

“LA TRABAJOSA BÚSQUEDA DE UNA SOLUCIÓN: LA ALTERIDAD EN *LE VISIBLE ET L’INVISIBLE* DE M. MERLEAU-PONTY”^{1*}

KARINA P. TRILLES CALVO
(Universidad de Castilla-La Mancha)

“¡Cuán extraños
Los dos con nuestro instinto!
... De pronto, somos cuatro.”
(Juan Ramón Jiménez)

RESUMEN

En este artículo pretendemos poner de manifiesto los principales cambios que Merleau-Ponty introduce en *Le visible et l’invisible* para resolver la problemática de la presencia ajena. Para lograr dicho objetivo, bosquejamos las líneas fundamentales de su (endo)ontología para, una vez expuestas, analizar los efectos que las transformaciones tienen sobre el problema del otro.

ABSTRACT

In this paper, we seek to show the main changes that Merleau-Ponty introduces in *Le visible et l’invisible* to solve the problem of the other people’s presence. To achieve this objective, we sketch the broad outlines of his new ontology for, once exposed, to analyze the effects that the transformations have on the problem of the alterity.

1. Introducción: una honrada autocrítica

“*L’empiétement*, qui est pour moi la philosophie”²: he aquí una de las últimas notas garabateadas por Merleau-Ponty en su cuaderno antes de que

1 * Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación “Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía” (HUM2007-61018) subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

2 Merleau-Ponty, M., notes de lecture et notes de travail sur et autour de Descartes. B.N., volume XXI [84] (9), citado en Saint Aubert, E. de, *Du lien des êtres aux éléments de l’être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 17.

la muerte se lo llevará furtivamente. Pocas palabras que bastan para resumir todo su quehacer, ese constante pensar y retomar lo ya dicho buscando una verdad que, supuestamente, se esconde en las entrañas del mundo³. Jamás cejó en su empeño de encontrar la fórmula que le permitiese comprender la ligazón entre la conciencia y la naturaleza, un universo que (en su sentido laxo), acogía en su seno el estrato cósmico y el propiamente humano, nivel éste en el que, a su vez, anidaban el yo y el tú. Solapadamente o, incluso, sin intuirlo de antemano, Merleau-Ponty ya apuntaba en la primera línea de *La structure du comportement* su preocupación por un problema que cruzaría la totalidad de su obra y que, lentamente, se convertiría en su particular campo de batalla: la alteridad, el estatuto ontognoseológico del otro y la relación con el prójimo, puntales indiscutibles de la vida social cotidiana que se tornaron en molestos interrogantes en el plano filosófico desde el asentamiento del dualismo sustancial cartesiano. Descartes, en su búsqueda de un fulcro cierto y evidente sobre el que levantar el nuevo edificio del Saber, hirió agónicamente al ser humano al escindirlo internamente. Éste se convirtió en un *cogito* pensante que no requería de un cuerpo para ser lo que es⁴, en una conciencia incorpórea que se bastaba a sí misma y que, a lo sumo, era un habitante insatisfecho de una corporeidad máquina. Si esta es la descripción que cabe ofrecer desde la perspectiva de la primera persona, el panorama devenía aún más sombrío si nos fijamos en la “otra” presencia. En cuanto que no existía una unión intrínseca entre el *cogito* y el cuerpo, la visión de la corporeidad ajena no implicaba la existencia de otra conciencia –pivote alrededor del cual se desplegaba centrífugamente *lo que es, lo que hay*– por lo que, en última instancia, el sujeto se quedaba solo, encerrado en un peculiar teatro de representaciones ciertas y evidentes. Sin duda, la Filosofía ganó un suelo fértil para el florecimiento del árbol porfírico del Conocimiento, mas perdió al ser humano, pérdida que durante siglo contribuyó a la paulatina degeneración de la Sabiduría.

Merleau-Ponty constató tempranamente que Descartes iba a ser su compañero de fatigas, ese con el que se piensa y se discute, al que se admira y se critica⁵, amistad intemporal paradójica necesaria para dar salida al problema de la alteridad. Con las herramientas proporcionadas, fundamentalmente, por

3 Cf. Beauvoir, S. de, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1989 [1958], p. 250.

4 Mención aparte merecen sus Cartas, en especial, “Lettre à Elisabeth”, Egmond du Hoef, 28 juin 1643, AT. III, n°CCCX ; “Lettre au Père Mesland”, Egmond, 9 février 1645?, AT. IV, n° CCCLXVII. Citamos según la edición de Adam & Tannery de *Œuvres complètes* de R. Descartes., París, Vrin, 1996.

5 Nos hemos ocupado de las críticas que Merleau-Ponty dirige a Descartes en Trilles Calvo, K. P.: “El autómatas *versus* el prójimo: Merleau-Ponty, crítico de Descartes”, *LOGOS. Revista de Filosofía*, (2008). En prensa.

la filosofía existencial de G. Marcel, la Psicología de la Gestalt y la Fenomenología husserliana, aquel pensador francés acomete un primer intento de reforma de las bases que abocaron al solipsismo y al cuestionamiento de la humanidad ajena. La línea que sigue en esta fase inicial es el cambio de los contenidos tradicionales de los conceptos de conciencia y de cuerpo. Aquella queda unida indisolublemente al mundo mediante el “a priori de correlación intencional” formulado por Husserl según el cual *toda conciencia lo es de algo y todo algo lo es para una conciencia*. Tomando este nuevo punto de partida, carece de sentido defender un *cogito* escenario de representaciones únicamente accesibles a un sujeto que es, a la vez, actor y espectador, teatro que, además, es ajeno a los acontecimientos del universo físico. Por otra parte, el cuerpo abandona su estatuto de mero objeto –lo cual no implica la anulación de la faceta corpórea– para devenir una corporalidad vivida que se despliega conductualmente en un *Umwelt* y que, además, sabe de sí autointerpretándose. No es, pues, un simple continente ocasional y molesto de una conciencia que sólo desarrolla plenamente la actividad que le es propia al margen de lo corpóreo, sino que es, con propiedad, la cara de la cruz consciente. De este modo, Merleau-Ponty cree lograr una “conciencia encarnada” inmersa en un mundo que es su placenta, de la que se nutre, a la que alimenta y al margen de la cual carece de sentido toda propuesta de definición de la existencia humana.

Hermoso proyecto, sin duda, el que llevó a cabo Merleau-Ponty en sus investigaciones iniciales, esas que constituyen las líneas de las que uno luego se arrepiente, pero a las que no puede dejar de hacer referencia porque son la cuadrícula que condiciona las explicaciones posteriores. Merleau-Ponty –en un gesto de honradez intelectual característico de aquellos que hacen suya la Filosofía– se percata de que no basta con denominar encarnada a la conciencia, apellidar consciente al cuerpo ni afirmar que están volcados en el mundo, porque entre estos elementos sigue existiendo una distancia profunda que hunde sus raíces en el estrato del Ser. Por ello, de manera muy paulatina, imprimirá a su pensamiento un giro ontológico, viraje que hubiese alcanzado su cota máxima en *Le visible et l'invisible* si hubiese tenido el tiempo suficiente para terminarla. La muerte se lo llevó y únicamente disponemos de piezas sueltas de un complejísimo rompecabezas que puede ser recompuesto de diversas maneras, ninguna de ellas completas ni certeramente adecuadas.

Si en sus primeros trabajos el problema de la alteridad pretendía ser resuelto mediante el *ya ahí* de su ser y de su presencia carnal-consciente en un mundo esencialmente intersubjetivo, en los escritos con un marcado sabor ontológico, la problemática se transforma y el otro adquiere un nuevo rostro. Así se hace patente en una densa nota de trabajo:

“transformación del problema // Si se parte de lo visible y de la visión, de lo sensible y del sentir, se obtiene una idea totalmente nueva de la “subjetividad”: ya no hay “síntesis”, hay un contacto con el ser a través de sus modulaciones o relieves (...) // el otro es un relieve como yo lo soy, no una existencia vertical absoluta.”⁶

El interrogante intersubjetivo experimenta un cambio radical si no se reproduce el gesto de convertir la conciencia en el pivote de lo existente y se dirige la mirada hacia el nuevo campo ontológico de lo visible y de lo sensible. La adopción de este nuevo punto de partida configura un novedoso sujeto que da cabida al prójimo de manera que el vetusto juego de “un yo” y “posibles túes” deja paso a una intrincada malla de relieves que sólo pueden ser entendidos por un contacto previo con el Ser. Ahora bien, ¿cuál es el significado de estos términos?, ¿qué implica ser una prominencia?, ¿respecto de qué somos protuberancias? Estas y otras cuestiones se abren al asistir a la alteración de las herramientas conceptuales que Merleau-Ponty utiliza para construir una solución al problema de la alteridad que supere las insuficiencias de su primer intento. Pero, para entender el alcance así como el sentido de su nueva propuesta es imprescindible conocer los hilos fundamentales que tejen el tapiz de la endo-ontología merleau-pontyana. Este es el costoso objetivo del siguiente apartado.

2. Líneas fundamentales de la ontología de Merleau-Ponty: la elasticidad del Ser

Resulta sumamente difícil esbozar los ejes de la ontología que Merleau-Ponty dibuja en sus últimas obras dado que la misma nos ha llegado inconclusa, más en forma de anotaciones rápidas –la mayoría de las cuales permanecen inéditas– que de tratado elaborado. A estos obstáculos hay que sumar el uso de una terminología novedosa –en ocasiones, cercana al jeroglífico y a la mística– que pretende deshacerse de la carga de cartesianismo inherente al lenguaje filosófico tradicional que inscribía el dualismo sustancial en el seno de la propia palabra. No resulta, pues, de extrañar que cualquier aproximación a la intraontología merleau-pontyana sea, en realidad, una tentativa de conclusión siempre abierta a correcciones o a calibraciones. En consecuencia, tómese nuestra explicación como *una más* de entre los múltiples conatos de articular las piezas del puzzle de *Le visible et l'invisible*.

6 Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, novembre 1960, p. 323. Citaremos las “Notes” como NT, la fecha y la página. Los capítulos de *Le visible et l'invisible* serán citados como VI y la página. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

Merleau-Ponty postula un pensar no-tético del Ser ya que, de otro modo, nos situaríamos fuera del mismo y caeríamos en el error de introducir una distancia cognoscitiva y conceptual donde no puede haberla⁷. Su pretensión no es otra que explicar las entrañas del *Être* desde las propias entrañas, una inmersión no distanciadora que posibilitaría que el Ser se *muestre en su ser lo que es*. La propuesta de este adentramiento supone un cambio radical respecto de la tradición filosófica que, en general, afrontaba lo ontológico ora utilizando categorías causales ora haciendo uso de esquemas reflexivos. En el primer caso, nos encontrábamos con la reducción de la realidad a un encadenamiento de causas y efectos determinados por el pensador que se situaba en el punto de vista del ojo de Dios. El pensamiento reflexivo tampoco se mostraba satisfactoriamente operativo en su tratamiento porque se basaba en la teticidad que introducía una distancia insalvable entre el sujeto pensante y el objeto estudiado, dependiendo, pues, el Ser de una conciencia que, por arte de birli-birloque, era el pivote de *lo que es* para lo cual se situaba fuera de *lo que es*, al tiempo que era ser por ser existente. En definitiva, ambos posicionamientos se basan en un estrabismo que trasladan a la imagen de Ser que obtienen y que, finalmente, proyectan en la problemática de la alteridad. Para resolver el interrogante del otro hay que retrotraerse al plano ontológico y modificar qué se entiende por Ser para que la delimitación de éste no suponga una traba insuperable para la solución de la cuestión intersubjetiva. Consciente de la importancia de la tarea, Merleau-Ponty propone una intraontología por la que el *Être* se presenta de la siguiente manera:

“un Ser englobante-englobado (...) un Ser vertical, dimensional, dimensionalidad — (...) pliegue o hueco de Ser que tiene por principio un *fuera*, la arquitectónica de las configuraciones. Ya no hay

- una conciencia
- proyecciones
- En sí u objeto

Hay campos en intersección, en un campo de los campos en el que están integradas las “subjetividades””⁸

Estamos ante la reversibilidad plena del guante: el Ser es, *a la par*, englobante y englobado, distanciándose así del tradicional juego continente-contenido, exterior-interior, objeto-sujeto, etc., esquema que llevaba implícito la priorización de uno de los elementos (contenido, interior, sujeto). El Ser mer-

7 Este intento de pensar no téticamente el Ser está condenado de antemano al fracaso ya que todo acercamiento al *Être* se produce desde unos presupuestos conceptuales que guían la búsqueda. La elaboración de dichos fundamentos supone ya una distancia que es insuperable.

8 NT, 20 janvier 1960, pp.280-281.

leau-pontyano no sabe de dicotomías porque posee la capacidad de volverse sobre sí mismo, de invaginarse y ser sin discontinuidad dentro-fuera-fuera-dentro, para sí-en sí-en sí-para sí o cadena elástica que no conoce de caras contrapuestas. Resulta muy difícil representarnos este *Être* que rebosa y contrae, que exhala e inhala, traba imaginativa nacida de una educación cartesiana que nos hace pensar en términos de ejes de coordenadas. Merleau-Ponty se percata de este problema y señala que la herramienta idónea para dar figura a ese Ser es el espacio topológico⁹. En éste —a nuestro juicio, magníficamente ejemplificado en la serie “Klein Bottle”— no hay rupturas, sino estiramientos, retorcimientos, un continuo deslizamiento de lo uno en lo otro, una transformación constante con permanencias, etc., que dan lugar a superficies deformes opuestas a aquellas perfectas tan queridas por la filosofía de antaño. Sin duda, Merleau-Ponty acertó al proponer la sustitución del espacio euclídeo por el topológico para representar al Ser carnal, reversible, que muta sin cambiar, que se invagina al tiempo que se exterioriza. Dicha proposición no tiene en su obra postrera un carácter secundario ya que mediante la misma se pone de manifiesto una reforma radical del modo en el que cabe aprehender *lo que es* o, como asevera Merleau-Ponty, hace patente el trueque de “las nociones de concepto, idea, espíritu, representación por las nociones de *dimensiones*, articulación, nivel, bisagras, ejes, configuraciones”¹⁰. Estamos ante un nuevo andamiaje conceptual —que pretende no ser antagónico— que tendrá un fiel reflejo en la resolución de la problema intersubjetivo.

El Ser merleau-pontyano permite afirmar —retomando una nota de trabajo ya citada— que “Ya no hay -una conciencia/ -proyecciones/ -En-sí y objeto”, escuetas fórmulas que suponen el desfondamiento de la filosofía dualista que obstaculiza la presencia de un prójimo humano. Desde la endo-ontología, ya no hay cabida para un *cogito*, una cosa maciza y una relación proyectiva constituyente entre ambos extremos porque el *Être* topológico es un “Ser de indivisión”¹¹ y reversible que no admite dicotomías excluyentes. Herida la ontología estrábica tradicional, el esquema *una* conciencia *versus* objetos se derrumba, una caída que permite “campos en intersección, en un campo de los campos en el que están integradas las “subjetividades””. Lejos de la divergencia conceptual que tiene su reflejo vital en la imposibilidad de la coexistencia intersubjetiva, nos encontramos con una confluencia que nos acerca al sueño dorado de la convivencia de los seres humanos. A nuestro juicio, dicha sol-

9 Cf. NT, Octubre 1959, p.264. No nos vamos a detener en caracterizar el espacio topológico. Para tal fin remitimos a F.M. Pérez Herranz: *Lenguaje e intuición espacial*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil Albert”, 1996

10 NT, Décembre 1959,277.

11 NT, Septembre 1959, p.162.

dadura queda magníficamente representada en el nuevo tratamiento dado al fenómeno de la “mirada”.

La mirada ha sido, generalmente, concebida como el acto mediante el cual una conciencia –en ocasiones, incluso descarnada– observaba desde su posición privilegiada al objeto y, en el caso de que lo mirado fuese otro sujeto, se producía una cosificación ya que de otro modo se incurría en contradicción con las bases ontológicas solipsistas. En otros términos: era una conexión extrínseca entre un *cogito* y una cosa, tesis obsoleta para una filosofía en la que ambos términos son anulados en beneficio de una conciencia somática en/al mundo y en la que se dibuja un Ser no escindido. La mirada es ahora una relación primigenia con *lo que es* –sea objeto o no– que antecede al pensamiento conceptual, *i.e.*, es un acercarse a lo enfrente¹² sin imponer cuadrículas deformantes por lo que *deja que se dé como es*. De esta manera, en el caso del contacto de dos sujetos nos topamos no con “dos conciencias con su teleología propia, sino dos miradas una en la otra, solas en el mundo”¹³. Estamos ante un cruce en el que no tiene sentido hablar de vencedores (el *ego*) y vencidos (los *alteri*), sino de una apertura a lo otro de sí que manifiesta la convivencia.

Ahora bien, no bastan estas lindas palabras para que el prójimo abandone el carácter objetivo adjudicado por la tradición filosófica y se convierta rápidamente en un sujeto con el mismo estatuto ontognoseológico que el *ego*. En este último caso, el otro no sólo ha de ser visible, sino también vidente, de ahí que Merleau-Ponty se afane en mostrar cómo, efectivamente, el que conmigo camina puede mirarme así como ver las cosas que pueblan nuestro entorno lo que, a su vez, supone dar cabida a la multiplicidad de perspectivas. Para dicho pensador, yo, hasta entonces el único sujeto existente, asisto al alumbramiento del otro, nacimiento del que me percató cuando mi mirada, en lugar de chocar contra la dureza de la cosa, sigue rodando en los ojos ajenos, ampliándose así mi visión gracias a mi prójimo por fin vidente¹⁴. Ni él ni yo somos conciencias pensantes unidas extrínsecamente a un artificio corpóreo que realizan el acto constituyente de mirar un en-sí, ni tampoco la cosa es un ente macizo accesible para uno solo. La antigua tríada pasa a quedar englobada en *lo sensible*, término ahora relacionado con el juego del interior exteriorizado - exterior interiorizado¹⁵ que incluye la reflexividad de lo uno sobre lo otro y en la que el Ser entrañable se hace patente “sin que haya de ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que el Ser posee para manifestarse sin devenir positividad, sin

12 Nos vamos a ceñir a la modalidad de la mirada en la que lo enfrente es un sujeto.

13 Merleau-Ponty, M.: *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 24.. Citaremos S y la página.

14 Cf. S, pp.23-24. [Préface].

15 Cf. NT, Novembre 1960, p. 321.

dejar de ser ambiguo y trascendente (...) Lo sensible es esto: esa posibilidad de ser evidente en silencio, de ser sobreentendido”¹⁶. Pero, ¿cómo sirve esta nueva caracterización a la relación yo-otro-mundo-mirada? Lo que antaño era una *visión* de águila sobre un *universo cósmico* en el que estaba incluido el *alter ego*, se convierten en momentos de la “respiración” o de la elasticidad de lo sensible (o lo Visible), el cual, en su exhalación y en el volver a sí de la inhalación da cabida al objeto y a las miradas de varios sujetos que sólo son reiterados apelotonamientos y alargamientos. El (endo)Ser y lo sensible que lo manifiesta no posicionalmente permiten la unión íntima de *lo que soy*, *lo que es el otro*, así como *lo que es el mundo* en el que nos bañamos. Las distancias tradicionales han dejado paso a una inmersión reversible en el mar de plastilina del Ser en el cual sólo podemos ser olas que arrastran consigo al resto del agua y que siempre vuelven a la masa acuosa. El otrora esquema de las nociones estancas y rígidas del yo, del otro, del universo y de la mirada constituyente ha sido eliminado por “conceptos” frágiles –la fragilidad del junco– en los que prima el desbordamiento, el deslizamiento de uno en otro, la transformación continua de lo propio en lo ajeno – de lo ajeno en lo propio.

He aquí expuestos *algunos* de los pilares de la nueva ontología dibujada por Merleau-Ponty, descripción sin duda escueta e incompleta que sólo podrá ser ampliada haciendo de la misma tarea de una vida intelectual. Con dicha (endo)ontología topológica, este fenomenólogo galo pretende coser las rasgaduras del Ser tradicional para dar fundamento firme a la convivencia, al cruce de miradas de seres humanos que no se ven anulados por su enfrente y que pueden ser videntes de un mismo mundo. Pero, aún hay que acometer más reformas para que el problema intersubjetivo quede resuelto, cambios de los que nos vamos a ocupar en el siguiente apartado en el que descendemos ya al plano del cara a cara yo-tú.

3. La intraontología y la cuestión de la alteridad

Los pensadores que siguieron la senda cartesiana se encontraron con un dualismo sustancialista del que no lograron desprenderse y que, en última instancia, les imposibilitaba explicar la presencia ajena, esa que en la vida cotidiana se hace palpablemente evidente. Para salvar este obstáculo recurrieron al razonamiento por analogía, según el cual puesto que yo soy una conciencia unida a un cuerpo, la visión del cuerpo ajeno conlleva el contacto con un *cogito* que no es el mío. Sin embargo, dicho argumento no es válido porque se sustenta sobre la unión mi conciencia-mi cuerpo, una ligazón que al

16 NT, 27 octubre 1959, p. 267.

ser extrínseca no garantiza que la apariencia de otra corporeidad suponga otro *cogito*, de manera que, en última instancia, sólo tengo certeza de que percibo en primera persona un artillugio mecánico. La humanidad del otro es, pues, un supuesto que se acepta más por creencia que por razón. Esta situación no puede ser aceptada por una filosofía existencial (no existencialista) como la merleau-pontyana que fija su mirada en los hombres y mujeres concretos que habitan un mundo en el que vierten sus vivencias. Movido por el interés de dar cuenta de este nivel de coexistencia no cuestionada, Merleau-Ponty —como ya anunciamos— trastoca los contenidos tradicionalmente asociados al cuerpo (de corporeidad a *soma*), a la conciencia (de pensante a encarnada y viviente) y al mundo (de receptáculo físico a placenta vital), transformaciones profundas que, sin embargo, no logran su objetivo al persistir la brecha ontológica. Percatado de su error, emprende la compleja tarea de elaborar una ontología novedosa urdida con conceptos que den cuenta del janismo de la existencia: bisagra, quiasma, reversibilidad, etc., nociones que tienen pleno sentido en el seno de un Ser elástico, de plastilina. Es esta elasticidad y reversibilidad, junto con el tratamiento dado a la Carne los que van a posibilitar que el otro haga su aparición sin que anule mi ser-sujeto.

El concepto de *Chair* es polisémico y posee diversos campos de aplicación como corresponde a una filosofía que no se asienta en distinciones, particiones o dicotomías, sino que apuesta por la continuidad, el deslizamiento y la mutua reafirmación del reverso y el anverso. Esta última característica se pone de manifiesto en la noción de Carne que quiere significar “ese hecho de que mi cuerpo es pasivo-activo (visible-vidente), masa en sí — gesto”¹⁷, unión, pues, de lo que antaño eran la corporeidad y la corporalidad que diluye el problema gestado por el dualismo cartesiano. Ahora, el cuerpo propio es Carne que, cual guante, se torna en lo otro de sí sin posibilidad de establecer cortes en este circuito de transformación. Mas este carácter le pertenece también a mi prójimo porque —como ya dijimos— asistimos a su nacimiento en cuanto poder vidente sobre mí y sobre las cosas del derredor. Ver es, a la par, ser visto, es corporalidad y corporeidad, dos hojas abisagradas que no cabe concebir al margen de una conciencia que está encarnada. Pero, a este dúo —si es pertinente hablar en dichos términos— hay que añadir la *Chair* del mundo, de manera que aquí nos topamos con la invasión mundana de nuestros cuerpos así como con la expansión de éstos en un universo, circuito que impide un alejamiento entre ellos pues esos “elementos” son el derecho y el revés del dedo de un guante¹⁸. Como puede observarse, con la introducción de este concepto, Merleau-Ponty

17 NT, Décembre 1960, p.324.

18 NT, 16 novembre 1960, p. 317.

está intercalando una herramienta intermedia entre el (intra)Ser y el plano óptico en la problemática intersubjetiva, utensilio que cose internamente las dos facetas del cuerpo que estaban desgarradas en su primera etapa y que las une indisolublemente al mundo de manera no constituyente. Sin duda, es un paso fundamental para dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la alteridad, mas es indiscutible que hay que profundizar en el *Être* ya que, al fin y al cabo, es éste el que sostiene todo el andamiaje conceptual resolutivo.

La rigidez del Ser clásico es sustituida por la plasticidad del un *Être* que despliega *lo que hay* sin imponerle categorías deformantes, dicotomías vanas, que deja espacio para la coexistencia de sujetos que abandonan su estatuto de conciencias objetivantes y se transforman en relieves de ese Ser que impregna la totalidad de lo existente. Gracias a este *Être* que respira, la distancia entre mi invisible, el del otro y lo visible que nos da forma se diluye, lo que posibilita que mi prójimo y yo estemos abiertos el uno para el otro y que, conjuntamente, nos abramos al “mismo mundo sensible”¹⁹. Es por estar inmersos en un mismo Ser que se dilata y contrae que mi semejante y yo podemos acceder perceptivamente a un mundo que también está bañado por las aguas ontológicas. Sustentados por este *Être* elástico, el universo deja de ser la proyección privada de una conciencia constituyente que considera al (supuesto) otro ser humano como enemigo a vencer para no perder su estatuto privilegiado, y se transforma en un campo en el que cabe la coexistencia –que no anula la intimidad ni impide las crisis de convivencia.

Hasta el momento hemos podido observar cómo Merleau-Ponty va superando los escollos del planteamiento y de la respuesta tradicionales de la problemática intersubjetiva: eliminación de la conciencia constituyente, aparición del otro, unión íntima corporeidad-corporalidad y ligazón sujetos-mundo. Pero, aún ha de salvar el obstáculo de explicar cómo mi prójimo y yo tomamos efectivamente contacto del *mismo* entorno. La respuesta la hallamos en un extenso pasaje de *Le visible et l'invisible* que, por su innegable interés, reproducimos:

“Pero basta que la voz se altere, que lo insólito aparezca en la partitura del diálogo (...) y de repente estalla la evidencia de que ahí abajo también (...) la vida es vivida: en alguna parte detrás de sus ojos, detrás de esos gestos (...) trasluce otro mundo privado, a través del tejido del mío, y por un momento es en él que yo vivo (...) Claro que, por poco que recobre la atención me persuado de que ese otro que me invade está hecho de mi sustancia: *sus* colores, *su* dolor, *su* mundo, precisamente en tanto que *suyos*, ¿cómo voy a concebirlos si no es partiendo de los colores que yo veo, los

19 NT, Novembre 1959, p. 269.

dolores que he padecido, el mundo en el que vivo? Al menos, mi mundo privado ya no es solo mío, ahora es un instrumento que el otro maneja, la dimensión de una vida generalizada que ha venido a injertarse en la mía. // Pero en el mismo instante en que creo participar de la vida del otro, sólo la alcanzo (...) en sus polos externos. Es en el mundo que nos comunicamos (...) Es a partir de ese césped que está delante mío que creo vislumbrar el impacto del verde sobre la visión del otro (...) La comunicación nos convierte en testigos de un solo mundo (...) Pero tanto en un caso como en otro, la certeza, por irresistible que sea, resta absolutamente oscura; podemos vivirla, pero no pensarla ni formularla ni erigirla en tesis. Todo intento de elucidación nos conduce a dilemas.”²⁰

Merleau-Ponty se esfuerza en explicar la conjugación del mundo común –suelo inamovible de nuestra existencia y reflejo del Ser carnal– y del campo privado de cada cual, sin caer en cartesianismos trasnochados. Es obvio que los seres humanos habitamos un mundo *de todos*, mas sería absurdo no reconocer que cada uno de nosotros posee una perspectiva particular proporcionada por nuestro cuerpo y por nuestro devenir existencial. Esta comunidad y esta intimidad se hacen sangrantes cuando asistimos al surgimiento del otro, un semejante que se recorta sobre el fondo monótono de lo compartido con un simple cambio en el tono de su voz, con una conducta diferente a la esperada, etc., que hacen patente una existencia diferente a la mía que, sin embargo, jamás abandona la placenta mundana en la que estamos inmersos irremisiblemente. Ese mundo *de todos* es primario respecto a ese ámbito que tejemos con nuestras experiencias, experiencias que, precisamente, han tenido lugar gracias a la peculiar combinación de la ubicación corpóreo-corporal-consciente y de ese suelo compartido. Sin el verde del césped *ya ahí* –i.e., no proyectado por un *cogito* constituyente– no tendría sentido hablar de mis gratos recuerdos tumbada en la hierba, de mi presente charla con el otro sentada en la misma ni de mis sueños de idílicas tardes descansando en dicho manto natural. Pero, en esos instantes en los que “añado” mis vivencias al glauco césped lo estoy convirtiendo en *mi verde hierba*, intimidad que no anula la de la otra persona porque todas las variaciones están sustentadas por un primigenio mundo común carnal que admite varias miradas. *El* césped es, en realidad, *mi* césped, el césped *vivido por mi amigo*, el césped *vivido* por mi vecino, etc. Esta multiplicidad de particularidades –acogida así como propiciada por el suelo mundano común– en última instancia, no puede ser totalmente explicada teóricamente porque hay barreras que la existencia impone que la filosofía no puede superar. El Logos es superado por el silencio de la experiencia de estar tumbado en el césped. Sobran palabras donde sólo cabe el sentir.

Profundicemos un poco más en esta peculiar mixtura de la privacidad del sentir, la distancia entre los sujetos y su participación en un mismo mundo. Desde sus primeros escritos, Merleau-Ponty señala la frontera infranqueable entre mi sentir y el ajeno, un reconocimiento de la intimidad que no conlleva poner en duda la intersubjetividad del mundo. Dicha tesis también hace su aparición en su “última” etapa en la que más de una vez afirma que es imposible acceder a lo que el otro experimenta²¹, idea que, interpretada positivamente, supone *hacer del otro un otro*, no una copia de mí mismo. Ahora bien, aceptar que es factible un vivir distinto del mío no tiene porqué suponer convertirlo en el contenido de una conciencia de corte cartesiano. Hay una intimidad humana que no está relacionada con un *cogito* sustancial que vive de espaldas al mundo, sino que surge de la posesión de un determinado punto de vista sobre *lo que hay* proporcionado por ser una conciencia encarnada con un *aquí* intransferible.

Si dejamos de lado las representaciones accesibles a su titular, nos encontramos con la posibilidad de *conocer vitalmente* lo que el otro experimenta, si ese compañero siente, por ejemplo, la acidez del limón, aunque siempre habrá una distancia entre lo que él vivencia como ácido y lo que yo experimento como tal, enriquecedora separación que hace factible desplegar las posibilidades del suelo común y hacer acopio de un saber no conceptual que transmitimos de generación en generación. Para que esa experiencia impregnante de lo que mi prójimo vive se lleve a cabo basta “que mire un paisaje, que hable con alguien: entonces, por la operación concordante de su cuerpo y del mío, lo que yo veo pasa a él, este verde individual de la pradera bajo mis ojos invade su visión sin dejar la mía, reconozco su verde en mi verde (...) No hay aquí problema del *alter ego* porque no soy yo quien veo ni él quien ve, sino una visibilidad anónima que habita en los dos”²². Como deja claro Merleau-Ponty, podemos compartir *existencialmente* (no *cognoscitivamente*) lo que mi prójimo está sintiendo –en mi caso, él; en el suyo, yo– por una “transferencia” vital de ese verde que he hecho mío a la glauca pradera que él ve. Aunque aparentemente este proceso parece partir del *ego*, no es así porque, en primer lugar, éste ya no existe con independencia del otro que lo acompaña (real o virtualmente) y, porque, por otro lado, la mirada está amparada por un Ser de reversibilidad y deslizamiento. Ver es ser visto y el mundo es el cruce de miradas que, en cuanto participa del carácter del guante, nos son devueltas. Ya no hay cabida para visiones de águila de una conciencia constituyente que entra en contacto con lo que no es ella, sino para un sujeto débil (recordemos

21 Cf. VI, p. 26, pie de página.

22 VI, p.187.

al junco) hecho de la carne de un Ser topológico en el que, simplemente, se convierte en un pellizco de su plastilina. Los sujetos son engullidos para renacer renovados por un *On* –un *Se ve* o halo de visibilidad– que los precede y que, finalmente, es el que posibilita el cruce de miradas, la confluencia de caminos en la que dos personas creen, por un instante, ser una al poder dialogar sobre el verde visto. Asistimos a un momento quiasmático en el que se hace patente que el otro y yo somos gemelos carnales²³ que, en cuanto seres diferentes miran donde quieren y que, en cuanto hermanos, retornan a la comunidad primaria de la madre Carne, *mater* que sustenta la comunidad de lo experimentado, el trasvase vivencial y el circuito de las miradas. Complejas palabras para expresar el hecho, tan banal como mágico, de estar tumbados en la hierba.

Mi semejante y yo estamos unidos mediante los fuertes lazos de la hermandad –idea que ya aparecía en la *Phénoménologie de la perception*– lo que puede hacernos caer en la tentación de pensar que se elimina la intimidad que, finalmente, conllevaría la aniquilación del individuo humano. Para Merleau-Ponty, la distancia entre el otro y yo siempre existe –de otro modo, hablar en estos términos carecería de sentido–, aunque en su (endo)ontología “desde que se encuentra el ser de lo sensible, esta distancia es una extraña proximidad”.²⁴ ¿Cómo puede ser la separación una unión? En páginas precedentes hemos dibujado un Ser carnal, sensible, reversibilidad plena, rasgos que aplicados al terreno humano nos permite imaginar dos sujetos que no son más que movimientos de expiración e inspiración de ese *Être*. Estos vaivenes del Ser se caracterizan por mantener las relaciones sin variaciones pese a las múltiples cambios. Sucede, pues, que el otro y yo, con nuestros respectivos flujos vitales, estamos distanciados en tanto que somos *dos relieves distintos* en ese *Être* peculiar y en cuanto que por muchas deformaciones que éste sufra la separación se mantiene imperturbable; mas también estamos unidos porque somos pellizcos de un solo Ser que es el que proporciona el fundamento a una visión reversible que nos acoge a los dos. Dos olas en un inmenso mar que engulle y alumbra –en su doble sentido– *lo que es*; dos olas que van a la zaga, que sólo tienen sentido por el piélago que las acoge y conforma y al que retornan tras besar la orilla. Sólo la metáfora puede aprehender ese misterioso momento en el que el otro y yo nos encontramos y nos reconocemos como lo que somos: seres humanos que habitan y colorean un mundo que comparten desde el instante de su nacimiento hasta aquel en el que dejan de ser videntes.

23 Cf. S, 22.

24 S,22.

4. Una imposible conclusión

El novel Merleau-Ponty creyó que un cambio en las concepciones del cuerpo, de la conciencia y del mundo siguiendo los dictados de la Fenomenología, servirían para solucionar la intrincada cuestión de la presencia de ese semejante que se escurre tan pronto cuando se pretende aprehender teóricamente. Su radical compromiso con la Filosofía –compañera devoradora– le obligó a revisar constantemente su pensamiento, tejido más a base de tachones que de afirmaciones rotundas. Mediante este gesto de autocrítica nunca olvidado se percató de que su primera respuesta al interrogante de la alteridad no era válida porque se asentaba sobre una fisura ontológica que únicamente había sido sorteada utilizando disfraces terminológicos. Dispuesto a dar cuenta a nivel teórico de la palmaria verdad práctica de la presencia ajena, acomete la ardua tarea de levantar una ontología novedosa en la que prime la elasticidad, la reversibilidad, el deslizamiento, la deformación coherente. Este nuevo Ser que no admite dicotomías ni discontinuidades engulle y expelle al otro, al mundo y a mí que quedamos irremediablemente unidos por esa madre que nos da la vida. Sin duda, un complejo andamiaje conceptual (no exento de malabarismos) para intentar apresar ese mágico momento en el que nos reímos, en el que nos miramos a la cara, en el que besamos a la persona amada deteniéndose el tiempo, en el que nos tumbamos en la fresca hierba y sentimos el placer de yacer sobre tan agradable suelo... sabiendo vitalmente que la risa es compartida, que las miradas se cruzan, que el ósculo es mutuo y que el césped nos acoge a los dos con igual delicia. Quizás, si la Filosofía considerase que el silencio no es rendición y que la existencia habla un lenguaje no siempre aprehensible conceptualmente aceptaría que el problema de la alteridad no es tal, que el ser humano nace ya enlazado umbilicalmente a otro y que la vida sólo tiene sentido con ese prójimo que nos acompaña hasta en su molestia.