

## De la apertura al otro: las paradojas de la relación con el otro en Blanchot y Merleau-Ponty

*From the opening to the other: the paradox of the relationship with the other in Blanchot and Merleau-Ponty*

Paula González León, Paulina Morales Guzmán\*  
Universidad de Santiago de Chile, Universidad Diego Portales  
[pggonzalez2@uc.cl](mailto:pggonzalez2@uc.cl), [plmorales@uc.cl](mailto:plmorales@uc.cl)

DOI: 10.5281/zenodo.5873449

Recibido: 31/08/2021 Aceptado: 21/11/2021

**Resumen:** En el presente artículo se propone realizar un examen de las nociones de 'otro' a partir de las propuestas filosóficas de Maurice Merleau-Ponty y Maurice Blanchot. Se busca evidenciar el punto en común entre ambos pensamientos, a partir de una propuesta en que se entiende al otro como una dislocación, la que se manifiesta al modo de una apertura. Por este motivo, la noción de apertura se vuelve el elemento central de este análisis, a partir del cual el otro se manifiesta de manera ambigua. Para ello, se analizarán por separado las propuestas de ambos autores, no obstante, destacando y relacionando entre sí sus concepciones de apertura respectivas y las implicancias que tienen en torno a la cuestión del otro.

**Abstract:** In this article we propose to carry out an examination of the notions of 'other' based on the philosophical proposals of Maurice Merleau-Ponty and Maurice Blanchot. It seeks to show the common point between both thoughts, from a proposal in which the other is understood as a dislocation, which manifests itself in the way of an opening. For this reason, the notion of opening becomes the central element of this analysis, from which the other manifests itself in an ambiguous way. To this end, the proposals of both authors will be analyzed separately, however, highlighting and relating to each other their respective conceptions of opening and the implications they have regarding the question of the other.

**Palabras clave:** Blanchot, Merleau-Ponty, otro, sensibilidad, apertura.

**Keywords:** Blanchot, Merleau-Ponty, other, sensibility, opening.

\* González es chilena. Académica de la Escuela de Psicología de la Universidad de Santiago de Chile. Psicóloga de la Universidad de Santiago de Chile. Licenciada en Filosofía y en Estética por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Estudios Clásicos, mención en Cultura Clásica por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Tesista de Magíster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales.  
<https://orcid.org/0000-0003-0691-800X>

Morales es chilena. Licenciada en Filosofía y en Estética por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad Diego Portales.

<https://orcid.org/0000-0002-8774-0081>

## 1. Introducción

En el presente artículo se propone realizar un examen de las nociones de ‘otro’ que se siguen de los trabajos de dos exponentes de la filosofía francesa contemporánea, a saber: Maurice Merleau-Ponty y Maurice Blanchot. Ambos autores escriben desde enfoques bastante distintos pues, el primero, elabora sus planteamientos desde una herencia fenomenológica iniciada por Husserl; mientras que, el segundo, lo hace desde la crítica literaria<sup>1</sup>. Esta diferencia de enfoques queda manifiesta en sus propuestas y, en este caso, se analizará particularmente respecto de la experiencia del otro que proponen. Pese a ello, podemos encontrar algunos puntos de conexión.

En nuestra propuesta consideramos la apertura como una clave de lectura con vistas a comprender al otro desde una ambigüedad fundamental. Por una parte, el otro aparecerá como aquello que desborda al sujeto de la experiencia y, por lo tanto, lo lleva hacia un afuera. Y, por otra parte, al mismo tiempo lo vincula con la propia vivencia a través de su manifestación. Con ello, afirmamos que el otro aparece en la apertura y, por ende, imposibilitando una delimitación constitutiva entre el yo y el otro.

En este sentido, esta investigación se propone dar cuenta de cómo para ambos autores será relevante la apertura con que se presenta el otro y, junto a ello, la experiencia de desborde que significa para el sujeto. Para ello, la exposición se estructurará en dos apartados: el primero dedicado al aparecer del otro en la fenomenología de la carne en Merleau-Ponty, en la cual el carácter sensible, tanto de los cuerpos como del mundo, implicarán un vínculo entre lo propio y lo otro; y, en el segundo apartado se revisará la forma en que Blanchot se aproxima al otro desde la noción de habla y las figuras con que el autor intenta dar cuenta de la complejidad o limitaciones de esta relación. Finalmente, se concluirá exponiendo las conexiones que se pueden establecer entre ambos autores a partir de la noción de apertura.

<sup>1</sup> Cabe destacar que, igualmente, Blanchot establece cierta relación con la fenomenología husserliana por medio de su diálogo y relación con el fenomenólogo Emmanuel Levinas, cuya filosofía se vuelve uno de los referentes de su pensamiento. Más específicamente, y tal como se expondrá más adelante, la forma en que Levinas tematiza al otro tiene implicancias en la aproximación que Blanchot presenta en torno al mismo tema.

## 2. El aparecer sensible del otro en la fenomenología de Merleau-Ponty

Renaud Barbaras, en su libro *De l'être du phénomène* (1991), texto en que analiza profundamente la ontología en la fenomenología de Merleau-Ponty, dedica un apartado a la cuestión del otro en su pensamiento. En él, Barbaras da cuenta de que el otro (*l'autrui*) como fenómeno está constantemente presente en su pensamiento, mucho antes de ser tematizado como tal, en la medida en que la percepción para Merleau-Ponty implica la apertura del sujeto, el cual ahora es entendido desde el esquema corporal. Dicha apertura sensible implica que siempre que exista la percepción del mundo habrá percepción de lo otro. Así, cuando Merleau-Ponty describe qué significa percibir y experimentar, utiliza palabras que remiten constantemente a una comunión con un otro (*autrui*), tales como 'coexistencia', 'comunión', 'coito'<sup>2</sup> (Barbaras, 2004, p. 19).

Sin embargo, a medida que la indagación fenomenológica de Merleau-Ponty avanza, se vuelve necesario matizar entre la apertura al otro (*l'autrui*) y la apertura a lo otro (*l'autre*), como un todo indefinido que aparece con el mundo. La segunda se confirma en las lecciones de Merleau-Ponty en la Sorbonne, recopiladas en *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé du cours (1949-1952)*, en las que afirma que el problema de lo otro “está al mismo tiempo vinculado con el problema del mundo”<sup>3</sup> (Merleau-Ponty 2010a, p. 434) y que “en realidad, los dos problemas no solo son paralelos, sino que están conectados internamente, ya que toda la evidencia es que en el mundo tenemos la oportunidad de tener una experiencia del otro”<sup>4</sup> (2010a, p. 435). La complejidad de este problema reside en que él mismo no se presenta de manera explícita, sino siempre vinculado a la forma en que aquel del mundo se torna uno filosófico en su aparecer: “Este problema no se presenta a sí mismo, propiamente hablando, [...]. El concepto deviene problemático cuando uno nota que el mundo es una totalidad que uno no puede totalizar” (2010a, p. 435).

De la misma forma en que este mundo que no puede ser totalizado, lo otro en Merleau-Ponty no es sinónimo de algo completamente ajeno e inaccesible, debido

<sup>2</sup> Traducción propia.

<sup>3</sup> Todas las citas de este texto son traducciones propias. Frase original: “*is linked at the same time with the problem of the world.*”

<sup>4</sup> “[I]n reality, the two problems are not only parallel, but are connected internally, since all evidence is that in the world we have the chance to have an experience of the other”

a que tampoco es una totalidad que pueda ser categorizada como tal. Más bien, al estar inmerso en este mundo que se percibe –y, por ende, al que se tiene acceso sensible– es posible intuir que lo otro implica mucho más que algo meramente distante y distinto del yo. En efecto, a partir de la propuesta de un sujeto abierto y vinculado sensiblemente al mundo, es plausible también formular la idea de un sujeto abierto y vinculado con lo otro, entendiendo por lo otro también a los otros, sujetos abiertos al mundo de la misma forma en que se experimenta en primera persona. De esta forma, a partir de la fenomenología merleau-pontiana, se hace menester el pensar en la experiencia de lo común, entendido aquí como el fenómeno de ser-con-otros, de existir para y con otros, otros con los cuales se establece un vínculo tan estrecho como aquel entrelazo sensible en la percepción del mundo como *chair*. De esta misma forma lo plantea Scott L. Marratto, en *The Intercorporeal Self*: “el sentido de mi propia encarnación (*embodiment*) también es un sentido de mi propia no-identidad-propia (*non-self-identity*), y, así, es una forma de apertura a la presencia de los otros”<sup>5</sup> (2012, p. 142-3). Con ello, nuestras interrogantes principales de este apartado son ¿qué experimenta el cuerpo cuando aparece el otro?, luego ¿qué experimenta el cuerpo cuando este existe para y con el otro? Y, finalmente, ¿qué repercusiones tiene dicho vínculo con los otros como, por ejemplo, en la forma de una comunidad que ante todo es experimentada sensiblemente?

Ahora bien, antes de considerar en el análisis la cuestión de los otros, es necesario transitar desde la apertura a lo otro, como la apertura sensible al mundo, para luego considerar las particularidades que tienen los otros en relación con lo otro. Pues, ¿cómo se abre paso de una relación con lo otro, indeterminado, abierto y difuso, a un vínculo con otros?

En el prólogo de *Fenomenología de la Percepción* (1945), al introducir su propuesta de la percepción como una vivencia sensible, argumenta que “estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo [...]” (1994, p. 16). En la primera presentación que da al lector de aquello que comprende como percepción, Merleau-Ponty indica desde ya que se trata de una “comunicación”, de una interacción entre el mundo y un yo abierto a este intercambio. Así, el solo percibir indica la salida de un solipsismo y un encuentro con otro. En efecto, a pesar de que el autor le dedica sólo un apartado en su *Fenomenología de la*

<sup>5</sup> Traducción propia.

*Percepción* al tema de lo otro, bajo el título de “Lo otro y el mundo humano”, el fenómeno de lo otro está presente a lo largo de su obra y repercute más allá, dejando entrever a un otro como tal en su propuesta global de la percepción y, con ello, el desarrollo del fenómeno de lo común en base a una compleja ontología desarrollada particularmente de manera exhaustiva en sus últimos trabajos.

En aquel apartado, Merleau-Ponty trata el tema de lo otro en relación con la percepción, haciendo de esta sección de la obra la explicitación de una relación que se intuye en el resto del texto. Allí, se inicia la exposición aludiendo al carácter opaco del presente y de uno mismo; es decir, que en la medida en que lo percibido se da en función de una experiencia vivida, situada, tanto el presente como uno mismo no se pueden experimentar conclusos, si no siempre en proceso. El cuerpo propio, en tanto punto cero de la experiencia, no puede ser experimentado como una totalidad, ya que es el cuerpo que se está viviendo, y, por lo tanto, imposible de constituir y tematizar desde una lejanía. Existe una proximidad irreconciliable tanto con uno mismo como con el presente, la que impide constituirlos como enteros y poder percibirlos de forma global. Entonces, siguiendo el sentido de no-identidad-propia (*non-self-identity*) anteriormente introducida por Marratto, la opacidad de la que habla Merleau-Ponty tiene que ver con la imposibilidad de observar allí a plenitud; se relaciona con el hecho de que siempre habrá algo que permanecerá oculto en uno mismo y en el presente vivido. Luego, sumado a este carácter opaco de uno mismo, el cuerpo además se encuentra situado en una naturaleza que está entrelazada con él (1994, p. 359). Ambas características dadas al principio del apartado refuerzan la idea de carne del mundo (*chair*) presentada a lo largo del texto, a saber, la idea de un cuerpo que se encuentra vinculado con el mundo en la medida en que ambos pertenecen a una misma existencia, una sensible. Así, el cuerpo en la percepción abandona cualquier estatuto cósmico para devenir unidad con lo percibido y hacer del mundo, en su percepción una extensión de sí mismo. Así es como lo otro siempre se encuentra presente en la fenomenología merleau-pontiana, en la medida en que la percepción consiste en un devenir con-lo-otro.

No obstante, existe una segunda forma de comprender lo otro y es a partir del otro como un individuo, un cuerpo igual al propio, pero el cual no es experimentado desde una vivencia personal. De esta forma, nos preguntamos, a continuación, si acaso es posible sostener el mismo vínculo existencial que se describe en la *chair* pero con los otros. Merleau-Ponty responde esta interrogante:

[E]n cuanto el otro reside en el mundo, y es visible en él y forma parte de mi campo, nunca es un Ego en el sentido en que lo soy yo para mí mismo. Para pensarlo como un verdadero Yo, debería yo pensarme como simple objeto para él, lo que me está prohibido por el saber que de mí mismo tengo. Pero si el cuerpo del otro no es un objeto para mí, ni el mío para él, si ambos son unos comportamientos, la posición del otro no me reduce a la condición de objeto en su campo, mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío. (1994, p. 364)

Tal como el vínculo existencial que se da en la *chair*, en la percepción de los otros tampoco hay objetos ni tematizaciones. Así, en cuanto al cuerpo del otro, la percepción que se tiene de él no lo reduce a un objeto en la experiencia propia. Ahora bien, ¿qué rol cumplen los comportamientos? El comportamiento del otro es aquello que nos vincula con los otros en una dimensión humana, es decir, que se reconoce un aspecto común entre la propia existencia y la de otra, a través de los comportamientos que unen a ambas.

Cuando entra en discusión el otro como consciencia, como existencia y, en definitiva, como otro punto cero diferente del propio, se obtienen al menos dos formas de relacionarse con aquel nuevo fenómeno: por un lado, a partir de la diferencia, es decir, reconocerse diferente de esa existencia y reafirmarse en su mismidad, y, por otro lado, a partir de la similitud, reconociéndose *en* el otro, experimentando una identidad con el otro a pesar de la diferencia irreconciliable que existe entre ambas existencias. Es en el segundo fenómeno en el que se plantea ahondar, no obstante, buscando abarcar más allá de una simple similitud e indagando en las consecuencias ulteriores que este fenómeno conlleva, como lo es, por ejemplo, en una experiencia de lo común. Una experiencia tal tiene, sin embargo, muchas dimensiones, entre las cuales está su dimensión estética, es decir, el sentirse común a otro, el sentirse parte de algo en el cual se comparte con otros, es, en suma, el sentirse *con* otros. Sin embargo, como Merleau-Ponty da cuenta en el fragmento anterior, si para los otros uno no se constituye como un mero objeto y ellos para uno mismo tampoco, lo cual, a su vez, acaba implicando un entrelazamiento entre ellos y uno mismo, entonces este ‘sentirse con otros’ no acabaría en la experiencia propia, si no que lograría trascender a otros cuerpos, a otros sujetos:

En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo en el que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción. (1994, p. 365)

De la misma manera en que el entrelazamiento en la percepción de lo otro, también hay un entrelazamiento cuando se trata de los otros, uno que impide constituir una frontera entre un cuerpo propio y el cuerpo ajeno. Por ello, Merleau-Ponty constantemente afirma que el otro no se constituye para uno como un objeto ni viceversa, precisamente debido a que no hay límites definidos y la perspectiva propia se entremezcla con los otros. Luego, tal como el vínculo en la percepción del mundo a través de la *chair*, en el vínculo con los otros está este mismo mundo común mediando en esta forma de entrelazo. Un ejemplo de esto serían las comunidades: estas existen, en parte, gracias a experiencias como estas, mediante un sentirse parte de algo más que la propia subjetividad, otra forma de existencia que involucra a otros.

Ahora, si bien es posible dar cuenta de que lo común, lejos de consistir en una experiencia individual y privada, más bien tiene la particularidad de experimentarse en conjunto a otros, cabe preguntarnos ¿cómo se explica que la perspectiva propia y, por ende, la experiencia propia, se deslice a aquella del otro? Y ¿Qué significa realmente este deslice?

La experiencia sensible en Merleau-Ponty, esto es, el sentir al mundo y sentirse en el mundo, no corresponden a imposturas del cuerpo propio sobre el mundo, pero tampoco significa que experimentar es hallarse pasivo a la invasión sensible de lo otro en uno. El deslice entre un espacio y otro quiere decir que no existe un límite definido entre uno y otro, habiendo más bien un espacio común. Entonces, ¿qué movimiento subyace a este deslizamiento? En el fondo de las relaciones sensibles entre lo propio y lo otro se encuentran un nivel de relación pasivo-activa. Pero a diferencia de cómo fueron planteados estos términos desde una tradicional filosofía dualista, en la percepción merleau-pontiana no se encontrará una dimensión absoluta de lo activo, ni una de lo pasivo, sino más bien una conjunción inevitable entre ambas.

Dicha relación pasivo-activa entre el cuerpo y el mundo en la experiencia sensible es explicada por el autor en su texto póstumo *Lo visible y lo invisible* (1964). Allí aclara que mi “cuerpo no percibe, pero está como construido en torno a la percepción que sale a la luz a través de él; [...], el cuerpo se prepara, por así decirlo, para una percepción de sí, aunque nunca sea él quien percibe, ni quien se percibe” (2010b, p. 22). Cuando afirma que el cuerpo no es aquello que percibe parece contradecirse con su premisa principal antes planteada en la *Fenomenología de la Percepción*. No obstante, en su nuevo texto, el examen en torno a la percepción se lleva a cabo desde un registro distinto: ahora la ontología se reestructura para cuestionar los límites del cuerpo y el mundo y las fuerzas que subyacen a estos. Así, al afirmar que el cuerpo no percibe, se está afirmando a su vez que la percepción no implica una actividad del cuerpo, es decir, como una constitución hecha *desde* el cuerpo *hacia* el mundo, sino más bien una conjugación de movimientos dentro de cuerpo y mundo. Por ende, el cuerpo ya no es ni principio ni fin de la actividad perceptiva, sino elemento instituido por ella<sup>6</sup>. En virtud de este nuevo planteamiento, es que Merleau-Ponty además observa que el cuerpo desaparece en la percepción, ya que “en el momento en que la percepción aparece, él desaparece ante esta y nunca lo capta percibiendo” (2010b, p. 21), suspendiéndose su existencia como tal en la medida que la percepción ya no contará más con el cuerpo como elemento constituyente.

A su vez, Merleau-Ponty, más adelante en el mismo texto, alude a que la percepción del otro es inaccesible para uno, en la medida en que cada uno, uno mismo y el otro, perciben detrás de su cuerpo (*derrière son corps*) (cf. 2010b, p. 22), es decir, inaccesible a la percepción del otro, escudada por el cuerpo como exterioridad de la experiencia propia. Sin embargo, dicha inaccesibilidad, no impide que uno se encuentre involucrado en la percepción del otro y que, por lo tanto, pueda percibir al otro en tanto que tal. Así pues, este ‘deslice’ de una perspectiva propia a otra ajena implica que la inaccesibilidad a la perspectiva ajena paradójicamente permite un entrelace entre ambas, al afirmar que:

<sup>6</sup> Esta propuesta queda reforzada en la lectura del cuerpo en Merleau-Ponty en tanto medio que Emmanuel Alloa lleva a cabo en su libro *La imagen diáfana*: “el cuerpo percibiente siempre llega demasiado tarde, únicamente reactiva algo que yace ante uno, sin embargo, no en el modo de algo ya dado estando listo, [...], sino siempre como algo solo preestructurado y recién a ser actualizado mediante el cuerpo.” (Alloa, 2021, p. 315).

[E]n algún lado detrás de esos ojos, o más bien ante ellos, o incluso en torno a ellos, y proveniente de no sé qué doble fondo del espacio, otro mundo privado se hace visible a través de la trama del mío y, por un momento, es en él que yo vivo, ya no soy más que el que responde a esa interpelación que se me hace. (2010b, p. 23)

Este entrelace es desarrollado como un compartir de las perspectivas, en la medida en que se experimenta un ‘ver en lugar de otro’, explícitamente es estar *en* el otro de momento en que ambas perspectivas se encuentran vinculadas entre sí. Ahora bien, cabe preguntarse cómo sucede este doble fondo del espacio. El autor continúa:

Ciertamente, una mínima pizca de atención que presto me persuade de que ese otro que me invade no está hecho más que de mi sustancia: *sus* colores, *su* dolor, *su* mundo, precisamente en tanto *suyos*, ¿cómo los concebiría yo sino según los colores que yo veo, los dolores que yo sentí, el mundo en que vivo? (2010b, p. 23).

Entonces, el cuerpo propio puede percibir *en* el otro debido a que su mundo está hecho de la propia sustancia. Esta premisa retoma la hipótesis principal de la *Fenomenología de la Percepción*, a saber, que la percepción se lleva a cabo en un plano primordial a aquel de las categorizaciones y límites, lo cual se debe a que, desde la sensibilidad, todo está hecho de la carne del mundo. Este principio se actualiza y se aplica a la percepción del otro: puedo percibir *en* el otro debido a que sus percepciones están hechas de la misma carne de los propios, ambas experiencias sensibles están confeccionadas del mismo material, este es, el mundo sensible. De esta forma, su mundo es desde un principio uno compartido, así como el propio.

Pero, una *chair* primordial y compartida no acaba por explicar cómo es que la propia experiencia puede en ciertos momentos vivirse como propia, pero en otros vivirse *en* la vivencia del otro. Por lo cual, es adentrando en la dimensión pasivo-activa del cuerpo en el mundo que la paradoja del otro como inaccesible y a la vez compartido puede comprenderse. Dicha dimensión es trabajada en *La Institución, La Pasividad*, donde Merleau-Ponty pone en discusión ambos conceptos, a saber, actividad y pasividad, aplicado en la existencia corporal a partir del fenómeno del sueño y la vigilia. En él, cuestiona la pasividad y la actividad absolutas en el cuerpo, haciendo ver que toda pasividad conlleva siempre un espacio de actividad y viceversa. La pasividad en el cuerpo corresponder a un ser-percibido (tocado, visto, etc.) por el mundo y, por otro lado, la actividad implica un percibir (tocar y ver)

el mundo. En la medida en que el cuerpo necesariamente se desenvuelve en una dinámica entre ambas dimensiones, este no se encuentra jamás aislado del mundo como una individualidad –a saber, ni absolutamente pasiva, parte del mundo sin singularidad, ni absolutamente activa, frente al mundo–, si no siendo-con-él. La pasividad agrega a la apertura sensible del cuerpo una extensión mayor a su propia individualidad, al hallarse inmerso en algo mayor: el mundo sensible.

En las notas de trabajo adjuntas en *Lo visible y lo invisible*, el autor vincula esta dimensión pasivo-activa con su noción de quiasmo:

El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción está acompañada por una contra-percepción (oposición real de Kant), es acto de dos caras, ya no se sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce en las cosas) – Actividad = pasividad (2010b, p. 233)

El quiasmo es el fenómeno que muestra una percepción conjunta con lo otro, evidenciando que toda dimensión activa está siempre en paralelo con una pasiva: si se percibe, a su vez se es percibido. Por ende, es esta conjunción pasivo-activa aquella que hace que la percepción no siempre se haga a título de un yo, es decir, percibir desde lo propio, sino que “en las cosas mismas”, llevado a cabo en aquello que excedería lo propio y es compartido con lo otro.

Es en esta misma línea argumentativa en que se resuelve el enigma del deslizamiento de nuestra percepción a la de los otros: el vínculo con los otros es quiasmática, encontrándose allí en una dimensión igualmente activa y pasiva. Ellos no se posicionan *frente* a la existencia propia ni subsumidos por la misma sino como existencias de las cual parcialmente se puede ser parte conjuntamente, así como resistir desde la singularidad de la actividad. Al existir-con-otros, lo propio se suspende en virtud de un fenómeno de quiasmo con el otro, percibiendo a partir de un espacio intermedio entre lo que en otra instancia serían ellos y el yo.

Entonces, a pesar de que una propuesta en torno a lo común propiamente tal nunca llega a concretarse, ni tampoco llega a cuestionarse el estatuto de un ‘nosotros’, en virtud de sus notas de trabajo y notas de cursos es posible deducir una propuesta merleauPontiana del existir-con-otros. Desde su planteamiento inacabado del quiasmo y la conjunción pasivo-activa se ve potencialmente la

posibilidad de plantear inclusive una experiencia del nosotros propiamente tal, en la medida que este existir-con-otros y aquella percepción que se desliza en la de los otros se concrete en experimentar desde un espacio común y plural.

### 3. La noción de otro en Maurice Blanchot

En los escritos de Blanchot la reflexión sobre el otro se encuentra a cada momento, pudiendo considerarse como una cuestión que atraviesa los distintos problemas que aborda el autor de manera más particular. En este sentido, si nos detenemos a pensar en las posibles razones de esta inquietud que recorre los escritos de Blanchot, podemos vislumbrar que esto no podría ser de otra manera si es que consideramos que el mismo ejercicio de la escritura conlleva el paso o transformación del yo en algo otro, algo distinto. Por tanto, será desde su escritura, el campo desde el cual se erigirá su ética y, en el caso específico de esta sección, desde donde tomará forma la reflexión en torno a la alteridad.

Aclarada esta cuestión, que en el fondo redundante en que el abordaje que Blanchot realiza sobre el otro no se sostiene sobre un otro concreto, de carne y hueso, sino desde el otro que emerge cuando el escritor lleva a cabo su tarea, podemos comenzar a pensar en aquello que tiene lugar cuando se establece la relación entre otro y lenguaje. De esta forma, será en el habla o, más específicamente, en la dinámica y movimiento del habla, aquel espacio propicio en que se centra el análisis del otro y las formas que éste adopta para el autor.

Así, un primer supuesto que marcará de manera radical la posición del autor respecto de la alteridad es la distancia infranqueable que nos separa del otro. Esto que aparece ya desde un inicio como una tremenda complejidad cobrará mayor fuerza al momento de advertir sus consecuencias, ya que la relación de distancia que se establece con el otro, junto a la incapacidad de responder a él desde lo afirmativo o lo negativo, harán imposible siquiera nombrarlo. Por tanto, dada la dificultad de designar al otro y, en consecuencia, desde la indeterminación con la cual se presenta, será que un primer atisbo de la alteridad en Blanchot será propuesta desde su extrañeza.

En efecto, para el autor, será a partir del lugar de la extrañeza del otro que este participará del habla en tanto que desconocido. Sin embargo, igualmente Blanchot (2008a) identifica un punto de conexión en esta dinámica, uno que se sustenta en

una experiencia común originaria en el sujeto, cuando afirma que: “[p]or este giro esencial que es el habla en cuyo movimiento el hombre acoge al hombre en eso mismo de lo cual él se desvía” (p. 82). Pues bien, será justamente en este extravío que aparece en el habla, en este efecto de dislocación, donde el otro podrá –y exigirá– ser acogido. Una importante consecuencia que se sigue de esta concepción de la alteridad es que este tipo de habla toma distancia de aquella que se instala como una forma de aprehensión afirmativa del otro, de aquella que intenta definirlo o delimitarlo con el fin de sortear la brecha que los separa para, por el contrario, dar lugar su convocatoria y acogida en su distancia.

Del mismo modo, esta posición cuestiona tanto cualquier comprensión totalizadora que se pueda hacer del otro como también de la atribución a alguna relación simétrica bajo el influjo de la empatía, vale decir, pensar su lugar ocupado por un yo al que puedan ser atribuidas las mismas capacidades que ostenta su interlocutor. Desde esta perspectiva, Blanchot (2008b) critica la manera en que la filosofía occidental tradicional ha tematizado la relación con la alteridad y, en cambio, destaca la forma en que Emmanuel Levinas se ha aproximado a ella – vislumbrando en este camino una salida–, quien entiende el encuentro con el otro como una experiencia radical que desborda al yo tras exceder sus límites:

De una manera general, casi todas las filosofías occidentales son filosofías de lo Mismo, y cuando se preocupan por el Otro, lo hacen todavía por otro yo mismo, que tiene, en el mejor de los casos, igualdad conmigo y me procura ser reconocido por mí como Yo (así como yo por él), en una lucha que es a veces lucha violenta y a veces violencia que se apacigua en forma de discurso. Pero, por la enseñanza de Lévinas, nos vemos conducidos a una experiencia radical. El prójimo es totalmente Otro; el otro es lo que me supera absolutamente; la relación con el otro que es el prójimo es una relación trascendente, lo que quiere decir que hay una distancia infinita y, en cierto sentido, infranqueable entre el otro y yo, otro que pertenece a la otra orilla [...] (p. 66-67).

Así, esta radicalidad con que se presenta el otro será también la apertura a la posibilidad de experimentar la alteridad de sí que adviene como consecuencia del extrañamiento en el encuentro. En efecto, la separación que se da en la relación con el otro es infinita, sin embargo, será a razón de esta misma característica que el otro se impone desbordando al yo, en una relación que lo supera y que, incluso, lo mantiene separado de sí mismo. Así, la imposibilidad del reconocimiento como

iguales, como duplicidad de yo es que participan del diálogo, hacen aparecer la distancia que separa al uno del otro y, al mismo tiempo, la dislocación del sujeto quien se desborda perdiéndose a sí mismo en el habla. De este modo, cabe preguntarse entonces por aquello que queda en el habla. El otro ha provocado ya la pérdida de la certeza del yo, del sujeto unitario que se enfrenta al otro, lo que supone que lo desconocido no envuelve sólo lo que se encuentra en frente, sino que pasa a ser también aquello que ha acompañado al sujeto desde siempre, su propia alteridad.

Así pues, Blanchot, al plantear y enfatizar en la distancia insuperable con que se presenta el otro, lo deja de ubicar en el plano inmanente para pensarlo desde su trascendencia. Considerando la distancia infinita que nos separa del otro —y que, por cierto, nunca podrá ser revertida—, se introduce en los textos blanchotianos otra figura con la cual el autor intenta hacer referencia al “desconocido” ya mencionado. Es en este contexto en que aparece la figura del extranjero, como aquel que se aproxima desde afuera, desde una tierra que me es extraña, ajena y, por la misma razón, me resulta difícil establecer alguna puesta en común toda vez que no existe un horizonte compartido que permita realizar tal conexión. Frente a este escenario, será sólo por medio del habla, de un habla abierta sin pretensiones de síntesis dialécticas donde se vislumbra una posibilidad para acercarse y acoger a la alteridad en cuanto alteridad, sin dibujar espacios comunes imaginarios.

De igual forma, en su aproximación, en su desplazamiento desde afuera, el otro emerge acompañado de un atractivo misterio bajo las figuras del extranjero y lo desconocido:

El Extranjero viene de otra parte, y siempre está en otra parte distinta de donde estamos, pues no pertenece a nuestro horizonte ni se inscribe en ningún horizonte representable, de modo que lo invisible sería su «lugar», a condición de entender, con esto, según una terminología que hemos usado alguna vez: lo que se desvía de todo visible y de todo invisible<sup>7</sup> (Blanchot, 2008b, p. 67).

Como se aprecia en este pasaje de “Conocimiento de lo desconocido”, aparece el espacio de lo invisible como el espacio o hábitat del extranjero. Este espacio que, al igual que el mismo extranjero, no puede definirse ni de forma afirmativa ni por

<sup>7</sup> Cursivas propias.

la carencia de atributos –como se señala en el mismo pasaje, es “lo que se desvía de todo visible y de todo invisible” (2008b, p. 67)–, aparece como un lugar indeterminable, imposible de ser delimitado ni circunscrito. Sin embargo, da cuenta de una potencia relevante al igual que su habitante, el otro. En efecto, el otro puede estar acá, participando del habla, pero siempre, al mismo tiempo, estar en otra parte, en este espacio invisible indeterminable bajo nuestros términos. De este mismo modo, este espacio puede dar cuenta del afuera, de donde viene el extranjero a nuestro encuentro pero que, finalmente, pareciese inundarlo todo.

A su vez, en el escrito que el autor dedica a René Char, Blanchot inicia su reflexión con un nuevo desplazamiento para acercarse al asunto del otro. En dicho texto, el autor identifica en lo desconocido a la figura que nos permitiría pensar lo neutro y, en ese contexto, se pregunta: “¿qué relación (relación no mística y no intuitiva) todavía puede dejarse indicar con él, relación que supusimos en juego en la misma poesía?” (2008c, p. 473). Más adelante, él mismo responderá que el habla constituye el espacio donde lo desconocido se mostrará como algo separado, extranjero, extraño. Es más: afirmará que el habla es el lugar que le pertenece a lo neutro como desconocido, siempre que, en esta habla, no traicione su carácter –otro, distinto– y, por tanto, sea acogida en su extrañeza. En otras palabras, lo relevante en esta habla es la posibilidad de acogida que entrega, la invitación genuina de hospitalidad que se realiza a lo neutro sin intenciones de retenerlo o apropiarse de él (Blanchot, 2008c).

Este es un punto que merece ser resaltado. El gesto de Blanchot siempre debe interpretarse como un intento de tomar “lo desconocido como desconocido” y, por tanto, romper con la ilusión de que en algún momento este desconocido pasará a conformar parte de un conjunto unitario de conocimiento, con la esperanza de que su inteligibilidad resultará de un ejercicio de traducción de su extrañeza a aquello que conozco, que forma parte de mí. En términos de Blanchot (2008b):

[p]ues si lo desconocido debe seguir siéndolo, en el conocimiento mismo que tenemos de ello, sin caer entonces en nuestras manos y siendo no solamente irreducible no sólo al pensamiento sino a cualquier manera que poseamos de aprehenderlo ¿no correríamos el riesgo de vernos obligados a concluir que nunca tenemos conocimiento de lo que no es próximo: de lo familiar, no de lo ajeno (p. 65).

Dada la imposibilidad de alcanzar un conocimiento de lo desconocido en cuanto tal, cabe pensar en formas alternativas para realizar su acercamiento. En este contexto, el plano sensitivo constituirá una entrada particularmente relevante para tener acceso a lo desconocido, pues será por medio de afecciones como el miedo o la angustia que “[...] tenemos algún presentimiento de lo Otro; nos agarra, nos sacude, nos arrebatara, desposeyéndonos de nosotros mismos” (Blanchot, 2008b, p. 65). De este modo, lo incognoscible que adviene como alteridad infinita nos mueve, nos saca de lo que “somos” y es esa particular experiencia aterradora por la que podemos acceder a aquello que aparece desconocido. No obstante, esta vivencia no termina allí: si bien lo desconocido queda dado en cuanto desconocido, sin delimitarlo por medio de descripciones que siguen las lógicas de categorías binarias usuales, el yo sufre transformaciones. Como vimos, del espanto que provoca esta experiencia de trastrueque resulta que el yo termina siendo otro, algo distinto de lo inicialmente supuesto.

Por tanto, el yo puesto en el lugar de la alteridad aparece como el otro que no se conoce. Este es un aspecto que Blanchot desarrolla en diferentes lugares, pero resulta especialmente revelador la forma en que lo expone en *El paso (no) más allá* (1994). En dicho espacio, el autor hace referencia al el(lo), cuidando de dejarlo como un espacio abierto. En sus propias palabras:

Lo más difícil: no identificar ni fijar el (el)lo como si fuese lo mismo y estuviese siempre en el mismo lugar donde se ha decidido asirlo. El hecho de que (el)lo, en la frase más sencilla, esté un poco retirado de la frase y más bien en cada momento vacío que la articulación reserva para su juego, lo destituye del papel de sujeto que parece aceptar. (El)lo se desdobra así redoblándose indefinidamente: el (el)lo sujeto, y que detenta dicha función al lanzar la frase, es como la coartada de otro (el)lo, el cual no jugaría ningún papel, no desempeñaría ninguna función, salvo la de permanecer desocupado repitiéndose invisiblemente en una serie infinita que el análisis trata de recuperar y que recobra cada vez a tiro pasado. Pero, para eso, lo que parece preciso es que, en un extremo de la cadena, hubiera, para encargarse de representar la regla de identidad, un mí mismo capaz de no estar allí más que para decir «yo» (Blanchot, 1994, p. 49-50).

En este pasaje, aparecen dos puntos importantes. Primero, el lugar del el(lo) donde, en consonancia con lo ya revisado, no se puede identificar y fijar bajo los

parámetros de “otro” yo, pues con ello no se hace otra cosa que negar su alteridad en un intento por hacerlo comprensible por medio a la asimilación a su misma forma. Asimismo, y en lo que respecta al propio yo, aparecen las dificultades o demandas de identidad que se generan para hacer encajar las partes, es decir, ubicar a los interlocutores en las posiciones desde donde se entiende que es un diálogo entre un yo y otro. Sin embargo, aparece el tercero como un espacio que rompe con esa lógica pero que, a la vez cuando habla, no hace sino remitir a ese vínculo: “[l]a relación de mí con el otro, difícil de pensar (relación que el [el]lo «relataría»)” (Blanchot, 1994, p.35).

Igualmente, es importante destacar que, pese a esta tendencia a fijar estas posiciones, el el(lo) es designado de esa manera por Blanchot cuidando de no determinar aquello que aparece como múltiple e indeterminado. En este sentido,

La relación con «(el)lo»: la pluralidad que detenta el «(el)lo» es tal que no se puede marcar por medio de ningún signo plural. ¿Por qué? «Ellos» designaría aún un conjunto analizable y, por consiguiente, manejable. «Ellos» es el modo en que (el)lo se libera del neutro tomando prestada de la pluralidad una posibilidad de determinarse, volviendo así cómodamente a la indeterminación, como si (el)lo pudiese hallar en ella el indicio suficiente que le asignaría un lugar, éste muy determinado, en el que se inscribe todo indeterminado (Blanchot, 1994, p. 32).

Por otra parte, lo desconocido es aquello que hace su presencia sin aparecer como una revelación –manifestación que supondría, por cierto, un acto de afirmación, de que aquello que se devela manifiesta una forma comprensible, posible de capturar por medio de categorías que resultan familiares a nuestro entendimiento. De su carácter desconocido, se sigue que su búsqueda debiese realizarse bajo los mismos términos: “[...] suponemos una relación donde lo desconocido estaría afirmado, manifestado, y hasta exhibido, descubierto –y ¿bajo qué aspecto? Precisamente en ese que lo mantiene desconocido. Lo desconocido, en esta relación, se descubriría en eso que lo deja cubierto” (Blanchot, 2008d, p. 471-472). En este sentido, cualquier intento de llevar a cabo una operación de traducción que lleve lo desconocido a lo conocido por medio de un lenguaje que le entregue alguna referencialidad sería una aproximación errónea que traicionaría y faltaría al otro en su alteridad. De ahí que, una relación que busque un acercamiento genuino al otro en tanto que extranjero, en tanto que desconocido,

debiera resguardar y conservar la ambigüedad con que éste se manifiesta, aquello que marca su diferencia y que deja en evidencia la distancia que nos separa.

Por la misma razón, la postura frente al otro que se sigue de los escritos de Blanchot clausuran cualquier ilusión que se pueda mantener respecto de una remota posibilidad de que lo desconocido aparezca como algo que no ha sido conocido aún o que resulta del todo incognoscible, sino que, en su misma contradicción, y en su nula revelación, sólo nos acercaremos a él por medio de su indicación, de su rastro. Como corolario, la relación con lo desconocido sólo se daría a partir de su manifestación, en oposición a cualquier intento de fijarlo, de determinar una permanencia susceptible de ser apropiada y, por tanto, que en algún momento pueda mutar de lo desconocido a formar parte de mi mundo conocido.

Sin embargo, “¿Cómo descubrir lo oscuro sin ponerlo al descubierto? ¿Cuál sería esa experiencia de lo oscuro donde lo oscuro se daría en su oscuridad?” (Blanchot, 2008b, p. 66). Esto nos enfrenta al problema de cómo significamos a esto desconocido, ya que: “[v]ivir con lo desconocido ante sí (lo que también quiere decir también: vivir ante lo desconocido y ante sí como desconocido), es entrar en esta responsabilidad del habla que habla sin ejercer ninguna forma de poder” (2008c, p. 384). El habla debe fluir y no tratar de ser sometida a la fuerza por conceptos en busca de un sentido. Esto nos lleva a enfrentar la cuestión acerca de cómo podemos pensar aquello que nos excede y a la necesidad de ver que el habla no es solamente un ejercicio afirmativo, sino que en ella hay una parte singular que trasciende toda conceptualización.

De este modo, es posible vislumbrar una relación entre la distancia infinita que nos separa del otro y la forma en que se indica —no se categoriza— lo neutro en el habla:

«¿Pero no es el neutro lo más cercano que hay a lo Otro?» – «Pero también lo más lejano.» – «Lo Otro está en neutro, incluso si nos habla como el Próximo [Autrui], hablando entonces en virtud de la extrañeza que lo hace insituable y siempre exterior a lo que lo identificaría.» – «¿No hay que admitir que lo héteron es con respecto a lo neuter, no como lo positivo con lo negativo o el derecho con el revés, sino que se encuentra en él como disimulado, y encontrando en él la inapariencia de su propio apartamiento y la añagaza que oculta la infinitud de la relación en que él se la juega?» [...] «Digamos primero que lo Otro y el neutro se relacionan con esto mismo y mediante esto mismo que debería impedir para siempre que se piensen juntos, si fuese posible –esto no podría suceder del todo– afirmar que lo Otro y el neutro, aunque necesariamente de formas diferentes, no caen bajo la jurisdicción de lo Uno ni tampoco se dejan implicar en la pertenencia sin embargo inevitable al Ser» (Blanchot, 2008e, p. 395).

Tal como lo señala Blanchot en el pasaje, podríamos relacionar las nociones de otro, desconocido y neutro en la medida en que el acercamiento a ellas rebasa cualquier intento de comprensión que se realice bajo la lógica binaria que domina nuestro lenguaje, mostrando así que escapan a nuestra jurisdicción y, junto a ello, al orden bajo el cual comprendemos nuestro mundo. De esta manera, cabe preguntarse por “[l]o neutro: ¿qué oír, qué entender con esta palabra?” – “Quizá no hay nada que entender” (Blanchot, 2008d, p. 475). Tal parece que tendríamos que desistir con nuestras esperanzas de alcanzar una comprensión total de aquello que se manifiesta, y sólo atenernos a aquello que aparece y que nos sucede, en especial, cuando el sentido se interrumpe y resultamos trastocados y expectantes a una potencial amenaza.

Blanchot recurre a otra figura, esta vez por medio de la metáfora del desierto, para caracterizar el espacio de lo neutro. Este resulta ser un buen ejemplo no tan sólo por el conjunto de atributos que reúne, sino también por el movimiento que describe el desplazamiento de quien lo atraviesa. Respecto del caso aludido, el autor señala que:

El desierto no es todavía ni el tiempo ni el espacio, sino un espacio sin lugar y un tiempo sin engendramiento. Allí sólo se puede vagar, y el tiempo que pasa no deja nada tras de sí; es un tiempo sin pasado, sin presente, tiempo de una promesa que sólo es real en el vacío del cielo y la esterilidad de una tierra desnuda donde el hombre no es nunca, sino siempre fuera. El desierto es ese afuera, donde no se puede permanecer, puesto que estar allí es estar siempre fuera, y la palabra profética es, entonces, esa palabra en la que se expresaría, con una fuerza desolada, la relación desnuda con el Afuera, cuando todavía no hay relaciones posibles, impotencia inicial, miseria del hambre y del frío, que es el principio de la alianza, es decir, de un intercambio de palabra del que se desprende la asombrosa justicia de la reciprocidad (Blanchot, 2005, p. 106- 107).

Esta pérdida de las coordenadas que se da en el desierto hace que aquel que se encuentra en el espacio de lo neutro se pueda identificar con quien anda errante, con el desgraciado que no puede dejar de deambular, pues en tal espacio no hay un orden basado en la afirmación. Sin embargo, y de manera contraintuitiva, este errar no estaría acompañado de una tensión o una aflicción en el sujeto, ya que la errancia o vagar infinito sólo es un problema para quien lo conceptualiza como tal, vale decir, cuando la lógica que hay detrás extraña la ausencia de referencialidad y encuentra allí su caducidad. En este caso, en el desierto de lo neutro

ya no hay conflicto [...] por cuanto para que haya conflicto es preciso que haya un 'yo' (la unidad que conforman todos los estados del sujeto) y un 'mundo' (la unidad que conforman todos los objetos) y es la misma distinción entre sujeto y objeto lo que en el desgraciado se ha disuelto (Castilla, 2005, p. 226).

Por tanto, la pérdida de orden que antes configuraba su mundo y su yo dan como resultado una relación que es abierta y perdida a la vez, que sólo se manifiesta como algo que está y que está en otra parte, en cualquier parte. De esta manera, la relación que se establece con la alteridad podría comprenderse bajo la lógica del extranjero errante, donde “[e]stá el yo y, separado del yo, aquel pobre prójimo sin morada, errante en el afuera o confundido con la miseria o con la extrañeza de un afuera inaccesible” (Blanchot, 2008b, p. 67). Cabe recordar que, tal como se ha planteado, esta relación de extrañeza vale tanto para el otro como para el otro que resulta de sí mismo, es decir, la alteridad que existe respecto del propio yo. No obstante, y pese a la negatividad con que se puede cargar el afuera –sea por la miseria o la extrañeza a la que alude Blanchot–, este paisaje igualmente se conjuga

con una misteriosa atracción, algo que nos impulsa a acercarnos al Afuera, allende al lenguaje y las lógicas binarias hegemónicas. Por último, tal vez enfatizar en que tal valoración sólo es posible realizar desde nuestro horizonte compartido, el que no sería válido para instalar en el afuera.

En síntesis, este problema deja en evidencia la dificultad que tenemos para mentar el espacio de lo neutro y, por tanto, la relación que establecemos con el otro. En este sentido, la complejidad de lo neutro se podría suponer de la ambigüedad de su presencia: se encontraría presente sin afirmarlo, esfumándose en cada intento de ser captado, pero manteniéndose al mismo tiempo lo suficientemente como para ser indicado. Es en este sentido que Blanchot (2008e) se refiere al vínculo que se establecería con lo neutro y la palabra del otro, cuando señala que:

El neutro: esa palabra de más que se escabulle, ya sea reservándose un lugar que siempre falta al tiempo que se marca, ya sea provocando un cambio de sitio sin sitio, ya sea distribuyéndose, de un modo múltiple, en un suplemento de sitio (p. 397).

Por consiguiente, de la relación entre palabra y el afuera, de lo dicho que escapa a su referente para caer en otro lugar, es que resulta también la relación entre afuera y sujeto, en la medida en que este también se escabulle y sufre su propia pérdida en el habla.

#### 4. Conclusiones

En virtud del examen de las dos propuestas filosóficas revisadas es posible concluir que la noción del otro, tanto como fenómeno en Merleau-Ponty como en tanto que experiencia en Blanchot, puede ser aproximada desde una apertura. Ahora bien, ¿cómo podemos entender esta apertura?

Por un lado, a partir de la revisión realizada desde el pensamiento de Merleau-Ponty, es posible dar cuenta de una conexión sensible con el otro, un 'otro' que se encuentra junto al yo. Es decir, que el análisis previamente hecho es inmediatamente aplicable a cuerpos que comparten un mismo tiempo y espacio, de manera tal que las perspectivas que se deslizan recíprocamente son aquellas de singularidades que comparten horizonte sensible inmediato: dos personas que pasean, tres individuos hablando sobre experiencias personales y similares, una pareja compartiendo una vida.

Merleau-Ponty se refiere al problema del otro justamente aludiendo a una conexión entre ‘existenciaros’, haciendo énfasis en que no deben ser pensados a partir de sus consciencias, sino desde sus vivencias:

En realidad, lo que hay que comprender, más allá de las «personas», son los existenciaros según los cuales las comprendemos, y que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias; ese inconsciente que hay que buscar, no en el fondo de nosotros, detrás de nuestra «conciencia», sino delante de nosotros, como articulaciones de nuestro campo (2010b, p. 162).

Dichos existenciaros son parte de la *chair* en la cual también se sedimentan las dinámicas pasivas y activas de la existencia de todo cuerpo. Y, de tal manera como son susceptibles de deslizarse al campo perceptivo que posteriormente podría reconocerse como propio, a través de este deslizamiento se vinculan con las experiencias propias. En virtud de aquello es por lo que el autor remarca la necesidad de pensar el fenómeno del otro, no detrás de cada uno, como aquel espectro cristalizado en una consciencia, sino frente a cada uno, en el espacio común entre los cuerpos, precisamente en la *chair* que comparte toda aquella existencia que percibe lo sensible.

Por otro lado, cabe distinguir que en Blanchot la relación con el otro se sigue de su reflexión en torno a la experiencia de la escritura y refiere, en primera instancia, al tipo de trastocamiento que sufre el yo cuando se pone en relación consigo mismo, enfrentándose a la alteridad. A diferencia de Merleau-Ponty, con Blanchot no nos enfrentamos a un otro encarnado, sino más bien a la imposibilidad de cualquier aprehensión de la alteridad.

Asimismo, en Blanchot aparece la experiencia del otro asociada a la idea de desborde, en el sentido de que este otro siempre refiere a un afuera al que es lanzado el propio yo cuando intenta ir a su encuentro. Así, este encuentro no puede ser en otro espacio, sino que, en la misma apertura de su llamada, ya que cualquier intento de definirlo o delimitarlo, aunque sea mínimamente tras ponerle un nombre, amenaza con su clausura y, por tanto, se constituye en una renuncia a su acogida en su alteridad. De esta manera, el otro siempre es apertura y el vínculo que se establece con él no puede sino respetar este carácter para que dé cuenta de una verdadera relación con la alteridad. Es por ello que, para Blanchot, el otro emergerá bajo la figura de lo desconocido, porque desde la ética que se sigue de su

filosofía este vínculo se entiende desde el principio como una relación que presenta un límite radical, a saber: la imposibilidad de su aprehensión y, en consecuencia, de cualquier conocimiento que se quiera obtener de él.

Por consiguiente, la noción y el sentido de la apertura se mantienen en ambas propuestas filosóficas, a pesar de las diferencias fundamentales que existen entre ellas. En efecto, si bien el cuerpo es un elemento fundamental en el aparecer del otro desde su sensibilidad para Merleau-Ponty, dicha sensibilidad tiene cabida en virtud de una apertura primordial en la *chair*. Así, de la misma manera en que el otro aparece como lo desconocido, lo que desborda y se presenta como aquello inaprehensible en Blanchot, en la apertura sensible del cuerpo el otro aparece igualmente ligado a lo propio, como despojando a lo propio de sí mismo, en una experiencia de no-identidad-propia (*non-self-identity*).

Además, otro elemento común en ambos autores es la propuesta de que la relación con el otro se da en su manifestación. Esto no es azaroso, dado que está directamente relacionado con la apertura antes destacada. Como se argumentó a lo largo de esta investigación, la indeterminación de lo propio y el otro implica límites difusos y, en última instancia, conduce a que el otro siempre aparezca como un exceso en la experiencia. Así, la única manera en que este se hace patente ante uno es mediante la experiencia, mediante un aparecer, la manifestación de sí.

Sin embargo, más allá de las similitudes posibles de encontrar entre los autores estudiados, igualmente hay diferencias importantes que deben ser consideradas. Una de ellas, y quizás la más relevante para este asunto, son las consecuencias que se siguen a la hora de comprender la experiencia de lo común, lo compartido. En este sentido, para Merleau-Ponty, primeramente, al ser la *chair* el fundamento ontológico en que el otro aparece, como existenciarario, y, en segundo lugar, esta *chair* no es sino la carne de todo y espacio común que vincula lo propio con lo otro, entonces la experiencia del otro puede conducir a una de lo común, en la medida en que haya dos existencias sensibles entrelazadas entre sí. Con ello, la existencia es compartida, y es en virtud de ese elemento primordial que la experiencia del existir-con-otros y para-otros tiene cabida en lo cotidiano.

Esto no es posible de pensar desde Blanchot. Para el autor el otro siempre estaría presente y se podría encontrar en el espacio común del diálogo. No obstante, no sería posible atribuirle una experiencia común o tal vez suponer la existencia de un

horizonte compartido sin con ello no traicionar la radicalidad con que se presenta el otro. Eso supondría a la base un esfuerzo previo por definir los elementos compartidos, una comprensión común, la que resultaría limitante y, con ello, definitoria de aquello que se tiene enfrente. Como bien lo señala Blanchot (1994) en *El paso (no) más allá*:

«Ellos» designaría aún un conjunto analizable y, por consiguiente, manejable.«Ellos» es el modo en que (el)lo se libera del neutro tomando prestada de la pluralidad una posibilidad de determinarse, volviendo así cómodamente a la indeterminación, como si (el)lo pudiese hallar en ella el indicio suficiente que le asignaría un lugar, éste muy determinado, en el que se inscribe todo indeterminado (p. 32).

Con ello, la experiencia del otro resulta paradójica ya que, por una parte, tras presentarse como la máxima indeterminación de posibilidades resulta, por otra parte, sumamente limitante respecto de cualquier captación totalizadora que queramos hacer de quien tenemos enfrente. Así, con lo único que podremos quedarnos es con su exceso, con el desborde que nos genera.

No obstante, a pesar de estas diferencias, en ambos autores se aprecia una intuición similar en lo que respecta al aparecer del otro y un aparecer en la experiencia. En efecto, Blanchot entregaría algunas directrices con respecto a la apertura. En primer lugar, esta apertura es algo que compete al mismo sujeto -en términos de que se encuentra a la base de su propia constitución- y, en segundo lugar, se aprecia particularmente en la dinámica del diálogo que se comparte con el otro. Sin embargo, no es cualquier diálogo el que interesa al autor, ya que aquel que surge con fines comunicativos se desliza desde un horizonte compartido donde se supone “entender” al otro. Para Blanchot será el habla “abierta” la que portará consigo la experiencia de la alteridad toda vez que, dado su carácter, solo ella nos permitirá relacionarnos con el otro en tanto otro, en tanto desconocido imposible de determinar. Dicha habla abierta no es sino la comunicación en la que consiste la apertura sensible en la *chair* merleau-pontiana, tal como fue indicado en el primer apartado. Esta habla abierta podría eventualmente comprenderse como el único espacio común que vincula lo propio con aquella alteridad inaprehensible.

Por ende, el objetivo de esta investigación consistió en ahondar en la noción del otro entendido como apertura y, a su vez, asumiendo dicha apertura como

dislocación, como desborde. Así, esta dislocación no tomaría la forma de una figura que nos impulsa hacia el afuera al modo de una exclusión, sino más bien destaca su sentido abierto hacia aquello que aparece, proyectada a las posibilidades.

En suma, a partir de las directrices que ambos autores proveen en torno a la cuestión del otro, es posible incluso proyectar el problema en vistas al tópico de la comunidad, es decir, de la misma forma en que el otro se aparece y manifiesta en la experiencia, dilucidar cómo estos fenómenos se mantienen o modifican en lo común y de una comunidad propiamente tal.

## Referencias

Alloa, Emmanuel (2021) *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales*. Trad. Niklas Bornhauser Neuber. Santiago de Chile: Metales Pesados.

Barbaras, Renaud (2004) *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Trad. Ted Toadvine and Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press.

Blanchot, Maurice (2008a). "Mantener la palabra". En *La conversación infinita*. Trad. Herrera, I. Madrid: Editorial Arena.

Blanchot, Maurice (2008b). "Conocimiento de lo desconocido". En *La conversación infinita*. Trad. Herrera, I. Madrid: Editorial Arena.

Blanchot, Maurice (2008c). "René Char y el pensamiento del neutro". En *La conversación infinita*. Trad. Herrera, I. Madrid: Editorial Arena.

Blanchot, Maurice (2008d). "El efecto de extrañeza". En *La conversación infinita*. Trad. Herrera, I. Madrid: Editorial Arena.

Blanchot, Maurice (2008e) "El habla de fragmento". En *La conversación infinita*. Trad. Herrera, I. Madrid: Editorial Arena.

Blanchot, Maurice (2005) *El libro por venir*. Trad. De Peretti, C. y Velasco, E. Madrid: Trotta.

Blanchot, Maurice (1994). *El paso (no) más allá*. Trad. Peretti, C. Barcelona: Editorial Paidós.

Castilla, Antonio (2005) In media res (La noción de lo neutro en Maurice Blanchot). *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*, N° 19, pp. 217-321.

Marratto, Scott L. (2012) *The Intercorporeal Self. Merleau-Ponty on Subjectivity*. New York: State University of New York Press.

Merleau-Ponty, Maurice (2010a) *Child psychology and pedagogy. The Sorbonne Lectures 1949-1952*. Trad. Talia Welsh. Illinois: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (2017) *La institución. La pasividad*. Trad. Mariana Larison. Barcelona: Anthropos.

Merleau-Ponty, Maurice (2010b) *Lo visible y lo invisible*. Trad. E. Consigli y B. Capdevielle. Buenos Aires: Nueva visión.

Merleau-Ponty, Maurice (1994) *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes. Barcelona: Península.