

Recibido: septiembre 2009

Aceptado: octubre 2009

Eleonora Ahrensburg*

La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merleau-Ponty

Resumen

En este artículo buscamos indagar el sentido y alcance de unos términos que se entrelazan en las acciones y modos de relacionarnos en un medio, no sólo existencial, sino social. Centramos el enfoque a partir de la lectura de algunos textos de Merleau-Ponty para presentar así su peculiar modo de abordar ciertos temas desde una perspectiva fenomenológica situada.

Palabras clave: Corporalidad, Interioridad, Exterioridad, Conciencia, Fenomenología.

The Corporality of the Self and the Interiority of the Other, in Merleau-Ponty's philosophy

Abstract

In this paper we inquire into the sense and scope of terms which are intertwined in the actions and ways in which we relate to one another, in a medium which is not only existential, but social as well. We shall focus on the reading of some texts of Merleau-Ponty, in order to show his peculiar way of addressing certain topics from a situated phenomenological perspective.

Keywords: Corporality, Interiority, Exteriority, Conscience, Phenomenology.

* Universidad Central de Venezuela.

Apuntes Filosóficos 35 (2009): 149-160.

Hay un intento recurrente en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty que busca soslayar los abismos abiertos por dicotomías que resultan ser sólo desgarros teóricos, que si los remitimos a la experiencia la vuelven ajena a su propia voz: ¿qué puede ella decir?

Se trata de volver a interrogarnos, como exigencia misma del método fenomenológico, sobre el modo en que es vivida y captada desde la propia experiencia la tensión entre los términos conciencia-cuerpo, libertad-naturaleza, interioridad-exterioridad, pasividad-actividad, inmanencia-trascendencia, el en sí y el para sí. Pero si bien la interrogación misma invoca una síntesis, se puede constatar que el curso por donde discurre la argumentación del autor mencionado, no ofrece ninguna solución que elimine o suavice las tensiones de las oposiciones; más bien, pareciera que lo que se busca es asumirlas como problemas reales. Pues, si bien teóricamente pueden ser separadas y comprendidas en sus límites semánticos, en la vida irreflexiva, que es por donde transcurren las mayoría de las vivencias, ahí, en eso que el autor ha llamado el silencio de la conciencia originaria, dichos *límites* semánticos parecen diluirse, como si se desdibujasen sus fronteras. Pero, al mismo tiempo, es la experiencia del propio cuerpo, sumergido en el espesor del mundo, lo que da cuenta de las distinciones que hemos mencionado. Es decir, que el asunto no se aclara al diferenciar entre lo teórico y lo pre-teórico, sino admitiendo que las diferencias no pertenecen exclusivamente al ámbito de lo pensado o lo elucidado, y por ello surgen una y otra vez como preguntas, como reclamando ser atendidas. Se trata entonces de ahondar tanto en sus diferencias como en sus proximidades, incluso en sus cruces.

Es una invitación a reiniciar la reflexión, una meditación inacabada, infinita; que, entre otras cosas, intenta no acotar su tema por medio de definiciones ya instituidas que nos dibujan un horizonte enmarcado o prefijado por ciertos sentidos. Es asumir la reflexión como acontecimiento siempre inédito, aunque sea inevitable traer siempre consigo vestigios de lo ya sido y dicho anteriormente. Pero con la palabra *inédito* se intenta bien decir que toda reflexión es sobre un fondo irreflexivo y por ende nunca puede despejar del todo el fondo de donde brota, de donde emerge, de donde se origina. So pena de ignorarse a sí misma como acontecimiento, la conciencia nunca es transparente, y tampoco del todo oscura. No es una opacidad indiferenciada al ser expresada, expuesta, por el propio hecho de ser ya corporizada, existente.

Merleau-Ponty nos va a hacer ver una situación fundamental que podemos ilustrar a través de la banda de Moebius, esa extraña figura que nos invita al desconcierto, por cuanto al seguir el recorrido por un lado, nos encontramos de súbito siguiendo su otro lado, y al continuar por éste volvemos por donde iniciamos el recorrido, aun cuando ya no parezca idéntico a nuestro comienzo, puesto que en el recorrido puede darse un trastrocamiento que impida justamente la identificación con la operación inicial.

Análogamente, si partimos de la descripción de la experiencia sobre el propio cuerpo, nos descubrimos hablando de algo más, algo ya distinto del cuerpo a secas. Dicho de otro modo, al reflexionar sobre él, damos cuenta de una exterioridad que simultáneamente remite a esto que intentamos definir como interioridad, una interioridad que se descubre a su vez como ya expuesta, como gesto, o como comportamiento, manera o modo de ser. Por lo tanto, la exterioridad no se agota en unos movimientos mecánicos, ella da cuenta siempre de un cierto estilo, una intencionalidad orientada. A su vez, siempre que aludamos a la interioridad terminaremos hablando de un cuerpo que en cierta medida controla su motricidad. En este ir y venir de una instancia a otra, algo nos impide hablar del cuerpo como simple entramado de tejidos, sangre y huesos, o como haz de correlaciones físicas fijadas en un mapa. Y, por otra parte, este peso que nos ata a tener los pies en la tierra impide el extravío de una conciencia pura o mera intencionalidad, autosuficiente e invulnerable, sin ningún tipo de arraigo, como si se tratase, en palabras ya de Sartre, de un *pequeño temblor en el aire*.

No podemos reducirnos a un esbozo teórico que pretenda definirnos, o por lo menos es preciso constatar que reducirnos a ello significa un empobrecimiento de cuanto podamos decir al respecto; en otras palabras, no se niegan los esfuerzos teóricos o los aportes detallados que abordan al cuerpo desde una vista imparcial, “objetivamente”, sino reconocer que ello no abarca esta otra experiencia que corresponde al cuerpo fenomenal que hace que los horizontes en donde emergen los sentidos permanezcan abiertos. Hay que comprender lo que significa para nosotros esta inherencia al mundo, suerte de mixtura entre el en sí y el para sí, que da cuenta de esta simultaneidad: la del cuerpo y la interioridad, la conciencia encarnada.

En varias ocasiones se ha definido este estilo de pensamiento como una filosofía de la ambigüedad y su autor, conciente de ello, ha diferenciado entre la mala ambigüedad, un eco distante de la mala fe sartriana, que pretende, entre

otras cosas, conformarse con las dificultades presentadas al pensamiento, y bajo este pretexto abusar éticamente de tal comodidad; y otra que pretende rescatar el adentrarse en ellas, sin ánimos de evadirlas y tampoco de asumirlas como un hecho incontestado, inmune a la impugnación. Se trata más bien aquí de un pensamiento vigoroso que por complejo, no excluye lo ambiguo, ni borra, a pesar de ello, las diferencias entre verdad y falsedad.

Concentremos ahora el esfuerzo en lo que nos interesa abordar. Se trata de una pregunta que aparece reiterativamente en la obra de Merleau-Ponty, como una inquietud latente, que es la siguiente: ¿cómo puedo dar cuenta de que aquellos otros que aparecen en mi campo perceptivo, en sus presencias corporales, son también conciencias encarnadas, si admitimos que dicha simultaneidad la puedo constatar sólo desde mi propia experiencia, y por lo tanto vivida desde mi Yo?

Quizás nos ayude a abordar mejor nuestra inquietud un breve texto titulado *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*¹, presentado por el mismo autor a la *Société française de Philosophie*, en 1946, un año después de la publicación de la *Fenomenología de la percepción*. En este libro se anexa una discusión en torno a las ideas de nuestro pensador. Las críticas que en ella se dirimen van dirigidas básicamente a las consecuencias filosóficas de toda teoría cuyo andamiaje se sustente en la percepción, a lo frágil que resulta como propuesta y más aún como intento de fundamento. Entre los cuestionamientos que le plantean, hay uno que nos interesa retomar particularmente, formulado por E. Bréhier:

“Cuando habla de la percepción del otro, según usted, este otro no existe más que en relación a nosotros (*par rapport à nous*) y en sus relaciones con nosotros (*et dans ses rapports avec nous*). No es el tal otro que yo percibo inmediatamente; no es ciertamente el otro moral; no es esta persona que se basta a sí misma. Es alguien que yo pongo fuera de mí al mismo tiempo que los objetos. Lo cual es muy grave: el otro es puesto en el mundo al igual que las otras cosas”

Notemos que en estas líneas podemos rastrear tres malentendidos muy frecuentes con respecto a la fenomenología en general y en particular con res-

¹ Merleau, Ponty, M. (1996) *Le primat de la perception. Et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier. Páginas: 74 y 79. (Todas las traducciones de este texto son nuestras).

pecto a Merleau-Ponty. El primero remite al problema de la constitución (sobre el cual volveremos más adelante) que sugiere irónicamente que el otro no es, no existe, hasta tanto no sea percibido por un yo, polo unificador de la conciencia, que en este caso sería conciencia perceptiva. Decir que el otro no existe más que *en* y a partir de nuestras relaciones, es suponer que su autonomía ontológica es una ilusión y que su realidad depende del acto intencional que lo apunta y lo nombra. El segundo malentendido se deriva del primero, una consecuencia intrínseca al modo fenomenológico: poner al otro del lado del mundo es equipararlo a una simple cosa, un trasto con el que puedo tropezarme. Y el tercer malentendido se deja entrever en el espíritu del cuestionamiento más global al que ya aludimos más arriba, pero sobre el que consideramos pertinente volver. Se trata de la tajante separación entre percepción y entendimiento.

Habría que recordar que una de las tesis sostenida por Merleau-Ponty, en buena parte de su obra, habla del cuerpo como sujeto cognoscente, y el mismo título *Primado de la percepción* remite a la percepción como instancia originaria donde surgen las significaciones y no justamente desde el entendimiento, al cual se privilegia tantas veces en esta materia de otorgar sentido. Brehier critica este peso dado a la percepción en detrimento del entendimiento. Una filosofía arraigada en la percepción cae en el peligro de relativizarlo todo, y equivaldría a rechazar verdades permanentes e inmutables, verdadero y único objeto de algo digno de ser llamado Filosofía. En otras palabras, su argumentación se fundamenta en un paso lógico, cuya premisa sería que, como la percepción es una constitución subjetiva de un objeto, el admitirlo como base del conocimiento equivaldría a la negación de objetividad: el relativismo puro y simple.

Para no insistir sobre este punto, repetimos lo que apuntamos líneas atrás sobre el pensamiento de la ambigüedad, que no deja de ser riguroso: reconocer los poderes de la percepción en el ámbito práctico es una manera de comprender bien la diferencia entre verdad y falsedad, inicio que evade ya todo relativismo. Aun si el mundo percibido carece de una transparencia absoluta, su opacidad es fundamental para reconocer las propias dificultades presentadas al pensamiento. O, si queremos no ser tan tajantes con estos términos tan precisos como escuridizos: verdad y falsedad, por lo menos podemos decir que la percepción en el juego de claroscuros en que se mueve, con los perfiles insinuando continuidades que no son sólo imaginaciones, busca atinar lo real de lo presente. Esa sería su riqueza y su diferencia entre otras modalidades que conciernen al sujeto.

La percepción, a pesar del conjunto de relaciones con las diversas variables psicológicas, está más cerca en la obra que estudiamos (nos referimos aquí a *Fenomenología de la percepción*) de ese ver eidético que Husserl había propuesto. Se trata pues de la percepción fenomenológica que no se restringe exclusivamente a las contingencias que atañen a cada sujeto psico-físico en su acto constitutivo del mundo.

Ahora bien, es justamente sobre el punto de mi relación con el otro que centra su posición Merleau-Ponty; y pregunta a su interlocutor, si considera que es “grave” poner al otro en el mundo de las cosas y bajo nuestras relaciones (seguramente quiso decir “grave moralmente”). Pero el problema que está en el fondo, continúa diciendo, es:

“¿Cómo saber si tenemos a alguien delante de nosotros si no es mirando delante de nosotros? ¿Y qué vemos de antemano, sino apariencias corporales? ¿Cómo estos autómatas “que se mueven como por resortes” se convierten para mí en hombres?” - Y finaliza su intervención diciendo:- “no veo cómo alguien podría colocar un otro sin un yo; es una imposibilidad para mi experiencia”

¿Cuál es el problema fundamental?, ¿no será acaso el de la constitución? Son múltiples las aristas en que esto estalla, pero vamos a tomar sólo una de ellas, la concerniente al cómo damos cuenta de que el otro no es un objeto a secas, cómo damos cuenta de que no es un autómata, cómo defendemos los argumentos que lo validan como un *alguien* con nombre propio, con todo lo que ese nombre contiene y despliega, su vida, su historia, su unicidad.

El tema de la aparición del Otro es trabajado por Husserl en la Quinta Meditación de sus *Meditaciones cartesianas*. En ella elabora su noción de intersubjetividad y, según las interpreta Zielinsky, las críticas de Merleau-Ponty van dirigidas a ese capítulo y se centran en la consideración del solipsismo, que partiendo de la consciencia constituyente no puede dar cuenta de la alteridad del otro².

² Zielinski, Agata (2002). *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 15. (Vale la pena señalar que en una cita a pie de página la autora distingue dos generaciones de estudiosos del problema del solipsismo de la conciencia constituyente. En la primera coloca a Alfred Schütz y a Eugen Fink. En la segunda a Jam Patocka y Paul Ricoeur. Recomendamos de este libro el capítulo I de la segunda parte titulado: L'impossible solipsisme).

Visto esto, no es sorprendente que en el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* llamado “El otro y el mundo humano”, la discusión gire en buena parte en torno al tema del solipsismo, como en diálogo con los temas presentados por el llamado padre de la Fenomenología. Sigamos aunque sea de un modo sinuoso el hilo conductor de ese capítulo. Podemos decir que el tema que aquí nos ocupa se plantea en dos ámbitos, a saber: hay un solipsismo vivido y uno pensado.

El primer intento consiste en superar el solipsismo desde el exterior, atendiendo a la expresión corpórea y sus movimientos. El protagonismo de un yo relacionado exclusivamente con la conciencia se va desplazando. Nos topamos con otro Yo natural que es cuerpo animado y parte del mundo a la vez. Casi con independencia de su historia personal y sus actos voluntarios y racionales, este yo natural se expresa en las generalidades de las funciones perceptivas, sensoriales, que tienen con el mundo una actividad exploratoria, que implica a su vez una cierta pasividad, en el sentido de que la acción no va regida necesariamente por la voluntad y sin embargo es una pasividad dirigida, orientada, lo que pudiésemos llamar una espontaneidad pasiva; en todo caso, no es mera afección. Aquí vemos cómo nociones que parecen no poder lidiar juntas, la espontaneidad como actividad y la pasividad, pueden coexistir sin aniquilarse. Algo así como que su acción consiste en ser pasiva, o su pasividad es su forma de acción. En otro contexto, y en otra obra del mismo autor, se formula esto que queremos decir del siguiente modo: “...mi percepción es impacto del mundo sobre mí y captura de mis gestos sobre él”³.

Este Yo natural es tiempo natural. Antes de las narraciones que hacemos, ya somos de algún modo, y esto que somos nunca se reduce a la historia que de ello hagamos. “Mi vida voluntaria y racional se sabe, pues, mezclada con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo. El tiempo natural está siempre ahí”⁴.

Se trata de constatar que el hecho de que no seamos sólo conciencia nos remite a dar cabida a las implicaciones que tiene el fondo de anonimato de las generalidades del mundo natural, de los objetos que no tienen historia; al

³ Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*. Madrid: Taurus (1971). p. 199.

⁴ Merleau Ponty, M. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona. Península (2000), p. 358.

anonimato que hay en el centro de nuestra subjetividad, el estar arrojado a una naturaleza. Es introducir lo impersonal, desplazar al yo como fuente de poder e iniciativas, ver cómo la vida irreflexiva que reposa en nuestra estructura del esquema corpóreo, adosado a un tiempo que él no constituye pero sí padece, nos lleva a una experiencia donde el término impersonal, el “on” en francés, el “uno” en español, viene a implantarse en nosotros. Uno nace, uno muere, uno vive, uno ve, uno siente. Dicho de otro modo, no somos sólo aquello que bajo la vigilia de una conciencia lúcida y despierta decimos que somos. Tenemos más bien conciencia de integrar, como nos lo dice este autor, “unas conciencias soñadoras y dispersas, la visión, el oído, el tacto, con sus campos que son anteriores y siguen siendo ajenos a la vida personal”⁵.

Pero estas mismas conciencias que forman parte de ese fondo irreflexivo, donde la conciencia no se ha tematizado, son las que justamente pueden superar cierto solipsismo, puesto que al percibir a otro no se cuestiona ni siquiera el que sea otra conciencia encarnada, el otro es una presencia irrecusable cuyos gestos delatan intencionalidades operantes que apuntan a un mismo mundo. El sol que quema mis ojos es el mismo que hace que aquel otro se resguarde en la sombra. Hay como una complicidad que mella en la plenitud del yo, “que me impide ser absolutamente individuo, que me expone a la mirada de los demás”⁶. Es eso que también ha llamado generalidad o universalidad del sentir.

Pero aquí hablamos de la instancia silenciosa del sentir, de la relación muda con el otro, en la cual el otro manifiesta su sensibilidad, es sujeto de su comportamiento, pero en ese anonimato queda velado todavía el alguien radical, el sí mismo del otro. El solipsismo es superado en el sentido en que, como problema, no es puesto en escena; éste precisamente persiste en la medida en que es experimentado como situación existencial, en otras palabras: el solipsismo vivido.

Es sobre este dilema que Merleau-Ponty se pregunta si, al diluir o erosionar la subjetividad, la individualidad del yo, al hacer referencia al anonimato de su naturaleza, al reconocerse como sujeto anónimo de la percepción ¿hasta qué punto no hemos socavado la subjetividad del otro? Si eliminamos el Ego ¿no eliminamos con ello también el alter Ego?

⁵ *Ibid.*, p. 359.

⁶ *Ibid.*, p. 12.

Y nos revela esta curiosa sentencia: hay una verdad del solipsismo vivido que parece insuperable: “Las conciencias se dan el ridículo de un solipsismo entre varios”⁷. El postulado de una subjetividad entendida como interioridad significa que no es una mera ficción, que es más bien un fenómeno que amerita ser entendido en sus fundamentos. Ahora se abre la posibilidad de superar el solipsismo desde adentro, es decir, abriendo la dimensión de cómo es vivido y experimentado desde el propio sujeto, no como noción o simple derivado de premisas filosóficas, como especie de desvarío intrínseco a todo idealismo. Consideramos este giro como un intento que busca poner las bases para hacer explícito el tránsito del mundo natural al mundo cultural, ese que sustenta la comunicabilidad o la intersubjetividad.

Antes de continuar, es importante aclarar qué entendemos aquí por interioridad. Acercarse a esta noción sin caer en un mero dualismo es como caminar en el filo de la navaja. Pero digamos que se acerca a la noción de campo, de campo fenomenal, perceptivo, que tiene que ver con los horizontes abiertos desde la posición misma del propio cuerpo como sujeto brindado al mundo. Pero anuncia más que esto, habla de aquello que en nosotros es de alguna manera completamente intransferible, la experiencia más íntima del yo, de la que sólo el yo puede dar cuenta desde sí mismo y nunca en tercera persona, como una mirada externa. La manera específica en que cada quien configura sus experiencias, las líneas que resalta, las inclinaciones que reafirma, los gestos que se sedimentan, los modos particulares en que cada quien frecuenta la realidad que a todos nos concierne, ese algo que no vemos con claridad, que no podemos definir, que no podemos situar ni en el ojo, ni en el rostro, pero como que en ellos ya se insinúa, esa especie de ausencia que somos nosotros mismos, esta laguna que somos: la interioridad.

Su carácter intransferible impide que podamos comprender y vivir la presencia del otro a sí mismo, lo inasible que se transparenta desde el fondo de su continuo e incesante silencio. Pero si la unidad queda rescatada por la afirmación de un único mundo patentizado desde el sentir, desde la mudez, en cambio la pertenencia a este mismo mundo se ve cuestionada por lo único imposible de conocer que es ese no lugar en *mí* campo, que es el otro en su peculiar modo

⁷ (2000, p. 370).

de tener el suyo, el modo particular de configurar su propia existencia, modo éste inaccesible desde lo visible, y para relacionarse con ello se requiere que el silencio sea roto.

“Para explicar la comunicación (ya no podemos) seguir invocando nuestra pertenencia a un mismo mundo: porque es precisamente esa pertenencia la que se halla en juego y de la que precisamente hay que dar cuenta”⁸.

Si no podemos definir concretamente qué es la interioridad, por lo menos podemos indicar qué motivos nos conducen a ella. Mi cuerpo es, de entrada, separación del otro; ya hay aquí una especie de intimidad que me recoge como agente y testigo de mi existencia. Podemos hablar incluso de una cierta reflexividad corporal: cuando mis dos manos se entrecruzan, me descubro simultáneamente tocante y tocado. Decimos esto con el fin de expresar que el cuerpo no se diluye en las cosas confundiéndose con ellas, él desde la vida intencional va estableciendo diferencias, y siguiendo el ejemplo de la mano pudiésemos decir que no sólo juntándose se reconocen como sintiente y sensible, sino también en el gesto de separarse se saben una en relación con la otra, y se diferencian claramente de lo que está a su alrededor. En este sentido aludíamos a la noción de campo, para no restringir la interioridad a unos meros procesos mentales. No remite tampoco exclusivamente al pensamiento, al *cogito*, ni a estructuras *a priori* que hacen posible que haya un mundo. Es un poder de este mundo, y aquello que entra en este espesor forma parte de lo que hace la existencia misma, que es ya estar afuera, arrojado. El punto importante es que la noción de interioridad es necesaria para que la exterioridad tenga sentido para nosotros. Si el otro no tiene un exterior, ¿cómo podría habitar este mundo? La pregunta vale para el sí mismo de cada Yo. El otro no es un vocablo ocioso, y hay algo que no se subsume en sus aspectos visibles: pero ese *algo* aparece. Así de paradójica es su manifestación, eso que es una imagen sin imagen fija nos remite a eso que este autor en varias ocasiones llama: “esa laguna que somos”. Lo que saca al otro, además, del sistema de las cosas e impide que sobre él haya una significación última.

El mundo cultural, cuya herramienta clave es la lengua, es también una generalidad, lo social como dimensión permanente de nuestro campo; y pode-

⁸ Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*. Madrid. Taurus (1971), pp. 203-204.

mos diluirnos, ora en los pensamientos anónimos, en todas las formas culturales propias del mundo humano (por ejemplo, pensar a Dios como fuente absoluta de cuanto hay), ora en el mundo natural y suspender el diálogo con el otro. Pero, al hacer esto, no hemos renunciado a la escogencia de un modo de vida frente al otro y, en este sentido, permanecemos como solitarios en nuestro comercio con lo que nos acontece. No es preciso ver en este pensamiento un enredo que deriva en contradicciones y que, por tanto, se confiesa como irremediabilmente sombrío; se trata de agudizar en una percepción acerca de nuestros modos de vivir que nos hablan ya de estas ambigüedades de los comportamientos. Nunca somos un ser aislado, y tampoco nos disolvemos en la masa informe de lo colectivo, pero vamos de lo social a lo natural y de lo natural a lo social como en busca de un respiro, cuando una de estas atmósferas se condensa hasta la asfixia. Se da una multitud de soledades que se comunican, que se interrelacionan. En ese sentido, la soledad personal es siempre la ausencia del otro que permanece como horizonte en una comunicación interrumpida pero no acabada, concluida.

La interioridad es el poder replegarse, pero no hacia una conciencia desligada de este mundo, sino más bien como entre las dos generalidades que definen lo natural y lo cultural, un poder de compensación, de tener la libertad de ir de un lado a otro, pues en medio de este vaivén no quedan absueltas las posibilidades de perderse en ellas, sea en la locura de un mundo privado que se proyecta como el único existente (el solipsismo reinando en su reino, preso en un juego de espejos, reflejándolo), sea en el vivir desde una concepción histórica, una determinación que dibuja un destino, una ciega obediencia a fuerzas incontrolables. En fin, el único peligro latente de perderse en las generalidades es quedar atrapados en un mutismo que no logra articular ningún motivo, es perder a fin de cuentas la propia voz, aún cuando tenerla no significa decir algo.

Queda pendiente volver a este poder de la palabra que apenas hemos esbozado. Para terminar diremos que, si partimos de una tensión entre términos opuestos, ésta permanece y es aún más tensa por el acercamiento que tiene cada opuesto respecto al otro. Yo soy del mundo por mi cuerpo y el cuerpo del Otro delata a alguien, su movimiento trae consigo esa interioridad, de la que aquí hemos tratado de dar cuenta, sabiendo incluso que quizás haga falta otro nombre para ello, pues nada más lejos de este contexto filosófico que la idea un recipiente, de algo que contiene otra cosa adentro de sí. La noción de interioridad en su largo periplo histórico tiene al sujeto como su morada, pertrechando en él todas

sus variantes. Pero, en el uso que hace Merleau- Ponty de esta palabra, pareciera colocar el acento no tanto en el resguardo de una conciencia libre, imaginativa, que va más allá de los datos aprehensibles, que quiebra la calma de un presente y que en su éxtasis temporal comprende y abarca su existencia. El acento se ahínca más en la sencilla y aparentemente obvia imposibilidad de transferir la experiencia del campo actual y virtual de cada quien a cualquier otro. Es decir la imposibilidad de vivir al otro como éste se vive a sí mismo. Se trata de una experiencia en la que cada quien es en cierto sentido testigo privilegiado, y más en un sentido fuerte de único testigo, por lo cual la libertad no se juega en mi poder personal, autónomo de mi libre pensar, sino se juega en la intemperie, en donde se corre peligro, en donde nunca se está plenamente a salvo. La interioridad es la vulnerabilidad de no poder ser plenamente y llevar consigo la responsabilidad de ser lo que se intenta ser (por lo menos aquí, en este pensamiento, en el que la idea de proyecto es tan importante como las de resistencia, límite, etc.). Luego el Otro es imprescindible para que eso que llamamos comunicación no sea algo dado y evidente, sino aquello que, a través de la expresión, permite que las perspectivas se entrecrucen, se recorten y deslicen, para que podamos pensar lo que jamás pensaríamos desde nuestro privado espectáculo que transcurre en silencio.

Y así, entre voces dispares y únicas, se trenza ese tejido que es para nosotros la realidad misma, ese sólido tejido que ella es: nudo de relaciones.