-pontiana del mundo participa del sentido de lo familiar y lo extraño, en tanto “aproximación” con los otros (mundo común), y en relación a su “distancia” (mundo particular). Lo que nos interesa subrayar aquí es el sentido de intercambio entre ambos,

³⁵¹ *Idem*.

³⁵² *Ibidem*, pp. 26 y 27. Cursivas nuestras.

en donde las *distancias* son a la vez cruces, flexiones. “Torsiones del Ser” que son también signo de *proximidad*, “reversibilidad” y “entrelazo”.

Así, el *mundo particular* afirma Merleau-Ponty: “ya no es solo mío, se ha convertido...en dimensión de una vida generalizada que ha venido a injertarse en la mía.”³⁵³ Más aun, cabe señalar el sentido “oscuro” que el filósofo otorga también al “mundo común”. Una “injustificable certeza” del mundo que, recordando la *Fenomenología de la percepción* refiere al *mundo vivido* en donde adquiere mayor riqueza la vivencia y descripción del mundo, que el conocimiento (científico) y explicación del mismo. Dice igualmente sobre la experiencia del mundo: “podemos vivirla, pero no pensarla, formularla o erigirla en tesis.”³⁵⁴

Pero, ¿qué es exactamente lo que se resiste a ser pensado?, ¿Qué escapa al conocimiento? Merleau-Ponty plantea un sentido originario de lo sensible, o mejor, de un *mundo sensible* que antecede al pensamiento. De esta forma, la unión originaria con el mundo nos permite entrar en relación con los otros así como conectar con un sentido de verdad de lo sensible. Esto es, un modo de reunión, el cual no depende de un tipo de conocimiento particular, sino con un modo de “ser” envolvente.

Ahora bien, en relación al otro, aquello que mantiene una distancia entre los dos, aquello que, desde el lenguaje, no es capaz de ser dicho o pensado, atraviesa el encuentro de ambos y permite que, en la resonancia o respuesta al otro se produzcan nuevas formas de expresión.

Dice el filósofo francés: “Una verdadera conversación me da acceso a pensamientos de los que no me creía capaz, de los que no *era* capaz, y a veces me siento *acompañado* por un camino

³⁵³ *Ibidem*, p. 26.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 27.

que ignoraba y que me abren mis propias palabras reavivadas por el otro.”³⁵⁵ Así, el otro se convierte en objeto de exhortación y “resonancia” como decíamos, no en el sentido de lo inmediatamente pensado, sino del punto ciego de la respuesta, de las identificaciones o conexiones “inconscientes” que no pasan por nuestro pensamiento y son parte de nuestra expresión con “posterioridad”.

Merleau-Ponty se cuestiona también por el punto de coincidencia con el otro el cual, no deja de mantener un carácter enigmático ya que entra en el terreno de lo invisible, esto es, en el sentido más allá de lo sensible. Dicho en otras palabras, se pone en juego una serie de relaciones azarosas en donde la historia personal se entrecruza con una historia pública. Más aun, ni siquiera desde la perspectiva individual de la reflexión uno se cierra o es ajeno a los demás, pues permanece el sentido de un mundo común, familiaridad que es ineludible.

Por otro lado, aquello que forma parte de la visión individual del sujeto comprende a su vez un punto de no-diferencia el cual se remonta a un espacio compartido, a una trascendencia “abarcante”, “englobante”. Merleau-Ponty utiliza el ejemplo de un hombre en la carretera mirando al horizonte en donde pareciera existir un punto más cercano respecto a un punto más lejano pero, precisa el mismo autor; “el estrechamiento de la perspectiva no es una deformación, la carretera próxima no es “más verdadera”: lo cercano, lo remoto, el horizonte en su indescriptible contraste forman sistema, y la *verdad perceptiva* es la *relación* que guardan entre sí dentro del campo total.”³⁵⁶ Se muestra aquí la relevancia de un sentido englobante, de comunión y no de una serie de elementos o suma de partes.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 29.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 40. Énfasis nuestro.

Ahora bien, respecto a la relatividad de lo “próximo” y lo “distante” ¿podría sostenerse una concepción ontológica de lo extraño? Demos un paso más en la indagación de la categoría del entrelazo.

En el capítulo sobre “El entrelazo-el quiasmo”, Merleau-Ponty manifiesta la distancia que toma respecto del sentido de un sujeto perceptor que constituye su realidad. Es decir, si bien nuestro filósofo se mostraba a favor de una “primacía de la percepción”, en sus últimos escritos la noción de percepción junto con la de sujeto será cuestionada para dar lugar a un modo de correspondencia más allá de la separación sujeto-objeto.

Para ello, Merleau-Ponty describe dicha relación como “incorporación” del uno al otro, o mejor, del uno en el otro (*Ineinander*). Ambos siendo parte de un mismo tejido, de una misma *carne*. “El mundo, la carne, no como hecho o suma de hechos, sino como lugar de una inscripción de verdad...”³⁵⁷

Si la visión es al mismo tiempo “pregunta y respuesta” es porque, por un lado, lo visible comprende un exterior que requiere del doblez desde un interior, el cuerpo entonces forma parte del pliegue o intersección con el mundo desde donde hay visibilidad.

Así, la manera en que las cosas comunican con el cuerpo describe una relación que, en palabras de Merleau-Ponty, forma cierta “identidad sin superposición... diferencia sin contradicción... distancia (*écart*) del adentro y del afuera”.³⁵⁸ Es pues, en esta interacción que el sentido del *entrelazo* remite simultáneamente, a una proximidad y un distanciamiento como descripción de lo extraño. “Concordancia discordante”, “sincronía en la diacronía” escribe también

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 171.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 177.

en relación a la expresión,³⁵⁹ “extraño parentesco” respecto a la relación animal-hombre (interanimalidad), grados de integración-desintegración desde la *Estructura del comportamiento*.

Se trata entonces, no de un serie de opuestos en tanto que dualidades, sino más bien, de un sentido de interrelación y contingencia presente a lo largo de lo obra del pensador francés, y que adquiere mayor peso en relación a su propuesta ontológica. De esta manera, la ontología merleau-pontiana muestra la intermitencia de un continuo inacabamiento, transformación y contingencia del ser. Una ontología “indirecta” en palabras de Saint Aubert,³⁶⁰ que no se agota con la presencia del fenómeno. Al “excedente”, siguiendo a Taminieux y a Waldenfels, que acompaña a la expresión.

Desde el *écart*, como veíamos antes, se describe la distancia como principio de aparición del fenómeno, pero también, desde el ser *intercorporal*, como relación de cruces y contacto mediante una coincidencia nunca asumida por completo. El cuerpo, como un “ser de dos dimensiones” que se adentra en la profundidad de las cosas para “rozarlas” y así percibir las. Existe así, cierta parte oculta o invisible del cuerpo desde la cual, como afirma Ralón, “excluye la posibilidad de convertirlo en un hecho empírico y le otorga una significación ontológica.”³⁶¹

De este modo, lo negativo, oculto o “extraño” pierde su connotación de inaprehensible, o “infinito”, y se vuelve, por el contrario, *proximidad*, contacto o “contagio” (*empiétement*) del ser. Debemos pensar entonces, dicho “contagio”,³⁶² como relación de fuerzas más que de una identificación o síntesis final. Asimismo, como aduce García,³⁶³ la postura de Merleau-Ponty

³⁵⁹ Cfr. “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”.

³⁶⁰ Cfr. Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez merleau-ponty*.

³⁶¹ Ralón, “La noción de *Ineinander* y la corporalidad como ser de dos rostros”, p. 537.

³⁶² Retomamos la traducción de Esteban García de *empiétement* como contagio. Cfr. *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, p. 105.

³⁶³ Cfr. García, “Introducción”, *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, p. 16.

rompe con los dualismos exterior-interior, sin que ello suponga una desconexión con las cosas, sino al contrario, la restauración de dichos vínculos. El autor argentino toma una cita de *Signos* donde Merleau-Ponty esclarece parte de su filosofía enfatizando el sentido de articulación o “contagio” de las cosas, a saber: “no tenemos que tomar partido entre una falsa concepción del “interior” y una falsa concepción del “exterior”. La filosofía está en todas partes, incluso en los “hechos”, y no hay dominio suyo en el que esté preservada del *contagio* con la vida”.³⁶⁴

Aquí, el sentido del “contagio” sirve para describir el “intersticio” de la relación, margen de separación que aduce al mismo tiempo a un sentido de unión. Paralelo a esta idea, la noción del *ser bruto* o *salvaje* de Merleau-Ponty, describe precisamente, un sentido de “distancia” necesario de todo aparecer. Queda así, la huella o resto, que desde el *ser salvaje* impide aprehenderse en su totalidad. “Animalidad” que alude a un estado de naturaleza “puro”, “naturalidad” que, no obstante, caería también en el orden de lo imaginario al no poder definir la esencia última de lo “natural” del hombre sin “contaminarlo” desde su aprehensión simbólica y cultural. Así, todo movimiento de apropiación de lo desconocido o “extraño” a decir de Waldenfels, marcaría cierta resistencia del fenómeno manifestando así una “esencia” de lo extraño. De lo “radicalmente extraño” como lo imposible de ser interpretado.

Pero, ¿no estaría también toda descripción que haga uso del lenguaje “contaminada” o “contagiada” por la perspectiva del sujeto? Y, si fuera así, ¿no podría entenderse tal “contagio” como la “huella” ineludible del punto de partida, apertura y horizonte como posibilidad ilimitada de todo acontecer?

³⁶⁴ Merleau-Ponty, “Partout et nulle part”, *Signes*, p. 128. Énfasis nuestro.

Las cosas se revisten de la mirada y éstas se ajustan también al misterio del contacto, juego infinito de un ir y venir interminable. La *reversibilidad*, el *entrelazo*, ¿no describen así un entrar en contacto como *contagio* del ser? Pero entonces, ¿quién contagia a quién? ¿De qué se estaría contagiado? No se trata de dar primacía a un Ser primero, sino de romper con la perspectiva un punto único, de una consciencia omniabarcante. Es en ese sentido también que, como sostiene Ralón, Merleau-Ponty rompe con el aquí y ahora absoluto de la perspectiva frente al mundo, dando lugar a un mundo “barroco” en donde se conjugan y disputan las relaciones.³⁶⁵

La cita que toma Ralón es esclarecedora particularmente a la pregunta que hacíamos arriba sobre un sentido que siendo inaprehensible, sigue en contacto (contagio) con el ser. El fenómeno de lo *extraño* presente en la relación con el mundo, apunta a la huella de dicho ser, a cierta proximidad que impide que este sea totalmente lejano. Reproducimos a continuación, las últimas líneas de la cita de “El filósofo y su sombra”:

Este *mundo barroco* no es una concesión del espíritu a la naturaleza: pues aun cuando se trata siempre de un *sentido figurado*, es por todas partes de *sentido* que se trata. Esta renovación del mundo es también una renovación del espíritu, redescubrimiento del *espíritu salvaje* que no se encuentra aprisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que cree de nuevo la cultura. Lo *irrelativo*, de aquí en adelante, no es la naturaleza en sí, ni el sistema de captaciones de la consciencia absoluta, ni tampoco el hombre, sino... la unión (*jointure*) y entramado (*membrure*) del Ser que se realiza a través del hombre.³⁶⁶

³⁶⁵ Ralón, Graciela, “La noción de *Ineinander* y la corporalidad como ser de dos rostros”, p. 537.

³⁶⁶ S, p. 179.

Punto de juntura y bisagra del Ser, como contacto-contagio del ser en cada articulación posible. No hay jerarquía de uno sobre otro, sino intersección, comunicación. Por otra parte, la “horizonticidad del mundo” describe a su vez, un sentido de “pregnancia” como posibilidad de la relación. “Pregnancia”, de nueva cuenta, como “contagio”, sin arribar a un sentido de primacía de la percepción o del cuerpo puesto que, tal como afirma Ralón, “el mundo visto no está *en* mi cuerpo ni tampoco *en* el mundo visible.”³⁶⁷ Se trata más bien, de la interrelación, del *quiasmo* o entrecruce de ambos.

Por lo tanto, si como el filósofo de Rochefort afirma, aquel que mira no debe ser “extraño” (*étranger*) al mundo que mira,³⁶⁸ es porque existe una compenetración que hace imposible su descomposición en dos cosas totalmente ajenas. El lugar que ocupa el sujeto perceptor respecto de lo visible, remite también al sentido oculto de las cosas, a la parte invisible que le rodea. Punto ciego que, desde el cuerpo, remite a un grado de imposibilidad de la visión, “extrañeza radical” en términos de Waldenfels que remitiría más bien, a una imposibilidad lógico ontológica. De esta manera, no sólo el cuerpo topa con dicha limitante, sino también el mundo, pero dicha distancia, o *extrañeza* no debe ser entendida en el sentido negativo del ser, sino en relación al ser de proximidad e intercambio, en el “pliegue” y la “dehiscencia” del Ser.

³⁶⁷ Ralón, Graciela, *op. cit.*, p. 539.

³⁶⁸ VI, p. 175.

4. La carne en la explicación ontológica-topológica de lo extraño

El tema de la topología en la filosofía de Merleau-Ponty es un terreno poco indagado.³⁶⁹ Esto nos permite llevar a cabo un ejercicio de interpretación y análisis de los últimos escritos del autor, así como la posibilidad de vincularlo con otras disciplinas como es el psicoanálisis.³⁷⁰

Guy-Félix Duportail abre la investigación topológica en el último Merleau-Ponty al indagar las interacciones entre: vidente y visible, tangible y tangente. Relación que implica la distribución de lo sensible y la fragmentación del sintiente, así como la participación de un ser englobante que subyace a estos. El autor francés cita de *El ojo y el espíritu*: “La visión no es un cierto modo de pensamiento o presencia a sí: es el medio que me es dado estando ausente de mí mismo, de asistir en lo profundo a la fusión (*fission*) del Ser.”³⁷¹

De acuerdo con Duportail, lo que Merleau-Ponty precisa es la no-coincidencia con lo visto, una “escisión” del ser percibido, y una presencia que “estalla”. De este modo, lo que está en juego es la prensión o “contacto” desde la distancia, el intercambio entre sensible y sintiente. Asimismo, la expresión entendida a través de una “deformación coherente” (término que retoma de Malraux), remite a la posibilidad de crear sentido a través de lo latente y espontáneo. El pintor, dice también el filósofo francés, expresa; “desde la inaccesible completud de las cosas, ciertos huecos, ciertas fisuras...tan pronto ciertos elementos del mundo toman valor de *dimensiones*...”³⁷²

³⁶⁹ Llama la atención que en importantes intérpretes de Merleau-Ponty como Barbaras, Dastur, Dillon, Carbone, Dufourcq, Lefort, Carman, Baldwin, Ramírez, no se dedique un apartado al tema de la topología.

³⁷⁰ Tomamos como referencia principalmente, los trabajos de Duportail que vinculan la filosofía de Merleau-Ponty con el psicoanálisis, así como algunos artículos de Saint Aubert.

³⁷¹ *LOE*, p. 81, visto en Duportail, “Le moment topologique de la phénoménologie française. Merleau-Ponty et Derrida”, p. 50.

³⁷² *S*, p. 55. Cursivas nuestras.

El concepto de *dimensión* aparece también en la descripción del Ser como un “ser de dimensionalidad”³⁷³ que marca la distribución del espacio en un modo de aparecer no circunscrito a la presencia o la consciencia. Dice el mismo autor:

“La percepción no es primero percepción de cosas, sino percepción de los elementos (agua, aire...) de *rayos del mundo*, de cosas que son dimensiones, que son mundos, yo me deslizo entre esos “elementos” y entonces me encuentro en el *mundo*, me deslizo de lo “subjetivo” al Ser.”³⁷⁴

Merleau-Ponty refiere a un sentido de conexión, de unión que, aunque nos es desconocido o “extraño”, es principio de vinculación, de acción, antes que de imposibilidad o limitación. Asimismo, tanto *Lo visible y lo invisible* como *El ojo y el espíritu* describen un modo particular de relación entre lo visible y la visión que indica, no una transparencia sino más bien, un hacer frente a opacidades y resistencias.

Ahora bien, si en *Lo visible y lo invisible* la visión junta tanto al sintiente como a lo sensible, o mejor, si la visión es como Merleau-Ponty refiere: “pregunta y respuesta”³⁷⁵, esto nos lleva a pensar más allá del sentido de la responsividad de Waldenfels, en una forma de relación en donde no existe ya separación entre un sujeto respondiente y un objeto inagotable. Existe interrelación, correspondencia entre visible y vidente, entre tangente y tangible que va más allá de la dicotomía sujeto y objeto. Se trata de un “desdoblamiento” del vidente en lo visible y de lo visible en el

³⁷³ Cfr. VI, pp. 155, 267-268, 275-276, 285, 295-297, 302-305, 307, 312-312, 317-318,

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 267.

³⁷⁵ VI, p. 171.

vidente. “Es preciso, –escribe el mismo autor– que el que mira no sea ajeno (*étranger*) al mundo que mira.”³⁷⁶

En este aspecto, lo “externo” al sujeto no es motivo de extrañeza, sino al contrario, forma parte de su proximidad. Si bien prevalece una distancia entre el cuerpo y la mirada, esta no remite a una oposición, sino a una relación esencial con las cosas.³⁷⁷

Por otra parte, Waldenfels propone desde su *Topografía de lo extraño* una forma de dar respuesta a lo extraño evitando que este último sea reducido o apropiado por lo familiar. Pero, ¿no es acaso, como hemos visto, que la distribución de los espacios, no es simple y sencillamente una relación responsiva que a raíz de dar primacía a lo extraño mantiene una jerarquía sobre lo familiar? Es decir, permanece un sentido de dualidad que concluye con la valoración de lo extraño y una negativa sobre lo familiar.

Por el contrario, Merleau-Ponty remite a un sentido de correspondencia en la que empero, no existe ni una oposición total y por ende tampoco una jerarquía, ni una identidad. Se trata menos de una relación de contrarios, que de un sistema de diferencias que permiten dobleces, pliegues, *reversibilidad*. Ahora bien, ¿de qué forma la reversibilidad puede permitirnos establecer una distinción con el pensamiento dicotómico de lo familiar y lo extraño?

La *reversibilidad* describe la posibilidad de “unión en la diferencia” a través de la *carne*. Esto es, por encima de las diferencias presentes en las cosas y los seres, persiste una ser de comunión. Lo visible no surge a partir de una visión o mirada, sino en la medida en que participa

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 175.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 176.

de un lado invisible. En la medida en que, entre visible y vidente existe un cruce, un “hay” de proximidad y distancia.

Ahora bien, desde la figura del “sensible ejemplar”, Merleau-Ponty describe la co-pertenencia entre aquello que es visible y el vidente. En otras palabras, el vidente lleva en su visión “la carne del mundo”, pues él está al mismo tiempo envuelto en ésta. Así, no existe un sujeto que mira y construye su mundo, sino que, alguien “es mirado” y su mirada se vuelve el correlato del mundo. El sujeto impersonal entra “en contacto” con el mundo y al mismo tiempo, con una forma de “contagio” del Ser. No hay distinción sujeto-objeto, sino más bien, un sujeto que es objeto a la vez (sin constituirse en una identidad). Esto se describe en el ejemplo de las manos que se tocan, donde al momento en que una mano es tocada, la mano tangente se confunde con ella generando una paradoja de lo tangible-tangente.

De manera similar, la visión y el tacto constituyen otra forma de paradoja entre lo cercano y lo distante que atraviesa al cuerpo. A propósito sugiere Pinardi: “Estos dos modos, aun cuando pudieran parecer contrapuestos (uno que es figuración y distancia, otro que es cercanía y textura), en sus interconexiones –en su articulación– pueden describir la complejidad sensible que opera en el cuerpo propio.”³⁷⁸

Esa confusión, de lo visible y el vidente, de lo tangible y el tangente, no es otra cosa que la in-diferencia fundamental del Ser de la carne, donde no hay ya un “sujeto” que “responde”, sino interacciones in-subordinadas.

³⁷⁸ Pinardi, Sandra, “Visibilidad, invisibilidad y expresión: reflexiones en torno a la “ontología del sentir” propuesta por Merleau-Ponty”, p. 53.

4.1 La “promiscuidad” en relación al ser de proximidad de la carne

Si existe un sentido de extrañeza inmiscuido en la familiaridad, éste describe también la noción merleau-pontiana de la *promiscuidad*. En una paráfrasis de Saint-Aubert, destaca Jorge Nicolás Lucero, la *promiscuidad* “evoca lo insoportable de la familiaridad, dada la intrusión esencial de la vida perceptiva en el mundo...”³⁷⁹

De igual forma, puesto que no se trata ya de asimilar lo *extraño* a un modo de desbordamiento del Yo, sino a un modo originario de ser que conjunta tanto a las cosas como al “sensible ejemplar”, resta describir la “naturaleza” del fenómeno mentado.

Mientras que Waldenfels critica la posición de Husserl al dar mayor importancia al orden de lo *familiar* sobre lo *extraño*, éste por el contrario, considera lo *extraño* por encima de lo familiar.³⁸⁰ Por otro lado, Merleau-Ponty remite al ser de la *promiscuidad* como conjunto de fuerzas que intervienen de forma caótica sin poder determinar plenamente qué habría de nombrarse como extraño y qué como familiar.

De manera similar a como referíamos con la pintura; “no se sabe ya quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado.”³⁸¹ Esto en el sentido de una mezcla o “promiscuidad” que desdibuja las fronteras entre un sujeto y un objeto, entre un mundo de lo sensible y un mundo de la expresión. Igualmente destaca Edwin Weihe que el proceso de creación artística involucra

³⁷⁹ Lucero, Jorge Nicolás, “La fenomenología del movimiento como camino hacia un psicoanálisis ontológico”, p. 23. El texto que parafrasea Lucero de Saint Aubert es “La promiscuité. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique”.

³⁸⁰ Waldenfels, *Topographie de l'étranger*, pp. 76 y ss.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 18

necesariamente una “experiencia de incertidumbre” y una “irreductible contingencia” que revela finalmente, el fenómeno de la *expresión* como una “aproximación” a lo real, y una “ocupación interminable”.³⁸²

Por lo tanto, si se habla de un sentido de *responsividad* que siempre llega tarde, que nunca es simétrico respecto al otro y es extraño al mismo Yo, aun ahí, Waldenfels requiere del Yo para construir su “ética responsiva”, fenomenología que se funda en una antropología de lo *extraño*. Pero, ¿cómo ir más allá de dicha antropología?

Ya Waldenfels reconoce sobre la “paradoja de la expresión” en Merleau-Ponty que, por encima de una “paradoja del hombre” se trata de una “paradoja del Ser”.³⁸³ Mientras que para Waldenfels la expresión se materializa en un sentido particular de la *respuesta* en el hombre.

Por otra parte, Merleau-Ponty piensa al psicoanálisis no desde el sentido de algo oculto en lo más profundo de nosotros mismos, sino en la idea de la “intercorporeidad”, del “enlace Yo-otro”.³⁸⁴ Del mismo modo, describe a la *sexualidad* ya no como “función natural”, sino como aspecto ontológico, en la idea de un “psicoanálisis ontológico”.³⁸⁵ Asimismo, la *carne* tiene también aquí un papel preponderante, pues describe al “ser de promiscuidad” en el juego de “relaciones arcaicas” con el otro.³⁸⁶ No es por tanto, el psicoanálisis individual lo que a Merleau-Ponty interesa, sino precisamente, el sentido de un *inconsciente* que revela el ser de *promiscuidad* de la *carne*.

³⁸² Weihe, “The wild of nothing”, en Burke y Veken, *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, pp. 106 y 107.

³⁸³ Waldenfels, “Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty”, p. 334 y 336, en Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl*.

³⁸⁴ Saint Aubert, “La « promiscuité » Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, p. 11 y 12.

³⁸⁵ Cfr. VI, p. 318.

³⁸⁶ Cfr. Saint Aubert, *op. cit.*, p. 12.

Escribe Saint Aubert, “La *promiscuidad* se refiere a la reunión molesta, incluso repulsiva, en un espacio limitado y una duración demasiado larga, de individuos familiares o extraños.”³⁸⁷ “Invasión” del espacio propio, “intromisión” o “inmiscuimiento” que recuerda al fenómeno del *empiétement* mentado anteriormente.³⁸⁸

Dicha *promiscuidad* representa una reunión que hace in-diferentes a las partes, un modo de des-diferenciación, podría decirse también, de lo *extraño*. Otra forma de pensar la des-diferenciación es cuando el filósofo de Rochefort distingue percepción de olvido, donde la primera remite a un modo de “diferenciación” y el segundo a una “des-diferenciación”.³⁸⁹ Esto es, hay un sentido de *écart* o desviación en donde percibir supone un modo de diferenciar una cosa de otra, de “separar” una figura de otra, sobre un fondo también cambiante. Así, el olvido sería según Merleau-Ponty, no cierta forma de “ocultamiento” o desaparición, sino un modo de indistinción, un ser indiferente a aquello que permanecía presente a la consciencia.

Ya en *Lo visible y lo invisible* el sentido de la relación se plantea desde la perspectiva *topológica*, en función de proximidades y pliegues que tienen lugar en un “espacio englobante”. En este sentido, también se cuestiona por el sentido del “dos” del cuerpo (dos orejas, dos ojos), no como una síntesis sino, aludiendo a una “fragmentación del ser”, interacción más allá del cuerpo y por encima de éste, relación primordial con el ser de la *carne*.³⁹⁰

Esto fundamenta de acuerdo con Duportail, la propuesta topológica en cuanto a un modo particular de repensar la ontología, más allá de la relación con un cuerpo o consciencia perceptiva,

³⁸⁷ *Idem*. *Cursivas nuestras*.

³⁸⁸ Cfr. *Supra* capítulo 2.

³⁸⁹ *VI*, p. 247.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 266.

pero sobre todo, descartando el sentido de una ontología basada en un espacio definido de una vez por todas.³⁹¹ Destaca el mismo autor: “En el plano ontológico, aun se ha de subrayar que el carácter topológico del campo originario implica una *vecindad* fundamental entre el ser y el ente, el hombre y el mundo, bajo la especie de la carne.”³⁹²

Duportail alude aquí a la distinción que lleva a cabo Merleau-Ponty entre el espacio euclidiano y el espacio topológico el cual, le permite desarrollar el sentido originario de la *carne*. Precisa nuestro autor:

El espacio euclidiano es el modelo del ser perspectivo, es un espacio sin trascendencia, positivo, red de rectas, paralelas entre sí o perpendiculares según las tres dimensiones, que lleva en sí todos los emplazamientos posibles...El espacio topológico, por el contrario, es el medio en donde se llevan a cabo relaciones de *vecindad*, de envolvimiento...³⁹³

Se concibe así, la idea de “vecindad” o *proximidad* de un conjunto de seres, en donde no obstante, cada uno de estos es capaz de mantener una serie de diferencias y transformaciones. En palabras de Saint Aubert, la *carne* presenta la paradoja topológica y relacional de la “vecindad”

³⁹¹ Si bien a decir de Esteban García la propuesta ontológica presente en *Lo visible y lo invisible* no resulta un cambio radical en la filosofía de Merleau-Ponty ya que desde la *Fenomenología...* se puede ubicar dicho planteamiento, resultaría problemático ante la “confesión” que el filósofo francés realiza en una nota de trabajo de Julio de 1959 respecto al *impasse* producido en la obra antes mencionada por partir de la distinción conciencia-objeto (Cfr. VI, p. 250). No obstante, en sintonía con García, éste reconoce el aporte original del pensador francés respecto a la topología como replanteamiento de la noción de espacio.

En palabras de García: “De aquí que toda la “última” filosofía de Merleau-Ponty puede ser descripta como el desarrollo de una “topología” de lo visible y lo invisible, el espacio y el trans-espacio que lo habita, y quizás sólo en esta búsqueda obstinada de lo invisible en el espacio y desde el espacio pueda verse la “originalidad” del “último” Merleau-Ponty...” (García, “El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty”, p. 43)

³⁹² Duportail, Guy-Félix, *Lacan y los fenomenólogos. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*, p. 55.

³⁹³ VI, p. 260. Cursivas nuestras.

(*voisinage*), donde “lo distante se vuelve cercano, y donde la proximidad engendra una puesta a distancia, en el ir y venir extenuante de la carne.”³⁹⁴

³⁹⁴ Saint Aubert, *op. cit.*, p. 13

4.2 La lectura topológico-psicoanalítica de Merleau-Ponty

La experiencia de lo extraño en Waldenfels presenta una similitud con el inconsciente freudiano, donde antes que un Yo consciente capaz de controlar cada uno de los pensamientos preexiste un ello que “me habla” y “me piensa”. Para Freud, el inconsciente nos sorprende no sólo desde los sueños sino también desde las palabras (*lapsus*) y los actos (actos fallidos) que a diario irrumpen en nuestra vida cotidiana.

De forma parecida, el filósofo alemán expresa: “La experiencia de lo extraño no constituye un acto que podamos atribuirnos, sino que reside en los *acontecimientos* singulares que se adelantan a nuestras intenciones, las contrarían, se distancian de ellas, las exceden...”³⁹⁵

De esta manera, lo extraño indica lo “no asimilable”, que de acuerdo a Waldenfels, puede presentarse no sólo a nivel de los pensamientos, sino también en el ámbito del arte, el Eros y la religión. Pero, ¿no es la posibilidad de enunciarlo en un primer momento, de “asimilarlo” en cierto grado, lo que permite pensarlo como “inasimilable”? ¿Cómo podría por ejemplo, un niño que vive el lenguaje por primera vez “extrañarse” de algo que no fuera capaz de relacionar? Incluso podría pensarse que en un inicio el infante se extrañaría de todo aquello que no ha sido significado aún por él, aunque quizás sea más preciso decir, de lo que no ha sido significado por “el otro”.

Por lo tanto, retomando a Husserl, es la “accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible”³⁹⁶ que viene desde el otro, el punto de partida necesario a toda experiencia de lo

³⁹⁵ Waldenfels, *Topographie de l'étranger*, p. 65.

³⁹⁶ Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas*.

extraño.³⁹⁷ Igualmente, respecto a los propios pensamientos se vuelve necesaria la relación con el otro, ya que por ejemplo, en casos graves de psicosis donde la alucinación forma parte en la realidad del sujeto, los valores de lo “extraño” y lo “familiar” no contarían igual para él que para cualquier otro. Aquí podría darse una inversión de lo *extraño*, en cuanto que lo familiar para él sería lo extraño para los demás y viceversa.

Pero si bien lo *extraño* puede ser entendido como un restar o una pérdida del sentido, Waldenfels lo describe más bien, como un sentido inagotable, como un sumar en cuanto a que, contrario a la idea de una “apropiación” de la extrañeza del otro, se busca que aquel que permanece ajeno a mi horizonte de sentido, pueda mantener su extrañeza y ésta sea aceptada, más no reducida.

Aportando una idea más al estado alucinatorio de la realidad, Rovaletti destaca la definición de la locura como *Wahnsinn*, como un “sentido” particular y no como un sinsentido. Asimismo, menciona que en el caso del esquizofrénico la irrupción de un modo distinto de percibir la realidad altera también la relación con los otros, esto en cuanto a la “evanescencia de la habitual articulación mundana e interpersonal con la consiguiente disolución del suelo originario (*Heimat*).”³⁹⁸ Así, este “exiliarse de la familiaridad” significa también, de acuerdo con la misma autora, un habilitarse de otros lugares.

Si lo *extraño* es también fenómeno de sentido incluso donde sólo hay silencio, parece más bien que aquello a lo que se “responde” remite a los signos de determinadas significaciones. En palabras de Waldenfels: “La no-respuesta al extraño es también una forma de respuesta, al igual que el hecho de evadir su mirada es ya una forma de mirada y el mutismo una suerte de palabra.”³⁹⁹

³⁹⁷ Frase que toma también Waldenfels como punto de partida, véase particularmente *Topographie de l'étranger*, p. 35 y ss.

³⁹⁸ Rovaletti, “Esquizofrenia, sentido y sin-sentido”, p. 335.

³⁹⁹ Waldenfels, *Topographie de l'étranger*, p. 65.

De modo que, constantemente “se” *responde* al/lo extraño. Pero si la *respuesta* es siempre impersonal en cuanto a que excede la propia intención del sujeto, ¿de qué forma podría sustentarse una ética responsiva? ¿No llevaría esto a una ética del no-sujeto? ¿Y quién entonces sería el “no-sujeto” de esa respuesta?

Si desde Merleau-Ponty se descarta la idea de un sujeto transparente a sus pensamientos, ¿cómo pensar este sentido asumido respecto a lo extraño del sujeto mismo? Para el filósofo francés es fundamental la característica contingente de la historia (personal y compartida) la cual, confluye en una serie de eventos e instituciones que determinan a cada sujeto. Pero aun en lo azaroso de la historia, en la *extrañeza* respecto a las propias palabras, en la creación del pintor o en la primera palabra del niño, no deja de señalar un efecto de ligadura, de ajuste y tensión, un modo de estar “comprometido” (*engagement*) con el mundo, con las cosas, con los otros.

De esta forma, lo *extraño* no representaría algo que se aleja y deba ser “rescatado”, sino más bien, aquello que está ya ahí latente, en toda su virtualidad, y es redirigido a lo cotidiano. Aquí, lo extraño no es lo desconocido, sino más bien lo indiferenciado. Así como el sentimiento de lo ominoso (*Unheimlich*) o “no-familiar” en Freud describe lo inquietante de lo familiar (y no de lo desconocido), apuntaríamos aquí a un sentido de lo *extraño* como lo *familiar* oculto. Más aun, lo oculto apuntaría no a una lejana y oscura realidad, sino a un indescifrable no advertido lógicamente. Un ejemplo sencillo, sería el hecho de que un niño ignorante de los procesos químicos, podría extrañarse de que el hielo que había puesto sobre la mesa haya “desaparecido”.

Podría pensarse incluso, que mientras el fenómeno de lo *extraño* dependa de la experiencia empírica, no podría desprenderse del acento subjetivo que le acompaña. Más aún, si Waldenfels

no propone una ontología de lo extraño, pero sí una “xenología” o ciencia de lo extraño,⁴⁰⁰ prevalece un carácter antropológico-sociológico subordinado a la apropiación de su objeto. De modo que, una alternativa posible es des-subjetivar el carácter de lo extraño para así continuar con el propósito inicial de Waldenfels de no reducir o apropiarse de lo *extraño*. El mismo autor lleva a cabo una distinción entre un modo de responder “reproductivo” frente a un modo de responder “productivo”. Este último remite a la posibilidad de una respuesta “creativa” que no repita de forma automática un sentido preestablecido. En palabras del filósofo alemán:

Si consideramos la posibilidad de que el responder no haga más que simplemente restituir, transmitir y completar un sentido ya existente sino que, al contrario, el sentido nazca en el responder mismo, nos encontraríamos entonces en la paradoja de una *respuesta creativa en la que damos lo que no tenemos*.⁴⁰¹

Pero, ¿No también la respuesta “creativa” parte necesariamente de un sentido previamente constituido por más creativa que sea la respuesta? Asimismo, respecto al *responder* como un “dar lo que no se tiene”, llama la atención la similitud que dicha frase mantiene con la definición de Lacan del amor.⁴⁰² Pero no es que Waldenfels desconozca totalmente a Lacan, sin embargo, es un autor que aparece marginalmente en algunos de sus escritos.⁴⁰³ Y quizás, no recibe la

⁴⁰⁰ Cfr. *supra*, capítulo 1.

⁴⁰¹ Waldenfels, *Topographie de l'étranger*, p. 66.

⁴⁰² Lacan desarrolla en su seminario 8, el sentido del amor como un “dar lo que no se tiene a quien no se es”. Cfr. Lacan, Seminario 8, La transferencia.

⁴⁰³ Véase por ejemplo: Waldenfels, “In place of the other”, “La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad”, “Phenomenology of attention”, “La extrañeza del cuerpo propio”, “Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura”.

profundización debida, pues a nuestro parecer, el sentido de un *responder* no autónomo, equívoco y excedente, se acerca bastante a la noción lacaniana del sujeto que “es hablado” en discriminación de un sujeto de la enunciación.⁴⁰⁴

Se buscaría entonces, discernir lo *extraño* no desde los vacíos de la experiencia, sino desde su posibilidad (e imposibilidad) lógica y topológica. Así por ejemplo: ¿Qué sucede en los vacíos de la palabra que producen significados? No son las palabras que uno aprende y “elige”, sino el sentido diacrítico del lenguaje que involucra uniones y desviaciones que producen significación. Cómo se produce la mirada, sino a través de la imagen invertida del quiasma óptico en una visión monocular. El juego del dos y el uno, del uno en el otro (*Ineinander*) como posibilidad imposible de la visión, de lo visible en “función” de lo invisible.

Se buscará entonces, librar lo *extraño* de la posición psicologicista o subjetivista. Lo extraño no es lo que “me” espanta, pues no hay un Yo que “responda”, sino un conjunto de “matrices simbólicas” que entran en juego. No es extraño lo que “me” aventaja, “me” excede o “me” engaña, como tampoco se trata de algún “genio maligno” que me habita.

La empresa topológica de Merleau-Ponty, nos permite pensar en un sentido de lo extraño como el entramado de transiciones y desplazamientos ya no limitándose al campo de la experiencia, sino a través de la teorización de los espacios y pliegues del ser. Donde, lo *extraño* deja de ser una categoría derivada de la experiencia del Yo y pasa a ser una categoría descriptiva de un ser no transparente y tangible, sino lejano e intermitente, presente en la ausencia, ser de latencia y dehiscencia.

⁴⁰⁴ Cfr. Lacan, *Escritos* 1.

4.3 Ontología y topología

Duportail remite a un “principio de indivisión” fundamental del ser, el cual rompe con el sentido de una conciencia transparente y da lugar a la “*institución originaria de un campo de ser opaco e inconsciente donde todo está cerca y embrollado...*”⁴⁰⁵ Justamente dirá Merleau-Ponty, más allá del hecho empírico de mi cuerpo, existe una significación ontológica que le caracteriza. El cuerpo como envoltorio de las cosas y el mundo como prolongación de este. Y donde, sigue el mismo autor: “la *carne* del mundo...es indivisión de ese Ser sensible que soy, y de todo lo demás que se siente en mí, indivisión placer-realidad.”⁴⁰⁶

Pero, nuevamente, ¿qué es la carne? La *carne* no es esa masa tangible y pesada que constituye los cuerpos. No es el envoltorio mezcla de sangre y órganos que cubre a los organismos. La *carne* es más bien principio de espacialidad, es principio topológico del ser.

Así, la *carne* remite a la división y transformación constante de lo visible. La *carne* es ante todo, posibilidad, latencia, surgimiento, pero también, continuidad y discontinuidad. Es la paradoja de “lo diferente” entrelazado.

La *carne*, por lo tanto, nos permite pensar en el sentido de lo extraño no sólo a través de la dialéctica de lo visible y lo invisible, sino también, desde una negatividad fundamental del ser. “Negatividad” como revés de una otra dimensionalidad. De ahí que en el tocar, el mirar o el ser consciente, tope con un punto intocable, in-visible e inconsciente como el “otro lado” del Ser sensible, presencia de “doble fondo” dirá también Merleau-Ponty. Se juega aquí con el sentido de

⁴⁰⁵ Duportail, *Lacan y los fenomenólogos. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*, p. 56.

⁴⁰⁶ *VI*, p. 303. Cursivas nuestras.

la presencia, la cual; “no se puede decir que este *allí*, aunque con toda certeza, hay puntos donde *no está*.”⁴⁰⁷

Dice el filósofo francés, “se trata de un originario desde *otra parte*, un *Selbst* [Sí] que es Otro”, y, justamente, de un “hueco”.⁴⁰⁸ Vale la pena resaltar el lugar que ocupan los huecos o “agujeros” en la topología, ya que rompiendo la perspectiva euclidiana, permiten pensar un espacio, como citábamos más arriba, de vecindades y envolvimiento. De esta manera el hueco o “punto ciego” de lo invisible, lo intocable y lo inconsciente, forman parte de un revés como posibilidad de ser, en la visión, el tacto y la consciencia. Del mismo modo, el “hueco” que habita el sí, hace que exista en el juego de presencia-ausencia un sujeto que no es transparente a sí mismo.⁴⁰⁹

Pero si además, como Duportail insiste, el desdoblamiento de vidente y visible, así como también de lo tangible y lo tangente o de lo consciente y lo inconsciente,⁴¹⁰ remite a la transición de uno a otro como “algo nunca hecho por completo”,⁴¹¹ arroja dos consecuencias. Primero, que toda salida de sí, o imposibilidad de apropiación no lleva a una indeterminación total de lo otro en ganancia de un punto de *extrañeza* irreductible. Se trata más bien, de un retorno o “torsión” necesaria, que despliega el ser de la *carne*.

Y segundo, que la serie de desdoblamientos y torsiones de la *carne* forman una continuidad no-superponible, en donde otra vez, no podría darse prioridad a un lado sobre otro (no habría

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 303.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 302.

⁴⁰⁹ De forma parecida, Lacan invierte el sentido cartesiano del *cogito ergo sum* (Pienso luego soy) bajo la expresión “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”, destacando una primacía de lo inconsciente sobre el pensamiento y la consciencia en general. (Lacan, Jacques, “La instancia de la letra”, en *Escritos I*, p. 484.)

⁴¹⁰ En una nota de trabajo de Diciembre de 1960, Merleau-Ponty pone como correlativos al Yo y al ello (lo inconsciente), en tanto que diferenciaciones de “una sola y masiva adhesión al Ser que es la carne.” (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 317 Y 318.)

⁴¹¹ Duportail, *op. cit.*, p. 57.

necesidad de distinguir un responder deficiente y equívoco respecto a una radical insubordinación y lejanía). Dicho de otra manera, lo *extraño* no entraría aquí como fenómeno de una distancia absoluta. Únicamente podría pensarse desde su punto de partida en donde compartiría el mismo principio del “entrelazamiento sobre la separación, de la vecindad sobre la segregación”, de la dehiscencia de la *carne* que, utilizando también la expresión de Duportail, remite a una “unidad inacabada en desdoblamiento continuo o en metamorfosis perpetua.”⁴¹²

Así, dicha metamorfosis reúne lo propio y lo *extraño* en una “unidad” incompleta y en transformación constante, y en donde su desarticulación remitiría al equívoco de lo observable. De esta forma, lo *extraño* tendría que ser pensado más allá de la experiencia concreta. Lo *extraño* en cuanto imposibilidad lógica conecta con el sentido topológico del Ser, el cual, permite comprender las paradojas presentes en relación al sujeto, los otros y el mundo. Lo *extraño* como ser de proximidad y distancia, entrelazamiento y división, expresa el ser de la *carne*.

Así entonces, coincidimos con Duportail respecto a la aportación de la topología en Merleau-Ponty, como un modo de explicar los distintos anudamientos de la *carne* en relación al mundo. Aportación que, no obstante dejó pendiente. Ahora bien, ¿cómo llevar esto hasta sus últimas consecuencias? La relación entre Lacan y Merleau-Ponty nos permite conjeturar desde otro campo (el psicoanálisis) la posibilidad de trabajar la topología en sintonía también con la filosofía.

Enfatiza Merleau-Ponty en una nota de trabajo de Diciembre de 1960: “Establecer no un psicoanálisis existencial sino un psicoanálisis *ontológico*.”⁴¹³ Esto, a partir de romper con la idea de una causalidad individual del cuerpo, y elevarlo al plano de la *carne*. Al contacto con un “ser

⁴¹² *Ibidem*, pp. 57.

⁴¹³ VI, p. 317.

de promiscuidad” y un “transitivismo” que incide no en el in-dividuo, sino en un ser de relaciones. Dice también en otra parte: “Una filosofía de la carne es condición sin la cual el psicoanálisis permanecería como antropología.”⁴¹⁴

Duportail destaca las elaboraciones topológicas de Lacan frente a un teorizar en ciernes del lado de Merleau-Ponty. Pero, debemos ponderar por encima de la muerte prematura del autor, la novedad que representa la topología en su replanteamiento de la ontología.⁴¹⁵ Y es precisamente, el concebir lo *extraño* desde la topología merleau-pontiana lo que nos permite avivar su pensamiento.

Asimismo, cabe mencionar el acierto de Duportail al señalar la concepción no tradicional del ser en Merleau-Ponty. Tal es el caso de la descripción del Ser no como unidad acabada e inmutable, sino en relación a su sentido de transformación constante. Y es justamente a partir de tal principio que cogimos la concepción de lo *extraño* más allá de la perspectiva antropológica. Esto es, a fin de articular las características de lo excedente, inaprehensible, e incognoscible, con el sentido de la *carne* que atraviesa a los seres y las cosas del cual son partícipes y al mismo tiempo mantienen una distancia o diferencia particular. Duportail esclarece este punto a partir del “cero de ser” que Merleau-Ponty refiere como el lugar estructurante donde surge la juntura o entrelazo. En sus palabras:

El cero de ser, en la juntura de un mundo con entradas múltiples, se opone aquí a la dialéctica del uno que se divide en dos...consiste en *una bisagra en el interior del ser*, en un *punto de*

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 315.

⁴¹⁵ Romero destaca también el acercamiento de Heidegger con la topología en relación a su interacción con el matemático Hermann Weyl, el cual posibilitó un modo particular de pensar la ontología. Cfr. Romero, Arturo, “Preguntas sobre la noción de habitar y su relación con el espacio: ontología y topología”, p. 60 y ss.

almohadillado que mantiene el conjunto general de los campos de variaciones posibles en el fundamento de la identidad auto-trascendente de los seres...El cero interior al ser realiza el abrazamiento de las carnes, en el “ni uno” de la totalidad, y el “*ni dos*” de la *separación de partes independientes*, sino una multiplicidad de campos de variaciones diferenciales...⁴¹⁶

Por lo tanto, podría plantearse una significación “topológica” de lo *extraño*, en descripción de un ser de continuidad y discontinuidad, imposible de ser nombrado, siendo accesible únicamente a la lógica de intercambios y anudamientos de la *carne*.

Pero es en el capítulo del “Entrelazo – el quiasmo” de *Lo visible y lo invisible* donde encontramos un mayor acercamiento al punto de vista topológico del cuerpo y principalmente, de la *carne*. Ahí menciona que la visibilidad se produce en el intercambio de un cuerpo que envuelve a las cosas, siendo éste una extensión de la misma *carne* que conforma a aquellas. Es el cuerpo en su estar “anudado (*lié*) por todas sus partes al mundo” lo que permite una “inscripción de verdad”, visibilidad, sentido. Cuerpo expresivo más allá de su intencionalidad e incluso de su corporeidad, como expresión del ser de la *carne* que, a través de su anudamiento con las cosas y el mundo, participa de la visión de las cosas.⁴¹⁷

Pero insistamos una vez más, no se trata de un cuerpo “respondiente” superado por la inconmensurabilidad de la “respuesta”, sino de: un ser impersonal, de un sujeto y objeto entrelazados; del Yo como posibilidad en el *desdoblamiento* de sí y del otro; de una “negatividad como apertura por el cuerpo, al mundo”,⁴¹⁸ de una relación de *Ineinander* (uno en el otro).

⁴¹⁶ Duportail, *op. cit.*, p. 57.

⁴¹⁷ VI, p. 171.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 294.

Nos apartamos entonces, del sentido de una “responsividad” desfasada e incompleta del sujeto, mostrándonos a favor de una ontología de lo *extraño*, desde su descripción topológica a través de los vericuetos de la *carne*.

De acuerdo con Ralón, la “significación ontológica” del cuerpo lleva a una comprensión más allá del hecho empírico. Al remitir a una invisibilidad y negatividad del cuerpo, se describe además de un “ser a distancia”, dice la misma autora, a “la idea de un hueco o pliegue del ser que tiene por principio un *afuera* que sustituye la reflexión.”⁴¹⁹

Asimismo, a partir del *quiasmo* cuerpo-cosas Ralón explica la interrelación como “desdoblamiento del cuerpo en adentro y afuera...paralelo al desdoblamiento de las cosas...”⁴²⁰ De este modo, el cuerpo a través de una serie de anudamientos y desdoblamientos, revela el ser de la *carne*, como ese “ser a distancia” que incide en la distribución de las formas en el espacio.

Dastur refiere también a la relación del cuerpo y las cosas en cuanto a la “separación del adentro y el afuera girando uno alrededor del otro”⁴²¹, pero entonces, ¿se afirma con ello un sentido de orientabilidad único del cuerpo? Conviene señalar que si existe algún sentido de un “adentro” este sería más bien en la dirección que apunta Dastur, no en cuanto a un “pensamiento de la interioridad del sujeto, sino al contrario un pensamiento de la no-exterioridad del vidente y el visible, un pensamiento del ser en el mundo del sujeto”⁴²².

Por lo tanto, el sentido de la no-exterioridad de vidente y visible, remite como Dastur misma menciona, al ser que involucra al sujeto y al mundo, no sólo como un desdoblamiento consumado, pues como hemos destacado antes, no existe un doblez completo, sino más bien una

⁴¹⁹ Ralón, “La noción de *Ineinander* y la corporalidad como ser de dos rostros”, p. 537.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 538.

⁴²¹ *Ibidem*., pp. 537 y 538.

⁴²² Dastur, “La pensée du dedans” en *Chair et langage. Essais sur Merleau-ponty*, p. 126.

metamorfosis constante, interrelación interminable. El adentro, no sería entonces, la vuelta a un lado oculto, sino la evidencia de un mismo ser encontrado en lo externo. Más tampoco se trata aquí simplemente, de lo externo como lo observable, sino a la correlación de los espacios en una continuidad que atraviesa un discontinuo.

Si para el filósofo francés “se trata de describir lo visible...sin que sea en modo alguno *antropología*”⁴²³, y, el ser visible “no es en modo alguno “representación”...sino *carne*”⁴²⁴, la relación vidente-visible, no remite a la relación de un interior que produce la realidad, ni a un exterior que determina un interior. Nuevamente, el recurrir a la topología permite el desasirse del dato empírico y pensar el conjunto de relaciones como distribuciones y estructuraciones en un espacio no homogéneo.

Una vez más, respecto a la crítica del “adentro” (*dedans*), Merleau-Ponty destaca a partir de la descripción de la *carne*, la forma en que vidente y visible se interrelacionan, a saber:

La carne = el hecho de que lo visible que soy es vidente (mirada) o, lo que es lo mismo, tiene un *adentro* + el hecho de que lo visible exterior es también *visto*, es decir: tiene una prolongación, en el recinto de mi cuerpo, que forma parte de su ser.⁴²⁵

El “adentro” de lo visible, describe el “prolongamiento” de la *carne*, la cual no obstante, no impide que el vidente sea también diferente a lo visto. En ese sentido además, se presenta el tema de la *reversibilidad* no cómo un simple revés de partes supuestamente idénticas (como entre

⁴²³ VI, p. 322.

⁴²⁴ *Idem*. Cursivas nuestras.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 319.

lo visible y el vidente), sino más bien, de una relación desde la diferencia. Igualmente, afirma Merleau-Ponty: “El cuerpo se presenta siempre “por el mismo lado” – (en principio: pues, en apariencia, es contrario a la reversibilidad).”⁴²⁶ Esto es, figurando en lo visible siendo aparentemente, idéntico a lo sensible. Más es aquí donde la característica de la reversibilidad aclara la diferencia entre un “sensible ejemplar” (vidente-visible) y lo sensible en general. A propósito escribe el mismo autor:

Es porque *reversibilidad* no es *identidad* actual de tangente y tocado. Es su identidad de principio (siempre fallida) – Y, no obstante, no es idealidad, ya que el cuerpo no es simplemente un ser visible de hecho entre los seres visibles, es visible-vidente, o mirada.

Así entonces, paradójicamente, son sucedáneos la imposibilidad de la superposición y la reunión. Pues es también en relación a un principio de separación o *distancia* (*écart*) de la *carne*, lo que permite considerar su *proximidad*. Continúa el filósofo francés:

Dicho de otro modo, el tejido de posibilidades que cierra lo visible exterior alrededor del cuerpo vidente mantiene entre ambos cierta *distancia* (*écart*). Pero esta distancia no es un *vacío*, lo llena precisamente la carne como lugar de emergencia de una visión...⁴²⁷

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 320.

⁴²⁷ *Idem*.

Concluye dicha nota de trabajo precisando que es incorrecto hablar de un “adentro y un afuera” del cuerpo, esto en razón de su “unilateralidad”, (o “no orientabilidad” podríamos agregar), la cual, describe por un lado, la insuficiencia de querer explicarlo desde la observación exterior, y por otro, en cuanto a que no se trata de un adentro y un afuera como dos realidades distintas, sino de una red o “tejido de posibilidades” como anudamientos en un espacio heterogéneo.

De nuevo, no se trata de un cuerpo que “responde” al exterior. Si el cuerpo hace, en términos merleau-pontianos, el “capitonaje” (*capitonnage*) o “sutura” del mundo, esto es en la medida en que prevalece una distancia (*écart*) entre éste y lo visible exterior. La *carne* entonces, describe la configuración del espacio en sus múltiples presentaciones y deformaciones, manteniendo un punto de indivisibilidad y conjunción, a pesar de la variabilidad de sus formas.

Pero es además, de acuerdo con Duportail, gracias a la *reversibilidad* que existe una “cohesión espacial” entre el principio de relación o unidad “incompleta” y “desfalleciente”, y el principio de división o “multiplicidad de perspectivas sobre el mundo.” De este modo, sigue el mismo autor: “la relación de reversibilidad se esclarece a su vez si la comprendemos como una astucia de la razón *topológica*, que es *logos* verdadero del ser según la *carne*.”⁴²⁸ Y es también, a través de dicha perspectiva topológica que “transformación y alteración” (como signos de lo extraño) pueden ser pensados en un mismo plano.

El concepto del *quiasmo* nos permite entender la relación de vidente y visible no como dos cosas idénticas, ni como una que responde a la otra, ni de un vidente, en palabras de Merleau-Ponty, “vacío al principio que después se abre”⁴²⁹ a lo visible. La carne reúne en la diferencia tanto a lo visible como al vidente (que es igualmente visible). Ciertamente, existe una interrelación entre

⁴²⁸ Duportail, *op. cit.*, p. 59. Cursivas nuestras.

⁴²⁹ *VI*, p. 171.

las cosas y el percipiente, pero como apunta nuestro filósofo, la mirada que envuelve a las cosas no las degrada u oculta, y en cambio, “velándolas es que las devela.”⁴³⁰ Pero ¿qué significa esto? Supone conjuntamente, lo inagotable de lo sensible, como lo fragmentable del sujeto percipiente. Descentramiento que obedece a un ser de trascendencia. Al dinamismo de la *carne*. Pues ésta como hemos repetido, no describe la materialidad, sino un principio de ordenamiento.

Asimismo, si existe cierta “reciprocidad” entre visible y vidente, ésta es más bien discordante, al grado de, en palabras de Merleau-Ponty, “no saber quién ve y quién es visto”. De ahí que la *carne* apunte a una “Visibilidad” o “generalidad de lo Sensible” por un lado, y a un “anonimato fundamental del Yo” por otro, una “visibilidad anónima” *entrelazada* a una “visión generalizada”.⁴³¹

Se trata aquí, del sentido de la *reversibilidad* como intercambio entre sintiente y sensible, “adherencia” a una misma *carne* en tanto que “contacto y fisura, identidad y diferencia.” Reversibilidad que refleja un “ser intercorporal” que va más del dato inmediato de lo sensible.⁴³² Propiedad intrínseca de los cuerpos en su despliegue y anudamiento a un espacio global que les transforma y conglomerera. El filósofo francés destaca:

Hay propagación de estos intercambios [visible-vidente, tocado-tangente, tangente-visible] a todos los cuerpos del tipo y del mismo estilo que veo y toco, y ello por la fisión o segregación fundamental del sintiente y lo sensible, que, lateralmente...funda la transitividad de un cuerpo a otro.⁴³³

⁴³⁰ *Idem.*

⁴³¹ Cfr. *ibidem*, p. 181.

⁴³² *Ibidem*, p. 185.

⁴³³ *Ibidem*, p. 186.

Existe así una “escisión fundamental” que al mismo tiempo sostiene la relación e influye “lateralmente” sobre los cuerpos. La *carne* en un juego de presencia-ausencia determina los cuerpos y describe a través de una serie de categorías o propiedades (*reversibilidad, quiasmo, dehiscencia, empiétement*) las diferentes modificaciones que adquieren en el espacio. Sin olvidar que todos ellos mantienen una esencial continuidad, “prolongación” o “adherencia” al Ser de la *carne*.

Finalmente, aplica también para una ontología de lo extraño, el “tomar como modelo del ser el espacio topológico”⁴³⁴ ya que esto permite dar con el ser de lo extraño, expresado más allá de la condición subjetiva, en la relación de los seres, y el despliegue de un ser de intermitencia y trascendencia. Donde lo extraño requiere necesariamente de una proximidad y una distancia, desde donde, sin poder abarcarlo completamente, se manifiesta.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 260.

Conclusión

Lo extraño ha sido objeto de diversas aproximaciones desde la filosofía hasta la poesía, el arte y la ciencia. De este modo, ha recibido diversas interpretaciones relacionadas por ejemplo, con: lo ominoso (Freud), el “Ello” (Nietzsche), lo real (Lacan), el acontecimiento (Badiou, Žižek, Derrida), el Otro irreductible e infinito (Lévinas), como la “accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible (Husserl), y como fenómeno originario de todas las cosas (Waldenfels).

Tomando como punto de partida a Waldenfels, abordamos el fenómeno de lo extraño en sus múltiples manifestaciones. Asimismo, se mostró la influencia de Merleau-Ponty en su teoría. Esto nos dio la posibilidad de tomar las claves dadas por el filósofo alemán acerca del fenómeno de lo extraño, y profundizar así en la filosofía del pensador francés a fin de mostrar por un lado, las convergencias y divergencias entre ambos pensadores, y por otro, en llevar a sus últimas consecuencias la teoría del filósofo de Rocherfort-sur-mer.

Se destacó también, que Waldenfels abría el campo de lo excedente como fenómeno originario de lo extraño. Apoyado en la paradoja de la expresión en Merleau-Ponty, dio cuenta de la imposibilidad del responder tanto a un pensamiento transparente como a las exigencias del otro. Estos nos remontó a la figura de Husserl, quien formaba parte como raíz principal en las filosofías de ambos autores.

De ahí que fuéramos despejando los puntos de contacto con Husserl pero también la distancia marcada principalmente, en Waldenfels con respecto al fenómeno de lo extraño. Si bien mostramos que el filósofo francés marcaba también un pensamiento que se alejaba de su fuente

principal, concluimos que a pesar de ello, dicho autor mantenía una cercanía con la fenomenología husserliana.

Por lo tanto, teniendo a lo extraño como objetivo principal de la investigación, se dividió en dos partes su estudio. En una primera parte enfocada a lo extraño como fenómeno, nos llevó a cuestionar la perspectiva antropológica de Waldenfels, contrastándola con la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty. Así, mientras el primero describía situaciones específicas en la vivencia de lo extraño, con Merleau-Ponty destacamos las características esenciales del fenómeno.

De esta manera, encontramos como categorías centrales del pensamiento merleau-pontiano: la proximidad y la distancia. Así entonces, nos abocamos a la descripción de lo extraño bajo el sentido de la proximidad y la distancia que daban lugar al fenómeno. Esto nos permitió avanzar en relación a la dualidad de lo extraño y lo familiar, que si bien tanto Waldenfels como Husserl y Merleau-Ponty aceptaban, el primero jerarquizaba la relación al tener lo extraño como fenómeno originario. A diferencia de éste, el filósofo francés trabajó continuamente la relación entre ambos conceptos (aquí también la cercanía con Husserl) hasta su última obra.

Justamente, la presente investigación destacó como característica principal en la filosofía de Merleau-Ponty el sentido del entrelazo, así como la construcción de diversos conceptos que explicaban dicha relación. En este sentido también, el estudio de la dualidad familiar-extraño, permitió abrir camino a las figuras de entrelazo: *empiétement*, entrelazo-quiasmo y reversibilidad. Siendo que estas podían dar cuenta del fenómeno de lo extraño sin necesidad de recurrir a una jerarquización de lo familiar sobre lo extraño o viceversa, como era en el caso de Waldenfels.

De esta forma, en la descripción de lo extraño desde la filosofía de Merleau-Ponty, dimos prioridad al fenómeno de la proximidad y la distancia. Esto, en cuanto a que si bien era necesario remitir al sentido de una familiaridad que daba lugar a lo extraño, esta también remitía a un distanciamiento del fenómeno. Y lo mismo sucedía respecto de lo extraño. Es decir, en relación a una proximidad que se hacía presente.

Por lo tanto, centramos la investigación a los fenómenos de proximidad y distancia presentes en la experiencia de lo extraño. Así, dimos lugar también al estudio de dos conceptos fundamentales en la filosofía de Merleau-Ponty en donde se evidenciaba el sentido de la proximidad y la distancia: la institución y el *écart*.

Conscientes de las limitaciones que el mismo Merleau-Ponty atribuía a su fenomenología, seguimos el camino hacia la apuesta ontológica. Esto nos permitió abordar en una segunda parte, nuevas categorías que superaban las dificultades presentes al hablar del fenómeno de lo extraño.

Por consiguiente, lo extraño necesitaba de una explicación que trascendiera al sujeto mismo, o mejor dicho, a su capacidad de aprehensión. La crítica retrospectiva que el filósofo francés hacía de sus primeras obras, nos permitió dar lugar a un estudio del ser de lo extraño. Para ello, tomamos en cuenta los conceptos del entrelazo-quiasmo, la reversibilidad y finalmente, la carne. Dichos conceptos nos dieron la pauta para establecer más allá del fenómeno de lo extraño, la descripción de un ser de lo extraño que hacía referencia, nuevamente, a la proximidad y el distanciamiento.

A través del estudio de relaciones de distanciamiento y aproximación, de reversibilidad, y pliegues, la ontología merleau-pontiana daba cuenta de lo extraño desde su propia trascendencia.

Igualmente, era necesario que lo extraño en tanto que fenómeno, mantuviera una distancia respecto al sujeto pero al mismo tiempo, dependía de un ser de proximidad y comunión que lo aclarara.

De ahí finalmente, se tomó en cuenta como propuesta, la alusión a la topología que Merleau-Ponty plasmó en los últimos años de su vida. Para ello fue necesario también abordar el concepto de la carne que definía precisamente, un ser de indivisión y articulación, de proximidad y distancia, que englobaba a todos los seres. La carne, en su sentido topológico, describía el sentido de las vecindades y las transformaciones que mantenían cierta organización. Esto es, en cuanto al principio articulador de la carne.

Lo extraño desde la propuesta ontológico-topológica de Merleau-Ponty remitía al ser de proximidad y distancia en la cual eran partícipes tanto los sujetos, como las cosas y el mundo. Aludiendo también al conjunto de pliegues, latencias, superposiciones y vacíos que representan. Dichas relaciones por lo tanto, formaron parte como origen y condición necesaria para dar cuenta del fenómeno de lo extraño.

Bibliografía

Obras de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, Maurice, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 2006.

_____, L'Oeil et l'Esprit, Gallimard, Paris, 2006.

_____, La prose du monde, Gallimard, Paris, 2004.

_____, Parcours deux, 1951-1961, Verdier, Lonrai, 2000.

_____, La Estructure du comportement, Presses

Universitaires de France, Paris, 1967.

_____, Signes, Gallimard, Paris, 1960.

_____, Sens et non-sens, Nagel, Paris, 1966.

_____, Éloge de la philosophie, Gallimard, Paris, 1953.

_____, Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris, 1964.

_____, Résumés de cours. Collège de France 1952-1960,

Gallimard, Paris, 1968.

_____, La Nature. Notes cours de Collège de France,

Seuil, Paris, 1995.

_____, *Le primat de la perception et ses conséquences*

philosophiques, Cynara, Grenoble, 1989. Versiones traducidas

_____, *Fenomenología de la percepción*, Trad. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1994.

_____, *Adventures of the dialectic*, Tr. Joseph Bien, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

_____, *Child psychology and pedagogy: the Sorbonne lectures 1949-1952*, Tr. Talia Welsh, Northwestern University Press, Evanston, 2010.

_____, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, MetisPresses, Genève, 2011.

_____, *The incarnate subject: Malebranche, Maine de Biran, and Bergson on the union of body and soul*, Tr. Paul B. Milan, Humanity Books, New York, 2001.

_____, *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Trad. Mariana Larison, Anthropos, Barcelona, 2012.

_____, *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Trad. Victor Goldstein, F.C.E., Buenos Aires, 2002

_____, *La fenomenología y las ciencias humanas*, Trad. Ricardo Álvarez, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

_____, *Humanism and terror. An essay on the communist problem*, Tr. John O'Neil, Beacon Press, Boston, 1969.

_____, La Estructura del comportamiento, Trad. Enrique Alonso, Librería Hachette S. A., Argentina, 1957.

_____, Filosofía y Lenguaje. Collège de France 1952-1960, Trad. Hugo Acevedo, Ed. Proteo. Argentina, 1969.

_____, Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de trabajo, Trad. José Escudé, Seix Barral, S. A., Barcelona, 1970.

_____, Signos, Trad. Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix Barral, S. A., Barcelona, 1964.

_____, Sentido y sinsentido, Trad. Narcís Comadira, Península, Barcelona, 1977.

_____, La prosa del mundo, Trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.

_____, El ojo y el espíritu, Trad. Alejandro del Río Hermann, Trotta, Madrid, 2013.

_____, Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio, Trad. Amalia Letellier, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

Obras consultadas sobre Merleau-Ponty

Alloa, Emmanuel, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. crítica de la transparencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.

Álvarez Falcón, Luis (coord.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961- 2011 (Siete lecciones)*, Eutelequia, Madrid, 2011.

Baldwin, Thomas, *Reading Merleau-Ponty: on Phenomenology of perception*, Routledge, New York, 2007.

Barbaras, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1998.

_____, *De l'être du phénomène. Sur la ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

Bech, Joseph Maria, *Merleau-Ponty: Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.

Burke Patrick, Veken, Jan van der, *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, Springer Science+Business Media, Dordrecht, 1993.

Carbone, Mauro, *La visibilité de l'invisibilité. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim-Zürich-New York, Hildesheim, 2001.

Carman, Taylor, Hansen, Mark B. N., *The cambridge companion to Merleau-Ponty*, Princeton University, Princeton, 2004.

Dastur, Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encremarine, La Versanne, 2001.

Dufourcq, Annabelle, *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Springer, New York, 2012.

Duportail, Guy Félix, “Le moment topologique de la phénoménologie française Merleau-Ponty et Derrida”, *Archives de philosophie: recherches et documentation*, 2010, 73, Número 1, págs. 47-65.

_____, *Lacan y los fenomenólogos. Husserl, Levinas, Merleau Ponty*, Letra Viva, Buenos Aires, 2011.

Eddie, James M., *Merleau-Ponty's philosophy of language: structuralism and dialectics*, Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington, D.C., 1987.

Flynn, Bernard, Froman, Wayne J., Vallier, Robert, *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*, State University of New York Press, Albany, 2009.

Fontaine-De Visscher, Luce, *Phénomène ou structure. Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1974.

García, Esteban, “El primado del espacio en la fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty”, *Eikasia. Revista de Filosofía*; Lugar: Oviedo; Año: 2013 vol. VI págs. 21 - 46.

_____, *M. Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Rhesis, Buenos Aires, 2012

_____, “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 29, julio, 2015, págs. 1-24.

Kristensen, Stefan, *Parole et subjectivité*, Hildesheim-Zürich-New York, Hildesheim, 2001.

Lefort, Claude, *Merleau-Ponty y lo político*, Trad. Juan Manuel Spinelli, Prometeo, Buenos Aires, 2012.

Lucero, Jorge Nicolás, “La fenomenología del movimiento como camino hacia un psicoanálisis ontológico”, *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, Año 3, No. 3, 2013, págs. 22-31.

Marrato, Scott, L., *The intercorporeal self. Merleau-Ponty on subjectivity*, State University of New York, New York, 2012.

Nebreda, Jesús N, *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau- Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid, 1981.

Paredes Martín, M. C., *Teorías de la Intencionalidad*, Ed. Síntesis, Madrid, 2007.

Pinardi, Sandra, “Visibilidad, invisibilidad y expresión: reflexiones en torno a la “ontología del sentir” propuesta por Merleau-Ponty”, *Azafea. Rev. filos.* 14, 2012, págs. 49-65.

Ralón de Walton, Graciela, “Ruptura con el objetivismo y crítica de la interioridad: la relación entre filosofía y ciencias del hombre”, *Signos Universitarios: Revista de la Universidad del Salvador*, ISSN 0326-3932, Año 12, N°. 21, 1992, págs. 67-78.

_____, “Acción e intersubjetividad: un esbozo del carácter carnal de la violencia como forma de usurpación o transgresión en la esfera del otro (*empiétement*)”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen V, 2016, págs. 55-64

_____, “La racionalidad”, Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 293-297.

_____, “La noción de *Ineinander* y la corporalidad como ser de dos rostros”, en *Fenomenología y ciencias humanas: congreso Santiago de Compostela*, 24-28 de septiembre de

1966, Ma. Luz Peñaranda, Jose Luis González López (eds.), Santiago de Compostela, 1998, págs. 537-545.

_____, “El cuerpo, las cosas y el otro como sistema de equivalencias. Una lectura desde la interpretación del inconsciente”, EIDOS N° 21, 2014, págs. 181-199.

_____, “La racionalidad en la historia: sentido y contingencia”, Tábano, 8, 2012. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/racionalidad-historia-sentido-contingencia.pdf>

Ramírez, Mario Teodoro, Escorzos y horizontes. Maurice Merleau-Ponty en su centenario (1908-2008), Red utopía A.C. jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, 2008.

_____, La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, FCE, México, D.F., 2013.

_____,(coord.), Merleau-Ponty viviente, Anthropos, Barcelona, 2012.

Revel, Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris, 2015.

Saint Aubert, Emmanuel de, *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez merleau-ponty*, Vrin, Paris, 2006.

_____, “La promiscuité”. Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, Archives de Philosophie, 69, 2006, págs. 11-35.

Taminiaux, Jacques, *Le regard et l’excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977.

Toadvine, Ted, “Parentesco extraño”: Merleau-Ponty sobre la relación humano-animal”, DEVENIRES XII, 23, 2011, págas. 83-104.

Vasseleu, Cathryn, *Textures of Light. Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, Routledge, New York, 2002.

Watkin, Christopher, *Phenomenology or deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.

Weiss, Gail, *Intertwinings: interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*, State University of New York Press, Albany, 2008.

Otros

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Trad. José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.

Didier, Eribon, *Michel Foucault*, Trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 2004.

Freud, Sigmund, *Obras completas*, Trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorde Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003.

Husserl, Edmund, *El artículo de la encyclopaedia britannica*, Trad. Antonio Ziri6n, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, D. F., 1990.

_____, *Meditaciones cartesianas*, Trad. Mario A. Presas, Tecnos, Madrid, 2009.

_____, *Sur l'intersubjetivit6*, Trad. Nathalie Depraz, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

Lacan, Jacques, *Escritos I*, Trad. Tom6s Segovia, Siglo XXI, M6xico, D.F., 2007.

Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Le livre de poche, Biblio essais, Paris, 1987.

_____, *Fuera del sujeto*, Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid, 2002.

_____, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, M. E. Editores, Madrid, 1994.

Romero, Arturo, “Preguntas sobre la noción de habitar y su relación con el espacio: ontología y topología”, *Revista ESPACIO I+D, Innovación más Desarrollo*, ISSN: 2007-6703, Vol. IV, No. 8, junio 2015.

Rovaletti, Lucrecia, “Esquizofrenia, sentido y sin-sentido”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 28, 4, Enero, 1999, págs. 335-343.

Steinbock, Anthony J., *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press. *Studies in Phenomenology & existential philosophy*, Evanston, 1995.

Waldenfels, Bernhard, “La pregunta por lo extraño”, Trad. Antonio Gómez Ramos, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, N° 32, 1998-99 (Ejemplar dedicado a: Alteridad y reconocimiento), págs. 85-98.

_____, “Fundamentos para una fenomenología de lo extraño”, Trad. Olivia C. Díaz Pérez, *Sincronía, Revista de filosofía y letras*, ISSN 1562-384X, Núm. 61-62, Enero-Diciembre 2012.

_____, “Lo propio y lo extraño”, Trad. Graciela Razón de Walton y Roberto J. Walton, Escritos de Filosofía, ISSN 0325-4933, Vol. 14, N° 27-28, 1995, págs. 149-162.

_____, “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía, ISSN-e 0120-0062, N°. Extra 116, 2001, págs. 119-131.

_____, “Respuestas a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, Daimon, Revista Internacional de Filosofía, 14, 1997, págs. 17-26.

_____, “El poder de los acontecimientos”, Trad. Reynner Franco, Ediciones Universidad de Salamanca, Azafea, Revista de filosofía, 6, 2004, págs. 139-151.

_____, “Merleau-Ponty”, Research in phenomenology. Revista filosófica. Volumen X, 1980.

_____, “Hablando en nombre propio”, Trad. Raúl Castroviejo Fernández y Jesús Miguel Díaz Álvarez, Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología (1), ISSN: 1137-2400, 1995, págs. 21-24.

_____, “Visión plástica. Merleau-Ponty tras las huellas de la pintura”, Trad. José María Muñoz Terrón, Investigaciones Fenomenológicas, volumen extra, 2008, págs. 343-372.

_____, “Europa ante la extrañidad”, DEVENIRES III, 5, 2002, págs. 8-21.

_____, “Simbólica, Creatividad y Responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar”, Trad. Guillermo Hoyos, Ideas y valores, número 105, 1997, págs. 17-29.

_____, “Perception and structure in Merleau-Ponty”, *Research in phenomenology*. Vol. X, 1980.

_____, “La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad”, Trad. Anselmo Sanjuán Nájera, *Ápeiron. Estudios de filosofía. Filosofía y Fenomenología*, N.º 3, Octubre 2015, págs. 205-214.

_____, “In place of the other”, *Continental Philosophy Review*, 44, 2, 2011, págs. 151-164.

_____, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Ed. Gustavo Leyva, Anthropos/UMSNH, Barcelona/Morelia, 2015.

_____, *Phenomenology of the alien. Basic concepts*, Tr. Alexander Kozin & Tanja Stähler, Northwestern University Press, Evanston, 2011.

_____, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger. 1*, Trad. Francesco Gregorio, Frédéric Monait, Arno Renken et Michel Vanni, Van Dieren, Ailleurs Riponne, Paris, 2009.

Walton, Roberto, J., *Intencionalidad y horizonticidad*, Editorial Aula de Humanidades; Universidad San Buenaventura Cali, Bogotá, 2015.

_____, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.

_____, “Fenomenología de la empatía”, *Philosophica*, 24-25, (2001-2002), págs. 409-428.

_____, “La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo”, *Naturaleza Humana*, San Pablo, vol.3, no. 1, 2001, págs. 9-49.